

Peter Berger, Jeanne Berrenberg, Berit Fuhrmann,
Jochen Seebode, Christian Strümpell (Hrsg./Eds.)


Feldforschung.
Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten

Fieldwork.
Social Realities in Anthropological Perspectives

UB Heidelberg



20124625 , 6

Weißensee Verlag 

Berliner Beiträge zur Ethnologie
Band 15

Peter Berger, Jeanne Berrenberg, Berit Fuhrmann,
Jochen Seebode, Christian Strümpell (Hrsg./Eds.)

Feldforschung

Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten

Fieldwork

Social Realities in Anthropological Perspectives

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Herausgeber danken dem Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin für die Übernahme der Druckkosten dieser Publikation.

LA - N3 - 26028

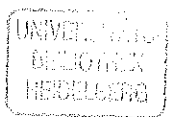
Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100 % chlorfrei gebleicht.

© Weißensee Verlag, Berlin 2009
Simplonstraße 59, 10245 Berlin
Tel. +49 30 29049192
www.weissensee-verlag.de
e-mail: mail@weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten
Umschlagbilder und -entwurf: Berit Fuhrmann

Printed in Germany

ISSN 1610-6768
ISBN 978-3-89998-114-8



INHALT

Feldforschung: Berliner Perspektiven auf eine ethnologische Methode7
Die Autorinnen und Autoren41

Ethik und Einmischung

Sina Emde
1 'Coloured Fields': Some Reflections on Sameness, Difference and Friendship in Anthropological Research47
Ulrike Blindt
2 Die Frage der Einmischung: Moralische Dilemmata im Feld und die Hilflosigkeit der Ethnologen85
Hansjörg Dilger
3 ETHIK! Oder: Moralische und methodologische Implikationen der Wissensproduktion in einer ethnologischen Feldforschung über „das Unsagbare“119

Emotion, Leiblichkeit und Selbst

Peter Berger
4 Assessing the Relevance and Effects of 'Key Emotional Episodes' for the Fieldwork Process149
Berit Fuhrmann
5 'Ethnography with Tears?': Krankheit und Hexerei als leibliche Erkenntniszugänge177
Jeanne Berrenberg
6 The Importance of Being Unimportant213

Die Beschaffenheit des Feldes

- Ute Luig*
7 Von der Schwierigkeit, Geschichte zu erforschen: Feldforschung unter Baule in der Elfenbeinküste (1974 –76).....243
- Thomas Zitelmann*
8 Towards the Acquisition of Conflict Knowledge: Fieldwork among the Oromo Liberation Front and Oromo Refugees during the 1980s273
- Georg Pfeffer*
9 Feldforschung: Versuch einer autobiographischen Bilanz.....311
- Roland Hardenberg*
10 Geheim, verboten, unrein: Beschreibung einer Feldforschungssituation in Puri (Indien).....339
- Azam Chaudhary*
11 Contrasting Reflexive Positionality in the 'Native' Pakistani and the 'Afar' German Fieldworks369

Neue Wege, bewährte Praktiken

- Christian Meyer*
12 Ereignisethnographie und methodologischer Situationalismus: Auswege aus der Krise der ethnographischen Repräsentation?401
- Werner Trieselmann*
13 Filmische Inszenierung von Fremdheit als Zugang zur Feldforschung. Ein medienethnologischer Ansatz.....437
- Rune Reyhé & Linus Strothmann*
14 Für eine Methodik des Zu-Zweit-Forschens: Erfahrungsbericht eines Dialogs463
- Tanka B. Subba*
15 Group Fieldwork: Revisiting an Old Anthropological Practice in India487

FELDFORSCHUNG: BERLINER PERSPEKTIVEN AUF EINE ETHNOLOGISCHE METHODE

DIE HERAUSGEBER¹

Als im Sommersemester 2007 am Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin ein Institutscolloquium mit dem Thema „Feldforschung“ stattfand, war es derart gut besucht, dass der Seminarraum aus allen Nähten platzte. Die Inhalte der Vorträge wurden während des Semesters lebhaft und quer durch die Jahrgänge und „Statusgruppen“ intensiv und zum Teil kontrovers diskutiert, sowohl in Seminaren als auch außerhalb. Die Diskussionen waren, ebenso wie die Vorträge, sehr heterogen und thematisierten „klassische“ Probleme der Feldforschung sowie rezente Fragen und Entwicklungen in der Disziplin. Darüber hinaus brachten sie den zentralen Stellenwert zum Ausdruck, den Feldforschung am Berliner Institut für Ethnologie einnimmt. Der vorliegende Band ist aus diesem Colloquium hervorgegangen. Nicht alle der damals Vortragenden sind in der Publikation vertreten, dafür sind andere hinzugekommen. Fast alle Beitragenden haben jedoch einen engen Bezug zum Berliner Institut – sei es als (ehemalige) Studierende, Mitarbeiter, Professoren oder Gastdozenten.

Die Durchführung empirischer Forschung im fremdkulturellen Kontext und die Verarbeitung der daraus gewonnenen Ergebnisse ist seit der Gründung des Instituts für Ethnologie der Freien Universität Berlin im Jahr 1948

¹ In der vorliegenden Einleitung wird für personenbezogene Substantive überwiegend die männliche Form verwendet. Die Herausgeber – die ebenfalls Frauen und Männer umfassen – sind sich der Problematik dieser Vorgehensweise bewusst, haben jedoch aus Gründen der besseren Lesbarkeit diese Schreibweise gewählt.

„Tradition“². Seit den 1980er Jahren gab es Versuche, diese Tradition auch in der Lehre zu institutionalisieren. Während über die theoretische und praktische Bedeutung empirischer Forschung unter den Lehrstuhlinhabern Einigkeit bestand, gab es Differenzen über die Verankerung von Methoden und Feldforschungspraxis in der Lehre. Konsens herrschte darüber, dass eine theoretische Auseinandersetzung mit den heterogenen Methoden ethnologischer Feldforschung im Grundstudium stattfinden müsse. Über die Forderung nach praktischen Übungen herrschte jedoch ein teilweise scharf konturierter Dissens. Dieser wurde besonders bei zwei Fragen deutlich: zu welchem Zeitpunkt der Ausbildung eine Feldforschung durchgeführt werden sollte und wie solche Feldforschungen praktisch umzusetzen seien. Zwei Positionen standen sich gegenüber: Während Prof. Georg Elwert und Prof. Ute Luig die Meinung vertraten, dass ethnologische Methoden bereits während des Studiums durch eigene Forschungspraxis „einzuüben“ seien, lehnte Prof. Georg Pfeffer diesen Ansatz aufgrund theoretisch-methodologischer Bedenken ab.³ Schließlich wurde ein Kompromiss gefunden. Einerseits wurden Studierende ermutigt, an regelmäßig veranstalteten „Lehrforschungen“ teilzunehmen.⁴ Diese

² In Bezug auf die Institutgründung sei auf die prägende Rolle Richard Thurnwalds verwiesen (vgl. Renner 2002: 130 – 138). Lawrence Krader erhielt bei seinen Berufungsverhandlungen für seine Professur am Berliner Institut (1972) eine Zusage für Geldmittel für studentische Exkursionen (persönliche Information von Sybille Alsayad, Februar 2009). Die geplante Sudan-Exkursion unter der Leitung Fritz Kramers in den späten 1970er Jahren schloss an diese Tradition an, kam jedoch als Gruppenreise aufgrund der Verweigerung von Visen nicht zustande. Schließlich begab sich die Gruppe nach Kenia. Die Ergebnisse der Feldforschungen unter Kramer fanden Niederschlag in der Reihe *Sudanesische Marginalien* (siehe z.B. Boehringer 1996, Kramer & Marx 1993, Kramer & Streck 1991). Auch Ivan Kortt führte in die damals sowjetischen Regionen Zentralasiens begleitete Exkursionen durch.

³ Für Pfeffer besteht das Primat der Ethnologie darin, indigene Ideensysteme zu erforschen und zu verstehen. Bei „Lehrforschungen“ sind für ihn weder die hierfür benötigte Zeit noch ein adäquater Ausbildungsstand gewährleistet. Dennoch machte er ab 1987 eine kleine Anzahl Studierender mit der Feldsituation seines regionalen Schwerpunkts Orissa (Indien) vertraut, um so potentielle Feldforschungen *nach* dem Studiumsabschluss vorzubereiten. Auch seine Mitarbeiter begleiteten Exkursionen nach Indien, speziell nach Gujarat und Orissa.

⁴ Elwert und seine Mitarbeiter führten seit den 1980er Jahren Lehrforschungen in Westafrika durch (u.a. in Benin, Ghana und Burkina Faso), aber auch in Ägypten und Turkmenistan. Luig und ihre Mitarbeiter führten Exkursionsgruppen u.a. in die Elfenbeinküste, nach Malawi, Sambia, Mali, Tansania und Sansibar.

Exkursionen führten teilweise zu bemerkenswerten Resultaten, die in qualitativ hochwertigen Abschlussarbeiten einfließen. Lehrforschungen erfreuten sich bald großer Beliebtheit bei den Studierenden und die begrenzte Teilnehmerkapazität führte schließlich dazu, dass die Möglichkeit der „selbstorganisierten Feldforschung“ – begleitet durch Colloquien – etabliert wurde. Andererseits gab es die Alternative, im Hauptstudium eine dreisemestrige Lehrveranstaltung zu besuchen, in der theoretische Fragen der Ethnologie in vertiefter Form bearbeitet wurden. Beide Möglichkeiten – Feldforschung und Theorievertiefung – wurden vom studentischen Publikum rege genutzt.

Gleichzeitig wurden die Studierenden gemeinsam mit Nachwuchswissenschaftlern ab 2001 selbst aktiv und schufen mit den „Tagen der Polyphonen Ethnologie“ ein Forum, auf dem Fragen aus empirischen Forschungen mit neueren Theorieansätzen verknüpft und diskutiert wurden.⁵ Bei diesen Tagungen war die Notwendigkeit der Durchführung studentischer Feldforschungen allgemeiner Konsens. Ab 2003/04 entstand eine enge Kooperation mit polnischen Studenten und Wissenschaftlern, aus der auf der Basis von Feldforschungen in Polen und Deutschland auch Publikationen hervorgingen (z.B. Patzner, Thiemann et al. 2007). Nach der Umstrukturierung der Studiengänge im Winter 2005 wurde der eingeschlagene Weg fortgesetzt. Im Bachelor-Studiengang wurde die Behandlung ethnologischer Methoden partiell mit praktischen Übungen ergänzt und im Master-Studiengang wurde die Möglichkeit verankert, eine eigene empirische Forschung durchzuführen. Feldforschung ist am Berliner Institut also auch für die Studierenden nicht nur ein theoretisches Thema.

Der vorliegende Sammelband entspringt zwar dem Milieu des Berliner Instituts für Ethnologie, die hohe Relevanz der Feldforschung bedingt und verlangt aber die Überschreitung enger Institutsgrenzen. Die hier diskutierten Fragen, Methoden und Probleme sind in allgemeine Diskurse der Disziplin eingebettet, was in den jeweiligen Beiträgen deutlich wird. Der Band und diese Einleitung sind daher durch die Wechselwirkung zwischen Nähe und Distanz, Besonderem und Allgemeinen gekennzeichnet. Wir wollen im Folgenden zunächst zum Allgemeinen übergehen und in Eckpunkten wesentliche Debatten um ethnologische Feldforschung skizzieren. Die in der Disziplin

⁵ Siehe hierzu die Beiträge in Dilger, Guzy & Sieveking (2002).

lin diskutierten Themen und Fragestellungen finden ihren Widerhall in den einzelnen Beiträgen, die im darauf folgenden Abschnitt unter thematischen Schwerpunkten zusammengefasst werden: 1.) *Ethik und Einmischung*, 2.) *Emotion, Leiblichkeit und Selbst*, 3.) *Die Beschaffenheit des Feldes*, sowie 4.) *Neue Wege, bewährte Praktiken*. Im letzten Abschnitt der Einleitung kehren wir zum Berliner Institut zurück und werfen einen Blick auf die Reproduktionsweisen akademischer Gewohnheiten und Vorlieben.

Geschichte und Gegenwart der Feldforschung – ein Abriss

Die ethnologische Feldforschung ist mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung (*participant observation*) insgesamt höchst erfolgreich. Sie konstituiert nicht nur das zentrale Paradigma einer Wissenschaft, die in eine Vielzahl von Subdisziplinen aufgefächert ist, sondern wurde auch von einer Anzahl Nachbardisziplinen aufgegriffen (z.B. Soziologie, Literatur- und Kulturwissenschaften, Psychologie, Geschichte, Erziehungswissenschaften). Das zentrale Anliegen der ethnologischen Feldforschung brachte Bronislaw Malinowski 1922 auf den Punkt: Die beobachtete soziokulturelle Wirklichkeit müsse „vom Standpunkt der „Eingeborenen““ aus verstanden werden und diese indigene Sicht auf die Wirklichkeit müsse in den Begriffen der eigenen Sprache formuliert und zur Grundlage sozialwissenschaftlicher Analyse gemacht werden (Malinowski 2007: 24ff).

Die meisten derjenigen, die heute als Begründer der Disziplin gelten, waren sogenannte „Lehnstuhl-Ethnologen“, die sich für ihre Arbeiten der Aufzeichnungen anderer bedienten.⁶ Auch schon vor Malinowski wurden empirische Forschungen durchgeführt, allerdings oft in Form von kurzen Aufenthalten an einem Ort oder als „surveys“, die wenig konzentriert und systematisiert waren. Üblicherweise gehörten weder tatsächliche „Teilnahme“ am indigenen Alltag noch der Erwerb der lokalen Sprache zu den Methoden.⁷ Es gab allerdings Ausnahmen, wie z.B. Lewis Henry Morgan und Frank Cushing. Bereits in der Mitte des 19. Jhds. führte Morgan Feldforschungen bei

⁶ Zu nennen sind z.B. Maine, McLennan, Tylor oder Frazer. Auch Durkheim, Weber oder Mauss bauten ihre Arbeit auf Texten, nicht auf eigenen Felddaten auf (für eine historische Aufarbeitung siehe z.B. Stocking 1987 und Kuper 1988).

⁷ Siehe z.B. die von Haddon organisierte Torres Straits-Expedition (1898/99), an der u.a. Rivers und Seligman teilnahmen (Kuper 1983: 5f).

den Irokesen durch und legte 1851 die erste ethnographische Monographie vor. Cushings ethnographische Erfahrung war noch tiefgreifender als die seines berühmteren amerikanischen Kollegen, denn er lebte zwischen 1879 und 1884 mehrere Jahre „mit – nicht nur bei“ den Zuñi (Petermann 2004: 610, Hervorhebung im Original). Auch Franz Boas verbrachte im Lauf seiner ethnographischen Streifzüge zwischen 1886 und 1900 insgesamt 29 Monate im Feld und näherte sich – wie Sanjek (2002: 72) schreibt – der teilnehmenden Beobachtung an, da er neben seiner Sammlertätigkeit von Mythen und Artefakten auch mit den Inuit auf die Jagd ging, sich Sprachkenntnisse aneignete, Informanten interviewte und Mythenrezitationen beobachtete. Lange vor Malinowski wies Boas in seinen Aufsätzen darauf hin, dass die Bedeutung eines Phänomens nur im gegebenen Kontext und vom Standpunkt des „Eingeborenen“ aus zu analysieren ist (vgl. Stocking 1974: 61ff). Malinowskis besonderer Verdienst besteht also nicht darin, der erste Feldforscher gewesen zu sein, sondern darin, die teilnehmende Beobachtung als Methode explizit formuliert und als *conditio sine qua non* in die Ethnologie eingeführt zu haben.

Teilnehmende Beobachtung, die seitdem praktizierte Methode, ist ein Oxymoron und ein ständiges Ausbalancieren der Unvereinbarkeit zwischen möglichst großer Alltagsnähe und analytischer Distanz. Sie bedeutet eine weitere Sozialisation und damit eine Positionierung der Forschenden als klassifikatorische „Jugendliche“, die zeitgleich ihre Beobachtungen zum Zweck der wissenschaftlichen Analyse festhalten und reflektieren; ein Sich-Einlassen auf Erfahrung indigener Wirklichkeit und zugleich Abstraktion des Erfahrenen auf eine Weise, die den Indigenen nicht (unmittelbar) zugänglich ist. Sie ist eine Kunst des Interpretierens sowie des Schreibens und zugleich empirische Wissenschaft. Diese Forschungsmethode setzte sich nicht nur für die „klassische“ ethnologische Forschung an „fernen Orten“ durch. Schon in den 1920er und 30er Jahren wurde ethnologische Feldforschung mit teilnehmender Beobachtung von der sogenannten *Chicago School* auch im urbanen Raum der eigenen Gesellschaft in Studien von Subkulturen und städtischer Milieus angewandt (vgl. Wax 1971: 40). Ob in der Nachbarschaft in Chicago oder auf einer Insel im Südpazifik; zentral für die Methode ist die möglichst weitgehende Herauslösung der Forschenden aus der eigenen vertrauten Lebenswelt und die möglichst weitgehende Eingliederung in den Alltag der zu erforschenden Gruppe. Das impliziert den Verlust der Un- bzw. Vorbewusst-

heit der eigenen soziokulturellen Codes, die damit einhergehende Desorientierung und die Erfahrung der langsamen Sozialisation in einen abweichenden Code.

Das zentrale methodologische Problem des Feldforschungsparadigmas ist bis zum heutigen Tag die Tatsache, dass dieser Prozess nur in sehr geringem Maß kodifiziert werden kann und die Überprüfung der Ergebnisse bzw. ihre Verifikation oder Falsifikation im eigentlichen Sinne nicht möglich ist. Spätestens seit den 1980er Jahren hat sich in der Disziplin insgesamt das Selbstverständnis einer „Verstehenswissenschaft“ durchgesetzt. Die an den Naturwissenschaften orientierte Zielsetzung, lediglich zu „Gesetzen“ des Sozialen zu gelangen, verlor enorm an Bedeutung und es entwickelte sich ein verstärktes Problembewusstsein für die Prozesse, die von der Wahrnehmung über die Datenbestimmung bis zur Interpretation und Inskription gehen und darüber hinaus auch die Reflexion der eigenen Position in unterschiedlichen sozialen Handlungsfeldern erfordern (Bourdieu 1995). Hinzu kommt, dass teilnehmende Beobachtung in hohem Maß von Indizien, Interpretationsgeschick, subjektiver Wahrnehmung und „Zufällen“ abhängig ist und dass die Forscher nicht Beobachter eines Experiments, sondern Involvierte sind – mit allen Verunsicherungen, welche die Konfrontation mit anderen sozialen Codes mit sich bringt. Das heißt, dass Feldforscher mit einem im Lauf der Zeit angewachsenen Katalog von Anforderungen konfrontiert sind, während sich zentrale Elemente des „Handwerks“ bzw. der „Kunst“ der teilnehmenden Beobachtung bis heute der präzisen Bestimmung entziehen (vgl. Ginzburg 2002). Hier liegt möglicherweise die größte Herausforderung für die gegenwärtigen Debatten über die Methode der Feldforschung.

Zuerst aber wurde die Autorität des Ethnologen zum disziplinären Axiom. Die Tatsache, dass der Ethnologe allein und auf sich gestellt zentrales Forschungsinstrument und zugleich Analytiker der erforschten Wirklichkeiten war, wurde lange Zeit nicht problematisiert. „Restudies“ oder abweichende Analysen von ethnographischen Primärfunden warfen jedoch neue Debatten auf.⁸ Wenn eine bereits ethnographierte Gesellschaft von einem anderen

⁸ Verwiesen sei beispielsweise auf die Mead-Freeman-Debatte (vgl. Mead 1928, Freeman 1983), die abweichenden Analysen ein- und derselben Region (Barth 1965, Asad 1972, Ahmed 1976, Lindholm 1982) oder die Debatte zwischen Sahlins (1986) und Obeyesekere (1992).

Ethnologen in bemerkenswert abweichender Weise analysiert wurde, galten historische Veränderungen, unterschiedliche Forschungsperspektiven, Fragen des akademischen Generationswechsels oder auch Profilierungsbedarf der angreifenden Partei als Ursache. Letztlich ging es jedoch auch immer um die Frage nach der allgemeinen Validität ethnographischer „Daten“ und um die große Frage nach der Wahrnehmung der angetroffenen „Realitäten“.

Eine Erschütterung erfuhr das Feldforschungsparadigma mit der posthumen Veröffentlichung der Feldtagebücher Malinowskis (1967). Hatte er in wissenschaftlichen Publikationen seine Ergebnisse als Resultat von fundierter Methode, akademischer Neutralität, Respekt für die Erforschten und persönlicher Fähigkeit dargestellt und damit das Ideal einer erfolgreichen Forschung präsentiert, zeigte sich nun ein ganz anderes Bild. Die tatsächliche Erfahrung des Feldaufenthalts notierte Malinowski in seinen Tagebüchern als Melange aus Zerrissenheit, Fremdheitserfahrung, Lähmung und Anfechtungen jeder Art. Das Monument des „Kulturheros“ der empirischen Forschung war gestürzt. Wenig später begann die Auseinandersetzung mit den Verstrickungen der Disziplin in den Kolonialismus (siehe z.B. Asad 1973 und Leiris 1977), was rückblickend betrachtet eine zwar wichtige, aber größtenteils *ex post facto* einsetzende Phase der Kritik darstellte. Sie begann nach dem Ende des Kolonialismus und zum Teil wohl auch, weil im Zug der Dekolonisierung der Feldzugang an vielen Orten schwieriger bzw. unmöglich wurde.

Der Prozess der Feldforschung selbst und seine epistemologischen Probleme wurden im größeren Maß erst in der sogenannten *Writing Culture*-Debatte der 1980er Jahre Thema. Benannt nach dem gleichnamigen Titel einer Tagungspublikation (Clifford & Marcus 1986) spiegelt die Doppelbedeutung des englischen Ausdrucks das Problem wider, dass Ethnographie als Beschreibung von Kultur zugleich „Kultur des Schreibens“, aber auch „Festschreiben von Kultur“ ist. Die Darstellungsweise, so der Tenor, sei einerseits eigenkulturellen Konventionen des Erzählens entlehnt und weniger objektiv als gemeinhin angenommen. Zugleich konstituiere sie das, was zur Beschreibung komme, mit impliziter Machtasymmetrie. In etwa zeitgleich mit ähnlichen, teils von Foucaults Werk beeinflussten Dekonstruktionen von Objektivitäts- und Faktizitätskonzepten in den Nachbardisziplinen (z.B. Greenblatt 2003, Rorty 1993 oder White 1973) führte die Debatte zu einer wachsenden Bedeutung verstehenswissenschaftlicher Ansätze und zur Forderung nach einer Form der Reflexion, die sich nicht mehr nur auf die Forschungspraxis

und -methoden beziehen sollte, sondern auch auf den Forschenden selbst. Neben der ethnographischen Autorität wurde das sogenannte „othering“ in Frage gestellt. Empfohlen wurde das Experimentieren mit anderen Formen des Schreibens (z.B. Clifford 1988) und die Thematisierung der Protagonisten im Feld als „Personen“ und nicht mehr als „generische Typen“ (Fabian 2001: 337, vgl. Geertz 1988).

Die wichtigste Kritik an diesen in den 1980er Jahren aufgekommenen Perspektiven und Postulaten kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Die Forderung nach neuen Textbaustrategien wurde als schlichte Verlagerung des Problems der Machtasymmetrie in die Selbstreflexion bezeichnet (z.B. Fox 1992) und diese wiederum als Verdrängung des Gegenstands aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit (z.B. Rabinow 1995). Die angemahnte Form der Reflexivität wurde als „narzisstisch“ kritisiert und einem Entwurf der wissenschaftlichen Untersuchung des sozialen Feldes der Wissenschaftsproduktion gegenüber gestellt (Bourdieu 1995). Die aufkommenden methodologisch individualistischen Ansätze mit Betonung auf *agency* wurden als Universalisierung eines eigenkulturellen Konzepts kritisiert (z.B. Fardon 1990, Sangren 1988), und von feministischer Seite geriet der *male bias* der Initiatoren in die Kritik (z.B. Behar & Gordon 1995).

Vom heutigen Standpunkt aus betrachtet initiierte die damalige Debatte eine Reihe von Veränderungen. Zu nennen sind die Skepsis gegenüber dem Konzept „wissenschaftlicher Objektivität“, denn auch sie wird als abhängig erkannt: von Zeit, disziplinärer Verortung und allgemein von der soziokulturellen Position der Forschenden (*Gender*, Herkunft, Klasse). Die Grundannahmen, welche die jeweiligen Texte informieren und die Metanarrative, die sie leiten, werden nicht mehr durch die „Zeitlosigkeit“ des „ethnographischen Präsenz“ zum Verschwinden gebracht und den Indigenen wird Geschichtlichkeit ebenso zugesprochen wie auch den Erkenntnissen, Erkenntnisweisen und Beschreibungsmodi der eigenen Disziplin. Zentral sind also die Bedingungen des Forschens und die grundsätzliche und unhintergehbare Bedingtheit der Forschenden. Feldforschende wurden für die Grundlagen ihrer eigenen Vorannahmen, Forschungsfragen und Konventionen sensibilisiert sowie für die Implikationen ihrer Textbauformen und für die Tatsache, dass sie selbst mit ihren Veröffentlichungen Tatsachen schaffen und Diskurse weiterführen. Ebenfalls wurden sie auf die Machtkonstellationen aufmerksam gemacht, in denen sie arbeiten; seien sie disziplinärer, diskursiver, postkolonia-

ler oder schlicht ökonomischer Natur. Gleichzeitig wurden sie mit Möglichkeiten größerer Offenheit und Gelassenheit gegenüber der eigenen Praxis konfrontiert: Texte über Felderfahrungen, die von einem subjektiven Standpunkt aus verfasst sind, müssen schon lange nicht mehr unter Pseudonym veröffentlicht werden, so wie dies früher der Fall war. (vgl. De Neve & Unnithan-Kumar 2006, Dresch, James & Parkin 2000, Rabinow 1977 oder Smith Bowen 1954). Ein wissenschaftlicher Text kann bzw. soll heute eine klare Positionierung des Autors beinhalten – das „Ich“ im Text ist kein angestrengt vermiedenes Wort mehr.

In der Gegenwart ist insgesamt eine Rückkehr zur Thematisierung der Erforschten zu beobachten, ein „getting on with anthropology“ (Metcalf 2002, vgl. Scheper-Hughes 1995). Dies geschieht einerseits mit erweiterten Konzepten für Gegenstände, Orte und Methoden und andererseits vor dem Hintergrund einer sich ausdifferenzierenden kritischen Reflexion der Praxis und der Möglichkeiten der Feldforschung (vgl. Chua, High & Lau 2008). Das „Feld“ an sich ist problematisiert und hat eine heterogene und zugleich prekärere Bedeutung bekommen. Dies hängt nicht allein von forschungspragmatischen oder geopolitischen Zusammenhängen und neuen Technologien ab, sondern kann auch als eine Praxis verstanden werden, welche die postulierte Notwendigkeit, „den Westen zu anthropologisieren“ (Rabinow 1995) bzw. „Europa zu provinzialisieren“ (Chakrabarty 2000), auf ihre Weise ernst nimmt.⁹

Die Themen der einzelnen Beiträge

Die genannten Stärken, Herausforderungen und Dilemmata der Feldforschung finden auf vielfältige Weise in den Beiträgen dieses Bandes Niederschlag. Obwohl diverse Aspekte angesprochen werden und der Leser eingeladen ist, seine eigene Lesart zu entwickeln, möchten wir vier thematische Hauptstränge hervorheben.

⁹ Rabinow und Chakrabarty zielen darauf ab, westliche wissenschaftliche Konzepte und deren philosophische Grundlagen ihres universalistischen, zeitlosen Anspruchs zu entkleiden. Dazu kann ebenso gut die Praxis der Feldforschung vor der eigenen Haustür gehören, deren Resultate das Spezifische, Symbolhaltige und Heterogene von nahe liegenden Lebenswelten vor Augen führen und damit die Dichotomie von „Alterität“ und „eigener“ Gesellschaft auflösen.

Ethik und Einmischung

Die Verantwortung des Ethnologen und die Relevanz ethischer Richtlinien im Feld sind in den Beiträgen von Emde, Blindt und Dilger von zentralem Stellenwert. Dabei geht es einerseits um die Frage nach der Autorität des Forschers, um seine Kompetenz, „Kultur“ und kulturelle Differenz festzuschreiben und um die Komplexität lokaler Kulturen selbst. Insbesondere in den Beiträgen von Blindt und Dilger ist der letztgenannte Punkt eng mit der Frage nach der Anerkennung von Differenz und der Fragilität lokaler kultureller Identitäten bzw. Epistemologien verknüpft. Andererseits geht es allen drei Autoren um die Verantwortung des Forschers im Feld, d.h. um das ethische Für und Wider einer aktiven Einmischung in lokale Prozesse. Emde, Blindt und Dilger vertreten in dieser Frage sehr unterschiedliche Positionen, die sich allerdings weniger aus grundsätzlich verschiedenen Herangehensweisen als vielmehr aus den kontextspezifischen Anforderungen ihrer jeweiligen „Felder“ ergeben.

Sina Emde beschreibt ihre Feldforschung inmitten eines Militärputsches auf Fiji. Ausgangssperren, Polizeikontrollen, Furcht, Misstrauen und ethnische Gewalt machten ein „klassisches“ ethnographisches Arbeiten unmöglich. Einen Ausweg aus dieser politischen und auch persönlichen Krise – denn das Scheitern der Promotionsforschung drohte – fand sie durch eine NGO, die von Freundinnen aus Studentenzeiten geführt wurde und sich für die Überwindung ethnischer Gewalt einsetzte. Hier erhielt sie Gelegenheit, sich aktiv an der Überwindung der politischen Krise zu beteiligen, sich also einzumischen und verantwortlich zu zeigen, was ihr aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen mit dem in den 1990er Jahren wieder erstarkenden Rassismus in Deutschland wichtig war. Die Zusammenarbeit mit den Frauen in der NGO machte ihr deutlich, dass Freundschaften Momente der Differenz zumindest partiell überwinden können. Die „klassische“ Dichotomie zwischen „uns“ und „den Anderen“ erschien ihr in diesem Zusammenhang mehr und mehr fragwürdig. Der Putsch führte ihr zudem die Instabilität und die politisch-historische Bedingtheit ethnographischer, d.h. von uns akademisch konstruierter „Felder“ vor Augen.

Auch **Ulrike Blindt** war gezwungen, sich während ihrer Forschung bei den Munda in Orissa (Indien) mit einer unvorhergesehenen, durch Industrialisierung und Landverlust hervorgerufenen Krise auseinanderzusetzen. Sie stand vor der Frage, ob es möglich und ethisch richtig sei, Einfluss zu neh-

men und wenn ja, welche Art der Hilfe bzw. Einmischung von ihr überhaupt „erwartet“ würde. Wie sich nach und nach herausstellte, verlangte die Integration in die lokale Gesellschaft bereits ein Aufgeben der Grenze zwischen teilnehmender Beobachtung und politischer Einflussnahme, da Konfliktlösung bei den Munda an die spezifische Rolle der Frauen gebunden ist, was sie als Ethnologin aus indigener Sicht automatisch involvierte. Das „Dilemma“ der Verantwortung besteht allerdings über die eigentliche Feldforschung hinaus. Ethnographien werden nicht nur in Fachkreisen, sondern zunehmend auch von den Beforschten selbst gelesen. Ethnographisches Wissen kann dabei auch instrumentalisiert werden. Während Blindt darum bemüht war, die Komplexität des sozialen Lebens der Munda adäquat zu erfassen und darzustellen, war für die Munda eine Reduktion dieser Komplexität erstrebenswerter, da sie in der Konstruktion ihrer Identität „einfache Tatsachen“ im Sinne eines Kanons schaffen wollten. Dies stellte Blindt vor das Problem, zwischen ihrem Selbstverständnis als Wissenschaftlerin und ihrer Verantwortung gegenüber den Menschen wählen zu müssen.

Die Verantwortung des Ethnologen steht schließlich auch im Mittelpunkt des Beitrags von **Hansjörg Dilger**. Seine Forschung zu HIV/AIDS in Tansania bedurfte einer offiziellen „Ethik-Genehmigung“ und Dilger fragt sich, inwiefern allgemeine medizinisch-gesundheitswissenschaftliche Richtlinien für eine ethnologische Forschung gelten können. In Tansania koexistieren verschiedene krankheitsbezogene Epistemologien und der „*informed consent*“ – die Einwilligung der Interviewpartner zur Teilnahme an einem Forschungsprojekt über HIV – war nur in den Kontexten eine verantwortliche, ethische Maßnahme, in denen sich die Biomedizin umfassend etabliert hatte. In anderen Kontexten wird der Umgang mit HIV durch eine „Kultur des Schweigens“ bestimmt, die einen offenen Diskurs unmöglich macht. Wird der Forscher Teil eines anderen epistemologischen Feldes, sieht er sich ethisch-moralischen Dilemmata ausgesetzt, für deren Lösung es keine Lehrbuchformeln geben kann, eben weil Epistemologien auch lokal variieren. Dilger schließt daraus, dass sich eine ethnologische Forschung zu HIV nicht an universalistischen, ethischen Diskursen medizinischer Forschung orientieren kann, sondern eigene disziplinspezifische Wege gehen muss.

Emotion, Leiblichkeit und Selbst

Eng verbunden mit Fragen der Ethik und Verantwortung sind Emotionen und die persönliche Betroffenheit des Forschers, wobei diese Aspekte nicht im Zentrum des analytischen Interesses der ersten drei Beiträge stehen. Die Autoren Berger, Fuhrmann und Berrenberg reflektieren hingegen explizit emotionale und persönliche Verwicklungen im Feld. Indem sie dabei auch auf das Thema der „leiblichen Involviertheit“ Bezug nehmen, betonen sie den Umstand, dass ein Ethnologe nie nur rein intellektuell Teil seines Feldes wird. Berger und Fuhrmann vertreten dabei eine Position, die sich explizit gegen die berühmte These Rosaldos richtet, wonach die eigenen Emotionen dabei helfen, die Gefühlswelten der Ethnographierten besser verstehen zu können. Emotionen existieren nicht unabhängig von ihrem kulturellen Ausdruck und dieser lässt sich wiederum nur im Kontext lokaler Werte- und Ideenordnungen verstehen. Der analytische Wert intensiver emotionaler Momente hängt somit davon ab, inwiefern sie Zugang zu diesen fremdkulturellen Ordnungen eröffnen.

In diesem Zusammenhang untersucht **Peter Berger** Situationen, die er als „*key emotional episodes*“ bezeichnet. Er meint damit Schlüsselmomente im Feldforschungsprozess, in denen der Ethnologe für Augenblicke völlig in eine Situation „eintaucht“, in der seine Handlungen nicht bewusst gesteuert, sondern emotional motiviert und insofern unkontrolliert sind. Entscheidend ist, dass diese emotional motivierten Handlungen des Ethnologen Teil einer sozialen Begegnung werden. Ausgehend von einem Fall im Rahmen seiner eigenen Forschung in Orissa (Indien) vergleicht Berger verschiedene *key emotional episodes* und stellt die Frage nach dem methodologischen Nutzen einer solchen emotionalen Involviertheit für das Verstehen fremdkultureller Phänomene.

Berit Fuhrmann behandelt in ihrem Beitrag ihre schwere Erkrankung während ihrer Feldforschung bei den Karow in Nordostindien. Sie argumentiert, dass ihre Erkrankung – die ihre Gastgeber durch die Attacke eines Hexers erklärten – sie nicht lehrte, „wie die Anderen“ zu fühlen oder zu denken. Die eigene Betroffenheit bot ihr jedoch die Möglichkeit, im lokalen Kontext über „Hexerei“ sprechen zu können und Zugang zu relevanten Konzepten zu erlangen. Ihre eigene Erkrankung verdeutlichte ihr darüber hinaus die leibliche Einbindung in die lokalen sozialen Beziehungen, die in ihrem Fall betont war, aber letztlich in jeder Feldforschung gegeben ist. Fuhrmann stellt heraus,

dass „erfahrende Teilnahme“ (*experiencing participation*) den Zugang zu fremden Perspektiven vertieft; jedoch nur dann, wenn die Untersuchten und nicht der Forscher selbst im Zentrum des ethnographischen Interesses stehen.

Jeanne Berrenberg vertritt einen ähnlichen Ansatz, doch behandelt sie weniger spezifische Gefühlsmomente als vielmehr die von jedem Ethnologen geteilte grundsätzliche emotionale Erfahrung eines infragegestellten Selbstverständnisses. In ihrer Feldforschung in Südindien ging sie bei einem Musiker in die Lehre und musste dort erfahren, dass ihr – entgegen ihrer Erwartungen – kein theoretisches Wissen über Musik weitergegeben wurde. Ihr wurde ganz im Gegenteil jegliches musikalische Vorwissen und jegliche Fähigkeit zur Kritik abgesprochen und sie musste ihren gesamten Lebenswandel einer vom Lehrer auferlegten asketischen Disziplin unterwerfen. Das hierarchische Lehrer-Schüler-Verhältnis war ihr nicht bloß fremd, sondern stellte ihr Selbstverständnis grundlegend in Frage. Dass dieses individuelle Selbstverständnis gesellschaftlich geprägt und kulturspezifisch ist, ist für Berrenberg soziologisch unbestritten. Deshalb kritisiert sie, dass der „selbst-reflexive“ Diskurs in der Ethnologie vor der soziokulturellen Dimension des Selbstverständnisses des Ethnologen halt macht. Eine Selbstreflexion ist zwingend notwendig, doch muss sie eben auch die Tatsache der sozialen Konstruiertheit dieses „Selbst“ einschließen. Ohne diesen Prozess wird der Ethnologe nicht in der Lage sein, sich von seinem kulturspezifischen Selbst zu distanzieren und sich auf andere Konstruktionen von Welt und Person einzulassen.

Die Beschaffenheit des Feldes

Die bisher vorgestellten Beiträge befassen sich auch mit der grundsätzlichen Abhängigkeit ethnographischer Arbeit: zufällige Begegnungen, unabänderliche oder unvorhergesehene Entwicklungen, lokale gesellschaftliche Strukturen und lokale Werte- und Ideenordnungen bestimmen die Beschaffenheit des Feldes. In den fünf Beiträgen von Luig, Zitelmann, Pfeffer, Hardenberg und Chaudhary steht die Reflexion über diese Abhängigkeiten ganz besonders im Zentrum, da alle Autoren auf langjährige, teilweise jahrzehntelange Karrieren als Feldforscher in unterschiedlichen Kontexten zurückblicken. Ihre Betrachtungen zur Bedingtheit ethnographischer Forschung an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten heben allerdings sehr unterschiedliche Ebenen dieser

Abhängigkeiten hervor und betonen je nach theoretischem Ansatz stärker kulturelle, sich an Wertideen orientierende Einflüsse oder politische, an historischen Prozessen ausgerichtete Aspekte.

Ute Luig behandelt anhand ihrer früheren Forschung zur Geschichte des antkolonialen Widerstands der Baule (Elfenbeinküste) den letztgenannten Aspekt. „Geschichte“ wird in dialogischen kommunikativen Prozessen erzeugt und diese sind wiederum entscheidend von historischen Erfahrungen geprägt. Die Erfahrungen der Baule und der Ethnologin waren grundsätzlich verschieden und so waren Luigs Versuche, Zugang zur Geschichte des Widerstands der Baule gegen die französische Kolonialmacht zu erlangen, nicht sofort von Erfolg gekrönt. Luig führt ihr Scheitern bzw. ihren verzögerten Erkenntnisgewinn auf ein grundlegend unterschiedliches Geschichtsverständnis zurück. Während für die Baule einzelne Gehöfte und Verbände von Gehöften als rituell-politische und verwandtschaftliche Einheiten die wichtigsten historischen Bezugspunkte waren, versuchte Luig den antkolonialen Widerstand in der allgemeinen Kategorie der „Baule“ oder einzelner Dörfer zu verorten. Letztere waren jedoch erst kolonialzeitlich entstanden und überlappten sich nicht mit den sozialen Einheiten, die für die Baule von Bedeutung waren. Aus dieser Inkongruenz entstandene Konflikte und Machtkämpfe brachen in den Erzählungen von Geschichte immer wieder auf. Die „Geschichte“ des Dorfes stellte selbst ein Politikum dar und zeigt, dass sie nur in Bezug zu spezifischen historisch geprägten, gesellschaftlichen Strukturen verstanden werden kann.

Thomas Zitelmann zeichnet seine persönlichen ethnographischen Erfahrungen über einen längeren Zeitraum nach. Seine Forschung zu den Oromo (u.a. in Äthiopien sowie in der Diaspora) und zum Oromo-Nationalismus war (und ist weiterhin) auf vielschichtige Weise „*multi-sited*“, lange bevor dieser Begriff in Mode kam. Sie begann als politische Arbeit mit Oromo-Flüchtlingen und entwickelte sich im Lauf der Zeit von einer „Barfuß“-Ethnographie zu einer „professionellen“ und auch institutionell geförderten Feldforschung. Sie fand an verschiedenen Orten statt und ihre Aufarbeitung richtete sich an verschiedene politische und akademische Öffentlichkeiten. Unterschiedliche Daten mussten verknüpft und verschiedenste Erwartungen erfüllt werden. Theoretische Modelle, die ihm eine Beschreibung der Bruchlinien des Oromo-Nationalismus ermöglichten, standen ihm erst nach einem Generationenwechsel am Berliner Institut für Ethnologie zur Verfügung. Aus der

am Ende geförderten Forschung entstand eine Dissertation zum Oromo-Nationalismus, der – noch vor der Veröffentlichung der Arbeit – in den kurz darauf einsetzenden politischen Ereignissen einen erneuten Wandel erfuhr. Hier zeigt sich besonders eindringlich die historische Bedingtheit ethnographischer Forschung.

Georg Pfeffer behandelt in seinem autobiographischen Rückblick die Abhängigkeit ethnographischer Forschung von lokalen Werteordnungen. Nur wenn solche marginalisierten lokalen Ordnungen und Konstruktionen von Welt zum Gegenstand von Feldforschung werden, kann Ethnologie eine Würdigung der Vielfalt soziokultureller Phänomene und Institutionen leisten und darüber hinaus im intra- und interkulturellen Vergleich menschliche Grundideen aufzuzeigen. Der Gegenstand der Forschung muss also *langue* – das abstrakte System von Beziehungen – sein. Das grundlegende Problem der Ethnologie besteht darin, dass sich dieser Gegenstand nur über die individuelle *parole* verschiedener, im Feld angetroffener Personen erschließt. Pfeffer erhebt gegen „problemorientierte“, d.h. sich an unseren westlichen Problemen und Fragen orientierenden und daher ethnozentrischen Forschungsanliegen den Vorwurf, sich der notwendigen Anstrengung zur verallgemeinernden Abstraktion entziehen zu wollen. Er zeigt anhand seiner eigenen, über vier Jahrzehnte reichenden Erfahrungen in der Primärforschung bei Abortkehrern in Pakistan, brahmanischen Priestern in Orissa, an einem Sufi-Schrein in Pakistan und bei zahlreichen Stämmen Mittelindiens, wie er sein eigenes Erkenntnisinteresse an „problemorientierter“ Forschung verlor und erkannte, dass indigene Klassifikationsweisen und Werte- und Ideenordnungen der Schlüssel zum Verständnis lokaler Kulturen und Gesellschaften sind.

Auch **Roland Hardenberg** unterstreicht die Zentralität lokaler Werteordnungen im Prozess der Feldforschung und plädiert für eine Methodenlehre, die das Studium ethnographischer Monographien in den Mittelpunkt stellt. Er argumentiert, dass durch das Erarbeiten von Monographien Sensibilität für fremde Werteordnungen besser vermittelt wird als durch praktische Feldforschungsübungen im eigenen Land. Anhand seiner Feldforschungserfahrungen in der ostindischen Tempelstadt Puri (Orissa) zeigt Hardenberg, inwiefern der Feldforschungsprozess durch das „Feld“ selbst, d.h. durch das in ihm vorherrschende System von Werten und Ideen strukturiert wird. Aufgrund seiner europäischen, rituell „unreinen“ Herkunft war er während seiner Forschung häufig bereits von der bloßen Beobachtung von Ritualen ausgeschlossen und

auf die Hilfe von Assistenten angewiesen, die über das jeweils nötige Maß an Reinheit verfügten, um überhaupt an Informationen zu gelangen. Wie stark der Wert der rituellen Reinheit seine Forschung in Puri beschränkte und lenkte, wurde Hardenberg erst im Vergleich mit einer späteren Forschung deutlich, die im Stammesgebiet Orissas stattfand, in dem grundlegend andere Werteordnungen anzutreffen sind als in der Kastengesellschaft der benachbarten Ebene.

Azam Chaudhary spricht soziokulturelle Werteordnungen oder historische Kontexte zwar nicht explizit an, zeigt aber auf, dass seine individuelle Prägung sich bei seinen Feldforschungen in Pakistan und Deutschland sehr unterschiedlich auf den Forschungsverlauf auswirkte. Größere soziale Nähe zu einer bestimmten Gruppe ermöglichte ihm tiefere Einsichten, verengte aber auch seine Perspektive. Je näher er einer Gruppe in der politischen Gemengelage stand, desto schwieriger gestaltete sich der Zugang zu ihren Gegenspielern. Das galt besonders für eine Forschung zu Rechtsstreitigkeiten in seinem Heimatdorf in Pakistan, in die auch seine eigene Familie verwickelt war, aber in sehr viel geringerem Maß für seine Forschungen in für ihn „fremderen“ Regionen Pakistans. Nähe und Distanz, Heimat und Fremde sind – wie Chaudhary vermittelt – relative Kategorien. Eine „zu Hause“ betriebene Ethnologie („*anthropology at home*“) muss sich darüber im Klaren sein, dass Nähe keine selbstverständliche Voraussetzung für Verstehen ist, sondern dass gerade hier kritische Distanz und Selbstreflexivität erforderlich sind.

Neue Wege, bewährte Praktiken

Nähe, Distanz und Reflexion des Ethnologen stehen auch im Fokus der vier Beiträge, die explizit Vor- und Nachteile verschiedener Feldforschungsmethoden behandeln. Die Beiträge befassen sich mit den Grenzen „klassischer“ Methoden und versuchen ein höheres Maß an Selbstreflexion und eine höhere Transparenz der interaktionalen Prozesshaftigkeit von Feldforschung zu erreichen. Sie schlagen dafür entweder den spezifischen Einsatz audiovisueller Techniken (Meyer), die stärkere Partizipation von Informanten (Trieselmann) oder die ethnographische Teamarbeit (Reyhé und Strothmann) vor. Im abschließenden Beitrag plädiert Tanka B. Subba für die Einbettung von Feldforschungspraxis in den Unterrichtsplan, was in seinem Heimatland Indien etablierte Praxis ist.

Christian Meyer sieht die Ursache für die durch die *Writing Culture*-Debatte ausgelöste „Krise der ethnographischen Repräsentation“ im Spannungsfeld zwischen dem holistischen Anspruch der Ethnologie und der methodologisch individualistischen ethnographischen Praxis. Die postmoderne Forderung nach einer konsequenteren Hinwendung zum methodologischen Individualismus ist laut Meyer keine Lösung, sondern steigert das Problem ins Absurde. Einen Ausweg sieht er im „methodologischen Situationalismus“ und in der „Ereignisethnographie“. Der erstere steht in der Tradition der *Manchester School* und richtet das Augenmerk auf soziale Situationen. Dadurch bleibt der Empirismus gewahrt, doch wird die Reduktion sozialer Prozesse auf Individuen vermieden, die sich nur in sozialen Situationen konstituieren. Unter „Ereignisethnographie“ versteht Meyer die technische Aufzeichnung solcher Situationen durch den Ethnologen. Anders als Interviews und „bloßes“ Beobachten garantiert diese Methode ein geringes Maß an problematischer Vorinterpretation seitens des Forschers, aber dafür ein hohes Maß an Überprüfbarkeit der Daten durch andere Wissenschaftler – auch wenn er einräumt, dass nicht alle Ereignisse in Ton und/oder Bild festgehalten werden können.

Werner Trieselmann behandelt in seinem Beitrag die Einstiegsphase der Feldforschung. Auch ihm geht es um die audiovisuelle Dokumentation, doch richtet er die Kamera nicht auf die Informanten, sondern lässt diese die Kamera auf den Forscher richten. Zu Beginn der Feldforschung – so Trieselmanns These – ist der Drang zur „Selbstdarstellung“ bei den Informanten stark und wird maßgeblich durch Vorstellungen über das forschende Gegenüber geprägt. Die Vorstellungen, die in der untersuchten Gruppe über den Ethnologen und seine Kultur bestehen, wirken sich im gesamten Forschungsverlauf auf die Kommunikation zwischen Forscher und „Beforschten“ aus und beeinflussen die gewonnenen Informationen. Trieselmann vertritt die Ansicht, dass die filmische Inszenierung der Fremdheit des Ethnologen durch die „Informanten-Regisseure“ diese Vorstellungen und ihre kulturspezifische Beschaffenheit offenlegen, was dem Forscher wiederum wesentliche Rückschlüsse über die untersuchte Gesellschaft erlaubt. Indem „Informanten“ als „Regisseure“ auftreten, kommt es zur Durchbrechung von Prozessen des „othering“. Die Methode verschafft Zugang zu kultur- bzw. gruppenspezifischen Kommunikationssystemen und verhindert, dass Antworten vorschnell durch den Forscher gegeben werden.

Rune Reyhé und Linus Strothmann erörtern die Möglichkeiten einer Feldforschung im Team anhand ihres Gemeinschaftsprojekts zur Untersuchung der Beziehung zwischen chinesischer Minderheits- und indonesischer Mehrheitsbevölkerung auf der Insel Nias (Indonesien). Sie sehen den Vorteil des „Zu-Zweit-Forschens“ in der Präsenz eines weiteren Ethnologen, der die eigene Rolle spiegelt und kritische Reflexionen im direkten Prozess des Erkenntnisgewinns und der Wissensproduktion ermöglicht. Reyhé und Strothmann beschreiben, wie es im Prozess der Feldforschung beständiger Zusammenarbeit bedurfte: von gemeinsamen vorbereitenden Literaturstudien bis zur vergleichenden Analyse der Feldnotizen. Der gemeinsame Forschungsgegenstand, d.h. die Prozesse der Identitätsbildung im Kontext der Aufarbeitung einer Erdbebenkatastrophe im Jahre 2005, bildete den Autoren zufolge einen ausreichenden Rahmen, in dem kulturspezifische Unterschiede herausgearbeitet und verglichen werden konnten.

Tanka B. Subba wägt in seinem Beitrag Vor- und Nachteile von studentischen Gruppenfeldforschungen unter der Leitung eines Dozenten ab. Solche Forschungen sind fester Bestand im Curriculum indischer Universitäten. Subba argumentiert, dass sie Studenten mit einem praktischen Erfahrungsschatz ausstatten, den ihnen kein Seminar vermitteln kann. Gruppenforschungen sind in Zeiten knapper Mittel natürlich auch ökonomisch sinnvoll, doch sieht Subba ihren grundlegenden Vorteil darüber hinaus darin, dass sie den ersten Einstieg in ein fremdes Umfeld unter Anleitung eines erfahrenen Forschers ermöglichen. Das – so Subbas These – wiege negative Aspekte, wie z.B. die übermäßige Belastung der untersuchten Gastgesellschaft durch eine große Studentengruppe oder eine eventuell auftretende negative Gruppendynamik unter den Studenten auf.

Die Beiträge dieses Bandes sind nicht nur in den allgemeinen disziplinären Zusammenhängen zu verorten. Sie sind auch und ganz besonders Produkte eines spezifischen sozialen und akademischen Feldes, weshalb wir uns im letzten Abschnitt wieder speziell mit dem Berliner Institut für Ethnologie und den dort geprägten und prägenden Dispositionen auseinander setzen wollen.

Das Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin als „anthropologisches Feld“

Der Prozess der Feldforschung wird durch eine Vielzahl von Einflüssen bestimmt. Die Persönlichkeit des Forschers, die Besonderheiten der Personen, auf die der Forscher im „Feld“ trifft, politische Rahmenbedingungen (vgl. Blindt, Emde und Zitelmann in diesem Band) und der allgemeine soziokulturelle Kontext des jeweiligen „Feldes“ beeinflussen eine ethnologische Forschung. Nicht zuletzt spielen „Zufälle“ eine große Rolle und entscheiden oft maßgeblich über die Themen, die sich der Wissenschaftler als Fokus seiner Forschung „auswählt“ (vgl. Berrenberg in diesem Band) und über die Kontakte, die er knüpft (vgl. Hardenberg in diesem Band). Nicht weniger entscheidend ist jedoch die akademische Ausbildung, die eine Person erfahren hat. Die Institutionen, in denen sie Ethnologie studiert und akademische Grade erworben hat, beeinflussen in hohem Maß die Wahl der Themen, die theoretischen Perspektiven, die methodischen Zugänge sowie die akademischen und nicht-akademischen Netzwerke. Der Ethnologe erwirbt einen wissenschaftlichen Habitus, den er mit ins Feld nimmt und der ihm als Akteur oft nicht, oder zumindest nicht vollständig, bewusst ist.

Pierre Bourdieu hat in seinem posthum veröffentlichten Aufsatz *Participant Objectivation* (2003) vehement gefordert, dass Ethnologen die Bedingungen ihrer Forschungen berücksichtigen und untersuchen.¹⁰ „*Participant objectivation*“ bedeutet die Objektivierung des analysierenden und forschenden Subjektes (ebd.: 282). Bourdieu versteht dieses Projekt als konträr zu der seiner Meinung nach naiven „Beobachtung des Beobachters“, wie sie Autoren der *Writing Culture*-Debatte propagierten. Stattdessen müsse die Objektivierung der sozialen Welt, die den Ethnologen und seine Form der Ethnologie produziert hat, in die Gesamtanalyse einfließen. Diesen Ort im akademischen Universum, der in hohem Maß wissenschaftliche Auswahlprozesse bestimmt und durch Denkgewohnheiten, Rituale, Werte und geteilte Selbstverständlichkeiten charakterisiert ist, nennt Bourdieu das „anthropologische Feld“ (ebd.: 283).

¹⁰ Er schließt damit an Diskussionen zu Fragen der Repräsentation an, die durch die *Writing Culture*-Debatte ins Zentrum des ethnologischen Theoriediskurses rückten (für den deutschsprachigen Raum siehe die Beiträge in Berg & Fuchs 1993). Für eine kritische Reflexion mehr als 20 Jahre später sei auf Marcus (2007) verwiesen.

Da wie erwähnt die meisten der hier Beitragenden dem akademischen Umfeld des Berliner Instituts für Ethnologie entstammen oder eng mit ihm verbunden sind, bietet es sich an, Bourdieus Gedanken aufzugreifen und das Institut als „anthropologisches Feld“ zu betrachten. Dies kann hier nur ansatzweise geschehen und nicht mit der Durchdringung, die Bourdieu einfordert, denn dies wäre ein eigener Forschungsgegenstand. Aber auch der kurze Blick lohnt sich, da er die Zusammenhänge aufzeigt.

Im Unterschied zu Wissenschaftstraditionen in Großbritannien und Frankreich, wo ethnologische Schulen deutlich auszumachen sind, erscheint die deutsche Ethnologie nach dem Zweiten Weltkrieg fragmentiert (vgl. Berger & Hardenberg im Druck, Pfeffer 2007).¹¹ Die von Bourdieu angesprochenen nationalen Traditionen sind hier nur schwer auszumachen. Nicht weniger heterogen und diskontinuierlich verlief die Geschichte des Berliner Instituts, wie Egon Renner (2002) herausgearbeitet hat. Für ihn ist das Institut „von wissenschaftlichen, institutionellen und persönlichen Besonderheiten geprägt, die bis heute konstitutiv (...) sind“ (ebd.: 129). Dazu gehört die Außenseiterrolle des von Thurnwald begründeten Instituts, das nur wenig Kontinuität mit der traditionellen deutschsprachigen Ethnologie erkennen lässt. Die wichtigsten Einflüsse kamen von außerhalb: aus den USA, aus Frankreich und besonders aus Großbritannien. Für die hier behandelte Frage nach der Reproduktion wissenschaftlicher Dispositionen ist besonders Renners Feststellung (ebd.) von Belang, dass die drei stattgefundenen Generationswechsel (wir befinden uns gerade am Ende des vierten) jeweils mit fachlichen Neukonstituierungen verbunden waren. In Lehre und Forschung sind eine Reihe von Brüchen zu beobachten. Die einzelnen Phasen des Instituts wurden durch Persönlichkeiten bestimmt, die – inspiriert durch internationale Strömungen – ihr eigenes Modell entwarfen und im Institut umsetzten: von Richard Thurnwald

¹¹ Palmisano (o.J.), der bei Fritz Kramer am Institut für Ethnologie in Berlin studierte, geht der Frage nach, inwieweit von einer „Berliner Schule“ gesprochen werden kann. Er identifiziert eine von Kramer geprägte „Schule“, die er in Anlehnung an Paul Feyerabend „dadaistisch“ nennt. Allgemein war Kramers Einfluss für die deutschsprachige Ethnologie sicherlich signifikant, bezogen auf das Berliner Institut lässt sich jedoch keine eindeutige Kontinuität erkennen. Partielle Anknüpfungspunkte bestehen zu den Arbeiten von Luig, wie z.B. die Beschäftigung mit kolonialen und v.a. postkolonialen Machtverhältnissen, oder zu Schülern Pfeffers hinsichtlich diskursanalytischer Untersuchungen.

(1. Phase) über Sigrid Westphal-Hellbusch und Wolfgang Rudolph (2. Phase), Wolfgang Rudolph, Fritz Kramer und Lawrence Krader (3. Phase) bis hin zu Georg Elwert, Georg Pfeffer und Ute Luig (4. Phase).

In den letzten 20 Jahren prägten die Professoren Elwert, Pfeffer und Luig das Profil des Instituts für Ethnologie in Berlin und waren bzw. sind hauptverantwortlich für die Ausprägung eines spezifischen wissenschaftlichen Habitus bei ihren Studenten und Mitarbeitern.¹² Am Beispiel der beiden ordentlichen Professoren Ute Luig und Georg Pfeffer wollen wir die „Tradierung“ von Wissen und Habitus kurz skizzieren. Dazu werden zunächst deren theoretische und inhaltliche Schwerpunkte benannt sowie punktuell Aspekte ihrer Lehrveranstaltungen hervorgehoben. Im Anschluss daran wollen wir im Verweis auf einige der in diesem Band vorliegenden Texte zeigen, welche unterschiedlichen Stile sich entwickelten und welche Kontinuitäten sichtbar werden.

Da es sich bei den (ehemaligen) Mitarbeitern von Elwert, Pfeffer und Luig eher um jüngere Wissenschaftler handelt, ist von einer gewissen Kontinuität der Perspektiven auszugehen. Akademische „Vater- und Muttermorde“ ereignen sich meist im späteren Verlauf der Karriere, wenn die Wissenschaftler selbst etabliert sind. Dies hat auch mit einem akademischen Reifungs- und Emanzipationsprozess der Wissenschaftler zu tun und damit, dass sie mit anderen akademischen Feldern (in Bourdieus Sinn) in Berührung kommen. Allerdings darf hier nicht unterschlagen werden, dass die deutsche akademische Landschaft nach wie vor durch hierarchische Strukturen geprägt ist, was in der Vergangenheit nicht selten zu massiven Eklats führte.¹³ In der jüngeren Vergangenheit scheint der sich verschärfende Verteilungskampf um knappe Ressourcen eine frühzeitige „Rebellion“ gegenüber Lehrstuhlinhabern zu unterbinden, denn zu groß erscheint die Gefahr, durch etablierte Wissenschaftler, die ihre Unterstützung entziehen könnten, „kaltgestellt“ zu werden. Häufig versuchten Nachwuchswissenschaftler den strukturellen Problemen,

¹² Georg Elwert starb nach schwerer Krankheit 2005, Georg Pfeffer trat 2008 in den Ruhestand. Da zu den Herausgebern dieses Bandes keine Schüler oder Mitarbeiter von Elwert gehören, verzichten wir auf die Darstellung seiner Schwerpunkte. Für eine Würdigung seines Werks sei auf Alber (2005) und Eckert (2004) verwiesen.

¹³ Ein Beispiel für die öffentliche Austragung eines solchen Konflikts war der erbitterte Kampf um die Besetzung von Schlüsselpositionen am Heidelberger Institut für Ethnologie Ende der 1960er Jahre (siehe Duerrs satirischen Beitrag von 2001).

die sich aus vielfältigen Abhängigkeiten ergeben, durch individuelle Lösungsmöglichkeiten (z.B. der Migration ins Ausland) zu entkommen.¹⁴

Georg Pfeffer hat seine Feldforschungen in Südasien durchgeführt, speziell in Pakistan und Indien. In seinem Beitrag zu diesem Band legt er dar, dass die theoretischen Grundannahmen über das, was Ethnologie ausmacht, seiner Meinung nach ganz wesentlich die empirische Arbeit prägen.¹⁵ Pfeffers ureigenstes Ziel ist das Verstehen von anderen „Konstruktionen von Welt“, also von Weltanschauungen oder Ideologien im Sinne Dumonts (1986): Systeme von Ideen und Werten, die Verwandtschaftsterminologien, Ritualen, Architektur oder unzähligen anderen kulturellen Formen immanent sind. Pfeffer ist der Ansicht, eine „holistische“ Ethnologie betreiben zu können, die dem Sozialen und nicht dem Individuellen verpflichtet ist. Er ist dementsprechend der französischen Soziologie und Anthropologie verbunden (speziell Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss und Dumont) und zudem jener Form der britischen Sozialanthropologie (z.B. Evans-Pritchard, Leach und Needham), die durch die französischen Autoren beeinflusst wurde. In Forschung und Lehre hat Pfeffer – immer in Anlehnung an die beschriebene theoretische Perspektive – vielfältige Themen aufgegriffen. Neben seinen Schwerpunkten Verwandtschaft, Sozialstruktur, Tausch und Stammesgesellschaften hat er sich mit Jäger-Sammler-Gesellschaften, Homosexualität, Jugend und *Gender* befasst sowie mit Themen (wie Haar, Tod, Mythos und Ritual), die unter dem Oberbegriff der Religionsethnologie zusammengefasst werden können.

Als Folge dieses Interesses und Anspruchs ergaben sich bei Pfeffer bestimmte Dispositionen hinsichtlich theoretischer Perspektiven und empirischer Methoden, die seine Studenten im Laufe der Jahre vermittelt bekamen; in Seminaren, persönlichen Gesprächen, gemeinsam im Feld und nicht zuletzt im Magistranden- und Doktorandencolloquium. Feldforschung ist nach Pfeffer

¹⁴ Diese Tendenz verstärkt sich durch die zunehmende Bedeutung des Lebensalters als Kriterium bei der Besetzung der wenigen unbefristeten Stellen. Die Einführung von Junior-Professuren eröffnete zwar für den kürzlich promovierten Nachwuchs mittelfristige Perspektiven, schloss aber bereits habilitierte Wissenschaftler ohne feste universitäre Anstellung aus. Über die längerfristigen Folgen für die Kontinuität akademischer Traditionen dieser auch ökonomisch unsinnigen wissenschaftspolitischen Entwicklung kann bisher nur spekuliert werden.

¹⁵ Siehe auch Berger et al. (im Druck) sowie Berger & Hardenberg (im Druck).

fer ein Wert an sich. Er ist der Ansicht, dass nur langfristige Feldforschung die Möglichkeit bietet, jene fremden Ideensysteme zu erschließen, die den Gegenstand seiner Form der Ethnologie ausmachen. Kurzfristige Forschungen, wie sie oftmals im Rahmen von *multi-sited ethnographies* praktiziert werden, sind für ihn keine Feldforschungen im engen Sinn und können nicht zu den von ihm formulierten Zielen führen. Wie Pfeffer (in diesem Band) erklärt, hält er theoretische Kenntnisse für zentral, die im ethnographischen Prozess die Übertragung vom Spezifischen zum Allgemeinen im Rahmen der fachbezogenen Diskurse ermöglichen. Er ermutigte entsprechend dieser Maxime Studierende dazu, theoretische Projektseminare zu belegen und Magisterarbeiten zu theoretischen Themen zu schreiben, um dann für die Forschung gerüstet zu sein. Versteht man die hier skizzierten „akademischen kognitiven Strukturen“ (Bourdieu 2003: 285) oder den wissenschaftlichen Habitus Pfeffers als Klassifikationssystem, ist auch auf Elemente hinzuweisen, die in Anlehnung an Mary Douglas als „*methodology out of place*“ beschrieben werden könnten. Hierzu gehört zum einen der methodologische Individualismus, der den genannten theoretischen Perspektiven zuwiderläuft. In diesem Zusammenhang ist auch das Konzept von *agency* (Handlungsmacht) zu nennen. Empirisch seien Idiosynkrasien von Individuen allgegenwärtig. Die Methodologie der Ethnologie jedoch an individueller Handlungsmacht auszurichten, hält Pfeffer für einen Fehler, weil dies Ausdruck unserer eigenen Ideologie sei – Individualismus und *agency* gehörten zu *unserem* sozialen Konformismus (Berger & Hardenberg im Druck: lvii – lviii). Ebenso laufen psychologische Analysen nach Pfeffer dem Postulat zuwider, dass soziale Tatsachen überindividuell sind. Utilitaristische und vulgärmarxistische Analysen im Stil von Marvin Harris betrachtet er als vollständige Negierung der Ethnologie, da hier ursächliche Erklärungen geboten würden, die unserem Verständnis der Welt entsprächen, fremde Ideensysteme aber nur als sekundär behandeln. Analysen, die sich um „Warum“-Fragen strukturieren und einfache kausale Erklärungen nahe legen, akzeptiert Pfeffer nicht – bei ihm steht immer das „Wie“ im Vordergrund des Erkenntnisinteresses.

Ute Luig hat Feldforschungen in verschiedenen Regionen Afrikas durchgeführt, u.a. in Uganda, der Elfenbeinküste, Sambia, Simbabwe, Tansania und Ägypten. Diese große Bandbreite korrespondiert auch mit ihren weit gefächerten theoretischen Interessen. Forschungen zu Folgen von Dekolonialisierungsprozessen wurden mit Untersuchungen zu Besessenheit und zu

Aneignungsprozessen von Natur erweitert und immer in die Perspektiven der *Gender Studies* und der Politischen und Religionsethnologie eingebettet. Als „Wissenschaft vom kulturell Fremden“ (Kohl 1993) muss sich Ethnologie nach Luig mit der lokalen Aneignung, Verarbeitung und Veränderung globaler Strukturen auseinandersetzen. Die Ausgestaltung und Dynamik „verwobener Modernen“ (z.B. Deutsch, Probst & Schmidt 2002, Therborn 2003) bilden das Dach, unter dem sich spezielle gesellschaftliche Prozesse herauskristallisieren. Dazu gehören die vier wichtigsten Arbeitsfelder von Ute Luig: Religion, *Medical Anthropology*, Naturkonzepte und Gewalt. Beeinflusst von der *Manchester School* (z.B. Gluckman, Werbner), der Symbolischen Anthropologie (z.B. Douglas, Turner), *Postcolonial* und *Subaltern Studies* (z.B. Chakrabarty, Comaroff & Comaroff, Fanon, Said) verfolgt Luig einen prozesshaften theoretischen Ansatz, der durch die Integration der *Gender-Forschung* sowie durch eine Fokussierung auf Machtprozesse stets auch einen politischen Anspruch erhebt. Außerdem geht es Luig um die Theoretisierung der Aneignungsprozesse, bei denen „die Anderen“ als soziale Akteure ihre jeweiligen Spielräume aushandeln. Der Fokus von Luigs Fragestellungen verschob sich dabei immer mehr von einer eher lokalen Orientierung zu translokalen Beziehungsnetzen.

Ähnlich wie Pfeffer favorisiert Luig lang andauernde Feldforschungsaufenthalte, die sich jedoch mit der zunehmenden Bedeutung von Diaspora und *multi-sited ethnography* nicht zwingend auf eine geographische Region beschränken müssen. In der Feldforschung wird der historisierende, ethnologische Blick auf soziale und kulturelle Konflikte gerichtet, um Brüche und Kontinuitäten sowie die Diskrepanz zwischen der normativen Ebene und der Handlungsebene herauszuarbeiten. Auch Luig pocht auf eine gute theoretische Einarbeitung vor einem Forschungsaufenthalt, zu der die Forderung nach der parallelen Aneignung der Literatur während und nach dem Feldaufenthalt tritt. Feldforschung wird hier als lang andauernder, dynamischer und beständig reflektierter Prozess verstanden. Wie auch Pfeffer lehnt Luig sowohl psychologisierende als auch allgemein monokausale oder verengende Argumentationen ab, denn tragfähige Analysen könnten weder durch die Übertragung eurozentrischer, auf das westliche Individuum beschränkte Instrumentarien noch durch eine ausschließliche Fokussierung auf einen *homo oeconomicus* oder *homo ludens* entstehen. Obgleich Luig der Teamarbeit positiv gegenüber steht, legt sie Wert darauf, dass bei der Durchführung einer

ersten Feldforschung die Erfahrung des gesamten „initiatorischen Prozesses“ vornehmlich individuell vollzogen wird. Am Beispiel des Abschlusscolloquiums von Luig lässt sich zeigen, wie der akademische Habitus tradiert und das akademische Feld reflektiert wird. Während ein Grundthema der dort präsentierten Entwürfe die Auseinandersetzung mit Machtprozessen in fremdkulturellen Kontexten ist, werden auch „die bestehenden [Macht-] Strukturen am [Berliner] Institut für Ethnologie nicht naiv geleugnet, sondern es werden Spielräume genutzt und neue Formen gefunden, in welchen die Bedingungen der Zusammenarbeit in großem Maße selbst bestimmt werden können“ (Albrecht & Krause 2004: 280). Die Beschäftigung mit Machtstrukturen in anderen Kulturen führe auch zu einer Reflexion machtdurchwirkter Felder wissenschaftlicher Produktionsräume und damit zu „freiem und kritischem Denken“, das jedoch stets durch Luigs „unsichtbar führende Hand“ an den ethnologischen Theoriediskurs rückgekoppelt werde (vgl. Dilger, Wolf, Frömming & Volker-Saad 2004: v). Es ist jedoch kritisch zu fragen, inwieweit innerhalb akademischer Hierarchien und Abhängigkeiten tatsächlich „freies und kritisches Denken“ gewollt, gewagt und zugelassen wird. Die „Grenzen des Sagbaren“ mögen implizit vermittelt worden sein und habituell respektiert werden. Abhängige innerhalb hierarchischer Strukturen, die sich des Konkurrenzdrucks auf dem akademischen Markt gewahr sind, werden jedoch auch intensiv auf ein „Funktionieren innerhalb des Systems“ hin sozialisiert. Zwischen dem Verfolgen der eigenen wissenschaftlichen Karriere, das stetige Anpassungsleistungen an die entsprechenden Institutionen bzw. an die sie repräsentierenden Personen erfordert und der Bewahrung eines Bewusstseins, das kritisch und selbstreflexiv auf soziale Strukturen der eigenen Disziplin gerichtet ist, besteht ein Konflikt, der kaum öffentlich ausgetragen wird. Dadurch entsteht die Gefahr der Ausblendung einer wesentlichen Facette der Produktion und Tradierung ethnologischen Wissens.

Auch ein an „harten Fakten“ orientierter Blick in die Liste der von Luig und Pfeffer betreuten Abschlussarbeiten zeigt deutlich, dass sich darin die regionalen und inhaltlichen Interessen der Lehrstuhlinhaber niederschlugen. So befassten sich beispielsweise von den Magisterarbeiten, die Pfeffer zwischen 1999 und 2007 betreute, ca. 40 % regional mit Südasien, wovon wiederum ca. 60 % Aspekte der Verwandtschaftsethnologie und ca. 13 % bestimmte indigene Konzepte (z.B. Liebe) thematisierten. Von der Gesamtheit der Magisterarbeiten waren weitere 40 % rein theoretischer Natur und behan-

delten einen (oder mehrere) Theoretiker oder ein bestimmtes Problemfeld (z.B. das Konzept der Person). Ca. 11 % befassten sich mit spezifischen Konzepten (z.B. Schande) in anderen Regionen.¹⁶ Der sowohl unmittelbare als auch implizite Einfluss eines Professors oder einer Professorin auf eine Dissertation ist viel umfangreicher und geht tiefer als dies bei einer Masterarbeit der Fall ist. Beispielsweise ist die Frage entscheidend, in welchem Rahmen die Forschung stattfindet. In den Jahren 1999 – 2005 war Pfeffer mit einer Gruppe von Mitarbeitern an dem von der DFG finanzierten Orissa-Projekt beteiligt. An diesem Projekt teilzunehmen, hieß selbstverständlich, sich mit der ostindischen Region Orissa zu beschäftigen, aber auch, auf das „soziale Kapital“ zurückgreifen zu können, das Pfeffer in den 20 Jahren zuvor erworben hatte; sowohl im Hinblick auf Kollegen an indischen Universitäten als auch hinsichtlich bestimmter Personen und Orte im Feld selbst. Diese Möglichkeiten erleichtern den Forschern den Einstieg ins Feld ungewöhnlich, bestimmen aber auch die Bahnen, auf denen sie sich (zumindest anfänglich) bewegen. Entscheidend für die Forschungsverläufe war, dass Pfeffer als Doktorvater keine Themen vorgab, sondern prinzipiell die „offene Feldforschung“ propagierte, so dass die Mitarbeiter im Laufe ihrer Forschungen zu ihren „eigenen“ Themen finden konnten.

Die Einflüsse des anthropologischen Feldes des Instituts für Ethnologie Berlin sind in den Beiträgen der in diesem Band vertretenen Schüler und Mitarbeiter Pfeffers wahrzunehmen; z.B. in Bergers und Fuhrmanns Kritik an Rosaldos Behauptung, dass kulturelle Phänomene (wie die Kopffjagd) durch eigene emotionale Erfahrungen erklärt werden könnten. Roland Hardenberg unterstreicht seinerseits das Primat der Feldforschung, indem er argumentiert, dass die Situation der Forschung ganz entscheidend Inhalte und Methoden bestimme, während er der umgekehrten Vorstellung kritisch gegenüber steht. Entsprechend skeptisch ist er gegenüber Methodenseminaren, die sich auf das Erlernen spezifischer Methoden und auf empirische Übungen konzentrieren, anstatt den Zusammenhang zwischen ethnographischer Situation, kulturellen Werten und empirischen Methoden bewusst zu machen. In der Formulierung seines Forschungszieles („Ideen und Werte des Königtums zu erfassen“) steht Hardenberg deutlich in der wissenschaftlichen Tradition Pfeffers und auch in

¹⁶ Siehe Internetquelle. Die Daten wurden durch Rücksprache mit Georg Pfeffer überprüft und ergänzt.

Bezug auf die während der Feldforschung genutzten Netzwerke waren durch Pfeffer vermittelte Kontakte (Spracherwerb, Visum, Assistent) entscheidend.

Ebenso sind bei Ulrike Blindt, die bei Pfeffer studierte und im erwähnten Orissa-Projekt mitarbeitete, akademische Dispositionen auf verschiedene Weisen spürbar. Einerseits war Blindt in der Lage, die lokalen Muster der Meidung und Konfliktregulierung bei den Munda zu verstehen, da sie durch das Studium der Verwandtschaftsethnologie entsprechend sensibilisiert war. Sie sah sich andererseits jedoch im Konflikt mit der durch Pfeffer vermittelten Auffassung, dass ethnographische Arbeit und politischer Aktivismus zu trennen seien. „Wie würde mein Doktorvater darauf reagieren?“ fragte sie sich in konkreten Situationen während der Feldforschung, in denen es darum ging, zwischen dem Anspruch „wissenschaftlicher Objektivität“ und persönlicher Verantwortung und Betroffenheit die schwierige Mitte zu finden. Ihre Zerrissenheit führte sie in ein „Dilemma“, das schließlich auch zum Abbruch ihres Forschungsprojekts beitrug.

Auch im Fall von Ute Luig und ihren Schülern lassen sich Prägen und Kontinuitäten nachweisen. Über lange Jahre wurden zunächst unter der Leitung von Ute Luig Forschungen zu den Folgen von HIV/AIDS durchgeführt, die dann von Hansjörg Dilger fortgesetzt wurden. Bei Dilger stehen neben der kosmologischen und religiösen Einbindung von Krankheit Fragen nach dem lokalen Umgang mit der Pandemie im Mittelpunkt. In seinem Beitrag für diesen Band wird deutlich, wie durch eine Objektivierung selbstreflexiver Positionen in und nach der Feldforschung ein kritisches Bewusstsein entsteht. Dieses Bewusstsein ist nicht nur in Bezug auf die Analyse der Diskurse der Akteure im Feld hilfreich, sondern kann auch auf die Interpretation der Entwicklung und Geschichte ethnologischer Theoriediskurse furchtbar angewendet werden, indem die Produktionsbedingungen von Wissenschaftsdiskursen kritisch hinterfragt werden. Gleichfalls lässt sich bei Sina Emde, einer weiteren Schülerin von Ute Luig, der politische Anspruch und Gehalt ihres Forschungsthemas erkennen. Emdes Beitrag beschäftigt sich mit konfliktiven sozialen und politischen Feldern der Gastgesellschaft und setzt diese mit Machtbeziehungen in Zusammenhang. Ihre von den Analysekategorien Rasse, Klasse und *Gender* geleitete Interpretation empirischer Daten betont Differenzen und macht auch die Verstrickung der Feldforscherin in die Konfliktodynamiken vor Ort deutlich. Die daraus entstehende selbstreflexive Ebene schafft für die Leserschaft nicht nur eine Transparenz der Forschungs-

situation, sondern verweist auch auf den durch Ute Luig geprägten akademischen Habitus.

Jenseits spezifischer Differenzen existiert jedoch eine strukturelle Gemeinsamkeit, die über das Berliner Institut hinaus nicht nur für die Ethnologie, sondern die deutsche Wissenschaftskultur insgesamt festzustellen ist: hierarchische Strukturen lassen es von „Zufall“ oder „Glück“, und das heißt, vom jeweiligen Lehrstuhlinhaber abhängig erscheinen, ob ein Nachwuchswissenschaftler den Raum zugestanden bekommt, tatsächlich nach eigener Erkenntnis vorzugehen. Inwieweit solche Strukturen, zusammen mit den oben erwähnten Verschlechterungen beruflicher Möglichkeiten, mehrheitlich zur Entwicklung eines habituellen „vorausseilenden Gehorsams“ beim Nachwuchs und zur wissenschaftlichen Förderung der „Angepassten“ führt oder ob es gelingt, einen analytischen Blick nicht nur gegenüber fremden Kulturen zu schulen, sondern auch auf die eigenen akademischen Strukturen anzuwenden, ist noch nicht entschieden.

Literatur

- Ahmed, A. S. 1976.** *Millennium and Charisma among Swat Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology.* London: Routledge and Kegan Paul.
- Alber, E. 2005.** Georg Elwert. Ein Nachruf. *Sociologus.* 55 (1): 1 – 8.
- Albrecht, J., Krause, K. 2004.** Epilog. Ein Geist solidarischer Vielfalt: Von der Bedeutung wissenschaftlicher Produktionsräume. In H. Dilger, A. Wolf, U. Frömming, K. Volker-Saad (eds.), *Moderne und postkoloniale Transformation. Ethnologische Schrift zum 60. Geburtstag von Ute Luig.* Berlin: Weißensee Verlag, pp. 275 – 281.
- Asad, T. 1972.** Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organisation. *Man.* 7 (1): 74 – 94.
- Asad, T. (ed.) 1973.** *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ithaca Press.
- Barth, F. 1965 (1959).** *Political Leadership among Swat Pathans.* London: The Athlone Press.
- Behar, R., Gordon, D. A. (eds.) 1995.** *Women Writing Culture.* Berkeley et al.: University of California Press.
- Berg, E., Fuchs, M. (eds.) 1993.** *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berger, P., Hardenberg, R. im Druck.** A Conversation with Georg Pfeffer. In P. Berger, R. Hardenberg, E. Kattner, M. Prager (eds.), *The Anthropology of Values. Essays in Honour of Georg Pfeffer.* New Delhi: Pearson Education, pp. xliv – lviii.
- Berger, P., Hardenberg, R., Kattner, E., Prager, M. (eds.) im Druck.** *The Anthropology of Values. Essays in Honour of Georg Pfeffer.* New Delhi: Pearson Education.
- Boehringer, G. 1996.** *Besessene Frauen. Die Zar-Kulte von Omdurman.* (Sudanische Marginalien. Ein ethnographisches Programm, Bd. 9). Wuppertal: Trickster, Peter Hammer Verlag.
- Bourdieu, P. 1995 (1993).** Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In E. Berg, M. Fuchs (eds.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 365 – 374.
- Bourdieu, P. 2003.** Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute.* (N.S.) 9: 281 – 294.
- Chakrabarty, D. 2000.** *Provincializing Europe.* Princeton: Princeton University Press.
- Chua, L., High, C., Lau, T. (eds.) 2008.** *How do we know? Evidence, Ethnography, and the Making of Anthropological Knowledge.* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (eds.) 1986.** *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley et al.: University of California Press.
- Clifford, J. 1988.** *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge: Harvard University Press.
- De Neve, G., Unnithau-Kumar, M. (eds.) 2006.** *Critical Journeys: The Making of Anthropologists.* Aldershot et al.: Ashgate.
- Deutsch, J. G., Probst, P., Schmidt, H. (eds.) 2002.** *African Modernities: Entangled Meanings in Current Debate.* Portsmouth: Heinemann.

- Dilger, H., Guzy, L., Sieveking, N. (eds.) 2002.** Vielstimmigkeit als Konzept: Beiträge zu Theorie und Praxis der ethnologischen Forschung. *Sozialanthropologische Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie der FU Berlin*. Nr. 93. Berlin: Institut für Ethnologie, FU Berlin.
- Dilger, H., Wolf, A., Frömming, U., Volker-Saad, K. (eds.) 2004.** *Moderne und postkoloniale Transformation. Ethnologische Schrift zum 60. Geburtstag von Ute Luig*. Berlin: Weißensee Verlag.
- Dresch, P., James, W., Parkin, R. (eds.) 2000.** *Anthropologists in a Wider World. Essays on Field Research*. New York et al.: Berghahn Books.
- Duerr, H. P. 2001.** Proclamation! Next Semesta New Big Darkman Institute Master! In H. Behrend (ed.), *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversion. Festschrift für Fritz Kramer*. Berlin et al.: Philo, pp. 9 – 11.
- Dumont, L. 1986.** On Value, Modern and Nonmodern. In L. Dumont, *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago et al.: University of Chicago Press, pp. 234 – 268.
- Eckert, J. (ed.) 2004.** *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld: transcript.
- Fabian, J. 2001.** *Im Tropenfeber. Wissenschaft und Wahn in der Erforschung Zentralafrikas*. München: C. H. Beck.
- Fardon, R. 1990.** *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Fox, R. G. 1992.** East of Said. In M. Sprinker (ed.), *Edward Said. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 144 – 156.
- Freeman, D. 1983.** *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Geertz, C. 1988.** *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Ginzburg, C. 2002 (1979).** Spurensicherung: Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst. In C. Ginzburg, *Spurensicherung: Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*. Berlin: Wagenbach, pp. 7 – 57.

- Greenblatt, S. 2003 (1991).** *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford: Clarendon Press.
- Kohl, K.-H. 1993.** *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck.
- Kramer, F. W., Marx, G. 1993.** *Zeitmarken. Die Feste von Dimodonko. (Sudanesische Marginalien. Ein ethnographisches Programm, Bd. 7)*. München: Trickster.
- Kramer, F. W., Streck, B. (eds.) 1991.** *Sudanesische Marginalien. Ein ethnographisches Programm*, Bd. 1. München: Trickster.
- Kuper, A. 1983 (1973).** *Anthropology and Anthropologists: The British School 1922 – 1972*. London: Allen Lane.
- Kuper, A. 1988.** *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge
- Leiris, M. 1977 (1950).** Ethnographie und Kolonialismus. In M. Leiris, *Die eigene und die fremde Kultur*. Frankfurt/M.: Syndikat, pp. 53 – 71.
- Lindholm, C. 1982.** *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtuns of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press.
- Malinowski, B. 1967.** *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge.
- Malinowski, B. 2007 (1922).** *Argonauten des westlichen Pazifik*. Eschborn: Dietmar Klotz.
- Marcus, G. E. 2007.** Ethnography Two Decades After Writing Culture: From the Experimental to the Baroque. *Anthropological Quarterly*. 80 (4): 1127 – 1145.
- Mead, M. 1928.** *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow.
- Metcalf, P. 2002.** *They Lie, We Lie: Getting on with Anthropology*. London et al.: Routledge.
- Obeyesekere, G. 1992.** *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Palmisano, A. L. ohne Jahr.** *Die Berliner Schule der Ethnologie: Ethnographie und Selbst-Ethnographie der Jahre 1978 – 1986*. Unveröffentlichtes Manuskript.

- Patzner, H., Thiemann, A. et al. (eds.) 2007.** *6th Days of Polyphonic Anthropology. Symbols and Rituals of Statehood and Resistance. A Documentation of Collective Field Research Done by Young Anthropologists from Berlin and Warsaw.* Warsaw: Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Petermann, W. 2004.** *Die Geschichte der Ethnologie.* Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Pfeffer, G. 2007.** The History of Ethnology in Berlin. Berlin Liberalism from Virchow to Present. In M. Fischer, P. Bolz, S. Kamel (eds.), *Adolf Bastian and His Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology.* Hildesheim et al.: Georg Olms Verlag, pp. 77 – 82.
- Rabinow, P. 1977.** *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley et al.: University of California Press.
- Rabinow, P. 1995 (1986).** Repräsentationen sind soziale Tatsachen: Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. In E. Berg, M. Fuchs (eds.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp.158 – 199.
- Renner, E. 2002.** Die Ethnologie an der Freien Universität Berlin: Fünfzig Jahre außergewöhnliche Fachgeschichte (1948 – 1998). *Kulturzoologie.* 11 (2): 127 – 152.
- Rorty, R. 1993 (1980).** *Philosophy and the Mirror of Nature.* Oxford: Blackwell.
- Sahlins, M. 1986 (1981).** *Der Tod des Kapitän Cook.* Berlin: Wagenbach.
- Sangren, S. 1988.** Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the social Reproduction of Texts. *Current Anthropology.* 29 (3): 405 – 424.
- Sanjek, R. 2002.** Boas, Franz. In A. Barnard, J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* London: Routledge, pp. 71 – 74.
- Scheper-Hughes, N. 1995.** The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology.* 36 (3): 409 – 420.
- Smith Bowen, E. 1954.** *Return to Laughter.* New York: Harper and Row.
- Stocking, G. W. (ed.) 1974.** *The Shaping of American Anthropology 1883 – 1911. A Franz Boas Reader.* New York: Basic Books.
- Stocking, G. W. 1987.** *Victorian Anthropology.* New York: The Free Press.

- Therborn, G. 2003.** Entangled Modernities. *European Journal of Social Theory.* 6 (3): 293 – 305.
- Wax, R. H. 1971.** *Doing Fieldwork: Warnings and Advice.* Chicago: University of Chicago Press.
- White, H. 1973.** *Metahistory: The Historical Imagination in 19th Century Europe.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Internetquelle (http):

www.polsoz.fu-berlin.de/ethnologie/institut/statistik/magister_seit99.html
(Zugang: 21.07.2008)

- University of the South Pacific 1992. *Enrolment Statistics*. The University of the South Pacific Suva.
- Visweswaran, K. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ward, G. R. 1995. Land, Law and Custom: Diverging Realities in Fiji. In G. Ward, E. Kingdon (eds.), *Land, Custom and Social Practice in the South Pacific*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 198 – 249.
- Whitehead, T. L., Conaway, M. E. (eds.) 1986. *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Urbana: University of Illinois Press.
- Williams, E. n.d. *Why so Silent? Empowering Women in a Wired World*. Unpublished manuscript. University of the South Pacific Suva.
- Williksen-Bakker, S. 1990. Vanua – A Symbol with Many Ramifications in Fijian Culture. *Ethnos*. 55 (3/4): 232 – 247.
- Yuval-Davis, N. 1997. *Gender and Nation*. London/Thousand Oaks et al.: Sage Publications.

2 DIE FRAGE DER EINMISCHUNG: MORALISCHE DILEMMATA IM FELD UND DIE HILFLOSIGKEIT DER ETHNOLOGEN

ULRIKE BLINDT

Im Laufe meines Feldaufenthaltes bei einer indigenen, christianisierten Munda-Gruppe im ostindischen Orissa (2002/03)¹ führten Ereignisse wie der soziale und ökonomische Ausschluss einer Frau aus der lokalen Gemeinschaft, drohende Umweltzerstörungen, ausgelöst durch fortschreitende Industrialisierungsprozesse sowie die Hoffnung der translokalen Akteure, mich und meine ethnologische Arbeit zur Konstruktion ihrer Identität nutzen zu können, zu diversen moralischen Dilemmata. Nicht nur stellte sich mir wiederholt die Frage, inwieweit eine Einmischung aus Sicht der objektiv-wissenschaftlichen Ethik vertretbar ist, sondern auch, inwieweit eine Einmischung von den Erforschten erhofft, erwartet oder abgelehnt wird.

Die in der Forschungssituation erlebte Hilflosigkeit bezüglich dieser Fragen resultiert aus dem intersubjektiven Aspekt, der jedem Forschungsprozess inhärent ist und der eine vollständige Trennung zwischen der persönlichen und der wissenschaftlichen Ethik unmöglich macht (Hastrup et al. 1990). Wie fließend die Übergänge zwischen der wissenschaftlich geforderten neutralen Beobachtung und einer aktiven Einmischung sein können, zeigt sich insbesondere anhand des kontextabhängig unterschiedlichen Umgangs der jeweilig beteiligten Akteure mit der Frage um Einmischung.

Trotz der inhärenten Spannung halte ich die im Feld entstehenden moralischen Dilemmata für einen produktiven Bestandteil des Forschungsprozesses.

¹ Die Forschung fand im Rahmen des von der DFG geförderten Orissa-Projektes *Centres Out There? – Facets of Subregional Identities* statt.

Insofern sie dazu beitragen, die Ereignisse kritisch zu hinterfragen, führen sie zu einem wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn. Wie die Darstellung zeigt, ist die Kenntnis der vorherrschenden soziokulturellen Prozesse und deren spezifischer Bedeutungen ein notwendiger Bestandteil im Umgang mit der Frage der Einmischung und kann dazu beitragen, einen Teil der moralischen Dilemmata zu beseitigen. Dennoch wird auch deutlich werden, dass die wissenschaftliche Ethik einer distanzierten Objektivität und Wertneutralität nur begrenzt weiterhilft, die Frage um Einmischung zu lösen, wenn es sich um akute Probleme handelt, wie sie sich vor dem Hintergrund gegenwärtiger globaler Industrialisierungsprozesse stellen. Der folgende Beitrag kann daher als Aufforderung verstanden werden, sich den drängenden Fragen der ethischen Position der Ethnologie mit erhöhter Aufmerksamkeit und Bereitschaft zur fachlichen Auseinandersetzung zu widmen.²

Zum besseren Verständnis hier zunächst eine kurze Einführung zu den Munda³: Sämtliche Munda-Angehörige werden unter der administrativen Kategorie ST (*Scheduled Tribe*) zusammengefasst. Sie selbst verstehen sich als Erstsiedler des Landes (*adivasi*). Die inzwischen größtenteils christianisierten Gruppen, deren Vorfäter um 1900 aus dem heutigen Jharkhand nach Orissa migrierten, leben in dorffähnlichen Clustern, die sich aus exogamen, patrilinearen Gruppen (*kili*) zusammensetzen. In der Regel teilen sich zwischen drei und fünf unterschiedliche *kili* den lokalen Lebensraum. In unmittelbarer Nähe siedeln Mitglieder diverser weiterer ST, SC (*Scheduled Caste*), OBC (*Other Backward Classes*) sowie zahlreicher Hindu-Kasten. In Anlehnung an Mandaville (2001) können die *kili*-Gruppen als translokale Gruppen verstanden werden, insofern es sich hier *nicht* um geschlossene, von ihrer Umgebung isolierte oder zurückgezogene Gemeinschaften handelt. Schon allein aufgrund der zahlreichen Arbeitsmigrationen lässt sich von einer stetigen Bewegung bzw. einem Hin- und Herpendeln zwischen unterschiedlichen Lebensräumen, Konzepten und Praktiken sprechen. Die polylingualen *kili*-Gruppen zeichnen sich durch erhebliche regionale und religiöse Unterschiede aus. Daneben zeigen sich intern beträchtliche Unterschiede hinsichtlich Sta-

² Für die Möglichkeit der Veröffentlichung danke ich den Herausgebern des vorliegenden Bandes, insbesondere Berit Fuhrmann.

³ Wann immer ich von ‚den Munda‘ spreche, beziehe ich mich lediglich auf die Menschen, denen ich im Laufe meines Forschungsprozesses begegnet bin.

tus, Bildung, Reichtum und religiöser Lebenspraxis. Insgesamt herrscht eine komplexe und ambivalente Mischung aus indigenen, christlichen und Hindu-Konzepten und Praktiken, die sich je nach Auftreten in unterschiedlichem Maße überlappen, parallel laufen oder widersprechen (Blindt 2003).

Individuelle Ausgrenzung oder soziale Meidung? Das Dilemma der Ethnologin

Wie schwierig es ist, das Ideal der Trennung zwischen persönlicher Moral und wissenschaftlich-distanzierter Ethik einzuhalten, zeigt sich besonders, so Van Esterik (1985) oder Scheper-Hughes (1995), wenn aufgrund einer ungleichen Verteilung von (Nahrungs-)Ressourcen Hunger und/oder Krankheiten sichtbar werden. Das folgende Beispiel sozialer und ökonomischer Ausgrenzung einer Frau aus der lokalen Gemeinschaft und mein daraus resultierendes moralisches Dilemma verdeutlichen dies. Nicht nur die sprichwörtlich andere Sichtweise der Beteiligten, sondern ebenso, dass die betroffene Frau nicht unter ihrer Ausgrenzung zu leiden schien, stellten dabei eine Herausforderung dar. Erst die sich im Forschungsprozess nach und nach entwickelnde Kenntnis der vorherrschenden Konzepte und Praktiken machten schließlich die Lösung des Dilemmas möglich.

Sowohl der sichtbar werdende inhärente Zusammenhang zwischen soziokulturell unterschiedlichen (Sinnes-)Wahrnehmungen und moralischen Konzepten (Howes 1991), als auch das bei den Munda vorherrschende Personenkonzept verweisen auf die Problematik der Anwendung westlich-individueller Menschenrechtskonzepte. Gleichwohl halte ich – ähnlich wie M. Strathern (2004)⁴ – eine simple Trennung zwischen westlich-individueller Wahl-

⁴ M. Strathern (2004) beschreibt den Fall einer jungen Frau aus Papua-Neuguinea, die, als Kompensationszahlung für einen Tod, zur Heirat an eine andere Gruppe gegeben wird. Lokale Menschenrechtsaktivisten, die gegen diese Art von Besitzverhältnissen Einwände hatten, brachten den Fall vor das Gericht in Mount Hagen, das wiederum für die individuelle freiheitliche Wahl entschied. Die beteiligten Gruppen wurden aufgefordert, von ihren Traditionen abzulassen, die betroffene Frau hielt jedoch an dem Entschluss ihrer Patrigruppe fest. Laut Strathern lassen sich die kollektiven Besitzverhältnisse nur aus den nicht-individuellen Personenkonzepten erklären, die in Papua-Neuguinea vorherrschen. Gleichwohl sei die soziale Person nicht vollständig von der Sozialität bestimmt, sondern könne auch als Akteur auftreten. Diesbezügliche Ähnlichkeiten lassen sich, laut Strathern, in westlichen Kontexten bei Streitfällen um Besitzansprüche auf Körperorgane finden (2004: 201 – 233).

freiheit und indigen-kollektiver Einschränkung für zu einseitig. Wie sich zeigen wird, existieren bei den Munda sozial anerkannte Praktiken, die Brüche mit der vorgegebenen Norm erlauben, d.h. dem sozialen Akteur einen gewissen Spielraum für eine freie Wahl lassen. Überdies wird deutlich werden, dass die betroffene Frau aktiv an ihrer Ausgrenzung mitbeteiligt ist.

Die junge Frau, die ich hier Rebecca nenne, lebte in unmittelbarer Nachbarschaft meines Gastgeber-Haushaltes, in deren Patrigruppe (*kili*) sie eingehelratet hatte. Das erste Aufeinandertreffen fand, unter Beisein meiner Gastmutter, während der anfänglichen Vorstellungsrunde statt. Es fiel recht kurz aus. Wie es schien, sollte mir der Anblick einer bis zum Skelett abgemagerten, ganz offensichtlich körperlich behinderten jungen Frau, die in einem winzigen, dunklen Verschlag hauste, besser vorenthalten werden. Als ich schockiert nach den Hintergründen fragte, folgte ein missbilligender Blick, ein abschätziges Gesicht und ein „nicht gut“. Notgedrungen fügte ich mich zunächst dieser mehr als mangelhaften Erklärung, jedoch ließ mich der Gedanke an Rebecca in Folge nicht mehr los. Aus meiner Sicht war dies auch kaum möglich, konnten wir doch alle, jeden Morgen vom Hof unseres Hauses, zusehen, wie Rebecca schwerfällig aus ihrer Hütte gehumpelt kam, einen großen Topf in der einen Hand, rudern mit der anderen, um ihren linksseitig eingeschränkten Körper auszubalancieren. Meistens hielt sie kurz an, lächelte und winkte mir zu, bevor sie ihren ausgemergelten Körper wieder mühsam in Bewegung setzte und die für sie kaum zu bewältigende Aufgabe, Wasser aus dem tiefen Brunnen zu schöpfen und den vollen schweren Topf in ihre Hütte zurück zu schleppen, wieder aufnahm. Für mich war es jedes Mal wieder ein erschütterndes Bild. Doch was für meine Augen unvermeidlich sichtbar war, schien zu meinem Befremden niemand außer mir wahrzunehmen. Schließlich, als ich immer drängender nachzufragen begann und wiederholt meine Bestürzung deutlich zum Ausdruck brachte, teilte mir meine Gastmutter bruchstückhaft einige Zusammenhänge mit:

Rebeccas Mann sei weggelaufen; sie habe keine Kinder, alle seien bei oder kurz nach der Geburt gestorben; weder ihre (leiblichen) Brüder, die einer anderen lokalen *kili* angehören und nur ein paar Haushalte entfernt leben, würden sich um sie kümmern, noch die zwei Brüder ihres Ehemannes, an deren Haushalte ihre Hütte angrenzt. Als *handicapped person* könne sie nicht bei der Feld- und Hausarbeit helfen, erhalte deshalb vom indischen Staat 100 Rupien monatliche Unterstützung. Nur ab und zu würden ihr die Brüder des

weggelaufenen Ehemannes etwas Reis geben, sie hätten selbst wenig. Durch (heimliches) Brauen und Verkaufen von Reisbier bringe sie sich mehr schlecht als recht durch. Gelegentlich helfe ihr ein Mädchen aus dem Dorf, tägliche Einkäufe oder hole Wasser, allerdings gegen Bezahlung.

Der Gesichtsausdruck meiner Gastmutter blieb beim Erzählen indifferent. Gleichzeitig nahm ich wahr, dass weder mein beharrliches Nachfragen, noch das Reden über Rebecca besonders geschätzt wurde. Die gesamte Situation schien zwar als misslich empfunden zu werden, dennoch wirkte es so, als gehe es niemanden etwas an, als könne ohnehin nichts geändert werden, und vor allem, als gäbe man Rebecca selbst die Schuld. Missbilligend verwies meine Gastmutter auf den alltäglichen Genuss von Reisbier sowie das Brauen und Verkaufen desselben.⁵

Obwohl mir bewusst war, dass ich zu diesem frühen Zeitpunkt noch zu wenig Kenntnisse hatte, mir Daten und Hintergründe zum Verständnis fehlten, fiel es mir zunehmend schwer, die neutrale Beobachterposition zu wahren und nicht gänzlich nach meinen Maßstäben zu werten. Vor allem mein westlich-christliches Moralverständnis hatte immense Probleme nachzuvollziehen, dass die *kili*-Gruppe in die Rebecca eingehelratet hatte, und die gemäß dem vorherrschenden Ideal für ihr Wohlergehen verantwortlich war, stillschweigend zusehen konnte, wie eines ihrer Mitglieder vor ihren Augen nahezu verhungerte. Vor allem das große Wertschätzen von christlichen Werten und Praktiken der reicheren Haushalte, warf für mich die Frage auf, wo die christliche Nächstenliebe bleibt.⁶

Wiederholt spielte ich diverse Szenarien der Einmischung bzw. Hilfestellung durch, verwarf sie jedoch immer wieder, da ich unschlüssig war, ob ich Rebeccas Lage mit meiner Einflussnahme wirklich verbessern konnte. Ich befürchtete z.B., dass ihr die Brüder ihres Ehemannes etwaige Lebensmittel- oder Geldgeschenke einfach wegnähmen, ohne dass ich es erfahren würde.

⁵ Die Mitglieder der gebildeteren, christlichen Haushalte lehnen den alltäglichen und übermäßigen Genuss von Reisbier insgesamt ab.

⁶ Das Konzept der Nächstenliebe, wie wir es aus unserem westlich-christlichen Kontext kennen, ist den christlichen Munda zwar bekannt, es wird jedoch nicht auf dieselbe Weise praktisch umgesetzt. Mein diesbezüglicher Hinweis im o.g. Fall löste allgemeines Unverständnis aus. Dies zeigt, dass die Inhalte und Praktiken des Christentums sich je nach kulturellem Kontext deutlich unterscheiden können (siehe auch Cannell 2006).

Zudem fragte ich mich, ob daraus nicht eine Vielzahl an ähnlichen Forderungen oder Erwartungen von anderen armen Haushalten resultieren würden, die ich dann ebenfalls unterstützen müsste, etwas, wozu ich langfristig nicht in der Lage war. Außerdem bereitete mir Unbehagen, dass ich weder einschätzen konnte, wie Rebecca, noch wie die Mitglieder meines Haushaltes, ja alle anderen vor Ort auf diese Art der Einmischung reagieren würden. Da jedoch niemand willens schien, mit mir über Rebecca oder die zugrunde liegenden Hintergründe zu reden, rang ich mich schließlich zu einem Kompromiss durch, der mich zwar nicht zufrieden stellte, jedoch mein Gewissen ein wenig beruhigte: Ich begann, Rebecca regelmäßig zu besuchen. Nicht nur sie freute sich darüber, sondern es führte auch dazu, dass die Frauen der umliegenden Haushalte, wann immer es ihre Zeit erlaubte, zu einem kurzen Schwätzchen (mit mir) vorbei kamen. Bei diesen Besuchen wurde eine mich zunächst verwirrende Tatsache recht schnell ersichtlich: Rebecca, die sich als eine energiegeladene, gebildete, humorvolle und äußerst starke Persönlichkeit herausstellte, schien weniger unter ihrer Situation zu leiden, als ich es angenommen hatte. Weder beklagte sie sich, noch schien sie Hilfe zu erwarten oder auch nur annehmen zu wollen.⁷ Wie ist dies zu erklären? Und wie lässt sich die Ignoranz von Seiten der lokalen Gemeinschaft verstehen?

Eines Tages, während des Sprachtrainings mit meiner Gastmutter, erfuhr ich von der Praxis der sozialen Ächtung (*jilang*). *Jilang* wird angewendet, wenn eine Person bzw. ein Haushalt gegen die Regeln der sozialen Ordnung verstoßen hat, „einen Fehler begangen hat“, wie es in der Umgangssprache heißt. Gemeinsam beschließen die lokalen *kili*-Gruppen den Ausschluss des betreffenden Haushaltes aus der sozialen Gemeinschaft, was ein Verbot sämtlicher Hilfestellungen und sozialer Kontakte umfasst.⁸ Obwohl „der Fehler“ meistens von einer einzelnen Person begangen wird, betrifft die Ächtung niemals nur den einzelnen Akteur, sondern immer den gesamten Haushalt.

⁷ Z.B. sträubte sie sich immens gegen meine mitgebrachten kleinen Geschenke, die ich versuchte ihr heimlich zustecken. Ein Interview, das ich leider erst kurz vor meiner Abreise mit ihr führen konnte, da ich vorher weder ausreichende Sprachkenntnisse noch eine passende Übersetzerin hatte, bestätigte die Vermutung, dass sie keine Hilfe erwartete.

⁸ Dies betrifft vor allem die alltäglichen Hilfeleistungen: keine Hilfe bei der Kultivierung der Felder, kein Reden, keine gegenseitige Hilfe beim Wasserholen, keine finanziellen Unterstützungen, etc.

Jilang wird theoretisch solange praktiziert, bis die Schuld eingestanden und „der Fehler bereinigt“ wurde. Insofern die Mitglieder der von *jilang* betroffenen Haushalte aus der sozialen Gruppe ausgegrenzt und so behandelt werden, als existierten sie nicht, kann die Ächtung als sozialer Tod verstanden werden.⁹

An den vorhandenen Gemeinsamkeiten zwischen biologischem und sozialem Tod¹⁰, lässt sich deutlich machen, wieso ich – im Gegensatz zu allen anderen – Rebecca ‚sehen‘ konnte: Zunächst sind alle Toten gleichermaßen unsichtbar, d.h. die Lebenden können sie nicht sehen. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass auch beim sozialen Tod eine Rückkehr (der Geächteten) in die soziale Gemeinschaft angestrebt wird. Um dies zu erleichtern, findet eine temporäre Aufhebung der Ächtung im Rahmen von Festaktivitäten, d.h. innerhalb der rituellen Praxis statt. Zu diesem Zeitpunkt kehren alle alltäglich Unsichtbaren (z.B. die weggeheirateten Schwestern, die Arbeitsmigranten und die Ahnen) für alle sichtbar in die lokale Gemeinschaft zurück. Die (in der Regel unausgesprochene) Hoffnung ist, dass sich die (geächteten) Übeltäter innerhalb der Gemeinschaft wohl fühlen und sich aufgrund dieses Wohlempfindens eines besseren besinnen, d.h. ihre sogenannte Sturköpfigkeit aufgeben und ihre Fehler eingestehen, damit die Ordnung wieder hergestellt werden kann. Diese von Seiten der Munda so bezeichnete Sturköpfigkeit führt jedoch häufig zu einer beidseitigen Meidung: nicht nur der mit *jilang* belegte Haushalt wird ignoriert, gleichzeitig ziehen sich dessen Mitglieder nun ihrerseits aus der Gemeinschaft zurück und verweigern über-

⁹ Es ist der Tod des Lebensprinzips (*ji*), das untrennbar mit den sozialen Beziehungen und der Lokalität in Verbindung steht, da eine Vorstellung von Leben außerhalb der sozialen (lokalen) Gemeinschaft nicht denkbar ist. Die rein biologische Existenz wird nicht als vollständiges Leben erachtet, denn zu diesem gehört die Teilhabe an einer *kili*-Gruppe und deren sozialen Aktivitäten. Zwar kommt es auch beim biologischen Tod zum Verlust des *ji*, jedoch findet nach einer kurzfristigen rituellen Ausschlussphase die soziale Wiedereingliederung der Toten in die Gemeinschaft statt. Insofern lässt sich sagen, dass die Munda zwar biologisch sterben, jedoch nicht in sozialer Hinsicht.

¹⁰ In der Sprechpraxis unterscheiden die Munda nicht immer eindeutig zwischen sozialem und biologischem Tod. So werden z.B. Ehemänner, die ihre Frau wegen einer anderen Frau verlassen haben, generell als ‚tot‘ bezeichnet. Dafür wird häufig das Synonym ‚sie seien ertrunken‘ benutzt, was von der unausgesprochenen Assoziation zwischen Frauen und Wasser herrührt.

dies sämtliche Eingliederungsangebote.¹¹ Insofern sie nicht bereit sind, an der temporären rituellen Umkehr der Ächtung teilzunehmen, werden sie für die Gemeinschaft vollständig unsichtbar. Rebecca ist dafür ein Beispiel.

Diese Praxis der gegenseitigen Meidung ist derartig umfassend, dass auch nicht über die Betroffenen oder die Hintergründe gesprochen wird.¹² Dies erklärt, wieso es für anwesende Ethnologen einigermaßen schwierig ist, die Zusammenhänge nachzuvollziehen. Erst zu einem späteren Zeitpunkt, als ich die verwandtschaftlichen Beziehungen zu erfragen begann, erfuhr ich, dass der Auslöser für diese gegenseitige Meidung eine „falsche Heirat“ war, die Rebecca gegen den Willen der beteiligten Haushalte und *kili*-Gruppen durchsetzte.

Rebeccas Ehe fällt unter die Kategorie Liebesheirat. Diese Art der Eheschließungen ist bei den Munda nicht unüblich, solange sie als richtig gelten.¹³ In Rebeccas Fall wurde der Statusunterschied zwischen den beteiligten Haushalten, insbesondere der höhere Status des Frauengeber (FG)-Haushaltes als größtes Problem empfunden.¹⁴ Dass es ihr und ihrem Ehemann dennoch gelang, die Heirat durchzusetzen, verweist auf den Spielraum, den die sozialen Akteure im Rahmen der gängigen Vorgaben haben: Innerhalb jedes Hei-

¹¹ Theoretisch kann die gegenseitige Ächtung jahrelang anhalten. Während es, laut Erzählungen, in der Vergangenheit zu unterschiedlich langer Ächtung bis zum vollständigem Ausschluss und Vertreibung aus dem Dorf kommen konnte, geschieht letzteres heutzutage nicht mehr. In der Praxis zeigten sich in allen Fällen Personen, die die Ächtung schlichtweg komplett ignorierten oder zumindest nur auf einzelne Haushaltsmitglieder beschränkten.

¹² So hat auch niemand aus der lokalen Gemeinschaft explizit bestätigt, dass Rebeccas Haushalt geächtet wurde.

¹³ Richtig bedeutet, dass die allgemeinen (idealen) Vorschriften, wie Munda-Endogamie und *kili*-Exogamie einzuhalten sind ebenso wie das Kreuzcousinen-Heiratsverbot und die Beachtung der Patrilokalitätsregel. Außerdem sollten a) zwischen den jeweiligen *kili*-Gruppen mindestens drei Generationen lang keine Heirat stattgefunden haben, b) die Haushalte derselben christlichen Gemeinschaft angehören sowie in der Art ihrer religiösen Praktiken übereinstimmen und c) die beteiligten Haushalte als statusgleich im Sinne von Bildung, Erziehung und Reichtum erachtet werden. Treffen all diese Kriterien zu, kann auch innerhalb derselben Lokalität geheiratet werden, obgleich dies idealerweise abgelehnt wird. Die Einhaltung dieser Regeln wird sowohl von den *kili*-Gruppen selbst kontrolliert, aber auch von kirchlicher Seite überprüft. Auf Rebeccas Heirat trafen die Kriterien a und c nicht zu.

¹⁴ Die angestrebte Statusgleichheit bezieht sich immer auf die Haushalte, da *kili*-intern hohe Statusdifferenzen aufzufinden sind.

ratsprozesses besteht für die beteiligten Personen und/oder Haushalte bis zu einem gewissen Zeitpunkt die Möglichkeit, sich gegen das Angebot der Frau-nehmer (FN) bzw. gegen die Wahl der Eltern zu entscheiden.¹⁵ Töchter können jedoch nicht unendlich oft ein dem elterlichen Haushalt richtig erscheinendes Angebot ablehnen. Die übliche Taktik der jungen Frauen, die sich dem nicht fügen wollen, ist daher, stillschweigend dem Angebot zuzustimmen, um bei passender Gelegenheit (zumeist in der Nacht nach der öffentlichen Bekanntgabe der Heirat) zu einem selbstgewählten jungen Mann zu laufen und sich in dessen Haushalt niederzulassen oder gemeinsam mit ihm davonzulaufen.¹⁶ Die daraus resultierenden unerwünschten oder falschen Heiraten werden von den beteiligten Akteuren, zumeist von den Töchtern, entweder aus der Situation heraus erpresst, d.h. mit notgedrungener Einwilligung der beteiligten Haushalte/*kili*-Gruppen wie in Rebeccas Beispiel oder gänzlich ohne deren Zustimmung vollzogen.¹⁷

¹⁵ Heiratsprozesse sind eine schwierige und zeitraubende Angelegenheit, die sich in aller Regel über ein- bis eineinhalb Jahre hinzieht und zahlreiche Besuche und Gegenbesuche zwischen FG- und FN-Haushalt, mit genau festgeschriebenem Ablauf und wachsender Teilnehmerzahl erfordert. Die übliche Praxis ist, dass Haushalte mit ehefähigen Töchtern auf passende Heiratsangebote von Haushalten mit ehefähigen jungen Männern warten. Nachdem ein Angebot über den Vermittler der Bräutigamsseite eingegangen ist, wird auch von Brautseite ein Vermittler eingeschaltet, der erste Informationen über den FN-Haushalt einholt. Die anfänglichen Gespräche und Besuche finden im Verborgenen statt, d.h. für die lokale Gemeinschaft zunächst unsichtbar. Daher können unpassende Angebote entweder sofort und ohne Begründung vom FG-Haushalt abgelehnt werden oder im Rahmen eines ersten Kennenlernens im FG-Haushalt von Seiten der Tochter. Ab dem Zeitpunkt der öffentlichen Bekanntgabe, die in der Regel drei Monate vor der geplanten Heirat stattfindet, ist ein Abbruch zwar noch möglich, jedoch werden dann Entschädigungsleistungen fällig.

¹⁶ Das derartige Niederlassen heiratsfähiger Töchter in FN-Haushalten geschieht in der Regel ohne Zustimmung des ausgewählten Haushaltes, sodass dies als eine Art ‚gewaltsames Eindringen‘ zu verstehen ist. Auch wenn es vereinzelt junge Männer gibt, die selbstgewählt die Flucht vor der elterlichen Entscheidung ergreifen, können und/oder wollen die jungen Männer diese Art des Eindringens nicht nutzen. Der FG-Haushalt würde dies nicht dulden, überdies käme es zu einem erheblichen Statusverlust des Mannes. Insgesamt sind es daher die Töchter, die häufiger von dieser Praxis Gebrauch machen.

¹⁷ Wie ich weiter unten darstelle, wird zumeist versucht schnellstmöglich die Ordnung wieder herzustellen, d.h. Regelbrüche wie falsche Heiraten als richtig erscheinen zu lassen. Entsprechend wird die Zustimmung zu den falschen Heiraten letztlich doch gegeben. Teilweise harren die jungen Leute aber auch in ihrem regelwidrigen Zustand

Inwieweit lässt sich nun diese gängige Praxis der heiratsfähigen Munda-Töchter als freie Wahl werten? Kritiker westlich-liberaler Vorstellungen lehnen die Annahme einer freien Wahl des Individuums zu kommen und zu gehen, wie es ihm passt, unter anderem deshalb ab, da hierbei das Individuum ontologisch vor der Gesellschaft gedacht würde. Insofern jedoch ein Individuum nicht losgelöst von sozialen Beziehungen existiere, sondern vielmehr erst durch sie konstituiert wird, sei die freie Wahl oder das Recht zu gehen entweder „ontologisch destabilisierend, sozial verheerend, oder völlig undenkbar“ (Cowan 2006: 15). Wie oben dargestellt, ist für Munda-Töchter das Recht zu gehen, *nicht* völlig undenkbar, obgleich die Existenz der sozialen Person, wie anhand der Ächtung (*jilang*) deutlich wurde, an die sozialen Beziehungen gebunden ist. Dennoch besteht die Möglichkeit zu gehen, sie scheint sogar eine sozial legitimierte, gängige Praxis zu sein, obwohl sie den idealen Regeln zuwiderläuft und hinsichtlich der Folgen nicht völlig unproblematisch ist.

Sozial verheerend sind die Folgen (zunächst jedenfalls) weniger für die weggelaufenen Töchter: Nach einer gewissen Zeit der Distanz kehren sie, wie ihre weggeheirateten Schwestern, zu regelmäßigen Besuchen in den elterlichen Haushalt zurück. Problematischer stellt sich die Situation hingegen für weggelaufene Söhne und für die beteiligten Haushalte dar. Für die Söhne, da sie dadurch ihre Rechtsansprüche auf Land und ihren Lebensunterhalt aufgeben; für die beteiligten Haushalte, weil sie von ihrer jeweiligen *kili*-Gruppe für die Fehler ihrer Kinder verantwortlich gemacht werden.¹⁸ Langfristig betrachtet, können die Folgen jedoch nicht nur für die Söhne, sondern auch für die Töchter sozial verheerend sein. Abhängig ist dies von dem sichtbaren po-

aus, d.h. leben ohne offizielle Zustimmung zusammen, oder sie verlassen die *kili*-Lokalität vollständig und heiraten im Hindu-Kontext.

¹⁸ Die im Laufe der Zeit stetig gewachsene Anzahl neuer *kili*-Gruppen scheint ein Hinweis darauf zu sein, dass auch Söhne (zumindest in der Vergangenheit) ihre Wahlmöglichkeiten nutzten, vor der elterlichen Entscheidung flohen und sich an einem anderen Ort niederließen. Für die zurückbleibenden Haushalte hat das regelwidrige Verhalten ihrer Kinder zwar keinen langfristigen sozialen Ausschluss zur Folge, jedoch müssen sich die Haushalte zahlreichen öffentlichen Anhörungen stellen, und je nach Fall Entschädigungszahlungen leisten. Überdies bleibt ihnen ein schlechter Ruf anhaften, was zukünftige Heiratsprozesse erheblich erschweren kann.

sitiven oder negativen Resultat der falschen Heirat.¹⁹ Rebecca kann als ein Beispiel für ein negatives Resultat genommen werden. Wie falsch diese Heirat war, lässt sich in den Augen der Munda – aber auch in den Augen von Rebecca selbst – daran erkennen, dass sie keine überlebensfähigen Kinder gebären konnte. Sämtliche Schwangerschaften endeten mit Totgeburten. Frauen jedoch, die nicht fähig sind, Kinder zu gebären, wird ein schlechtes Omen zugeschrieben.²⁰ Das nächste sichtbare negative Resultat zeigte sich in Rebeccas Krankheit, die nach der dritten erfolglosen Schwangerschaft auftretende linksseitige Lähmung, und im darauffolgenden Verschwinden ihres Ehemannes. Krankheiten dieser Art werden als göttliche Strafe angesehen, die aus falschen Taten bzw. sozialen Regelbrüchen resultieren.²¹ Umkehrt heißt das, hätte Rebecca gesunde und lebensfähige Kinder geboren, wäre damit ihre falsche Heirat durch das sichtbare positive Resultat legitimiert gewesen. Sie wäre zu einem rechtmäßigen Mitglied der *kili*-Gruppe ihres Ehemanns geworden, und hätte Anspruch auf ökonomische Versorgung und sozialen Kontakt gehabt, selbst im Falle des sozialen oder biologischen Todes

¹⁹ Tatsächlich lassen sich eine große Anzahl von sogenannten falschen Liebesheiraten finden, die auf die eine oder andere Art gegen die vorgeschriebenen Regeln verstoßen haben. Größtenteils werden die Regelverstöße entweder ignoriert, verschleiert oder mittlerweile akzeptiert. Dem liegt zugrunde, dass zwar versucht wird, den sozialen Regeln Folge zu leisten, jedoch allen bewusst ist, dass dies nicht immer möglich ist. Entscheidender als ein Regelbruch ist, in den Augen der Munda, die Wiederherstellung der Ordnung. Üblicherweise werden daher die falschen Heiraten von Seiten der beteiligten *kili*-Gruppen anerkannt und nach angemessener Strafe legitimiert. Insofern jedoch Fehler nicht eingestehen zu wollen, eine derart gängige Praxis, die – mit einem je nach Situation stolzen oder missbilligenden Unterton – der sogenannten Sturheit der Munda zugeschrieben wird, ist die weitaus häufigere Variante der Wiederherstellung der Ordnung die langfristige Legitimation, die durch das positive Resultat eines Regelbruchs sichtbar wird.

²⁰ Diese Frauen werden *ban-ji* genannt. *Ban-* ist lt. Hoffmann (Vol. II, 1990: 358) eine Bezeichnung im Rahmen von Hexerei, verweist auf ein Einlassen mit *bongas* (Geistern) und beschreibt die Macht, anderen durch Magie Schaden zuzufügen. Im heutigen christlichen Kontext ist kaum noch jemand bereit zuzugeben, dass an Geister geglaubt wird, wenngleich sich noch Praktiken finden lassen. So hieß es z.B. vereinzelt, dass vor allem gebärfähige junge Frauen *ban-ji* meiden und auf keinen Fall ansehen sollten, da bereits ein Blickkontakt Unfruchtbarkeit auslösen könne.

²¹ Rebecca wählte die Bezeichnung „göttliche Strafe“ im Interview. Dies scheint ein Konzept zu sein, das aus den indigenen Vorstellungen in die christlichen Konzepte übernommen wurde (siehe auch van Exem 1982).

ihres Ehemanns.²² Langfristig gesehen, ist daher weniger ihre falsche Heirat (oder ihre freie Wahl), sondern das sichtbare negative Resultat dieser Heirat für ihren sozialen und ökonomischen Ausschluss verantwortlich. Rebecca sieht dies selbst genauso. Entsprechend akzeptiert sie ihre Situation lächelnd und klaglos, ohne von der lokalen Gemeinschaft, ihrer eigenen *kili*-Gruppe oder der ihres Ehemannes Hilfe zu erwarten. Eine Rückkehr in die soziale Gemeinschaft wird von ihrer Seite nicht mehr angestrebt, was sich auch daran zeigte, dass sie nicht an der temporären Umkehr teilnimmt. Rebecca ist daher für die soziale Gemeinschaft ebenso unsichtbar geworden, wie diese für sie.

Insgesamt lässt sich an diesem Beispiel erkennen, dass auch nicht-westliche Kontexte selten so starr sind, dass sie nicht für die einzelnen Akteure und/oder die soziale Gemeinschaft eine gewisse Anzahl an legitimen Möglichkeiten oder sozial anerkannter Praktiken bieten, die es erlauben, die vorgegebenen Normen zu umgehen. Zumindest bei den Munda gleicht das langfristig positive Resultat den Bruch mit der sozialen Ordnung aus und kann so nachträglich eine falsche Wahl legitimieren. Darüber hinaus zeigt sich, dass Rebecca offensichtlich in der Lage ist, Bedingungen auszuhalten, die sozial verheerend sind. Durch ihren Rückzug wirkt sie an diesen Bedingungen aktiv mit und bestätigt damit letztlich auch wieder die soziale Ordnung, indem sie die negativen Resultate wie alle anderen anerkennt. Der soziokulturell unterschiedliche Umgang mit Sinneswahrnehmungen und den damit verknüpften moralischen Werten kann zunächst ein Hindernis für die ethnologische Arbeit darstellen, jedoch wurde mir, hinsichtlich des moralischen Dilemmas, in nachträglicher Reflexion bewusst, dass auch in unserer westlichen Hemisphäre Menschen (und/oder ihre Notlagen) unsichtbar werden können (z.B. Obdachlose). Insgesamt lässt sich der Schluss ziehen, dass mir sowohl die nach

²² Der Status der Frauen ist ambivalent: zwar verlassen sie nach der Heirat den Haushalt ihres Vaters, jedoch bleiben sie seiner *kili*-Gruppe zugeordnet, d.h. sie übernehmen nicht automatisch die *kili*-Gruppen-Zugehörigkeit ihres Ehemannes. Erst durch die Geburten ihrer Kinder und ihren Aufenthalt im Haushalt des Mannes, werden sie im Laufe der Zeit anerkannte Mitglieder derselben. Die vollständige Zugehörigkeit erlangen sie jedoch erst nach ihrem Tod, durch die Bestattung im jeweiligen *kili*-Gelände. In der Regel bleiben nur die Frauen im Haushalt des Ehemannes, die dort Kinder geboren haben, dies gilt auch für den Fall, dass die Ehemänner davonlaufen. Frauen hingegen, die keine Kinder gebären, kehren früher oder später in ihre elterlichen Haushalte zurück.

und nach erworbene Kenntnis der vorherrschenden Konzepte und Praktiken, als auch Rebeccas eigene Haltung half, die anfänglich für mich kaum zu ertragende Situation schließlich zu akzeptieren.

Umweltzerstörung, Konflikte und das Dilemma der Ethnologen

Handelt es sich, wie im folgenden Beispiel, um die drohende nachhaltige Zerstörung des ökologischen Lebensraumes der erforschten Gruppen, zeigt sich erneut, dass im Laufe eines Forschungsprozesses Ereignisse auftreten können, die eine Trennung zwischen persönlichen Moralvorstellungen und wissenschaftlich-distanzierter Ethik schwierig gestalten.

Land ist nicht nur untrennbar mit dem physischen Überleben von Menschen, sondern auch mit deren soziokulturellen Konzepten und Praktiken verknüpft (s.a. Kirsch 2001, Maybury-Lewis 1985). Die Problematiken, die sich aus Landkonflikten, drohender Umweltzerstörung und daraus resultierenden Rechtsansprüchen für vor Ort anwesende Ethnologen ergeben, sind, wie meine Darstellung zeigen wird, vielfältig und lassen sich individuell kaum lösen. Nicht nur die grundsätzliche Frage, inwieweit eine Einmischung von akademischer Seite erlaubt und/oder wissenschaftlich sinnvoll ist, sondern vor allem die fortwährende Ungewissheit bezüglich der Erwartungen der Munda stellten für mich ein Dilemma dar. Erst im Zuge der Reflexion über vorherrschende Konfliktlösungsmechanismen, bei denen Frauen als Vermittlerinnen erforderlich sind und eingesetzt werden, erkannte ich, dass bereits mein Eingebundensein in die sozialen Beziehungsnetzwerke der Munda dazu führte, dass ich als politische Akteurin genutzt wurde. Hieraus wird deutlich, wie fließend der Übergang zwischen *teilnehmender* Beobachterin und einmischender Ethnologin sein kann.

Etwa vier Wochen nach meiner Ankunft im Feld berichtete mir mein Gastvater, ein Mitglied der (status-)dominanten *kili*, Sekretär des *mukia*²³ und einer der reichsten Männer im lokalen Kontext, von großen Problemen, die aktuell bevorstünden: Seit Anfang 2001 hatte ein privater Hindu-Fabrikbe-

²³ Der *mukia* ist ein gewählter Repräsentant der lokalen *kili*-Gruppen und vertritt sie nach außen. Er agiert als Vermittler und Schlichter zwischen den *kili* im lokalen und intralokalen Kontext. Interne *kili*-Gruppen-Dispute werden i.d.R. von den jeweiligen *panches* (Repräsentanten) der einzelnen *kili*-Gruppen vermittelt. Dem *mukia* steht ein Sekretär (*dewan*) zur Seite, der protokollarische Aufgaben übernimmt.

sitzer illegal Land von verschiedenen *Scheduled Tribes* (ST) aufgekauft, u.a. aus dem Gemeinschaftsbesitz der drei lokalen *kili*-Gruppen. Illegal, insofern ST-Land gemäß indischem Gesetz nur an andere ST-Mitglieder verkauft werden darf. Der Fabrikbesitzer tätigte die Transaktion mit Hilfe eines ST-Vermittlers (ein Oraon), der zunächst als offizieller Käufer auftrat. Inzwischen ist das Land auf den Hindu-Fabrikbesitzer übertragen worden. Dieser plane, so meine Gastvater, den Bau mehrerer Stahlfabriken, die durch ihren ungefilterten Schadstoffausstoß zu dramatischen Umweltschäden führen würden. Betroffen von den Landaufkäufen und den Folgen seien sämtliche Bewohner im Umkreis von etwa drei Kilometern (rund 15.000 Menschen).

Laut Aussage meines Gastvaters, herrschte seit dem Bekanntwerden der Verkäufe einzelner lokaler Haushalte ‚cold war‘ zwischen den Mitgliedern der lokalen *kili*-Gruppen. Dies ist eine Umschreibung für die alltägliche Praxis des gegenseitigen Ignorierens und Meidens zwischen zwei (oder mehr) *kili*-Gruppen oder *kili*-Brüdern. Auslöser sind entweder neu entstandene oder längerfristig ungelöste oder unlösbar erscheinende Konfliktsituationen, denen in der Regel Landstreitigkeiten zugrunde liegen.²⁴ Diese Art des schweigenden Rückzugs kann als Versuch angesehen werden, einen abkühlenden Ausgleich in konfliktbedingt überhitzten Situationen herzustellen.²⁵ Neben diesen

²⁴ Streit um Land ist im Munda-Kontext eher alltäglich, denn außergewöhnlich. Dies zeigen auch historische Quellen (Roy 1912, Singh 1966, Ryuji 1970, Hoffmann, 1990). Aufgrund der patrilinearen Erbfolge liegt das Zentrum der Konflikte meist in der eigenen *kili* bzw. im eigenen Haushalt. So z.B. mein Gastvater, der aufgrund eines Landdisputs seit Jahrzehnten nicht mehr mit seinem (leiblichen) Bruder spricht. In aller Regel sind jedoch nur die Beteiligten derselben Generation, nicht aber die nachfolgenden Generation betroffen. Allerdings kann das Meiden auch über die Haushalte bzw. über die Lokalität hinausgehen (siehe dazu das dritte Beispiel).

²⁵ Symbolisch besteht eine Verbindung zwischen den männlichen *kili*-Angehörigen und der Sonne, respektive dem Tag. Männer in der mittleren Lebensphase (ab der Heirat bis zur Verheiratung ihrer Kinder) können mit der Hitze des Sonnenhöchststandes verglichen werden, was durch impulsives, übermäßiges Reden zum Ausdruck kommt und zu Konflikten beiträgt. Entsprechend erfolgt eine Assoziation zwischen Ignorieren und der kühlen Nacht, in der nichts gesehen werden kann und in der keiner spricht. Junge Männer und die Ältesten sind noch nicht bzw. nicht mehr von dieser Gefahr bedroht, da sie entweder keinen Raum zum Sprechen haben (die Jungen), oder den richtigen Umgang mit der Sprache, d.h. das formelle, gemäßigte und nicht konfliktauslösende Reden inzwischen gelernt haben (die Ältesten). Die mittlere Lebensphase stellt daher – in den Augen der Munda – eine gefährliche Zwischenphase dar.

internen Konflikten, seien, so mein Gastvater, auch alle bislang unternommenen Schritte, von Seiten des *mukia* und einigen Mitstreitern, den Fall von indischen Instanzen untersuchen zu lassen, um das ihnen zustehende Recht einzufordern, bisher fehlgeschlagen.

Wie sich zeigte, resultierten die internen Konflikte daraus, dass etwa ein Drittel der lokalen Haushalte Landanteile aus dem Gemeinschaftsbesitz verkauft hatte. Dies verstößt sowohl gegen die übliche Munda-Praxis, als auch gegen das indische Recht.²⁶ Insofern das betreffende Land Gemeinschaftsbesitz der lokalen *kili*-Gruppen ist, dürfen Anteile nur mit Zustimmung aller Beteiligten verkauft werden. Die Verkaufsaktion war jedoch, wie es hieß, „heimlich bei Nacht und Nebel“ vonstatten gegangen und wurde erst einige Monate später öffentlich bekannt.²⁷ Aufgrund dessen konnte das gesetzlich vorgeschriebene Einspruchsrecht nicht wahrgenommen werden.²⁸ Darüber hinaus wurde ein Angehöriger einer *kili*, die Landanteile verkauft hatte, als lokaler Initiator verdächtigt, andere Haushalte zum Landverkauf überredet bzw. gedrängt zu haben.

Ein weiterer Grund für die internen Konflikte beruhte darauf, dass lediglich Angehörige aus zwei der drei lokalen *kili*-Gruppen Landanteile verkauft hatten. Allesamt schlechter gestellte Haushalte, denen von Seiten der statushöheren Haushalte wenig Ansehen entgegengebracht wurde. Bemängelt wurden der übermäßige Alkoholkonsum, die geringe Bildung sowie die schwach ausgeprägte religiöse (christliche) Lebensführung. Daraus, so die mehrheitliche Meinung, resultiere die hohe Geburtenrate und in Folge die Armut. Demgegenüber hatte keiner der Haushalte, die wie der *mukia* der statusdominanten *kili* angehörten, einem Verkauf zugestimmt. Zum einen da diese Haus-

²⁶ Ich spreche hier von Praxis, da die Munda keine schriftlich fixierten Rechtsnormen besitzen und dies selbst als Praxis verstehen.

²⁷ „Heimlich, bei Nacht und Nebel“ ist eine typische Umschreibung der Munda für alle Ereignisse, die inoffiziell, d.h. unter Ausschluss der Öffentlichkeit und somit für diese unsichtbar stattfinden.

²⁸ Laut indischer Gesetzeslage müssen die Anteilhaber schriftlich vom zuständigen Registrationsbüro von etwaigen Verkaufsabsichten Einzelner in Kenntnis gesetzt werden, damit sie ihr Einspruchsrecht (54 Tage) geltend machen können. Dies war jedoch nicht geschehen. Tatsächlich erfuhren die anderen Teilhaber erst nach Ablauf dieser Frist von dem Verkauf. Die Vermutung der Munda, dass der zuständige Beamte vom Fabrikbesitzer ‚geschmiert‘ worden war, liegt daher nahe.

halte größtenteils keine Kenntnis über die Vorkommnisse besaßen, zum anderen hatten diejenigen, die gefragt wurden, entweder aus Angst und/oder Loyalität zur eigenen *kili* abgelehnt. Aufgrund dessen und angesichts der erwarteten Folgen einer massiven Umweltzerstörung war der Ärger über die heimlichen Verkäufe ihrer lokalen *kili*-Brüder groß. Zwar überlegten die Angehörigen der statusdominanten *kili* anfänglich, ihre Haushalte und ihren dazugehörigen Landbesitz aufzugeben und sich an einem anderen Ort niederzulassen. Da jedoch die Aussicht, neues Land zu finden, mehr als unwahrscheinlich ist, blieb ihnen, wie sie sagten, nur die Option, für ihre Rechte zu kämpfen. Dass dies, angesichts der internen Differenzen, schwierig werden würde, war ihnen bewusst.

In den offiziellen Außendarstellungen kommen die beschriebenen internen Differenzen und Konfliktlinien nicht zur Sprache. Dort bemühen sich die Munda, ihr Ideal einer einheitlichen, gleichen und harmonischen Gruppe zu vermitteln. Dies ist eine gängige Praxis, die auch intern (z.B. im Rahmen von Heiratsverhandlungen) praktiziert wird. Aus einem Brief des *mukia* an den *Superintendent of Police*, Bhubaneswar geht dann auch lediglich hervor, dass die Verkaufsaktionen „unter Zwang und Vorgabe falscher Versprechungen von Seiten des Zwischenhändlers und Fabrikbesitzers“ vonstattengegangen seien. Im Nachhinein ließ sich nicht mehr ermitteln, inwieweit die Haushalte tatsächlich gedrängt oder gezwungen wurden.²⁹ Für den freiwilligen Verkauf spricht allerdings die Tatsache, dass nur einzelne Haushalte die vom *mukia* nachträglich geforderte Reue zeigten und ihre Fehler eingestanden, woraufhin der sogenannte ‚cold war‘ entstand.³⁰

Die Erzählung meines Gastvaters löste bei mir zunächst nicht unmittelbar die Frage nach einer etwaigen Einmischung aus, zumal es sich meiner Auffassung nach um kein explizites Hilfesuch handelte. Erst zu einem späteren Zeitpunkt und angesichts wiederholten Verschweigens anderer Konflikte, begann ich mich zu fragen, ob nicht bereits die Offenheit der Erzählung als eine

²⁹ Richtig ist, dass die Verkäufer, vermutlich angelockt vom schnellen Gewinn, aus Unkenntnis über den Tisch gezogen wurden. Tatsächlich hat keiner den realen Verkaufswert des Landes erhalten, sondern maximal die Hälfte, in den meisten Fällen sogar nur ¼ des tatsächlichen Wertes.

³⁰ Freiwillig zumindest hinsichtlich der eigenen Entscheidung. Dennoch würde kein Munda-Angehöriger freiwillig Land verkaufen, wenn nicht drängende finanzielle Notlagen vorlägen.

Art implizites Hilfesuch zu werten sei. Dennoch hestürzte mich die Aussicht auf mögliche Umweltzerstörungen. Nach Lage der Fakten, über die mich mein Gastvater auf dem Laufenden hielt, wurde schnell deutlich, dass die lokalen *kili*-Gruppen, unabhängig von ihren internen Konflikten, wenig Aussicht auf Erfolg haben würden, wenn sie sich alleine gegen eine offensichtliche Übermacht an korrupten Beamten zur Wehr setzen wollten. Nicht nur, dass Briefe an sämtliche zuständige Instanzen erfolglos blieben, inzwischen wurde u.a. gegen meinen Gastvater und den *mukia* eine Anklage erhoben. Dies war das Ergebnis eines (vor meiner Ankunft stattgefundenen) fehlgeschlagenen Gesprächs mit dem zuständigen Beamten für Landrechte, der den Munda Geld angeboten hatte, wenn sie die Sache auf sich beruhen lassen würden. Wütend hatten sie abgelehnt und die Zufahrtsstraße zum inzwischen angefangenen Fabrikbau (1 km vom lokalen Zentrum entfernt) blockiert. Daraufhin erhielten sie eine Anzeige wegen Sachbeschädigung. Am 11.12.2002 wurden sie vor dem Gericht in Rourkela für schuldig befunden. Sie erhielten eine Geldstrafe über 30.000 Rupien und ein Verbot, das Fabrikgelände zu betreten.

Während ich mich daher einerseits in der Verantwortung fühlte, etwas tun zu müssen, war mir gleichzeitig die Vorstellung einer aktiven Einmischung unbehaglich. Abgesehen davon, dass ich eher zur Anleitung zur Selbsthilfe tendiere, überforderte mich die schiere Größenordnung dieses Problems: Was konnte ich überhaupt an Hilfe gewährleisten? Ganz zu schweigen von meiner Unkenntnis im Umgang mit den indischen Bürokratien, besaß ich nicht einmal eine offizielle Forschungsgenehmigung. Außerdem: welche Folgen hätte eine Einmischung für meine wissenschaftliche Arbeit? Wie würden meine Kollegen, aber v.a. mein Doktorvater darauf reagieren? Bereits die Frage, wie ich über diese Vorfälle schreiben sollte, stürzte mich in ein unlösbares Dilemma: wollte ich die Munda in ihren Forderungen unterstützen, konnte ich unmöglich über die internen Konflikte und Differenzen schreiben, die m.E. erst zu den Landverkäufen geführt hatten.³¹ Die einheitliche Selbstreprä-

³¹ Die Tatsache, dass derartig viele Haushalte dem Verkauf zugestimmt hatten, obgleich sie wussten, dass dies einen der schlimmsten Brüche mit der sozialen Ordnung nach sich ziehen würde, liegt m.E. in den ständigen Konflikten um Land begründet, die sich auch durch die Historie der Munda ziehen. Die gesamte Situation lässt sich nur verstehen, wenn die Verknüpfung zwischen den internen und externen Konfliktlinien deutlich gemacht wird.

sensation nach außen ist vom ethnologischen Standpunkt aus betrachtet zu einseitig. Mit einer wissenschaftlich-objektiven Analyse jedoch, würde ich den Versuchen der Munda, gemeinsam den Kampf um ihr Recht in Angriff zu nehmen, in den Rücken fallen.

Die aktuellen theoretischen Diskussionen diesbezüglich verweisen auf ähnliche Problematiken und zeigen, wie strittig die Frage um Einmischung ist (z.B. Paine 1985a, Hastrup et al. 1990, D'Andrade 1995, Scheper-Hughes et al. 1995, Rylko-Bauer et al. 2006). Zum einen wird hervorgehoben, dass Ethnologen größtenteils die notwendigen Kenntnisse und Praktiken im Umgang mit Rechtskonflikten sowie den beteiligten Bürokratien fehlen (van Esterik 1985, Henriksen 1985, Maybury-Lewis 1985, Hastrup et al. 1990). Zum anderen weisen verschiedene Autoren auf die Gefahr hin, bei einer Einmischung einseitige ‚gut-böse‘ Kategorien unkritisch zu übernehmen, und/oder alte koloniale Schemata zu reproduzieren, die den Sichtweisen indigener Gruppen inhärent zugrunde liegen würden (Hastrup et al. 1990: 304, Henriksen 1985: 125). Überdies sei die Wahrscheinlichkeit groß, dass bei einer aktiven Einmischung ausschließlich die Meinung der dominanten Gruppe vertreten werde, d.h. die interne Vielfalt der Betroffenen dabei ignoriert werde, was wiederum neue interne Brüche nach sich ziehen könne (Hastrup et al. 1990: 305). Ein weiteres Problem stellt die Beziehung zwischen Forscher und Erforschten dar, die sich, je nach Art der gewählten Einmischung, verändert. Kritiker bemängeln eine Einmischung als Fürsprecher (Advokat), da dies die Erforschten, insofern für sie und über ihre Anliegen gesprochen werde, zu passiven Zuschauern degradiere und die Repräsentationsfrage neu aufwerfe (Henriksen 1985: 122f, Hastrup et al. 1990). Dagegen fordern die Befürworter einer aktiven, kritisch-engagierten Analyse, die Erforschten zu Co-Theoretikern, Dialogpartnern und aktiven Mitbestimmern der Wissensproduktion zu machen (Goodale 2006, Speed 2006, Harries-Jones 1985). Die damit verbundenen Herausforderungen bezüglich der wissenschaftlichen Objektivität, ebenso wie mögliche negative Resultate, seien als produktiver Bestandteil der Prozesse zu werten, so Speed (2006: 75).

Die Erforschten als Dialogpartner zu behandeln, erfordert jedoch, dass eine gegenseitig nachvollziehbare Kommunikationspraxis besteht, was nicht automatisch der Fall sein muss, wie sich in meinem Fall zeigte. Wie es schien, erwarteten die Munda entweder keinerlei Hilfe von mir oder sie waren nicht bereit, Hilfe anzunehmen. Ein Angebot, mich u.a. bei Kollegen der

Universität Sambalpur nach Hilfsmöglichkeiten zu erkundigen, war zu meiner Befremdung auf taube Ohren gestoßen. Nachdem ich das Ausmaß der zu erwarteten Umweltzerstörungen mit eigenen Augen gesehen hatte, beschloss ich dennoch, zunächst ohne Wissen der Munda, nach Hilfe Ausschau zu halten. Es gelang mir, einen indischen Sozialaktivisten ausfindig zu machen, der mir kompetent und vertrauenswürdig erschien, und der über zahlreiche m.E. wertvolle Kontakte zur lokalen und nationalen Presse verfügte.³² Mein Vorhaben, daraufhin ein Gespräch zwischen ihm und dem *mukia* zu vermitteln, scheiterte jedoch immer wieder an der Indifferenz der Munda. Erst nach zähem Hin und Her kam schließlich, kurz vor Ende meines Aufenthaltes, doch noch ein Gespräch zustande.³³

Nachvollziehbar werden die aus damaliger Sicht eher erfolglosen Versuche, meinerseits Hilfe zu vermitteln bzw. die für mich unverständliche Weigerung der Munda, Hilfe anzunehmen, erst mit Blick auf die vorherrschenden Konfliktlösungsmechanismen. Vor deren Hintergrund wird auch die mir von den Munda zugeordnete Rolle ersichtlich werden.

Üblicherweise sind zur Lösung eines Konfliktes offiziell anerkannte Vermittler erforderlich, wie der *mukia* oder die *panches* der jeweiligen *kili*-Gruppen, die zwischen den Konfliktparteien verhandeln oder schlichten. Allerdings mischen sich Vermittler nicht auf eigene Veranlassung hin in bestehende Konflikte ein, sondern erst dann, wenn sie zur Vermittlung aufgefordert, d.h. ausdrücklich um Hilfe gebeten werden. Aus Sichtweise der Munda-Männer kommt jedoch eine Bitte um Hilfe einem Eingeständnis der eigenen Unfähigkeit, mit der Situation fertig zu werden und damit einem Schuldeingeständnis gleich. Insofern jedoch Konfliktsituationen daraus resultieren, dass die Beteiligten von ihrer Unschuld überzeugt sind, bittet in aller Regel auch kein männlicher Munda explizit um Hilfe. Wie sich zeigen wird, sind es die Frauen, die diese Rolle übernehmen.

Als erschwerender Faktor im aktuellen Zusammenhang kam hinzu, dass der *mukia*, als Angehöriger der *kili*, die kein Land verkauft hatte, selbst Teil

³² Dies geschah dank des Hinweises einer Kollegin, L. Guzy, die zu der Zeit in Sambalpur forschte, sowie Dank der Hilfe von M. Pradhan, dem es gelang, die Adresse des Sozialaktivisten ausfindig zu machen und den Kontakt herzustellen.

³³ Wie ich inzwischen weiß, nahmen die Munda das Hilfsangebot des Sozialaktivisten (trotz mehrmaliger Versuche von seiner Seite) nicht an.

einer der Konfliktparteien war. Auch im Falle einer Bitte um Vermittlung, wäre es für ihn kaum möglich gewesen, gleichzeitig als Vermittler und als Teil einer Konfliktpartei aufzutreten.³⁴ Theoretisch hätte er den nächsthöheren Vermittler, den sogenannten *parha-raja* um Hilfe bitten können, was jedoch einem Schuldeingeständnis gleich gekommen wäre und nicht praktikabel war.³⁵

In einer derartig verfahrenen Konfliktsituation wird in aller Regel auf inoffizielle, für die Öffentlichkeit größtenteils unsichtbare Vermittler zurückgegriffen, die anstelle der schweigenden Beteiligten das Reden übernehmen: (verheiratete) Frauen.³⁶

Offiziell, d.h. nach bestehendem Ideal, haben Frauen keinerlei politische Rechte.³⁷ Dennoch übernehmen sie in der alltäglichen Praxis, teilweise durch die implizite oder explizite Aufforderung der (Ehe-)Männer, größtenteils jedoch auf eigene Veranlassung, das, was für Männer nicht möglich ist: Sie sorgen für den notwendigen Kommunikationsfluss zwischen den Beteiligten,

³⁴ Die Situation für den *mukia* war besonders prekär, da er zum einen seine Pflichten als Repräsentant der lokalen *kili*-Gruppen wahrnehmen musste und insofern gezwungen war zu reden, gleichzeitig jedoch als Beteiligter einer Konfliktpartei zum abkühlenden Schweigen verpflichtet war.

³⁵ Eine *parha* kann als politisch-administrative Einheit verstanden werden, die sich – zumindest im Sundargarh-Distrikt Orissas – aus Angehörigen von 22 unterschiedlichen *kili*-Gruppen zusammensetzt. Das gewählte Oberhaupt einer *parha* ist der sogenannte *raja*. Intralokale Konflikte, wie Brüche von Heiratsregeln, aber auch rituelle Wiedereingliederungen nach dem Ausschluß eines Haushaltes aus der lokalen *kili* (*jilang*) werden auf *parha*-Ebene geregelt. Die Wirkkraft dieser einst wichtigen Ebene hat in der heutigen Zeit stark nachgelassen.

³⁶ Aus anderen ethnographischen Arbeiten (z.B. Pandey 1989, Ryuji 1970) über die Munda lässt sich schließen, dass ‚traditionell‘ statusniedere Männer in derartigen Fällen als Vermittler fungierten, ähnlich wie dies heute noch bei Heiratsprozessen der Fall ist. Angesichts der gängigen Praxis im lokalen Kontext liegt die Vermutung nahe, dass Frauen, zumindest in Konflikten zwischen Haushalten, schon seit längerem inoffiziell die Vermittlerrollen übernommen haben. Möglicherweise wurde dieser Fakt von männlichen Ethnologen schlicht übersehen, da die Einmischung der Frauen, zumindest in alltäglichen Konfliktsituationen, im Verborgenen und noch vor allen öffentlichen (rituellen) Konfliktlösungen abläuft.

³⁷ Direkt befragt, bestätigen die Frauen die Aussage der Männer, und sagen überdies, dass sie sich dafür nicht interessieren würden. Dennoch zeigte sich in sämtlichen lokal aufgetretenen Konfliktsituationen, dass Frauen diejenigen waren, die die Mechanismen zu einer Lösung in Gang setzten.

übermitteln Botschaften u.ä. oder bitten einen Vermittler um Hilfe, falls ihre eigenen Schlichtungsbemühungen nichts bewirken.

Im beschriebenen Fall sollten sie, veranlasst durch den *mukia*, dazu beitragen, den ‚cold war‘ zu beenden sowie die notwendige Aufklärungsarbeit über die drohenden Umweltschäden der zügig fortschreitenden Fabrikbauten zu leisten. Zunächst schickte der *mukia* drei verheiratete Frauen, Angehörige aus unterschiedlichen *kili*-Gruppen, deren Haushalte kein Land verkauft hatten, in Gegenden, die bereits seit längerem vom ungefilterten Schadstoffausstoß ähnlicher Fabriken desselben Besitzers betroffen waren, um Exemplare von Pflanzen und Blättern zu sammeln.³⁸ Die uneinsichtigen *kili*-Brüder sollten mit eigenen Augen von der drohenden Gefahr überzeugt werden und endlich Reue zeigen. Ein anschließend einberufenes Treffen wies allerdings nur mäßigen Erfolg auf. Kaum einer der Landverkäufer nahm daran teil. Daraufhin organisierte der *mukia* eine Frauen-Großdelegation, in der Hoffnung, zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen zu können. Nicht nur die eigenen *kili*-Brüder sollten von den anstehenden Bedrohungen erfahren, sondern alle vom Fabrikbau Betroffenen aus den umliegenden Gegenden, unabhängig von ihrer Gruppenzugehörigkeit. Das erklärte Ziel des *mukia* war eine umfassende Aufklärung, ein Bewusstmachen in der Hoffnung, dies möge den allgemeinen Widerstandsgeist wecken und zu einer großen Mobilmachung führen. Über sechzig Frauen, mich eingeschlossen, folgten seiner Aufforderung.³⁹

³⁸ Die Munda leben zwar überwiegend vom Rcisanbau, jedoch besteht ein großer Teil der zusätzlichen Nahrung aus wild wachsenden Sträuchern, Pflanzen und Baumfrüchten.

³⁹ Es war eine gemischte Gruppe mit nahezu allen Frauen aus den lokalen *kili*-Gruppen sowie Angehörige diverser ST und SC aus sechs umliegenden Dörfern. Kein einziger Mann nahm daran teil. Da weit mehr Frauen Interesse hatten, als Platz in den drei völlig überfüllten Bussen war, wurde eine zweite Fahrt in der darauffolgenden Woche organisiert. Die Busse hatte die lokale katholische Gemeinde zur Verfügung gestellt.

Das Bild, das sich uns bot, war erschreckend.⁴⁰ Schon von weitem ließ sich eine alles bedeckende grauschwarze Schicht erkennen, die Erde, Bäume, Pflanzen und Häuser überzog. Von nahem stellte sie sich als eine dicke schmierige Rußschicht heraus. In einem Fall stand die Fabrik kaum hundert Meter entfernt von den Wohnhäusern. Dicke rußige Wolken qualmten aus den Schornsteinen, sodass wir Tücher um Mund und Nase banden.⁴¹ Mit uns reden wollten die Bewohner der Häuser nicht, da ihre Angehörigen in der Fabrik arbeiteten. Die Frauen aus unserer Gruppe gingen sehr zielstrebig vor. Sie schauten in die Brunnen, überprüften die Wasserqualität, griffen nach den Blättern der Bäume und Pflanzen und versuchten die Rußschichten abzureiben, was nicht gelang, und schüttelten immer wieder fassungslos die Köpfe. Kaum eine sagte ein Wort. Das Entsetzen war deutlich in den Augen und Gesichtern zu lesen.

Wie ein kurz nach der Fahrt erneut einberufenes Treffen des *mukias* zeigte, war diese Großaktivität der Frauen zumindest hinsichtlich des internen Konfliktes erfolgreich⁴²: Fast alle Haushalte nahmen daran teil, der ‚cold war‘ schien erstmalig gebrochen. Entsprechend glänzte der *mukia* in seiner Rede, sodass am Ende wortwörtlich jeder der Anwesenden „den Fabrikbesitzer ins Gefängnis wünschte“. Anhand eines unmittelbar danach stattfindenden *grampanchayat*-Treffens⁴³ zeigt sich, dass Frauen in Konfliktsituationen

⁴⁰ In einem der besichtigten Orte war die Fabrik seit knapp einem Jahr in Betrieb, in einem anderen seit vier Jahren. Ein Unterschied zeigte sich nur daran, dass im letzteren Fall das Ausmaß der Verschmutzung bereits etliche Kilometer vor der Fabrik sichtbar wurde und der angrenzende Wald bereits erheblich in Mitleidenschaft gezogen war. Selbst heute noch fällt es mir schwer, distanziert über den Anblick zu schreiben, der sich bot.

⁴¹ Zwar gibt es entsprechende Auflagen von Seiten des indischen Gesetzes, dass die Fabrikbesitzer verpflichtet Rußfilter einzubauen, um den Schadstoffausstoß zu verringern, doch es ist ein offenes Geheimnis, dass dieser Pflicht kaum jemals Folge geleistet wird.

⁴² Außerhalb brachte es nicht den erhofften Erfolg, entweder weil die Leute Angst hatten, sich öffentlich gegen den Fabrikbau zu stellen oder weil sie Arbeitsplätze (und/oder Geld) versprochen bekommen hatten.

⁴³ Ein *grampanchayat* ist ein von der indischen Regierung eingesetztes dörfliches Selbstverwaltungsgremium und besteht (seit 2001) aus drei Dörfern. Das Treffen fand am 26.01.2003 statt. Neben den offiziellen Mitgliedern des Gremiums nahmen 60 – 70 männliche sowie 25 weibliche Bewohner der jeweiligen Dörfer teil. Die Frauen waren alle Munda-Angehörige.

auch offiziell als politische Akteure auftreten und/oder eingesetzt werden. Bei dem Treffen sollte ein offizieller Beschwerdebrief mit anhängender Unterschriftenliste eingereicht werden, doch die Vorsitzenden verweigerten zunächst die Annahme. Erst unter erheblichem, lautstarkem Druck der anwesenden Munda-Frauen, die größtenteils unabhängig und anstelle ihrer Männer zu dem Treffen erschienen waren, erfolgte schließlich die offizielle Registrierung des Briefes. Die Frauen handelten vielfach auf Anraten des *mukia*, der ihnen heimlich zurief, was sie sagen sollten. Eine geforderte Kopie, als Beweis der Registrierung, verweigerten die Vorsitzenden jedoch.⁴⁴

Insgesamt verdeutlichen diese Beispiele, dass Munda-Frauen, aufgrund des in Konfliktsituationen ausgeübten Rückzugs ihrer Männer, entscheidende Vermittlerrollen übernehmen (müssen) und damit den Anstoß zur Lösung von Konflikten geben.⁴⁵ Selbst im Rahmen offizieller Verhandlungen, in intralokalen Konflikten, treten sie (quasi als Stellvertreterinnen ihrer Männer) als aktive politische Akteure im Rahmen ihrer Gruppe auf oder sie werden als politisches Druckmittel eingesetzt.⁴⁶ Auch meine eigene Rolle verstehe ich diesbezüglich: Als eine in die lokale Gemeinschaft integrierte Frau schilderten mir die Männer den bestehenden Konflikt, d.h. die Fabrikproblematik, was in den Augen der Munda einem indirekten Hilfesuch gleich kommt. Für mich jedoch, mit den gängigen Praktiken nicht vertraut, war dies nicht ohne weiteres verständlich. Dennoch übernahm ich die erwartete Vermittlerrolle, indem ich den o.g. Sozialaktivisten um Hilfe bat.⁴⁷ Darüber hinaus för-

⁴⁴ Das Versprechen des Vorsitzenden, eine Kopie nachzuliefern, wurde ebenfalls nicht eingehalten.

⁴⁵ Auch im Rahmen der Umkehr in der rituellen Praxis, z.B. in den Heiratsprozessen, treten Frauen im entscheidenden Moment der Begrüßung des FN-Haushalts öffentlich als Akteure in Erscheinung, während die Männer sich in die Unsichtbarkeit zurückziehen. Bourdieu beschreibt eine ähnliche Praxis bezüglich der Heiraten der Kabylen, wobei er analytisch zwischen offizieller und praktischer Verwandtschaft trennt (1987: 300).

⁴⁶ Ganguly beschreibt die Selbstdarstellungen der Munda im Rahmen einer öffentlichen, politischen Großkundgebung in Ranchi im Jahr 1939. Auffallend ist dabei vor allem die Betonung der Anzahl der teilnehmenden Frauen, die Geräuschkulisse sowie der von den Munda explizit hervorgehobene Gegensatz zu der (in *purdah* lebenden) weiblichen Hindu-Bevölkerung (Ganguly 1969: 79ff, 81).

⁴⁷ Ich kann nur Vermutungen anstellen, warum die Munda den von mir vermittelten Sozialaktivisten ablehnten. Im Nachhinein denke ich, dass sie – nicht zuletzt aufgrund ihrer Geschichte – den Hindus generell zu sehr misstrauen. Möglicherweise

dernten die Munda-Männer meine Miteinbeziehung in sämtliche Aktivitäten der Frauen, die im beschriebenen Fall als politische Akteurinnen auftraten. Insofern wurde ich aufgrund meines Geschlechts, sowie durch meine Anwesenheit, d.h. mein Eingebundensein in die bestehenden lokalen Beziehungen, in die vorherrschenden geschlechtsspezifischen Praktiken integriert und zur politischen Akteurin, ohne dass mir dies immer bewusst gewesen wäre. Daraus wird deutlich, wie fließend die Übergänge zwischen dem teilnehmenden Beobachten und der aktiven Einmischung sein können. Ohne ausreichende Kenntnis der gängigen Praktiken und Konfliktlösungsmechanismen kann jedoch, wie dargestellt, selbst eine (freiwillig gewählte) Vermittlerrolle zu fortwährenden und frustrierenden Missverständnissen führen.

Eine weitere Frustration erlebte ich nach meiner Rückkehr aus dem Feld, als ich mich erneut einem schweigenden Rückzug konfrontiert sah: dieses Mal in der Art eines eher betretenen Schweigens, das mir von Seiten des akademischen Umfelds größtenteils als Antwort auf die beschriebenen Ereignisse entgegenschlug. Frustierend, da es meine eigene Unsicherheit bezüglich meiner Erlebnisse und Verhaltensweisen im Feld noch verstärkte und u.a. dazu beitrug, dass ich meine geplante Doktorarbeit schließlich aufgab. Weder meine Felderfahrungen noch die Reaktionen (oder Nicht-Reaktionen) nach meiner Rückkehr stellen einen Einzelfall dar, wie fachliche Auseinandersetzungen mit dieser Thematik zeigen (Paine 1985b, Gilad 1985, Hastrup et al. 1990, Scheper-Hughes 1995). Die Autoren verweisen auf die in der gesamten Disziplin vorherrschende Hilflosigkeit diesbezüglich und betonen insbesondere die Schwierigkeiten für NachwuchswissenschaftlerInnen. Aus diesem Grund, aber vor allem vor dem Hintergrund zunehmender Globalisierungs- und Industrialisierungsprozesse, scheint eine größere Bereitschaft zur fachlichen Auseinandersetzung mit den Fragen um Einmischung dringend angeraten.

beruhte ihre Hoffnung auch auf einer schriftlichen Arbeit meinerseits, also ein Buch, das ähnlich wie Roy (1912), eine größere Öffentlichkeit erreichen würde.

Identitätskonstruktion oder das Dilemma der ethnologischen Repräsentation

Die Tatsache, dass die Menschen, deren Leben wir erforschen, inzwischen größtenteils in der Lage sind, unsere Ethnographien zu lesen, kritisch zu bewerten, und/oder gegebenenfalls für ihre Interessen zu nutzen, wirft – gerade vor dem Hintergrund zunehmender Konflikte um soziokulturelle Anerkennung – die Frage nach der ethischen Verpflichtung hinsichtlich unserer ethnographischen Repräsentationen auf. Oft stellt sich erst im Kontext einer Artikulation von Rechtsansprüchen und/oder im Zuge der entstehenden Interaktionsdynamik zwischen Konfliktparteien die Frage nach einer explizit formulierten einheitlichen Identität (Speed 2006, Povinelli 2002, Kirsch 2001, Hastrup et al. 1990). Dies ist nicht nur eine theoretische Herausforderung für gegenwärtige Annahmen fluider, sich stets wandelnder Kulturkonzepte und hybrider, translokaler Identitäten (siehe Cowan 2006, Kirsch 2001), sondern auch eine praktische Herausforderung für die Betroffenen selbst.⁴⁸

Wie das folgende Beispiel verdeutlicht, führten die Schwierigkeiten der Munda-Angehörigen, eine einheitliche Identität zu rekonstruieren, um Forderungen von außen gerecht zu werden, angesichts der Ambivalenz zwischen einer gefühlten Zusammengehörigkeit und der evidenten internen Vielfalt und Differenz, nicht nur zu Rückgriffen auf bestehende ethnographische Quellen, sondern letztendlich auch zu einem Hilfsersuchen an mich als anwesende Ethnologin. Das für mich daraus resultierende Dilemma betraf sowohl die Frage der Repräsentation als auch die Infragestellung ethnologisch-theoretischer Konzepte.

Kurz vor Ende meines Forschungsaufenthaltes nahm ich an einem dreitägigen, überregionalen Munda-Treffen teil, das als Resultat auf zunehmende Bedrohungen und Anfeindungen von außen stattfand; einerseits im Lichte der wachsenden Hindu-Nationalismus-Bewegung, andererseits vor dem Hintergrund zunehmender Landvertreibungen und Umsiedelungen im Rahmen von

⁴⁸ So stellt beispielsweise Cowan fest: „No sooner had anthropology emerged from this critique [to treat the ‘culture’ concept as fixed, bounded, and static] than anthropologists found their informants taking up with renewed gusto just such essentialized notions of ‘culture’ in their own political talk.“ (2006: 9).

Industrialisierungsprozessen.⁴⁹ Organisiert wurde das Treffen von diversen Munda-Organisationen, in Zusammenarbeit mit einem aktivistischen katholischen Priester. Etwa einhundertfünfzig männliche Vertreter, überwiegend Vermittler der lokalen *kili*-Gruppen aus den nördlichen Distrikten Orissas, sowie zahlreiche Munda-Vertreter aus dem angrenzenden Jharkhand nahmen daran teil.⁵⁰ Neben einer aktuellen Bestandsaufnahme war das erklärte Ziel die Rekonstruktion bzw. Re-Formulierung einer einheitlichen Munda-Identität. Entsprechend lautete der Titel der Veranstaltung: *The Re-Building of the Mundas*. Anlass zur Hoffnung auf Erfolg bot die Tatsache, dass zum ersten Mal seit über fünfzig Jahren Vertreter von christlichen und nicht-christlichen Munda-Gruppen aus Orissa bereit waren, ihre Konflikte beizulegen und zu einem gemeinsamen Gespräch zusammen zu kommen.⁵¹ Im Laufe der dreitägigen Diskussionen wurde allerdings mehr als deutlich, dass die in den jeweiligen lokalen Kontexten vorherrschenden Konzepte und ausgeübten Praktiken so vielfältig und widersprüchlich sind, dass die Hoffnung auf eine schnelle

⁴⁹ Die christlichen Munda-Gruppen empfinden die öffentlich getätigten ‚Anfeindungen‘ der Hindu-Nationalismus-Bewegung zunehmend als Bedrohung. Insgesamt gibt es so gut wie keine ethnographischen Untersuchungen hinsichtlich der Hindu-Nationalismus-Bewegungen im Rahmen lokaler (christlicher) *Adivasi*-Kontexte. Froerer (2006) bildet hier eine Ausnahme. Von den Industrialisierungsprozessen ist der gesamte Norden Orissas betroffen, v.a. aufgrund des mineralstoffhaltigen Bodens.

⁵⁰ Obwohl gerade im Hindu-Kontext die Meinung zu herrschen scheint, dass die nach außen sichtbaren Vertreter die ‚Köpfe‘ der *kili*-Gruppen darstellen, ist dies nicht so. Sie sind lediglich die gewählten Vertreter, besser Vermittler, und haben eine recht ambivalente Zwischenposition. Hervorgegangen ist die Annahme aus der ‚traditionellen‘ Bezeichnung der nach außen sichtbaren weltlichen Vermittler: *munda* (entsprechend die Fremdbezeichnung für die gesamte Gruppe: Munda). Dies hat offensichtlich zu einer Übersetzung mit ‚Kopf‘ verleitet. ‚Kopf‘ in *Mundari* ist jedoch *bo(ho)*. Meiner Meinung nach leitet sich *munda* von *mund* (= Nase) ab. Es existiert ein symbolischer Zusammenhang zwischen den Sinnesorganen (Augen, Ohren, Nase, Mund) und der vorherrschenden Rollenaufteilung, nach dem sich die weltlichen Vermittler der Nase zuordnen lassen. Dies ausführlich darzustellen würde hier zu weit führen.

⁵¹ Das Jahrzehnte andauernde Schweigen geht auf ungelöste Konflikte zurück, die aus den Konversionen zum Christentum, in den 1950er/60er Jahren resultierten. Es ist ein weiteres Beispiel für die gängige Praxis des Meidens zwischen *kili*-Brüdern im Rahmen von Konflikten.

und einheitliche Rekonstruktion der Identität zusehends schwand.⁵² Die daraus resultierende Hilflosigkeit der Organisatoren wurde in der abschließenden Diskussion deutlich, in deren Folge sie ein explizites Hilfsgesuch an mich als anwesende Ethnologin richteten. Sie baten mich, das offensichtliche Manko eines fehlenden schriftlich fixierten Regelwerks zu beheben und ein Buch über die ‚traditionellen Riten und Regeln der Munda‘ zu verfassen (ähnlich wie Roy 1912 oder Hoffmann 1990), das als allgemeine Richtschnur gelten könnte. Dieses explizite Hilfsgesuch der Organisatoren und die Bitte um ein schriftliches Regelwerk verblüfften mich zunächst. Ersteres schien im Gegensatz zu stehen, zu der generellen Weigerung der Munda-Männer um Hilfe zu bitten. Letzteres hingegen schien den Aussagen aus dem lokalen Kontext zu widersprechen. Bleiben wir zunächst bei den Organisatoren, die sich angesichts dieser expliziten Bitte um Hilfe so verhielten, wie die im lokalen Kontext beschriebenen Frauen. Wie lässt sich dies erklären?

Munda-Vermittler haben eine ambivalente Zwischenposition, die durch ihre zur Rolle gehörende formelle Sprechpraxis zum Ausdruck kommt. Insofern sie die Fähigkeit besitzen zu reden, ohne Konflikte auszulösen, stehen sie zwischen einem männlich-idealen Handlungskonzept, das auf Schweigen und Rückzug basiert, und einem weiblich-idealen Handlungskonzept, das Reden und Öffnung beinhaltet. Reden, vor allem übermäßiges, gilt als konfliktauslösend und wird in der Regel einzig jungen Frauen zugeschrieben. Es steht im Gegensatz zum übergeordneten Ideal der schweigenden Zurückhaltung von Männern. Jedoch ist dies eine vereinfachte Darstellung, da sich je nach Geschlecht und Alter die Sprechpraxis im Laufe der Lebensspanne verändert. Insofern kann Reden als weibliche Qualität, die auch Männer zu bestimmten Zeiten/in bestimmten Kontexten übernehmen, und Schweigen als entsprechend männliche Qualität, die auch bei Frauen aufzufinden ist, angesehen werden. Aus einer übergeordneten Perspektive kann die Sprechpraxis der Vermittler als umfassendes Ideal bezeichnet werden. In ihren formellen Reden vereinen sich die konfligierenden Qualitäten des Redens und Schwei-

⁵² Die Vielfalt ist nicht zuletzt auf die Konversionen zurückzuführen, die u.a. als Reaktion auf die Nicht-Anerkennung von Seiten der Hindu-Gesellschaft erfolgte. Ein Beschreiben der Komplexität, die ich an anderer Stelle als multiple und fragile Identität der Munda (Blindt 2003) bezeichnet habe, würde den hier gesetzten Rahmen sprengen. Tatsächlich scheint das hervorstechendste *gemeinsame* Merkmal die beschriebene Praxis des Meidens im Rahmen von Konflikten zu sein.

gens. Aus der idealen Sichtweise der Männer hingegen ist die Rolle des Vermittlers, gerade weil sie die gefährliche Qualität des Redens beinhaltet, größtenteils negativ. Entsprechend verändert sich der Status des Vermittlers, je nachdem auf welcher Stufe der Hierarchie er aufgrund seiner Sprechpraxis angesiedelt wird. Je näher er der weiblichen Qualität rückt, als umso niedriger wird sein Status bewertet. Die *pahane* etwa, die religiösen Vermittler, die heutzutage nur noch bei den nicht-christlichen Munda auffindbar sind, stehen in ihrer Sprechpraxis dem männlichen Schweigen am nächsten. Ihnen wurde ‚traditionell‘ der höchste Status in der Hierarchie der Vermittler zugeschrieben. Die bei Heiratsverhandlungen eingesetzten *agua* dagegen, stehen dem weiblichen Reden näher und werden entsprechend mit dem niedrigsten Status bewertet. Die frühere Bezeichnung der weltlichen Vermittler (*munda*) ist heute nicht mehr gebräuchlich, dafür gibt es (u.a.) die *mukia*. Sie lassen sich, hinsichtlich ihrer Sprechpraxis, zwischen *pahan* und *agua* ansiedeln.⁵³

Entsprechend lassen sich die Organisatoren des o.g. Munda-Treffens als dem weiblichen Handlungskonzept näherstehend begreifen, wie anhand ihres ausdrücklichen Hilfesuchts deutlich wird. Diese Nähe zeigt sich auch auf einer anderen Ebene: alle Organisatoren leben im städtischen Umfeld und kehren wie die weggeheirateten Frauen nur zeitweise, d.h. während Festen und Feierlichkeiten, in ihren lokalen Herkunftskontext zurück. Sowohl aus der männlich-idealen Perspektive als auch gemäß der internen Vermittler-Hierarchie haben die Organisatoren daher einen niedrigeren sozialen Status. Allerdings erfordert das männliche Ideal des Rückzugs im Rahmen von Konfliktsituationen eine weibliche Handlungspraktik, um eine Lösung herbeizuführen, wie schon im letzten Beispiel deutlich wurde. Dementsprechend lässt sich das explizite Hilfesuch der Organisationen als eine Reaktion auf die unlösbare scheinende Identitätsrekonstruktion verstehen.

Die Bitte nach einem schriftlich fixierten Regelwerk wirft ein Licht auf den Zusammenhang zwischen ethnographischer Repräsentation und indigener Identitätskonstruktion: Nicht nur im lokalen Kontext beantworteten Ver-

⁵³ Meines Erachtens ist es ein Fehler, bei den Munda lediglich von zwei Konzepten (*eBr-pahan* und *yBr-munda*) auszugehen, wie dies i.d.R. geschieht. Es ist ein Ideal, das von den Munda selbst benutzt wird, um die zum Teil gefährlichen Zwischenkategorien zu verschleiern. Bei genauem Hinsehen zeigen sich in allen Konzepten der Munda Dreiergruppen.

mittler wie der *mukia*, aber auch andere des Lesens mächtige Munda-Angehörige, Fragen des Öfteren unter Rückgriff oder Verweis auf bestehende ethnographische Schriften.⁵⁴ Auch während des o.g. Munda-Treffens bezogen sich die Teilnehmer, v.a. während der Rekonstruktionsversuche ihrer Historie, häufig auf Roys bekanntes Werk *The Mundas and their Country* aus dem Jahr 1912.⁵⁵ Dem gegenüber stehen jedoch die von den Munda spontan getätigten Aussagen bezüglich ihrer Identität: Munda zu sein, sagen sie, bedeute gerade nicht, geschriebene Regeln oder Gesetze zu haben, sondern sei vielmehr eine gefühlte Zusammengehörigkeit, die in der Harmonie, Friedfertigkeit und Gleichheit aller Munda zum Ausdruck kommt.⁵⁶

Angesichts der beschriebenen internen Widersprüche und Konflikte mag diese Aussage wie eine ideale Selbstrepräsentation klingen. Dennoch wird dieses Ideal oder vielmehr dieses Gefühl sichtbar, hörbar und spürbar wahrgenommen im Rahmen gemeinsamer Lieder und Tänze, die den Abschluss eines erfolgreich gelösten (oder umgangenen) Konflikts markieren. Insofern Reden als Hauptkonfliktauslöser gilt, kann jegliche Kommunikation zwischen zwei *kili*-Brüdern als potentieller Konflikt gewertet werden. Nicht nur langfristige Heiratsverhandlungen, sondern bereits die gegenseitige alltägliche Hilfe, z.B. beim Hausbau oder bei der Feldarbeit sind eine Gefahrenquelle. Entsprechend folgt am Abend, als Abschluss einer erfolgreich gemeisterten gemeinsamen Arbeit, immer ein gemeinsames Essen, Trinken und (zumindest) Singen.

⁵⁴ Teilweise wurde diese Praxis offen gehandhabt, teilweise nicht. Der *mukia* z.B. versorgte mich immer wieder schubweise mit Informationen, die weder im Zusammenhang mit der jeweilig aktuellen Situation standen, noch im lokalen Kontext erklärt werden konnten. Darüber hinaus verwendete er ungebräuchliche wissenschaftliche Fachbegriffe, so dass mir der Verdacht kam, er lese sich diese Informationen selbst gerade erst an. In anderen Situationen handelte es sich um Konzepte, deren Namen zwar bekannt waren, und die auch (teilweise) in der Praxis auftraten, jedoch war es den Munda oft unmöglich, sie wirklich zu erklären. In solchen Momenten wurde explizit auf z.B. Roy (1912) oder Hoffmann (1990) verwiesen.

⁵⁵ Mittlerweile existieren auch zahlreiche neu entstandene wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Arbeiten von Munda-Angehörigen über Munda-Rituale, religiöse Vorstellungen und Praktiken etc.

⁵⁶ In der Übersetzung bedeutet ‚Harmonie/Friedfertigkeit‘ soviel wie ‚Abwesenheit von Lärm/Reden‘, teilweise auch nur ‚Klang/Musik‘.

Demzufolge kann die ‚Munda-Identität‘ eher als eine Praxis verstanden werden, die auf der erfolgreichen Überwindung von konflikthaften Prozessen basiert, denen eine Vielzahl an widersprüchlichen und ambivalenten Konzepten und Praktiken zugrunde liegt.⁵⁷ Eine solche Identität, die stets neu hergestellt werden muss und in einem (nach wissenschaftlich-objektiven Kriterien) kaum fassbaren Gefühl zum Ausdruck kommt, lässt sich jedoch schwerlich im Rahmen von Rechtsansprüchen nutzen.⁵⁸

Für die Munda-Angehörigen stellt sich in aller Regel die Frage ihrer Identität – gerade weil sie eine Praxis ist – nur, wenn sie von außen in Frage gestellt wird (z.B. im Rahmen ethnologischer Befragungen und/oder in Abgrenzung zum Hindu-Kontext). In diesem Fall wird dann versucht, das Fehlen klar formulierbarer Konzepte zu verschleiern und eine nach außen verständliche Identität unter Zuhilfenahme von Ethnographien oder Ethnologen zu konstruieren.

Dieser Zusammenhang zwischen Identitätskonstruktion und Ethnographie zeigt die Verantwortung, die auf Ethnologen hinsichtlich der Frage um Repräsentation lastet. Um so problematischer wird dies, wenn sich die Erforschten, wie im Beispiel, angesichts zunehmender Bedrohungen von außen eine einheitlich formulierte (ethnologisch konstruierte) Identität wünschen, die der vorgefundenen Wirklichkeit widerspricht. So sehr ich im Nachhinein diesen Wunsch nach klaren Konzepten und einer einheitlichen Identität nachvollziehen kann, ihn im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit zu erfüllen, halte ich für problematisch.

Neben der nahezu unfassbaren Komplexität dieser angetroffenen ethnologischen Wirklichkeit, einhergehend mit einer nur schwer greifbaren Kommunikationspraxis, resultierend aus der dargestellten konflikthaften Rede- und Schweigepaxis der Munda, führte letztlich jedoch vor allem die beschriebene Hilflosigkeit bezüglich der Frage um Einmischung zu einem Abbruch meines geplanten Dissertationsvorhabens. Während ich das entstandene moralische Dilemma des ersten Beispiels, die soziale Ausgrenzung einer Frau

⁵⁷ ‚Praxis‘ verstehe ich im Sinne Bourdieus (1987).

⁵⁸ Zumal ein Rechtsanspruch auf einem Konflikt basiert, der eine ‚starre‘ einheitliche Identität zur Bewältigung erfordert. Dies verdeutlicht nicht nur die ‚Abhängigkeit‘ des Identitätsbegriffs von den Konflikten, sondern verweist auch auf die Verflechtungen zwischen internen und externen Konfliktlinien.

aus der lokalen Gemeinschaft, noch durch die im Feld gewonnenen Fakten und Erkenntnisse überwinden konnte, scheiterte ich an den folgenden Beispielen. Weder fand ich eine wissenschaftliche und persönlich brauchbare Lösung hinsichtlich des Umgangs mit den drohenden Umweltzerstörungen, noch schienen die im Studium erworbenen theoretischen und methodischen Ansätze ausreichend, um die Frage der Repräsentation und Identitätskonstruktion zu beantworten, die der widersprüchliche Umgang der Munda-Angehörigen mit ihrer gefühlten Identitätspraxis aufwarf. Hinzu kam, dass ich mir nur schwer vorstellen konnte, eine weitere Forschungsphase in einer extrem schadstoffbelasteten Umgebung zu verbringen und die allmähliche Zerstörung eines soziokulturellen Lebensraums tagtäglich unter wissenschaftlichen Kriterien zu beobachten.⁵⁹ Die Hoffnung ist, dass dieser Beitrag eine Diskussion anregt, die sich offener mit den aufgeworfenen Fragen bezüglich der Einmischung auseinandersetzt, als dies bislang der Fall ist.

Literatur

- Blindt, U. 2003.** *The Multiple and Fragile Identity of the Munda*. Unveröffentlichtes Vortragspapier zur Orissa-Konferenz, Salza.
- Bourdieu, P. 1987.** *Sozialer Sinn*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Cannell, F. 2006.** Introduction. In F. Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham/London: Duke University Press, pp. 1 – 50.
- Cowan, J. 2006.** Culture and Rights after Culture and Rights. *American Anthropologist*. 108 (1): 9 – 24.
- D’Andrade, R. 1995.** Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology*. 36 (3): 399 – 408.
- Froerer, P. 2006.** Emphasizing ‘Others’: The Emergence of Hindu Nationalism in a Central Indian Tribal Community. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 12: 39 – 59.

⁵⁹ Die Verletzung des Lebensraums der Munda ist inzwischen so eingetreten, wie oben beschrieben.

- Ganguly, P. G. 1969.** Separatism in the Indian Polity: A Case Study. In Pradhan, M. C. et al. (eds.), *Anthropology and Archaeology. Essays in Commemoration of Verrier Elwin, 1902 – 1964*. Oxford: Oxford University Press, pp. 58 – 107.
- Gilad, L. 1985.** First Encounters, First Dilemmas. In R. Paine (ed.), *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, pp. 201 – 207.
- Goodale, M. 2006.** Ethical Theory as Social Practice. *American Anthropologist*. 108 (1): 25 – 37.
- Harries-Jones, P. 1985.** From Cultural Translator to Advocate: Changing Circles of Interpretation. In R. Paine (ed.), *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, pp. 224 – 248.
- Hastrup, K. et al. 1990.** Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms. *Current Anthropology*. 31 (3): 301 – 311.
- Henriksen, G. 1985.** Anthropologists as Advocates: Promoters of Pluralism or Makers of Clients? In R. Paine (ed.), *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, pp. 119 – 129.
- Hoffman, J., Van Emelen, A. (eds.) 1990.** *Encyclopaedia Mundarica. Vol. I – XVI*. New Delhi: Gian Publishing House.
- Howes, D. 1991.** Sensorial Anthropology. In D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 167 – 190.
- Kirsch, S. 2001.** Lost Worlds. Environmental Disaster, Culture Loss, and the Law. *Current Anthropology*. 42 (2): 167 – 198.
- Mandaville, P. 2001.** Beyond Disciplinary Boundaries. International Relations and Translocal Politics. In P. Mandaville, *Transnational Muslim Politics*. London/New York: Routledge, pp. 5 – 52.
- Maybury-Lewis, D. 1985.** A Special Sort of Pleading. Anthropology at the Service of Ethnic Groups. In R. Paine (ed.), *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, pp. 130 – 148.
- Muuda R. D., Mullick, S. B. 2003.** *The Jharkhand Movement*. Copenhagen: IWGIA Document No. 108.
- Paine, R. (ed.) 1985a.** *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research.
- Paine, R. 1985b.** Overview. In R. Paine (ed.) *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, pp. 249 – 259.
- Pandey, A. 1989.** *Kinship and Tribal Polity*. Jaipur: Rawat Publications.
- Povinelli, E. 2002.** *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and The Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Roy, S. 1995 (1912).** *The Mundas and Their Country*. Ranchi: Catholic Press.
- Rylko-Bauer, B. et al. 2006.** Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present, and Future. *American Anthropologist*. 108 (1): 178 – 190.
- Ryuji, Y. 1970.** *Cultural Formation of the Mundas*. Tokai: Tokai University Press.
- Scheper-Hughes, N. et al. 1995.** The Primacy of the Ethical: Towards a Militant Anthropology. *Current Anthropology*. 36 (3): 409 – 440.
- Singh, S. 1966.** *Dust-Storm and Hanging Mist*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Speed, S. 2006.** At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research. *American Anthropologist*. 108 (1): 66 – 76.
- Strathern, M. 2004.** Losing (out on) Intellectual Resources. In A. Pottage, M. Mundy (eds.), *Law, Anthropology, and the Constitution of the Social: Making Persons and Things*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 201 – 233.
- Van Esterik, P. 1985.** Confronting Advocacy Confronting Anthropology. In R. Paine (ed.), *Advocacy and Anthropology, First Encounters*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research, pp. 59 – 77.
- Van Exem, A. 1982.** *The Religious System of the Munda Tribe*. Ranchi: Catholic Press.

4 ASSESSING THE RELEVANCE AND EFFECTS OF 'KEY EMOTIONAL EPISODES' FOR THE FIELDWORK PROCESS

PETER BERGER

For a long time the role of 'emotions' has been acknowledged as a crucial factor in the process of fieldwork, particularly in those branches of the discipline in the USA and Europe that have been strongly influenced by psychology and psychoanalysis. Devereux (1967), Parin, Morgenthaler and Parin-Matthèy (1978) as well as Nadig (1997) are examples of the effort to introduce in various ways insights of psychoanalysis, such as the dynamics of transference, into anthropological fieldwork methods (cf. Adler 1993, Zinser 1984). Despite the influence and value of their endeavours most anthropologists without the respective training do not include these methodological ideas in their fieldwork, which, of course, does not mean that emotions do not matter in their cases. Being trained in social and cultural anthropology without any deeper knowledge of psychology and psychoanalysis this certainly holds true in my case. However, even if lacking this particular background, an attempt is made in this paper to pay attention to 'emotions in the field' in a systematic way and to make a contribution to the ongoing debate.¹

¹ This contribution is based on a paper that has been presented in Oxford at the conference "Emotions in the Field: Surviving and Writing-up Fieldwork Experience" (14/15th of September 2006). It has originally been published in D. Spencer and J. Davies (eds.) 2008, *Anthropology from the Heart: Fieldwork as Embodied Experience*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Press. Thanks are due to Michaela Schäuble and Ulrike Blindt for helpful comments on the manuscript.

Reflecting on the process of my fieldwork in highland Orissa (India) and on 'participant observation' elsewhere (Berger 2004) I recalled an incident, an emotional outburst on my side, in which, for a moment, the side of 'observation' was at zero and the aspect of 'participation' at a maximum. In the present article, I will take this specific fieldwork experience as a starting point and try to unravel its more general implications for ethnographic research and understanding. More specifically, I will ask whether in the fieldwork process, apart from the usual emotional ups and downs, certain situations stand out that have a more radical impact on the persons involved. They may open up a different perspective on the field the researcher lives in and temporarily provide an interface and meeting point of experiencing 'self' and 'other'. I would suggest calling such situations 'key emotional episodes' (KEEs).² The 'keyness' of such emotional episodes lies in the essential influence they can exert on the field situation: a break-up of relations, a change of status, a change of research situation, a deepening of social ties, among other possibilities. Further, one crucial characteristic of them is that they happen without the intention of the ethnographer. They are instances when the ethnographer has no conscious control over the situation. Rather, he has lost control and is subordinated to the flow of events. In contrast to the ideal field situation, when the mindful actions of the ethnographer are guided by his rational research aims, here, emotions and the body take over. KEEs as understood here, I assume, occur in most fieldwork processes. After I have presented, contextualized and analysed the particular incident of my fieldwork I want to compare it with three very different cases as reported by Timm Lau (2006), Joan Briggs (1986) and Renato Rosaldo (1984, 1989) in order to point out similarities and differences of their experiences and to assess the effects and relevance of KEEs.

An example from Orissa

The situation occurred at the very end of my main research period. This is significant for I would not have acted like I did in the early phases of field-

² I coined that term using Sherry B. Ortner's (1973) notion of 'key symbol' and combining it with the expression 'emotional episode' I picked up from a recent article of Andrew Beatty (2005). My arguments here are, however, unrelated to theirs.

work.³ I started my fieldwork in the highlands of central India in January 1999 and in three periods that closely followed each other I spent 21 months in the field.⁴ My research focussed on the rituals and festivals (their interconnections and the broad issues of social structure, cultivation, the person and healing that go along with it) of the Gadaba, a tribal highland society of Orissa whose death rituals have attracted the attention of various scholars such as Christoph von Fürer-Haimendorf (1943), Karl Gustav Izikowitz (1969) and Georg Pfeffer (2001).

I have described the process of my fieldwork in some detail elsewhere (Berger 2004, 2007: 483 ff) and will here only mention few aspects as a background for the discussion of the present topic. One of the events that particularly consolidated my position in the village was the arrival of Amrei, my German partner. I had already been living in the village for about six months when I travelled to the coast to meet her and to travel back up the hills together. To my surprise she was received as a new bride in the village and after a week we had a full fledged wedding. Since I was associated with the dominant group in the village of the totemic cobra category, Amrei was immediately associated with 'our' affinal group inside the village belonging to the tiger category.⁵ In the marriage process the respective agnatic and affinal groups were engaged. One of my 'brother-in-laws' will feature in the episode I will soon be describing. Amrei had to leave soon back to Germany and came back almost a year later to stay the last five months with me in the field. The last marriage rituals were concluded in this period.

The difficulties of entering the field have to some extent been pointed out in the literature but most ethnographies I know are rather quiet on the prob-

³ Why this is the case will become clear in the course of this contribution.

⁴ The periods of research were three, twelve and six months with four and two months gaps in between.

⁵ My association with the dominant cobra group was based on my residence in their part of the village and, in particular, on sharing their food (sacrificial and everyday). In each Gadaba village one 'clan' category (*bonso*) dominates and the respective group is regarded as the "earth people", descended from the village founders. In addition, in bigger villages there permanently live some members of other categories as internal affines of the "earth people". In the village where I lived one of these was a group belonging to the tiger category. Through this oppositional relationship Amrei was automatically integrated into this group (on the social structure of Gadaba society see Berger 2007, forthcoming).

lems of leaving it.⁶ The last weeks of my major research period in April 2001 were a very intense time in several respects. I was busy doing interviews and had the somewhat naïve ambition to settle all the remaining open questions in that time. As mentioned above, my wife had been with me in the field for the last five months of research and in the last two weeks we were invited by five to ten villagers' houses each day. Such invitations always included the consumption of rice liquor or beer, meat and rice. Our pleading for mercy and our pretending to have bad stomachs were not sufficient to stave off the many gentle but determined requests that we consume the offered food and drink. Of course all preparations for leaving the field had to be undertaken, buying and secretly distributing gifts for example, and on top of all that came the fact that it was the time of the major village festival that lasts for about four weeks. Needless to say that the long periods of separation from my wife provided enough ground for interpersonal tensions during periods when we were suddenly closely living together in the field.

On the tenth day before we left we were invited to nine households and, in the late afternoon as part of the festival, the men's ritual hunt that was about to take place. Although I was already quite drunk by then (as a consequence of the previously offered/forced beer and liquor) I left my wife behind in the mud house. She had been in an upset mood and asked me to remain with her, but I felt it was my ethnographic duty to observe and participate in the ritual hunt. As we were about to leave the village someone came running up to me telling that my wife was crying loudly and that I should better go back to calm her down. I ran back annoyed that she was so demanding and that she had forced me back to the village. On arrival I saw several of our female neighbours sitting on our veranda. I rushed into the house where a loud quarrel developed between my wife and I. Obviously it reached a degree that worried the people, who were assembling outside, opened our door and came pouring in. At that moment it all became too much for me and I went off the rails, shoved the crowd out of the house so that several of them tumbled into the yard. In a fury I kicked filled water pots off the veranda, shouted insults towards the astonished neighbours and told them to leave me alone.

⁶ A notable exception is Kahn (1986, Chap. 8).

But when I retreated back into the house the women I had just pushed away followed to console and embrace me and my wife, both of us in tears by now.

The next morning as I sat on the veranda, news was swiftly spreading through the village that I had beaten up my wife. Villagers came strolling by to ask me how I could beat her up so severely. Our assurances that nothing of the kind had happened were in vain, and neither did the fact that my wife had no marks or bruises convince them otherwise. Most seemed more curious than perturbed, apart from one of my classificatory 'wife's brothers' (a member of the tiger group in the village Amrei was considered to belong to) who was clearly outraged. He threatened to take her and then, he said, I could see where I would get my meals from. The situation was complicated further as during village festivals public fighting is prohibited and therefore some villagers, trying to define the quarrel as public fight, also tried to exact from me a fine for breaking the taboo: they wanted a chicken or something of this sort. Although it must be said that they did this rather jokingly and no sanctions followed. After I had flatly refused to accept any invitations by the end of the day the round of hospitality had finally resumed and soon the incident was forgotten in the flow of further events.

Contextualization

Obviously the behaviours and interpretations of the persons involved have to be put into context to become intelligible so that different aspects of this episode can be distinguished. I will briefly comment on each aspect in turn: firstly, the emotional experience of the researcher, secondly, the expression of emotion; and thirdly, the interpretation of this expression and the reactions of villagers.

I would argue that my personal emotional experience, the mixed feelings, the stresses piling up in the last weeks of my research, and the factors prompting the quarrel between my wife and I were all rather irrelevant for the other aspects of my outburst. My actual psychological state did not directly determine the way I expressed my emotions, neither did it affect the way the villagers interpreted the event and reacted to it. Rather what had influenced my mode of expression was my socialization into the local society, which, of course, was never 'complete' as my status never lost its ambivalence, oscillating between 'insider' and 'outsider' depending on context. Despite this

incompletion, what socialisation had occurred obviously had affected me. As we know doing research means to "inhabit another world" (Henry Louis Gates, in Shokeid 1995: 15) completely, mentally, but also bodily, learning gestures, ways of acting, and the like.

This process could well be described and analysed with Bourdieu's notion of habitus, the incorporation of patterns of thinking, perceiving and acting. At village meetings, for example, I had time and again witnessed how young men went into sudden fits of anger. They would be furious for some minutes, shouting, maybe beating their chest, seemingly at the verge of violence. Then they would calm down again, for no apparent reason and someone else would take over. These meetings never turned into fights, but I regularly witnessed actual violence in other contexts, particularly between brothers and between fathers and sons. In addition to the episode I have just described I recall at least two other occasions when I had been engaged in a quarrel and surprised myself at the strong emotions I displayed.⁷ In short, what I want to suggest here is that my expression of emotion in the described situation is in consonance with the disruptive show of emotions young men in this society express at times.⁸

This is one reason why the villagers who were part of this scene perceived my behaviour the way they did: as a normal event. Most of them thought they knew what had happened and nobody seriously interrogated why I had acted this way or what had made me upset. They might have rather wondered why it had happened only then and not before. The only novel aspect, it seemed, was that it had happened to me.

Having pointed out the general potential for emotional and sometimes violent outbursts in young men, I also have to mention what husband-wife

⁷ For example did I quarrel with the Dombo musicians at our marriage because they kept on demanding more money as had been agreed on. Half spontaneously, half acting I became angry – because I had noticed that this would be a situation my Gadaba hosts would become angry too – I ironically offered the musicians to take my motorcycle as well.

⁸ Regarding violence in Middle Indian tribal societies see Elwin (1950; concerning the Bondo), Hardenberg and Nayak (2005 and 1989 respectively; relating to the Dongria Kond) and Pfeffer (1997, 2000: 340 f; regarding the Bondo and Gadaba respectively). Middle Indian tribal societies show very different cultural patterns regarding the expression of emotion and their readiness to violent behaviour.

and brother-sister relationships are typically about, i.e. which standardized forms (emotional) interaction takes. Unlike in the husband and wife relationship in the Hindu dominated plains, in the Gadaba village, public violent fights between spouses are not uncommon and in such instances the wife in no way plays only a passive and submissive part. She may slap her husband in the face in the middle of the village while he may try to literally drag her away by her hair. When out fetching wood with other women my wife was not asked if I would beat her, but how much. Thus, the fact of being husband and wife by itself accounts for quarrels and even violent fights. However, I never witnessed or heard about violence between a grown up brother and his sister. To the contrary, it is to her father and brothers that a woman who feels she has been ill-treated will return for solace, leaving her husband behind for a while. In a submissive manner he will show up in his wife's brother's place begging pardon and trying to persuade her to return. Briefly, a brother-sister relationship remains close and protective throughout their lives; a husband-wife relationship is close but frequently strained and possibly violent.⁹

Having offered these comments, the interpretations and reactions of my neighbours and other villagers may now appear more comprehensible. The quarrel and assumed violence between my wife and I were not regarded as an anomaly but as the usual state of affairs. The latent amusement I saw in some of the villager's faces now seems to read: "finally it has happened to them". Also my 'wife's brother's' rage now appears equally understandable, given the conventional brother-sister relationship. By threatening that I would have to cook for myself soon, he ignored the well-known fact that Amrei never cooked but that both of us were eating every day in the house of one of my 'brothers'. But it was just the thing you would tell your brother-in-law in such a situation. Also my classificatory 'mother', whom I had pushed into the yard was in no way angry with me, but instantly hugged me for consolation.

During the last days of my fieldwork I was too busy to reflect on this incident, although in retrospect I think that this episode can be regarded as one crucial moment of my research. For an instant the realms of 'own' and 'other' fundamentally became blurred, the perception and experience of self and other merged. I lost my composure and self-constraint and spontaneously

⁹ For a discussion of B/Z, H/W relationships in relation to the Muria Gond see Gell (1992: 124 – 33) and Gregory (forthcoming) for a comparative perspective.

acted in a manner I have witnessed many times in this society. In his famous introduction to the *Argonauts* Malinowski wrote about the “plunges into the life of the natives” (1922: 22). I would now like to explore whether the KEE I experienced can be regarded as such a ‘plunge’ into a culture; and if so what their effects are and whether the effects it generated can through analysis be shown to contribute to our understanding of method and ethnographic learning or not.

Analysis

Malinowski is in fact a good starting point in considering what I have called KEE. He states that contrasting to the “skeleton (...) of the constitution” (ibid.: 17) or the norms of a society that can be discovered by survey work¹⁰ there is another crucial dimension of social life which requires a different method. He variously calls this dimension “realities of human life” (ibid.: 17), “tone of behaviour” (ibid.: 20) and sums it up as the “*imponderabilia of actual life and typical behaviour*” (ibid.: 20). This is the dimension not about *what* is done, but about *how* actions are performed; it concerns the styles of behaviour. The appropriate method to gain insight into this dimension is participation: the ethnographer should “join in” (ibid.: 21) or plunge into the social life around him.

Besides delineating the dimension and suggesting the method Malinowski outlines the aims and hoped for results, but he is careful, almost hesitant, in doing so. One should try, he writes rather vaguely, to penetrate the “mental attitude” expressed by such facts (ibid.: 19) and he himself had “carried away a *distinct feeling* that their [the Trobrianders’] behaviour, their manner of being, in all sorts of tribal transactions, became more transparent and easily understandable than it had been before” (ibid.: 22, emphasis mine). The emotional episode described before could be regarded as a form of the participation Malinowski has in mind. But it is different in regard to his method insofar as this situation in the Gadaba village was not under the control of the ethnographer.¹¹ A crucial characteristic of KEE is that the researcher is not

¹⁰ “the method of statistic documentation by concrete evidence” (ibid.: 17).

¹¹ I do not want to imply here that the ethnographer is under normal conditions in control of the situation in the sense that he also controls the behaviour of other actors involved. This is obviously not the case although, as is widely acknowledged, the

intentionally participating or “joining in” in this or that way, but that it happens to him, it is a situation beyond his control. Further, as the immersion is experienced as complete for a moment the results in understanding the other can, if at all, only be perceived through retrospective reflection. Here I address a question in field methodology of growing importance, whether ‘participant experience’ can be a ‘viable methodology’.¹² The situation at hand could be regarded as a form of participant experience, and I would argue that it may add to our understanding of the field or it may be important for the fieldwork process in other ways. Since it is accidental, it would, however, be difficult to follow up as a methodology in the strict sense. If a methodological lesson can be drawn it is in equipping fieldworkers before entering the field with an awareness of the relevance of such unpredictable situations of irritation and emotional confrontation (cf. Nadig 1997: 39 f).

In evaluating the results of KEEs it may be useful to distinguish understanding from effects of a different kind. I first want to address the notion of understanding on which Malinowski also put great emphasis, as this will be of particular concern when we later discuss other examples of KEEs. He wrote that he had the “feeling” that he “understood” more through his actual participation. Feeling and understanding seem to stand closely together here. So what kind of knowledge are we talking about?

The work of Bourdieu (1997) could provide further insight. I mentioned his notion of habitus already when trying to grasp how I had picked up a certain type of behavioural pattern in the course of my fieldwork. Obviously Bourdieu and Malinowski have more than a faint resemblance in common when contrasting constitution or objective structures on the one hand from actual behaviour or practice on the other. Like Malinowski, Bourdieu distinguishes dimensions of social life, the practice of science from the practice of everyday life. But he then goes further and contrasts different modes of knowledge (1997: 25 f): theoretical (“subjectivist” and “objectivist”) and practical epistemology, which would then require different theoretical ap-

ethnographer influences the situation. The control here refers to the ethnographer’s own actions, a conscious, reflective and often cautious way of acting in a foreign cultural environment.

¹² This was also one of the questions that was addressed in the conference Call For Papers (cf. Fn. 1).

proaches. To understand the actor's point of view, which is related to primary experience, and to understand how social behaviour is structured without the actors explicitly following rules all the time, Bourdieu devised the idea of habitus as *sense of practice* which draws attention to the fact that social action is not so much a matter of conscious thinking but rather a semiconscious state of the body ("hexis") that provides orientation in social life ("sense") (ibid.: 69 f). This sense of practice, "the feel for the social game" (ibid.: 27) may be harder to pinpoint ethnographically than what he refers to as "objective structures" and, again, it might be similar to the problem of Malinowski relating his "concrete evidence" to the "tone of behaviour". For the moment we can note that the described case of a KEE is closely related to what Bourdieu describes as sense of practice. But if ethnographers do have experiences of this sort, how to translate them back to the level of – more reflexive – understanding?

Malinowski seemed to have the idea that data pertaining to the dimension of "imponderabilia of social life" is complementary to the one leading to 'hard facts'. So we would have two different domains, maybe one of knowledge and one of a kind of feeling for the social life. Nevertheless he hoped that experience in one domain could further understanding in the other. Bourdieu also distinguishes internal embodied structures from external objective ones in order to argue for their mutual and perpetual constitution; he considers these two aspects to be two forms of the social and certainly conceives them to be constantly interacting. Both authors, then, seem to see an analytic difference between the two dimensions, but think of them as related. But for Bourdieu, the sense of practice of the actors is particular insofar as they are part of the action with all its consequences. In other words, an ethnographer cannot fully grasp the sense in which, for example, an actor in his society has fear of sorcery, because he is external to social action and has never lost a season's crop because of black magic. Thus, the ethnographer's sense of practice will always remain incomplete. A crucial point in Bourdieu's endeavour of social theory is, as I understand it, that theorizing should be aware of its limits. Thus, an "objectivist" perspective cannot fully grasp the actor's point of view, and likewise it would then probably be difficult to simply transfer an actor's point of view, the sense of practice or the experience of an emotional episode, back to the level of objectification.

I would argue that the sense of practice that is at stake in the KEE that I experienced does not necessarily lead to completely new insights, but rather complements and elaborates the understanding of a more conscious and reflexive kind the ethnographer achieves through his general work. Like Malinowski and Bourdieu I would analytically keep the levels distinct though very much related. I also come to this conclusion because for me it is difficult to assess what new aspects of understanding 'my slip' into 'practice' has provided. In experiencing the incorporated patterns of behaviour (i.e. the outburst of anger), with one's own whole person and body, I can in retrospect better assess the relevance and meaning of this particular behavioural pattern. I came to understand more clearly that a certain temporary fierceness, although not generally valued positively, is very much part of the idea of being a young man. Similarly the situation underlines certain key-features of sibling and spouse relationships. Through my experience I can now see it in stronger contours, but I already knew it before.

It is conceivable, however, that new, unknown aspects of a culture can be revealed through a KEE. In this regard the time of occurrence of a KEE in the fieldwork process is important, as I suggested before and this will become clear in the examples that will follow. One situation of my own fieldwork could have turned into a KEE, and could presumably have led to significant effects and further understanding, but in this case it did not, largely because I was able to keep my composure and remained an uninvolved 'observer'. Let me turn to this example.

Gadaba women engage in the dangerous task of digging out of a quarry earth they use as colour to paint their houses. Frequently, I have been told, accidents have happened in the past; these accidents are explained by the idea that the voracious *rau*-demon "eats a life" every other year there. The first and only time I went to this pit happened to be one of these fateful days. When I arrived I noticed that the women were standing around the pit in the typical mourning position, hands crossed behind their heads and wailing. Two women had just been buried by an earth slide and men were carefully searching for them with sticks. Shortly after my arrival one woman was dragged out of the earth and laid on the ground. From where I stood I could see that her body seemed lifeless and that other women were trying to feed her with millet gruel, which is considered to be very life-enhancing.

During this very short period of time many thoughts rushed through my mind, I was in an emotional turmoil and had to consciously control my first affect to run down to provide first aid. Within a few seconds I tried to get a picture of the situation, of my position in it, and of the possible outcome of different scenarios. I had attended first aid seminars and could try to reanimate her but what would the reactions of the people be? I did not know the woman and could not be sure how long she had been buried under the earth and whether any attempt would be in vain from the start. And what if I tried and failed? Had I a right to push the others away just because I thought I knew best what to do? Eventually, I did not do anything and felt miserable about it for days. This situation was very emotional for me and for everybody else, but it did not develop into a KEE because I did not interact and my emotions did not take over as in the other example. Had I involved myself in the situation it would, I guess, have turned into a KEE and it is very likely that through the reactions towards my involvement and actions I would have learned, on careful reconsideration of the situation, something new about, for example, the treatment of dying persons. Perhaps people would have been outraged about my attempt to reanimate her and thus point out relevant norms and values. It is thus important to emphasize that a crucial feature of a KEE is its relatedness. Only *in relation* to the other people's reactions my emotional expressions are significant and can turn into a KEE that influences the process of fieldwork.¹³

Coming back to my main example and the question of what my emotional outburst revealed to me. What I experienced with my own body was the social value of anger in young men. As I said in the beginning, the personal motives and the mix of emotions that triggered my action were rather irrelevant for the social aspects of the situation. There was no direct causative or determining connection between the psychic state I was in and the way I acted. Therefore, I assume that the experience of acting in this particular way

¹³ Because I had the fear of failure, of transgressing norms and of violating other people's emotions I restrained from acting (motivated by the original affect of empathy), from getting related to other actors in this situation, thereby to provoke responses and possibly to learn something of ethnographic value. It is an anthropological commonplace that we learn by making mistakes, by flaws. However, to intentionally engage in transgressing norms, to aggressively engage in 'participant experience' is a doubtful method.

does tell me much about how such acts are evaluated by different actors, but not what emotions exactly motivate other men in acting in very similar ways. There might be a multitude of psychic states that end up in the same or very similar expressions.

Having tried to outline what the results of the emotional episode are in terms of experience and understanding, I now want to point out another of its relevant social effects. A precondition for the ethnographer to understand anything in the field is, of course, his status in the field. Much depends on how the ethnographer is perceived by the people he lives with. So it is decisive not only to focus on what the researcher understands and perceives but to include the other actors' perspectives as well. As the other examples discussed below will demonstrate KEEs may have a crucial impact on how the ethnographer is perceived by the people around him. My impression is that in my particular experience of expressing anger the perception of certain villagers was that I had taken a crucial step towards living in their society. Of course the whole process of fieldwork is marked by several such transitions, from a total stranger to something different. The process of integration, which is neither continuously progressive nor teleological, very much depends on such KEEs: not only does the ethnographer want to be socialized but so do the people with whom he lives often desire his socialization and integration.¹⁴ This was my experience among the Gadaba who saw to it that this stranger and his wife who were living among them were turned into something more familiar. Thus, for some the emotional episode was a proof and an expression of my status as 'son', 'brother-in-law' and so forth. On the actual day of my departure from the village I once more experienced the perception of my status by some of the villagers. When I was engaging in the final farewell gestures to the people with whom I had been in most close contact for the last 21 months, some old women – among them my 'mother' whom I had pushed around ten days earlier – began to wail with their hands crossed behind their head, which is the usual female way of mourning the dead or accompanying a dying person. Just after being more firmly integrated through the KEE I was facing my social death.

¹⁴ My colleague Ingrid Schindlbeck first pointed this aspect out to me.

Key Emotional Episodes compared

Could such KEEs possibly be similar and comparable given the fact that every research process is specific and every personality of ethnographer different? In a recent article "On anthropological knowledge" Philippe Descola (2005: 69) pointed out that fieldwork has a certain rhythm, a series of stages, which is independent of personalities and abilities of ethnographers or the specific area of research. Likewise we could ask if KEEs have certain features and effects, which are rather independent from individual researchers. Has the relevance of the ethnographers' idiosyncrasies been overestimated? In the following I will compare three other situations that I characterize as KEEs with the situation I outlined above.

Shame in Tibet

The first example is an experience described by Timm Lau in a forthcoming paper.¹⁵ Just having started his fieldwork in Tibet (he had been in the field for three weeks) he encountered a fight between a Tibetan and an Indian, in which he spontaneously interfered and stopped the violent confrontation. This triggered a very strong reaction by various people on the scene who publicly rebuked and even threatened him. Among the various emotions assailing the anthropologist shame was the most prominent, because all this happened in the public. The reason for the wrath of some of the Tibetans involved was that Lau, being new in the field, violated codes of conduct and acted not in accordance with his status. On reflection Lau interpreted this incidence as crucial for his fieldwork process. It made him painfully aware of norms and values surrounding the complex of shame and status.

Lau also noted a correspondence between his experience of shame and the local discourse on shame (the concept of *ngo tsha*) as well as the accompanying patterns of action. Further, by sensitizing him, his experience initiated a socialisation process, whereby he gradually (and probably partially) achieved a sense of practice in this regard and this, he writes, helped him to understand shame and status in Tibet. Finally, Lau states, without elaborating the point, that this situation has had a positive rather than negative effect on his accep-

¹⁵ Only the manuscript of his presentation during the conference "Emotions in the Field" (Oxford, 14th September 2006) was available to me.

tance in the community. In other words, concerning the effects of the KEE in question we can note: 1) it can generate a better understanding of social/cultural phenomena, 2) it can develop of sense of practice and, partly as a consequence of this, 3) it can facilitate further integration into society.

It is noteworthy that this situation came about because he was acting on impulse and 'plunged' into social life, as Malinowski would have it. This non-reflective and spontaneous involvement is, I think, a necessary feature of KEEs and his behaviour contrasts with mine in the above mentioned accident in the pit where I consciously retained my self-control and did not rush in order to help. Otherwise this situation could have developed into a KEE very similar to the one described by Lau. Significant is also the fact, that the KEE of my research in Orissa I described in detail above and the situation of conflict in Tibet depicted by Lau happened at a very different time in our fieldwork processes. Timm Lau got involved in this situation at the very beginning of his research, I at the very end. It makes a difference insofar as Lau was acting according to dispositions foreign to the context of his fieldwork. This clash of habitus and field produced the emotional upheaval and the beneficial effects mentioned. My action, on the contrary, was already expressed in the local formulae and thus did not clash at all with the context. It therefore produced nothing new, only reinforced the already known and possibly deepened social ties.

Anger among the Utkuhiksalingmiut

Another example is the fieldwork experiences of Joan Briggs with the Utkuhiksalingmiut of northern Canada, which she summarized in her article "Kapluna Daughter" (1986). Although Briggs does not treat the theme of emotions analytically, her article provides us with a very particular case insofar as the people she studied displayed a marked cultural focus on the management of emotion. They stressed the value of absolute emotional restraint ("Never in Anger" is the title of her book) with the concomitant behavioural patterns. Vividly and in great detail she describes the subtle interaction pivoting around the management of emotion in the socially (being adopted as 'daughter') and spatially (living together in one igloo for long periods) very close confines of her fieldwork setting. Throughout the process of fieldwork Briggs struggled on the one hand to accommodate her temperament to her

hosts' ideas about appropriate non-disruptive behaviour and on the other to identify the thoughts, motives and emotions of her hosts that were concealed behind the normative polite patterns of interaction. Even hostility was expressed in terms of protectiveness and concern. In other words she could never be sure that what she saw was what she got. Under these circumstances the assessment of any single KEE is particularly difficult, because the mostly implicit discourse on emotion is constantly present and irritations and confrontations about her expressions of anger or volatility surfaced at various points in the process of her fieldwork. However, one instance can be singled out (although it cannot be understood in isolation) which led to a marked change in social relations.

The episode described by Briggs as "crisis situation" (1986: 34) had a prelude during the preceding winter when the anthropologist wanted to improve her working conditions and to escape from the difficulties of working in the igloo. Again misjudging the concealed emotions of her 'parents' and others, she thought the tensions were resolved, but as she became aware later they probably were the basis which nourished the crisis. During the following summer a party of *kapluna* ("white man") sports fishermen visited the region and asked the Utkuhiksalngmiut for their boats. These boats are economically crucial for the community and their numbers had already been reduced in the preceding years from six to two. The Utkuhiksalngmiut complied to the tourists' wishes and gave them the boats and thus were unable to follow their economic activities for the time. Another *kapluna* group came a little later, took one boat, wrecked it, and then asked for the last one, which happened to belong to Briggs' 'father'. The Utkuhiksalngmiut again quietly met the demands of the tourists. At that moment the anthropologist arrived on the scene, "exploded" (ibid.: 34) and pointed out to the sports-fishermen the relevance of these boats for the Utkuhiksalngmiut.

She then turned towards the Utkuhiksalngmiut sitting nearby with "expressionless" (ibid.: 35) faces. They could not understand what she had said in English, but she had spoken unasked, publicly and, worst of all, in anger. Her 'father' allowed the *kapluna* fishermen to take the last boat. Briggs, again, could not judge the feelings of her 'father'. In sharp contrast to what happened to Lau in Tibet, no one scolded, let alone threatened her. Nothing visible happened at first but the punishment for her emotional outburst was extraordinary, she was ostracized. People were still smiling at her and pro-

tecting her, she was not in physical danger, but socially she was dead. The outward friendly behaviour remained so constant that Briggs did only notice what had happened when she secretly read a letter of her 'mother's father' written to the deacon of the next mission-and-trading centre 150 miles away. The letter flatly stated that the Utkuhiksalngmiut did not want her to live with them anymore, because she is "annoying; she scolds more and more and gets angry easily" (ibid.: 36), as Briggs quotes from the letter. Only with this explicit information the ethnographer was able to recognize slight changes in the habitual friendliness she did not notice before. Even then she was not sure whether she imagined them. Her new status became visible only about two months later when the autumn igloos were built. Then the Utkuhiksalngmiut treated her as if not present. No one came to her and they only spoke to her when they were directly addressed. Despite all this their behaviour towards her was as it should be, guided by friendliness and care. The situation finally changed when Briggs herself wrote a letter to the deacon and his wife (she had not dared to explain herself to her hosts fearing this directness would shock them even more). Later, when the Utkuhiksalngmiut were able to travel to the mission-and-trading outpost where the deacon and his wife lived they were told by them that Briggs had wanted to protect them from the *kapluna* fishermen. This changed their minds and after being socially dead for three months Briggs regained her status as 'daughter' (ibid.: 37 f).

As already mentioned, Briggs is describing the emotional processes in great detail but she is not concerned to investigate systematically the effects of such situations for her understanding of Utkuhiksalngmiut culture. However, it is clear from her text that the described situation did make crucial aspects of the social life more comprehensible. For example Briggs writes that she finally "*realized* the dignity inherent in the Utkuhiksalngmiut pattern of authority" (ibid.: 36, my italics). She had already *known*, and at times 'un-daughterly' resisted, this pattern of authority but the KEE allowed her to see it in a different light. Likewise was the situation a testimony of the "ethos of concern" (ibid.: 37) which is crucial to the Utkuhiksalngmiut's self-perception and even adhered to when relationships are tense or hostile. Further, it is obvious, and thus I do not need to labour the point, that this KEE had a strong effect on the ethnographer's position in the field. While I tentatively suggested regarding my experience that my emotional outburst intensified social relations and likewise Timm Lau assumed that the incident rather

enhanced his acceptance, in Briggs' case the sudden emotional eruption led to a break-up of social relations.

A feature that has to be stressed here is the continuous failure of 'understanding' on the level of emotions. Briggs repeatedly mentions her vain efforts in grasping what her hosts felt, because in the Utkuhiksalingmiut perspective emotions, particularly 'negative' ones such as anger and rage, should be concealed and not guide social behaviour. Her hosts, in turn, just could not understand her incapability to do so and either considered her as a "child" incapable but educable, or, in the period that followed her emotional outburst, as an "incorrigible offender" (ibid.: 41). Briggs makes a significant observation in this regard. When adopting her, her 'parents' knew that their new 'daughter' would lack typical Utkuhiksalingmiut skills, but they could neither imagine nor accept the difference on the level of emotions and their management: "(...) it is easier to recognize cross-cultural differences in technology or language than differences in the structuring of interpersonal relations; one is far more inclined to think of the latter as given in 'human nature'" (ibid.: 43). I take the word "one" to refer to the Utkuhiksalingmiut and the anthropologist alike. This leads me to my final example.

Rage in northern Luzon

Renato Rosaldo's article "Grief and a Headhunter's Rage" (first published in 1984 and then widely reprinted) is very well known and deals with various issues that do not concern me here (such as the question whether ritual always encodes significant patterns of meaning). Instead I will focus on his argument that his personal experience of grief and rage enabled him to understand the motives of the Ilongot cultural practice of headhunting.

The disastrous incident which forms the basis of his argument is the death of his wife, Michelle Rosaldo, when they were doing fieldwork together among the Ifugao in northern Luzon. As he describes, he had not been present, when his wife slipped and fell down a precipice. Immediately when he found her body, he experienced a strong rage. In the weeks after his wife's death he used his field journal to reflect on death, emotion and headhunting writing (in despair and rage, as he emphasizes) of his "wish for the Ilongot solution" and that "I [i.e. Rosaldo] need a place to carry my anger" (1989: 11). He thus used exactly the same expression as the Ilongot when being

previously interrogated by Rosaldo as to why they headhunt: because of a rage, originating in grief and a need for a place to carry their anger (ibid.: 1). Before this accident Rosaldo had always dismissed this statement as an explanation for headhunting as being too shallow (ibid.: 3). Rosaldo is not reporting anything further about the context of the accident, his interaction with the Ifugao in the weeks following the death (whether he talked about his rage or acted in anger sometimes towards them), their reaction to it, or whether they also used to be headhunters and thus understood the grief-rage-headhunting connection. In the centre of my following discussion is Rosaldo's "paramount claim" that "concerns how my [i.e. Rosaldo's] own mourning and consequent reflection on Ilongot bereavement, rage, and headhunting raise methodological issues of general concern in anthropology and the human sciences" (ibid.: 11 f).

Rosaldo argues that the force of emotions has to be related to the position of the experiencing subject in a "field of social relations" (ibid.: 2). Emotions have no general, abstract value ("an abstract brute fact", Rosaldo writes (ibid.: 2)). For example, we know what 'fear' is as a general concept but it has no force unless we have the experience of actually facing death. Since ethnographers generally are young rather than old, they have mostly not made such experiences. Thus, Rosaldo was unable to comprehend what his Ilongot informants were saying about the connection of rage and headhunting, because he lacked the experience. According to him, the death of his wife as KEE enabled him to fully comprehend how the emotional force of rage could lead to headhunting and Rosaldo concludes that this force is a sufficient, in fact for him the only available explanation for the cultural practice: "This anger at abandonment is irreducible in that nothing at a deeper level explains it. Although certain analysts argue against the dreaded last analysis, the linkage of grief, rage, and headhunting has no other known explanation" (ibid.: 18). In the original article of 1984 Rosaldo further writes that, whether motivated by an objectivist perspective or the dogma that emotions are too vague to play a role in social analysis, they are removed from description and analysis and thereby potential key variables for explanation are also removed (1984: 188).

The thesis that you have to experience an emotion in order to grasp the emotional force and to come to regard it as an explanation of social facts

assumes that the subjective experiences of 'the emotion' actually are the same. Rosaldo remarks on this that:

Ilongot anger and my own overlap, rather like two circles, partially overlaid and partially separate. They are not identical. Alongside striking similarities, significant differences in tone, cultural form, and human consequences distinguish the "anger" animating our respective ways of grieving. (1989: 10)

His position is, he continues, an exemplification of the "discipline's methodological caution against the reckless attribution of one's own categories and experiences to members of another culture" (ibid.: 10). This relativism can be pushed too far, however, emphasizing only differences. What he hopes to achieve is a "balance" (ibid.) between these extreme positions.

As a KEE Rosaldo's experience is, of course, outstanding in regard to the quality of the experience. Further, in comparison with the other three examples of KEEs cited, a crucial aspect is lacking in this case, at least Rosaldo does not write about it: the feature of relationality of emotional expressions. In the other cases the focus was on interaction, on an emotional encounter between anthropologist and members of his or her host society. While this aspect makes comparison of the cases more difficult, I have included Rosaldo's instance because he directly addresses the problem of translatability or the relation between 'feeling' and 'understanding' that lies at the heart of the matter discussed here and to which I have already referred to above.

I have several reservations against Rosaldo's arguments, in regard to his methodological claims (positioned subject and emotions as explanations of cultural phenomena) and the question of the universality of emotions. I will start with the latter.

The image of the partly overlapping circles and the following remark of a balance between relativism and universalism of emotions leave the reader completely in limbo. On the one hand this indeterminacy is understandable given the difficulty of the subject at hand, on the other hand it is totally unsatisfactory and insufficient for an analysis that claims to have a general methodological impact. In what ways are there "striking similarities", which characterize the intersection of the circles? And, if he detects "significant differences" in "tone" and "cultural form" (which he is indicating in his footnote 13 (1989: 227) referring to the preceding paragraph), can we then speak of the same emotion, 'anger' in this case, at all? Despite his "balance"-

rhetoric, to me this argument suggests the assumption of a kind of emotional raw material to which tone and cultural form are merely added. If this is right then we can safely put Rosaldo's perspective in the 'universalist' camp and his whole argument of being able to understand headhunting by experiencing grief and rage himself would support this.

I consider it problematic to divide emotions into a universal core, whatever that may be, and a culturally specific part. I do think that, speaking of emotion, "any two human groups must have certain things in common" (ibid.: 10), but methodologically I find it difficult to assert where culture 'starts'. As an anthropologist I am concerned with expressions of emotion, in bodily behaviour, art or in verbal categories, but they are necessarily always cultural. Speculating about possible intrapersonal universal features of emotion I regard as futile and would, therefore, refrain from deriving methodological conclusions from such an assumption.

My critique of Rosaldo's methodological assumptions subdivides into two aspects. The first regards the value of emotions or emotional force as an explanation of cultural phenomena. When, as I outlined above, Malinowski and Bourdieu see the two domains that can be glossed as 'feeling' and 'understanding' as related and as interacting but as analytically separate, Rosaldo argues to directly derive understanding out of emotional experience. I am in no position to call into question Rosaldo's conclusion regarding Ilongot headhunting, however, I would pose some questions. The whole context of young men fiercely longing to take a head, to receive the signs of status (earrings) the old men, who have taken heads, wear, and thus to "arrive" (ibid.: 17f), seems to me to be much too complex as to reduce the headhunt to a way for the men to find a place to carry their anger. Why headhunt and not find other outlets? Many such questions arise and I would rather prefer to leave the question of 'explanation' open than to reduce the phenomenon to a consequence of the force of an emotion.

Apart from this particular question of Ilongot headhunting, I find the general methodological claim of Rosaldo difficult to accept. I consent that emotional force animates, as Rosaldo says (ibid.: 19), human action, but it does not determine the form of action and cannot explain any particular social

institution.¹⁶ Personal emotional experiences may help to comprehend a cultural phenomenon encountered in the field, to empathize and sympathize with the indigenous actors and thus to give an experiential ground for our understanding of the respective culture. KEEs may provide an interface and meeting point between ethnographer and members of the indigenous culture beyond the level of reflexive discourse. But, on taking the risk of being considered an objectivist and dogmatist, I would argue that to deduce explanations solely from subjective emotional experience can lead to serious distortions and trivial understanding of cultural phenomena. In my view, for the anthropologist in the field emotions and KEEs in particular rather pose questions than provide answers.

The examples of KEEs in Orissa, Tibet and among the Utkuhiksalingmiut also bear out this point. By experiencing anger in the typical local pattern I found myself not able to 'explain' the same phenomenon in the young Gadaba men, rather, from reflecting on the reactions of villagers, I learned something in a personal way about the acceptance of outrage in young men, of relations between affines etc. that I already knew in a general way.¹⁷ In the case of Timm Lau his experience disclosed for him the complex of shame and status and initiated the process of developing a sense of practice. But his experience could not explain, only point out, the cultural and social phenomenon. Briggs' description made it particularly clear that the level of emotion does not automatically provide a channel of mutual understanding. She was constantly at pains trying to identify emotions behind the normative frame of polite and friendly behaviour. The issue of making a similar emotional experience as her hosts that might lead to an understanding of their conduct did not play a role, because the anger she subjectively experienced could hardly be detected in her 'parents'. Her outburst and the Utkuhiksalingmiut's severe reaction led her to perceive the ultimate significance of

¹⁶ The discussion of psychological and cultural aspects of hair symbolism (triggered by Leach 1958, summarized by Pfeffer 1997) might be of interest here, particularly Obeyesekere's (1981) notion of 'personal symbols' that operate on the level of personality and culture at the same time. But I cannot elaborate these arguments in this article.

¹⁷ This is similar to Maya Nadig's comment (in relation to Lévi-Strauss' reflections on Mauss' *total social fact*) that objective cultural conditions can be tested by subjective experience of the researcher in the process of fieldwork (Nadig 1997: 38).

emotional restraint and of comprehending the dignity involved in the patterns of authority.

The second aspect of my critique relates to Rosaldo's methodological claim and to his concept of the 'positioned subject', which he explains in somewhat more detail in his original article (1984: 182f, 192f). Rosaldo rightly argues that indigenous actors and anthropologists alike have a view deriving from their structural position in a field of relationships (gender, age, post-colonial context) and depending on their personal experiences. Thus, each actor (the anthropologist included) has a partial perspective, partial knowledge and a specific personal history. Since he claims that he provides a "critical analysis of anthropological method" (1989: 11), which imperatives does he want to formulate regarding the notion of the positioned subject, beyond the demand that anthropologists should be aware of that fact in their descriptions and analyses? Does his argument also imply a request that anthropologists should more intensely 'plunge' into the life of indigenous actors, experience their experiences?

I think it does not and that he is aware that his experience, the way he was positioned through his wife's death to comprehend grief and anger is more or less unique and thus not a feasible method. At the end of his original article Rosaldo (1984: 193) gives a long quote from Bourdieu's *Theory of Practice* (that is left out in the 1989 version) that bears on the issue of the anthropologist's necessary status as observer, excluded from the "real play of social activities" (Bourdieu in Rosaldo 1984: 193). Because the anthropologist lacks the indigenous actors' conditions of existence his sense of practice can only be partial. That also means, in my view, that emotional experiences of the anthropologist in the field such as in KEEs cannot be equated with the actor's experience and perspective. While trying to grasp the sense of practice, and KEEs may help in that, we have nevertheless to be aware of the principle divide between anthropologist and indigenous actors. Thus, I think, Bourdieu's arguments rather contradict Rosaldo's claim to explain cultural phenomena and actors' motives through subjective emotional experiences of the anthropologist.

Conclusion

This paper is an attempt to think about 'key emotional episodes' (KEEs) in the fieldwork process and their methodological relevance. Starting with the description, contextualisation and analysis of a situation of my own research in Orissa I continued to compare this case with three other instances in very different contexts. KEEs can be described as crucial moments in ethnographic research, when the anthropologist 'plunges' into a situation and when his or her actions are not under reflexive self-control but emotionally motivated (as well as constituting an emotional expression) and thus spontaneous. The strong emotions felt by the anthropologist are not confined within his or her personal experience or perception but become part of a social interaction provoking a reaction of other actors of the setting, whether also explicitly emotional or not. In general, a KEE exerts a strong influence on the field situation and may change the status of the researcher.

The latter feature is the first reason for paying attention to such episodes. They may, in retrospect (because in the situation itself the anthropologist is immersed into it, but possibly in the field) enable the anthropologist to understand his changing position in the setting of his fieldwork and other people's perception of his or her person. The effect of KEEs on the researcher's position in the field can be positive or negative, or be an admixture of positive and negative effects. While Timm Lau and myself assumed a rather positive effect of the situations we encountered, the case of Joan Briggs being ostracized by her hosts as a consequence of her expression of anger made it clear that KEEs can not only motivate further integration of the anthropologist but may do the reverse, lead to a decline or dissolution of social relationships.

Another methodological value of KEE lies in the fact that it may highlight crucial themes, norms or values of the particular culture. Thus, Lau dramatically experienced the complex of shame and status in Tibetan society he was not aware of before. Briggs must have more clearly perceived the ultimate relevance of avoidance of anger among the Utkuhiksalingmiut which she, however, had long noticed before. Similarly the KEE I experienced among the Gadaba of Orissa did not point out completely new aspects of the culture but rather reinforced what I already knew. An important factor in this regard certainly is the phase in which the KEE takes place, whether at the beginning (as in Lau's case) or towards the end (as in my case).

When identified and reflected upon, KEEs can thus be valuable as indicators, they can lead to questions that guide and stimulate research, but they are not answers and cannot in the strict sense provide explanations. Thus, while fully agreeing with Rosaldo about the necessity to be aware of the position an acting subject (including the anthropologist) has, I reject his main methodological claim that emotions are key-variables for the explanation of cultural or social phenomena. In arguing that he finally understood the words of the Ilongot headhunters after experiencing grief and anger himself he directly moves from the level of personal emotional experience to the level of reflexive understanding (even explanation), two domains that, in my interpretation, Malinowski and Bourdieu regard as analytically distinct, though interacting.

The possibility of the anthropologist actually feeling like the indigenous actors is, although the anthropologist may develop a sense of practice to a certain extent, very limited because the anthropologist is under usual conditions not part of the "real play" with all its implications. Although being very ambiguous in regard to this question Rosaldo's argument supposes a universality of emotions that is methodologically difficult to maintain. Although, for the reasons I have pointed out, reflection on KEEs can be illuminating, I would be cautious not to overestimate the potential of our own emotions in understanding other cultures. Briggs example has shown that it is sometimes even difficult to identify other people's emotions, let alone to 're-feel' and thereby understand the cultural patterns in which they are embedded.

References

- Adler, M. 1993. *Ethnopschoanalyse. Das Unbewusste in Wissenschaft und Kultur*. Stuttgart: Schattauer.
- Beatty, A. 2005. Emotions in the Field: What Are We Talking about? *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 11: 17–37.
- Berger, P. 2004. Sozialer Tod und Wiedergeburt des Ethnographen. Erfahrungen aus der Stammesregion Orissa, Indien. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. 25: 17–29.
- Berger, P. 2007. *Füttern, Speisen und Verschlingen. Ritual und Gesellschaft im Hochland von Orissa, Indien*. Berlin: Lit.

- Berger, P. forthcoming.** Conceptualizing and Creating Society in Highland Orissa. Descent, Territory and Sacrificial Communion. In G. Pfeffer, D. K. Behera (eds.), *Contemporary Society. Tribal Studies. Vol. VIII: Structure and Exchange*. New Delhi: Concept Publishing.
- Bourdieu, P. 1997 (1980).** *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Briggs, J. 1986 (1970).** Kapluna Daughter. In P. Golde (ed.), *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley: University of California Press.
- Descola, P. 2005.** On Anthropological Knowledge. *Social Anthropology*. 13: 65 – 73.
- Devereux, G. 1967.** *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton.
- Elwin, V. 1950.** *Bondo Highlander*. Bombay: Oxford University Press.
- Fürer-Haimendorf, C. von 1943.** Megalithic Ritual among the Gadabas and Bondos of Orissa. *Journal and Proceedings of the Royal Anthropological Society of Bengal*. 9: 149 – 78.
- Gell, S. M. S. 1992.** *The Ghotul in Muria Society*. Reading: Harwood Academic Publishers.
- Gregory, C. forthcoming.** Siblingship as a Value in Middle India. In P. Berger, R. Hardenberg, E. Kattner, M. Prager (eds.), *The Anthropology of Values. Essays in honor of Georg Pfeffer*. New Delhi: Pearson Education.
- Hardenberg, R. 2005.** *Children of the Earth Goddess: Society, Marriage, and Sacrifice in the Highlands of Orissa (India)*. Unpublished Post-doctoral thesis. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität.
- Izikowitz, K. G. 1969.** The Gotr Ceremony of the Boro Gadaba. In S. Diamond (ed.), *Primitive Views of the World*. New York: Columbia University Press.
- Kahn, M. 1986.** *Always Hungry, Never Greedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, T. 2006.** *Understanding Tibetan Shame and Hierarchy Through Emotional Experience in Fieldwork*. Paper presented at the conference “Emotions in the Field. Surviving and Writing up Fieldwork.” Oxford, 14th September 2006.

- Leach, E. R. 1958.** Magical Hair. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 88: 147 – 64.
- Malinowski, B. 1922.** *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Nadig, M. 1997 (1986).** *Die verborgene Kultur der Frau*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Nayak, P. K. 1989.** *Blood, Women and Territory. An Analysis of Clan Feuds of the Dongria Kondhs*. New Delhi: Reliance Publishing House.
- Obeyesekere, G. 1981.** *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- Ortner, S. B. 1973.** On Key Symbols. *American Anthropologist*. 75: 1338 – 1346.
- Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Matthèy, G. 1978 (1971).** *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pfeffer, G. 1997.** Die Haardebatte: Gender, Glatzen und Gewalt der Bondo. *Zeitschrift für Ethnologie*. 122: 183 – 208.
- Pfeffer, G. 2000.** Tribal Ideas. *Journal of Social Sciences*. 4: 331 – 346.
- Pfeffer, G. 2001.** A Ritual of Revival Among the Gadaba of Koraput. In H. Kulke, B. Schnepel (eds.), *Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State in Orissa*. New Delhi: Manohar.
- Rosaldo, R. 1984.** Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions. In E. M. Bruner (ed.), *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington D.C.: American Ethnological Society.
- Rosaldo, R. 1989.** *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Shokeid, M. 1995.** *A Gay Synagogue in New York*. New York: Columbia University Press.
- Zinser, H. 1984.** Die Wiedereinsetzung des Subjektes: Von der Psychoanalytischen Ethnologie zur Ethnopschoanalyse. In E. W. Müller, R. König, K. P. Köpping (eds.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Special Issue 26*.

5 'ETHNOGRAPHY WITH TEARS?': KRANKHEIT UND HEXEREI ALS LEIBLICHE ERKENNTNISZUGÄNGE

BERIT FUHRMANN

Die Wissenschaft behandelt die Dinge, aber
sie verzichtet darauf, sie zu bewohnen.

Maurice Merleau-Ponty (1964: 9)

Für Marc Augé (1984: 36) besteht das Paradox der Krankheit darin, sowohl eines der individuellsten als auch eines der sozialsten Phänomene zu sein. Im Moment des Krankseins zieht sich der Betroffene¹ zurück und empfindet sich von seiner Umgebung abgeschnitten. Gleichzeitig erweckt ein erkranktes Individuum die Aufmerksamkeit der Gemeinschaft und unterliegt der strengen Beobachtung des sozialen Umfelds, in dem Symptome und der Verlauf der Krankheit mit Bezug auf die allgemeine Werteordnung gedeutet werden. Da die Denkschemata, mit denen der Erkrankte seinem Zustand begegnet, durch dieselbe Werteordnung geprägt sind, kommt Augé zu der Einsicht, dass „die Reflexion über die eigene Krankheit immer die Anderen miteinbezieht“.

Zahlreiche ethnologische Untersuchungen bestätigen die Janusköpfigkeit von Krankheit. Was in Bezug auf die ethnographische Praxis jedoch selten thematisiert wurde, ist, dass auch die Erkrankung eines Ethnologen „im Feld“

¹ Ich verwende in diesem Beitrag überwiegend die männliche Sprachform, beziehe mich jedoch auf alle *Gender*.

eine besondere Konstellation schafft, Forscher und Gastgeber in neuen Rollen gegenüberstellt und erhöhte soziale Aufmerksamkeit hervorruft.²

Bei früheren Feldforschungen des klassischen Zuschnitts, die in Klimazonen und unter Bedingungen stattfanden, die schnell unangenehm wurden, waren Erkrankungen nicht außergewöhnlich, sondern normale berufsbegleitende Erscheinungen. Die ethnographische Konvention, den beobachtenden, rational sezierenden Wissenschaftler von der Beschreibung des Beobachteten getrennt zu halten, behielt die Krankheitsepisoden von Ethnologen allerdings im Verborgenen. Auch als mit der reflexiven Wende Selbstrepräsentationen der Forscher ins Zentrum der Diskussion rückten, fanden Erkrankungen im Feld und der eigene und fremde Umgang mit ihnen selten Eingang in schriftliche Darstellungen. Eine Erklärung ist darin zu sehen, dass sich mit den Gegenstandsbereichen der Ethnologie auch die Natur der Feldforschung veränderte. Ethnologen, die in entlegenen Gebieten unter vielfältigen Entbehrungen langwierig forschen, gehören heute einer akademischen Minderheit an. Eine weitere Begründung für die Abwesenheit von Krankheit in öffentlichen Diskursen zur Feldforschung ergibt sich aus der allgemein ambivalenten Haltung gegenüber dem Risikopotential ethnologischer Feldforschung. Auf der einen Seite wird – vor allem in informellen Gesprächen – am „Mythos Feldforschung“ gestrickt, wobei zurückliegende Schwierigkeiten und Gefahren nicht selten übertrieben dargestellt werden. Auf der anderen Seite finden Risiken für Leib und Seele selten im formellen Rahmen Erwähnung oder werden gar als öffentliches Wissen weitergegeben. Auch wenn Krankheiten also dazu missbraucht werden können, die Abenteuerlichkeit von Feldforschungen informell zu unterstreichen, scheinen sie in ihrer Leiblichkeit zu prekär zu sein, um offizielles Thema sein zu dürfen. Letzteres steht im Widerspruch zur Realität, die zeigt, dass Ethnologen während ihrer Feldforschung erkranken, verunglücken oder gar sterben können.³

Dank der Institution der Feldforschung dürfen Ethnologen die Gelehrtenstube regelmäßig gegen eine „abenteuerliche Fremde“ tauschen. Der „Ethnologe als Held“, wie Susan Sontag (1966: 74) titelte, der seine „Männlichkeit“ nicht wie andere Intellektuelle der Wissenschaft opfern muss, sondern unter

² Zu den wenigen Ethnologen, die ihre Erkrankungen thematisierten, gehören Favret-Saada (1979), Nader (1986), Laderman (1994) und Postert (2004).

³ Konkrete Zahlen bietet die Studie *Surviving Fieldwork* (Howell 1990).

Beweis stellen kann! Dennoch bleibt er ein Gelehrter, der nur allzu häufig für das cartesianische Modell des „Berufsdenkens“ als „Kopf ohne Körper“ steht. Dies zeigen Ethnographien, aus denen zu uns „von der Halskrause abwärts amputierte Ethnologen“ sprechen; eine Formulierung, die Köpping (1985: 124) wählte, um auf den Hiatus zwischen einer Feldforschung voller Leiblichkeit und Emotionalität und den anschließend vollzogenen Rationalisierungen zu verweisen. Häufig erleben Ethnologen existentielle Ereignisse wie Geburten, Todesfälle oder Krankheiten während ihrer Feldforschungen viel direkter als im heimischen Umfeld. Es ist dennoch charakteristisch für die Leibfeindlichkeit der Ethnologie, diese Erfahrungen oft seltsam blutleer zu beschreiben und der eigenen Körperlichkeit – und ihrer potentiellen Gefährdung – nur verschämt Platz einzuräumen.

Entgegen dieser Konvention thematisiere ich im vorliegenden Beitrag eine Feldforschungserfahrung, die meine leibliche Präsenz hetonte, emotional gravierend war und einige meiner vorherigen methodischen Annahmen herausforderte: Während meiner Feldforschung bei den Karow⁴ – einer christianisierten tribalen Gemeinschaft im nordostindischen Unionsstaat Meghalaya – erkrankte ich nach sechs Monaten Aufenthalt verhältnismäßig schwer. Dieser Umstand verkomplizierte sich, als meine Gastgeber meine über Wochen schlechte Verfassung der „Verhexung“ meiner Person zuschrieben. Meiner Erkrankung haftete etwas Paradoxes an, da ich über rituelle Heilung forschte: Ein halbes Jahr lang hatte ich in klassischer Manier einer teilnehmenden Beobachtung Ritual- und Heilspezialisten beobachtet und befragt, als ich mich unvermittelt in einer neuen Rolle wiederfand: als Patientin meiner vorherigen Gesprächspartner und schließlich als von ihnen „Verhexte“.

In meiner „Krankenrolle“ erwachsen für mich ähnliche Dilemmata, wie sie Pollock (1996: 149) für Ethnologen beschreibt, denen während der Feldforschung die „Arztrolle“ zugewiesen wird.⁵ Heiler werden von Ethnologen einerseits als eingebetteter Teil der untersuchten Kultur angesehen, und der kulturelle Kontext bestimmt die Koordinaten, welche die Wirksamkeit indi-

⁴ Zwischen November 2005 und September 2008 verbrachte ich insgesamt 16 Monate bei den Karow.

⁵ Der „Arztrolle“ von Ethnologen widmet sich die Sonderausgabe *Healing and the Body Politic: Dilemmas of Doctoring in Ethnographic Fieldwork* des *Anthropological Quarterly* 1996, Vol. 69 (3).

gener Heilmethoden als Aspekte lokaler Wertesysteme festlegen. Dieser Kulturrelativismus findet andererseits keine Entsprechung, wenn Ethnologen biomedizinische Heilmittel in ihr Feld importieren und ihnen auch jenseits des Herkunftskontextes Wirksamkeit attestieren.

Obwohl auch ich die lokalen Heilmethoden studiert hatte, misstraute ich ihnen zunächst in Bezug auf meine eigene Genesung und machte mir zudem Sorgen um meine „Objektivität“, die ich durch zuviel Involviertheit gefährdet sah. Meine Zweifel standen im scharfen Kontrast zur Selbstverständlichkeit, mit der meine Gastgeber meine Erkrankung in ihren eigenen Begriffen interpretierten und folglich auch selbst behandeln wollten. Das Dorf meiner Feldforschung zu verlassen, hätte vor diesem Hintergrund bedeutet, aufgebaute Beziehungen abzubrechen und meine Forschung in dem Moment aufzugeben, an dem sie tatsächlich interessant wurde. Wie sich herausstellte, bot mir insbesondere die eigene Betroffenheit die Möglichkeit, im lokalen Kontext über Krankheit und „Hexerei“ sprechen zu können. Durch „erfahrende Teilnahme“ (*experiencing participation*) (Lindquist 1995: 11f) erfuhr ich von Konzepten, die sich in den Monaten zuvor einer Objektivierung entzogen hatten.

Selbstverständlich möchte ich Kranksein – ein leidvoller, unerwünschter Zustand – nicht als methodisches Mittel deklarieren. Krankheit verdeutlicht jedoch, dass Ethnologen nicht nur rational und emotional in ihr Feld involviert sind. Von einem phänomenalen, nicht-dualistischen Verständnis ausgehend, ist es der Leib, mit dem sich der Ethnologe (in dieser Hinsicht gleich den Untersuchten) zur Welt verhält und der die Bedingung der Möglichkeit aller Wahrnehmung bildet. Dieser Ansatz bezieht Inspiration bei Maurice Merleau-Ponty (1966), der „Kultur“ nicht als Objekt betrachtete, sondern davon ausging, dass sich die Wahrnehmung und Erkenntnis der Welt durch leibliche Erfahrungen in ihr realisieren.⁶

Bevor ich mein Forschungsvorhaben, die Realität seiner Umsetzung und den „am eigenen Leib“ erfahrenen Umgang mit Krankheit und „Hexerei“ bei den Karow beschreibe, werde ich zunächst den erkenntnistheoretischen Ansatz diskutieren, der meinem Argument zu Grunde liegt.

⁶ Merleau-Ponty sieht den „Leib“ nicht als bloßes Aggregat von Sinnesorganen, Nervenzellen, Organen und Gliedern. Es geht ihm nicht um den „Körper“ als objektive Größe physikalischer Bestimmbarkeit, sondern um den phänomenalen Leib als erfahrendes und erkennendes Subjekt der Wahrnehmung.

Von teilnehmender Beobachtung zu erfahrender Teilnahme: Leib und Leiden in der ethnologischen Feldforschung

Als Köpping Mitte der 1980er Jahre „körperlose Ethnologen“ monierte, war die reflexive Wende in der ethnologischen Disziplin bereits eingeläutet. Die Sorge um die Position, von der aus der Ethnologe die Mitglieder fremder Kulturen porträtiert, hatte in eine „Krise“ des Fachs geführt, die sich mit einer allgemeinen epistemologischen Unsicherheit verband. Die keineswegs neue Kritik an der vorgegebenen „Objektivität“ des ethnographischen Beobachters kulminierte bereits im Jahrzehnt zuvor in der sogenannten Rationalitätsdebatte (vgl. Wilson 1970, Hollis & Lukes 1982; siehe auch Roth 1989). Im Zentrum dieser Debatte stand die Frage, wie Ethnologen Phänomene behandeln sollten, die im offensichtlichen Widerspruch zu der für sie gültigen (naturwissenschaftlichen) Realität standen. Evans-Pritchards moderner Klassiker über Hexerei und Magie bei den Zande aus dem Jahr 1937 bildete Dekaden nach seinem Erscheinen das Gravitationszentrum, an das die Diskussionen immer wieder anknüpften.

In seinen Feldforschungserinnerungen beschrieb Evans-Pritchard (2001: 70), dass er sich zu Beginn seiner Zeit bei den Zande nicht für Hexerei interessierte. Er ließ sich jedoch von seinen Gastgebern leiten, für die letztere von zentraler Bedeutung war. Wie Evans-Pritchard betonte, konnte er die Dinge, am besten durch „Mitmachen“ verstehen, und er beschrieb, wie er z.B. selbst Orakel der Zande konsultierte (ebd.: 71). Sich leiblich zu involvieren, kannte jedoch Grenzen, denn das Angebot eines Hexenmeisters, bei diesem in die Lehre zu gehen, lehnte er aus unbekanntem Gründen ab (vgl. Lindquist ebd.: 11). Zweifelsohne ist es Evans-Pritchards Verdienst, dem System der Zande-Hexerei eine in sich kohärente Logik nachgewiesen zu haben. Kritisiert wurde er jedoch wiederholt dafür, dass er das empirizistische Paradigma nie verließ, das ihn selbst als rationalen Beobachter auf der „Seite des Wissens“ behielt und die Hexerei der Zande im „Reich des Glaubens“ ansiedelte.

Die Kritik an Evans-Pritchard kann hier nicht erneut aufgegriffen werden. Bereits die Kategorie des „Glaubens“ ist epistemologisch jedoch problematisch. Wie Needham (1972) aufzeigte, handelt es sich um ein christozentrisches Konzept, das keineswegs einen universalen Zustand innerer menschlicher Erfahrung beschreibt. Rückblickend bekennt Evans-Pritchard schließlich auch selbst, dass er sich die Hexerei der Zande trotz ihrer „Verbannung“ in

das Reich des Glaubens nicht „vom Leib halten“ konnte. Er schreibt in seinen Erinnerungen: „If one must act as though one believed, one ends in believing, or half-believing as one acts“ (ebd.: 72). Hier wird angedeutet, dass die Unterscheidung von „Wissen“ und „Glauben“ letztlich keine adäquate Basis für das Verständnis von Hexerei bildet, da die letztere eher als „Praxis“ gesehen werden sollte, die jeden – auch den westlichen Wissenschaftler – erfassen kann (vgl. Bourdieu 2003: 286f). Evans-Pritchard gab an, dass sich die Macht des Handehis – oder mit Bourdieu: die Logik der Praxis – im Kontext von Hexerei real auf ihn auswirkte. Waren es dererlei Auswirkungen, die der Oxforder Gelehrte antizipierte, als er ablehnte, Lehrling eines Hexenmeisters zu werden?

Die Debatten der 1970er und frühen 80er Jahre flossen partiell in der Kritik Paul Stollers (1984: 93f) zusammen. Er prangerte an, dass „außergewöhnliche“ Felderfahrungen, die weder den Standards von Rationalität noch den Konventionen des „ethnographischen Realismus“ (Marcus & Cushman 1982: 31ff) entsprachen, systematisch aus dem öffentlichen Diskurs der Ethnologie ausgeschlossen wurden.⁷ Als Beispiel führte Stoller seinen eigenen Fall an. Während seiner Forschung bei den Songhay im Niger nahm er – im Gegensatz zu Evans-Pritchard – das Angebot eines Geisterheilers an, bei diesem in die Lehre zu gehen (vgl. Stoller ebd.: 95f). Die außergewöhnlichen Erfahrungen der Songhay-Magie, die ihm seine „Innenperspektive“ gestattete, fanden zunächst jedoch keinen Eingang in Stollers Publikationen. Zu groß erschien ihm der Affront gegen die damals gültige Konvention, wonach der Autor nicht als Teil der Ethnographie erscheinen durfte (ebd.: 100f).

Dass Stoller seinen Konformismus später überwand und zum Fürsprecher einer Ethnologie wurde, die es ablehnt, die Welt ausschließlich rational erfassen zu wollen und stattdessen die Einbeziehung der sinnlich-emotionalen Dimension forderte, ist nicht zuletzt dem Vorbild Jeanne Favret-Saadass geschuldet. Die französische Ethnologin legte 1977 mit ihrer Untersuchung des westfranzösischen Hainlands (*le Bocage*) die erste „postmoderne Ethnographie der Hexerei“ (Good 1994: 13) vor. Während ihrer Feldforschung nahm Favret-Saada bewusst einen subjektiven Standpunkt ein, da sie erkannte, dass

⁷ Eine ähnliche Kritik übte Duerr (1985) und rief ein Projekt ins Leben, für das er Ethnologen, Philosophen und Psychologen bat, über die Erfahrungen zu schreiben, die sich ihren „wissenschaftlichen Mitteln“ entzogen.

der Diskurs der Hexerei keine „neutralen“ Positionen bereithält. Das System der Hexerei stellte sich ihr als Konglomerat machtvoller und konfligierender Sprechsituationen dar. Ihre Methode war nicht – so wie seinerzeit bei Evans-Pritchard –, die Aussagen der untersuchten Bauern entsprechend ihrer empirischen Validität zu bewerten. Die hierfür erforderliche „objektive“ Position existiert laut Favret-Saada nicht. Sich tatsächlich auf die Untersuchung von Hexerei einzulassen, hieß für sie zu akzeptieren, dass sie als Feldforscherin selbst unweigerlich in den – niemals neutralen – Sprechprozess verwickelt ist (vgl. Favret-Saada 1979: 24). Favret-Saada wurde im Verlauf ihrer Feldforschung von ihren Gastgebern abwechselnd als Erkrankte, Verhexte und Entzauberin adressiert. Wie sie entsprechend der ihr zugewiesenen Positionen agierte, beschreibt sie detailliert in ihrer Ethnographie.

Der von Favret-Saada und Stoller bereitete Weg wurde von Galina Lindquist (1995: 11f) unter dem Schlagwort der „erfahrenden Teilhahme“ (*experiencing participation*) erfasst. Dieser Ansatz zielt *nicht* darauf ab, die klassische Methode der teilnehmenden Beobachtung zu ersetzen. Die beiden Eckpfeiler dieser Methode – der beobachtende Blick des Ethnologen und das vornehmlich sprachliche Erfassen kultureller Kategorien – sollen vielmehr *ergänzt* werden (ebd.: 13). Die offene Bekundung, sich als Ethnologe *mit allen Sinnen* in eine andere Welt verwickeln zu wollen, beruht auf der Annahme, dass sich kulturelles Wissen nicht ausschließlich sprachlich vermitteln lässt, sondern in der Praxis – d.h. in der konkreten Interaktion – erfahrbar werden kann. Indem Lindquist leibliche Partizipation als Erkenntniszugang propagiert, geht sie *nicht* von der naiven Annahme aus, dass der Ethnologe die Erfahrungen der von ihm Untersuchten vollständig teilen könnte. Dies wäre die Idee Renato Rosaldos, von der Lindquists Ansatz abzugrenzen ist.

Rosaldo (1993) forderte im Zug der allgemeinen Abkehr von positivistischen Positionen eine größere methodologische Beachtung emotionaler Erfahrung im Feldforschungs- und Auswertungsprozess.⁸ In der Annahme, dass seine eigenen Tränen die kulturelle Differenz zwischen dem Selbst und den Anderen fortspülen könnten (vgl. Roth 1989: 557), saß Rosaldo einem er-

⁸ Rosaldo argumentierte in seinem hinreichend bekannten Fall, dass ihm erst der Tod seiner Frau während der Feldforschung den Schlüssel lieferte, um die Kopfjagd der philippinischen Ilongot zu verstehen. Für eine ausführliche Diskussion dieser Position sei auf den Beitrag von Peter Berger im vorliegenden Band verwiesen.

kenntnistheoretischen Irrtum auf. Sein Argument fußt auf der Idee, dass etwas universal Menschliches existiert, das von „Kultur“ unabhängig ist, aber dennoch epistemologisch erschlossen werden kann; ein problematischer Ansatz, denn weder existiert ein „neutraler“ Bewertungsmaßstab für die angenommene Übereinstimmung von Erfahrungen noch ein kulturunabhängiger Ausdruck von Emotionen.

Die Methode der erfahrenden Teilnahme erhebt nicht den Anspruch, „wie die Anderen“ denken oder fühlen zu wollen, sondern geht davon aus, in der gemeinsamen Handlung, d.h. in dem Moment, in dem in der Praxis Bedeutungen produziert werden, etwas über ihre Welt lernen zu können.⁹ Die erkenntnistheoretische Basis dieses Ansatzes liegt in der Phänomenologie des französischen Philosophen Merleau-Ponty (1966) begründet und bezieht Anleihen bei der Praxistheorie Bourdieus (1977).

Merleau-Ponty versteht die Wahrnehmung der Welt nicht als eine rein intellektuelle Handlung, die passiv Eindrücke einer gegebenen Objektwelt aufnimmt. Zwar wird die Existenz einer objektiven Realität nicht verneint, wohl aber das Bild eines Wissenschaftlers, der sie erschöpfend erfassen könnte. Für Merleau-Ponty kann der Wissenschaftler – der sich mit seinem Leib der Welt zuwendet – stets nur eine von vielen möglichen Perspektiven auf die gegebenen Objekte einnehmen; Perspektiven, die zwar alle einen Teil der Realität preisgeben, sie aber nie vollständig ausfüllen.

Die hier nur kurz angerissenen Ideen beflügelten in den letzten zwei Jahrzehnten neue Ansätze „leiblicher Erfahrung“ (*embodiment*) in der Medizin- und Religionsethnologie sowie in der Anthropologie des Körpers (siehe z.B. Jackson 1983, Scheper-Hughes & Lock 1987, Csordas 1990). Das parallele

⁹ Beispiele für erfahrende Teilnahme lassen sich verschiedene nennen. Laderman (1994) beschrieb, wie sie im zweiten Jahr ihrer Forschung über das rituelle Heilungssystem der Malayen von lokalen Schamanen in Trancezustände eingeweiht wurde, über die sie zuvor keine verbalen Informationen beziehen konnte. Lindquist (1995) berichtet, wie sie eine neo-schamanische Bewegung in Schweden nur studieren konnte, indem sie mehrmals am zentralen Ritual der Schwitzhütte teilnahm. Die veränderten Bewusstseinszustände, die bei mehrstündigen Sitzungen in dunklen Schwitzhütten erlangt werden, konnte sie nur im Anschluss an die eigene sinnliche Erfahrung der Schwitzhütte zum Gesprächsthema machen. Von meiner Kollegin Ulrike Blindt erfuhr ich, dass sie bei ihrer Forschung in Orissa/Indien erst Zugang zu zentralen Bedeutungskonzepten der Munda erlangte, nachdem sie im Rahmen eines Jahreszyklusrituals viele Stunden lang mit ihnen getanzt hatte (persönliche Kommunikation).

reflexive Projekt in der Ethnologie wurde jedoch nicht automatisch durch die Forderung nach mehr Leiblichkeit erfasst. Der Fokus auf textualen Analysen führte im Gegenteil zu einer weiteren Abkopplung vom „Konkreten“ des Feldes. In den Worten Aaron Turners liest sich die Kritik hieran wie folgt:

(...) the focus on analysis, writing and the anthropologist's history and values maintains a distinction between the anthropologist and the context of fieldwork leaving the anthropologist's participation unconsidered; (...) the reflexive anthropologist has remained present as an analytical consciousness but not as an embodied, sensing, acting, socially situated participant. (2000: 52, 53)

In einer Reihe stehend mit Forschern wie Favret-Saada, Stoller und Lindquist plädiert Turner nicht nur für eine „reflexive Ethnologie“ (*reflexive ethnography*), sondern auch für eine „leibliche Ethnologie“ (*embodied ethnography*). Diese hebt erneut die Bedeutung intensiver Feldforschung hervor und will Kultur in ihrer gelebten Form wahrnehmen und erfassen, in der sie sich in einem interaktiven und intersubjektiven Prozess perpetuiert.

Im Folgenden werde ich meine eigene Forschung vorstellen und beschreiben, wie ich durch – nicht immer freiwillige – erfahrende Teilnahme nach und nach Zugang zu meinem Forschungsthema erhielt.

Von der Beobachterin zur Patientin: Mein Forschungsvorhaben und die Realität seiner Umsetzung

In November 2005 brach ich zu meiner ersten Feldforschung nach Nordostindien auf. Es war meine erste Reise in die mehrheitlich von ethnischen Minderheiten besiedelte Region im Übergangsbereich zwischen Süd- und Südostasien. Shillong, frühere *Hill Station* der Briten und heutige Hauptstadt des Unionsstaates Meghalaya, sollte meine urbane Basis sein.¹⁰ Als städtisches Zentrum der Khasi – der größten ethnischen Gruppe des Unionsstaates – stellte Shillong den idealen Ausgangspunkt dar, um Erkundungsfahrten in das ländliche Meghalaya zu organisieren.

Mein Forschungsthema waren Heilungsrituale und die Frage, wie sie sich durch die in Nordostindien rasant voranschreitende Christianisierung trans-

¹⁰ Mein einziger lokaler Kontakt war Tanka B. Subba, Professor für Ethnologie an der *North-Eastern Hill University* (NEHU) in Shillong.

formieren.¹¹ Was in Methodenkursen und entsprechenden sozialwissenschaftlichen Handbüchern nach wie vor von Forschenden gefordert wird, ist „Objektivität“ (vgl. Köpping ebd.: 121); ganz so, als ob es sich um einen klar umrissenen Begriff handelte. Zumindest bei Feldforschungen, die sich (wie meine eigene) nicht in einem zuvor abgesteckten Rahmen bewegen, ist es jedoch öfter das „Intuitive“, nicht das „Objektive“, das zu Beginn leitend ist.

Bei mir war es ein Buch, das mir vor meinem Aufbruch in die Hände gefallen war. Es enthielt die Narrative von „Tigermenschen“ (*khla phuli*); Menschen, die davon erzählen, sich von Zeit zu Zeit in Tiger zu verwandeln (Kaiser 2003).¹² Diese *khla phuli* sollten im Ri-Bhoi-Distrikt im dicht bewaldeten Norden Meghalayas zu finden sein. Ein in Shillong unter städtischen Khasi geführter Diskurs wies in dieselbe Richtung: der Ri-Bhoi-Distrikt wurde wiederholt als abgründiger Ort voller „schwarzer Magie“ beschrieben und mir wurde abgeraten, dort zu forschen. Weder meine exotistische Vorliebe für „Tigermenschen“ noch der Diskurs über einen „magischen Ort“ zeichneten eine „objektive“ Herangehensweise aus. Es erschien mir dennoch angemessener, meiner Intuition zu folgen, als den sicher gut gemeinten Ratschlägen einiger Shillonger Wissenschaftler, die mich im Eiltempo über exponierte stadtnahe Dörfer führten, da dies ihrer Vorstellung ethnologischer Feldforschung entsprach.

Auf den Spuren der „Tigermenschen“ fand ich meinen Weg zu den Karow. Karow ist die Selbstbezeichnung der Bewohner des östlichen Ri-Bhoi-Distrikts und steht für die „ersten Siedler des Landes“¹³. Dass ich ein Dorf fand, in dem ich für die Zeit meiner Feldforschung leben konnte, verdanke ich dem Tod. Bei meinen anfänglichen Wanderungen durch Karow-Gebiet

¹¹ Dieser Frage widmete ich mich im Rahmen eines Teilprojekts des Sonderforschungsbereichs *Ritualdynamik* (SFB 619) der Universität Heidelberg.

¹² Ich danke „Bah Thomas“ (Thomas Kaiser), der sich einige Jahre vor mir im Ri-Bhoi-Distrikt aufhielt und bereitwillig und offen seine Informationen mit mir teilte.

¹³ Die Khasi im Zentrum, d.h. die Bewohner des Shillonger Hochplateaus, nehmen die Eigenbezeichnung der Karow nicht zur Kenntnis, sondern folgen dem kolonialzeitlich etablierten Gebrauch, die an den nördlichen Abhängen lebenden Gruppen als „Bhoi“ zu bezeichnen (siehe Gurdon 2002: 2; vgl. McCormack 1964: 106). Die Distriktbezeichnung „Ri-Bhoi“ steht für „Land der Bhoi“, obwohl es sich nm ein ethnisch stark differenziertes Gebiet handelt, das von Karow, Karbi und Marngar sowie weiteren kleineren Gruppen bewohnt wird.

kam ich in ein Dorf, das sich am letzten Tag des großen Totenrituals befand. Dies ist der Tag, an dem die Leiche nach einer zweitägigen Totenwache vom Haus zum Verbrennungsplatz getragen wird. Da das aufwendige Ritual im christianisierten Kontext zunehmend durch Erdbestattungen ersetzt wird, war ich erfreut, zur Teilnahme an einer „traditionellen“ Verbrennung aufgefordert zu werden. Bei den Karow ist der Tod sozial verbindend, so dass der Einstieg kaum passender sein konnte.

Der lokalen Praxis entsprechend, durchwachte ich mit der trauernden Familie und zahlreichen Gästen die Nacht im Haus der Verstorbenen. Opfer und Rituale fanden statt, es wurde gegessen, getrunken, geweint und gelacht. Obwohl wir uns sprachlich kaum verständigen konnten, lernte ich viele Menschen kennen. Noch in dieser Nacht erhielt ich den Namen, mit dem ich fortan gerufen wurde: *Kongduh* – die Verwandtschaftsbezeichnung für die jüngste Schwester. Im Morgengrauen wurde entschieden, dass ich bei der Familie eines jungen Mannes schlafen sollte, der Englisch sprach. Ich fand somit ein „Haus“ (*ka jing*)¹⁴, das zustimmte, mich als Gast aufzunehmen, sowie in *Bahheh* – dem ältesten Sohn dieses Hauses – einen Assistenten und Mitarbeiter.¹⁵

Heilungsrituale sollten der Fokus sein, um Zugang zur Werteordnung der Karow zu erhalten. Ich plante, lokale Repräsentationen von Krankheit, Gesundheit und Heilung zu untersuchen, die ich im Rahmen der soziokosmischen Beziehungen betrachten wollte, die bei den Karow Sozialität konstitu-

¹⁴ Als „Haus“ (*ka jing*) werden sowohl das Haus als materielle Struktur als auch die darin lebende Familie bezeichnet. Wenn ich von dem „Haus“ spreche, das mich aufgenommen hat, sind damit die zehn Personen gemeint, mit denen ich direkt unter einem Hausdach lebte, aber auch die ebenfalls als „Haus“ bezeichnete „ausgedehnte Familie“, die drei weitere faktische Häuser umfasste.

¹⁵ Personen, mit denen ich während meiner Feldforschung zusammenarbeitete, bezeichne ich mit ihrem Verwandtschaftsnamen, so wie dies auch „im Feld“ von mir erwartet wurde. Indem in ethnologischen Publikationen sehr oft von „meinem Informant“, „meinem Assistent“ etc. die Rede ist, wird impliziert, dass bestimmte Personen zum Ethnologen „gehören“, obwohl sie – auch wenn sie mit dem Ethnologen kooperieren – immer Teil ihres sozialen Kontextes bleiben (vgl. Turner 2000: 53). Ich wurde als „kleine Schwester“ (*Kongduh*) in ein System von Verwandten integriert, so dass ich auch „meinen“ Assistenten respektvoll als „großen Bruder“ (*Bahheh*) zu adressieren hatte. Mein Vorgehen, Verwandtschaftsbezeichnungen zu verwenden, wahrt die Persönlichkeitsrechte, da in klassifikatorischen Verwandtschaftssystemen jede Position durch mehrere Individuen ausgefüllt wird.

ieren. Die ersten Monate meiner Forschung verwendete ich darauf, die rituellen Spezialisten und Heiler der Umgebung ausfindig zu machen und mich nach und nach mit ihnen zu treffen. Neben solchen arrangierten Gesprächen versuchte ich, Erkrankte zu begleiten, um über die Konzeption von Krankheit nicht nur aus dem Mund von Spezialisten und Praktizierenden zu lernen, sondern um den Umgang mit ihr im sozialen Umfeld der Erkrankten zu erleben. Konkret hieß dies, dass ich meinen Gastbruder-cum-Assistenten bat, mich von allen Erkrankungen im Dorf in Kenntnis zu setzen, da ich auf Möglichkeiten hoffte, Konsultationen, Divinationen und Heilungsrituale beobachten zu können. Bedingt durch mein Forschungsthema war mein wissenschaftliches Interesse also immer dann am größten, wenn das Leid der Menschen wuchs.

Die ethnologische Untersuchung ritueller Heilung verbindet sich mit praktischen Schwierigkeiten, mit denen auch ich mich konfrontiert sah. Sowohl Divinationen zur Bestimmung von Krankheitsursachen als auch die zur Heilung erforderlichen Rituale haben bei den Karow keinen öffentlichen Charakter. Sie finden in den frühen Morgen- oder Abendstunden statt nachdem ein naher Verwandter des Erkrankten einen rituellen Spezialisten (*u Nongkñia*) aufgesucht hat, der sich auf Divinationen und Tieropfer versteht. Alternativ kann ein lokaler Heiler (*u Jha*) kontaktiert werden.¹⁶ Diese Heiler haben dieselben Talente wie Ritualspezialisten, besitzen aber zusätzlich ein beeindruckendes Wissen über die als „wilde Medizin“ (*ka dawai rinem*)¹⁷ bezeichnete Wurzel- und Kräuterméizin der lokalen Wälder. So wie Krankheiten ungeplant einsetzen, werden auch die mit ihnen verbundenen rituellen Ereignisse oft nicht langfristig geplant.

Als nach sechs Monaten der Monsun einsetzte, erkrankte ich unvermittelt selbst. Wie bei Nader (1986: 102ff), die als eine von wenigen Ethnologinnen ihre Erkrankung während der Feldforschung thematisiert, erstreckte sich mein Kranksein über zwei Monate und führte letztlich zur Unterbrechung

¹⁶ Wie der männliche Artikel *u* anzeigt, sind *Nongkñia* und *Jha* stets männlich. *Ka* steht für den weiblichen Artikel.

¹⁷ *ka dawai* = Medizin; *rinem* = wild. Alle Übersetzungen sind meine eigenen. Das Karow gilt als Dialekt des Khasi, das zu den Mon-Khmer-Sprachen zählt.

meiner Feldforschung.¹⁸ Nader beschreibt die physischen und vor allem psychischen Strapazen, die ihr Malaria und Hepatitis im ländlichen Mexiko bereiteten: körperliche Entkräftung, begleitende Depressionen, Angst um Arbeitstage und schließlich die Sorge, das gesamte Forschungsprojekt zu gefährden. Trotz einer leidvollen Zeit, in der auch ich nicht wie zuvor forschen konnte, bedeutete meine Erkrankung nicht allein den Verlust „kostbarer“ Forschungszeit. Im Gegenteil; es war *insbesondere* meine Erkrankung, die mir neue Bedeutungsebenen erschloss.

„Am eigenen Leib erfahren“: Krankheitskonzepte und Hexerei bei den Karow

Über „Hexerei“ erfuhr ich tatsächlich erst Konkretes, als ich selbst von ihr betroffen wurde. Ich machte bei den Karow in Nordostindien eine sehr ähnliche Erfahrung, wie sie Favret-Saada für das westliche Frankreich der 1970er Jahre beschrieb.¹⁹ Über Hexerei, so Favret-Saada (ebd.: 24), wird nichts ausgesagt, was die konkrete Sprechsituation nicht gebietet. Anders formuliert: nur ein akuter Fall von Hexerei wird die Betroffenen dazu veranlassen, sich qualitativ zu äußern. Ein Wissenschaftler, der sich über ein Thema wie Hexerei „nur informieren“ will, wird scheitern oder zumindest mit den „Interviewschwierigkeiten“ konfrontiert werden, die sich mit der Untersuchung des Phänomens verknüpfen (siehe auch Hausschild 1985: 172). Das bloße Fragenstellen erregt bereits Verdacht und verschließt die Mäuler der Menschen. Oder aber es bringt sie in die Situation, dem Wissenschaftler gegenüber alles abstreiten zu müssen, um vor diesem „Vertreter der Objektivität“ nicht „unvernünftig“ zu erscheinen.

Wie Favret-Saada (ebd.: 27, 29f) aufzeigt, scheiterten ganze Generationen von Volkskundlern am Studium der Hexerei in Frankreich, da sie – auf ihrer

¹⁸ In biomedizinischen Begriffen formuliert, wurde zu verschiedenen Zeitpunkten meiner Forschung Malaria, Typhus und Ruhr diagnostiziert.

¹⁹ Es ist wichtig zu erwähnen, dass ich erst *nach* meiner Feldforschung auf Favret-Saadas Buch stieß. Während der Feldforschung war ich häufig nicht sofort in der Lage, Situationen adäquat einzuschätzen, machte mir jedoch auch über das „Unerklärliche“ stets Aufzeichnungen. Nachdem ich Favret-Saadas Monographie über das westliche Frankreich gelesen hatte, stellte ich fest, dass sich sowohl die Art der Aufzeichnungen als auch die daraus nach und nach entwickelten Argumente ähnelten.

vermeintlich „neutralen“ Position verharrend – entweder rationalisierende Erklärungen abgaben oder lediglich kuriose Geschichten über „allerlei Hexenbräuche“ sammelten. Die Annäherung an das Phänomen der Hexerei wird nur dem gelingen, der bereit ist, einen „Stand im Lebenszusammenhang“ (Hauschild ebd.: 172) der Hexengläubigen einzunehmen bzw. dem, der nicht davor zurückschreckt, den „Platz im System“ (Favret-Saada ebd.: 27ff) einzunehmen, den ihm die Gastgeber zuweisen. Der Ethnologe, der den Platz akzeptiert, an den ihn seine Gastgeber heften, und der die „Rede“, die sich mit diesem Platz verbindet, aufnimmt, ist kein vollkommen „Außenstehender“ mehr (ebd.: 28f). Er verlässt bewusst einen wissenschaftlichen Objektivismus und nimmt stattdessen die Position eines Subjekts ein.

Dem „beißenen Geist“ entkommen

Meine Erkrankung begann mit starken nächtlichen Bauchschmerzen, von denen ich meiner Gastfamilie umgehend berichtete. Als ich der Aufforderung nachkam, die Symptome zu beschreiben, sah ich, wie vieldeutige Blicke ausgetauscht wurden und hörte Wortfetzen, die ich nicht verstand. *Bahheh*, mein Gastbruder-cum-Assistent, teilte mir schließlich mit, dass mich ein „beißenen Geist“ (*Dait ksuid*)²⁰, plage, was dann geschehe, wenn sich der „Neid“ (*ka bishni*) bestimmter Personen auf einen richtet. Ich war überrascht, da mir dieses Konzept zuvor bei den Karow nie begegnet war.

Es folgte eine hitzige Diskussion, denn meine Gastfamilie bestand darauf, dass ich sofort eine bestimmte Frau aufsuchen sollte, die die richtigen Worte kennt, um den Geist zu „besprechen“ (*jharei*) und wegzusenden. Zunächst lehnte ich vehement ab, da ich niemanden wecken wollte und mir nicht vorstellen konnte, als Patientin zu der alten Frau zu gehen, die ich von vorherigen Interviews als Gesprächspartnerin kannte. Der Rollenwechsel, der sich mit dem Verlassen meiner Beobachterposition abzeichnete, bereitete mir Sorgen. Ich sah meine „Objektivität“ durch zuviel Teilnahme gefährdet. Gleichzeitig war es um meine „Objektivität“ ohnehin bereits geschehen, denn ich ertappte mich bei der Überlegung, wessen „Neid“ sich wohl auf mich richten könnte. Niemand, so schreibt Favret-Saada (ebd.: 28), käme auf die Idee, sich selbst für verhext zu erklären, sondern es bedarf immer der Worte eines „Ver-

²⁰ *dait* = beißen; *u ksuid* = Geist

künders“, um diese Position einnehmen zu können. Die Deutung meines Zustands und die aus dieser Deutung abgeleiteten erwarteten Handlungen erweckten meinen Widerstand. Gleichzeitig begann sich jedoch auch eine Wirkung zu entfalten, die sich meiner rationalen Kontrolle entzog. Schließlich siegten die Hoffnung auf Linderung meiner Bauchschmerzen und meine Neugier, die sich mit dem Gefühl paarte, Dingen auf die Spur zu kommen, die sich zuvor verschlossen hatten. Begleitet von meinen Gastgeschwistern *Bahheh* und *Kongheh* machte ich mich auf den Weg zum „Urgroßmütterchen“ (*ka Jaw*), das fähig sein sollte, „meinen“ Geist zu vertreiben.²¹

Zwar weckten wir das Urgroßmütterchen, aber als sie uns die Tür öffnete und wir sie um *jharei Dait ksuid* – das „Besprechen des beißenen Geistes“ – baten, verzog sie keine Miene, sondern winkte uns in ihr Küchenhaus; eine kleine Bambushütte in traditioneller Bauweise. Barbusig, da mit nichts als einem Wickelrock bekleidet, platzierte sie mich auf ein Höckerchen direkt neben den drei in die Erde eingelassenen Eisenzinken, die den Herd bilden. Im Schein des flackernden Feuers nahm sie Kalkpaste (*u shun*) in ihre hohle linke Hand, berührte mit dem rechten Zeigefinger einmal jeden Herdzinken, spuckte auf die Kalkpaste und begann murmelnd die Masse in ihrer linken Hand zu verrühren. Nach einigen Minuten bat sie mich, den Bauch frei zu machen und zeichnete mit der zusammengerührten Masse ein Kreuz darüber und anschließend auf die Stirn. All dies war eine Angelegenheit weniger Minuten, bei der außer dem murmelnden Urgroßmütterchen niemand sprach. Gefangen von der Situation wagte ich nicht, Fragen zu stellen. Am Ende brach das Mütterchen das Schweigen und erklärte, dass die verrührte Masse „nicht heiß“ (*mar shit*) geworden sei und wir deshalb getrost davon ausgehen könnten, dass hier kein „beißenen Geist“ am Werk sei.

Am nächsten Morgen waren die Bauchschmerzen verschwunden. Im Lauf des Tages schnappte ich im Dorf Gespräche auf, die meine nächtliche Konsultation zum Thema hatten. Offenbar hatte mein Fremdenstatus dazu ge-

²¹ Frauen haben bei den Karow keinen offiziellen Status als Heilerinnen. Es gibt jedoch einige Frauen, die Geister vertreiben können und Heilmassagen durchführen. Vom Opfern, der Hauptaktivität der Ritual- und Heilspezialisten, sind Frauen kategorisch ausgeschlossen.

führt, dass das Urgroßmütterchen die von Heilern erwartete Verschwiegenheit übertreten hatte, was meine Gastfamilie missbilligend kommentierte. Dies lag nicht allein daran, dass ihnen meine Erkrankung Sorgen bereitete. Wie ich noch zeigen werde, bildet ein „Haus“ im Kontext von „Hexerei“ eine Einheit, bei der die „Verletzung“ eines Mitglieds immer auch eine potentielle Bedrohung aller anderen Mitglieder anzeigt. Trotz meines Gaststatus war meine Erkrankung hiervon nicht ausgenommen.

Letztlich hatte nicht nur die alte Heilerin ihre Verschwiegenheit übertreten. Die nächtliche Episode brach auch für mich das Schweigen. Obwohl die von meiner Gastfamilie vorgenommene Deutung meines Zustands nicht bestätigt wurde, erhielt ich im Nachhinein als „fast Betroffene“ Ansatzpunkte, um Gespräche führen zu können. Das Ritual zur Vertreibung eines *Dait ksuid* habe ich während meiner Feldforschung nie wieder beobachten können. Die stets spontane Durchführung des Rituals in einem intimen Kreis von Personen gestaltete dies methodologisch schwierig. Oder anders formuliert: Wer denkt daran, die Ethnologin zu rufen, wenn es in der Nacht einen Geist zu vertreiben gilt?

Zwischen lokaler und städtischer medizinischer Versorgung

Die verhinderte Begegnung mit dem „beißenden Geist“ (*Dait ksuid*) war nur der Auftakt einer mehrwöchigen Krankheitsperiode, an deren Ende ich in einen erneuten Fall von „Hexerei“ involviert wurde. Trotz der Tiefschläge, die sich mit meiner Erkrankung verknüpften und trotz der Gefährdung meines Forschungsvorhabens, versetzte mich die eigene Betroffenheit in die Lage, über den Umgang mit Krankheit „am eigenen Leib“ zu lernen.

In der poetischen Karow-Sprache wird „Krankheit“ als *ka pang ka shitom* – „Schmerz und Härte“ – bezeichnet. Das Konzept bezieht sich nicht nur auf körperliche Störungen, sondern auf Leiden im erweiterten Sinn. Es verweist auf einen größeren Bedeutungsradius als der biomedizinische Krankheitsbegriff, der sich vor allem auf ins Körperinnere verlagerte Störungen bezieht. Für die Karow zeigen Krankheiten Störungen der zentralen soziokosmischen Beziehungen an. Sie treten nie grundlos auf, sondern sind durch „Ursachen“ (*ka daw*) begründet, deren Bestimmung der erste Schritt zur Heilung ist. Wann immer eine Krankheit auftritt, kommt die Forderung nach *wat daw* auf:

die Ursache muss erfragt (*wat*) werden, wofür einer der lokalen Ritual- bzw. Heilspezialisten aufgesucht wird.

In den Monaten meiner Feldforschung und den Wochen meiner Erkrankung habe ich diese Konsultationen oft beobachtet und selbst erlebt. Mit Hilfe von Reiskörnern (*u khaw*), Wasser (*ka um*), Öl (*ka um pning*), Krabben (*u sbaï*) oder auch durch die Techniken des Eierbrechens (*shoh pylleng*) und des Auspendelns (*luh khaw*) wird dabei die Krankheitsursache herausgestellt. Die möglichen Krankheitsursachen sind in einem System konzeptualisiert, das eine Repräsentation der Beziehungen und Domänen darstellt, die das soziokosmische Universum der Karow konstituieren. Krankheiten werden dabei drei großen Ursachenkomplexen zugeordnet. Zwei von ihnen sind komplementär: die „im Haus liegenden Ursachen“ (*ka daw jing ka daw sem*) und die „am Berg liegenden Ursachen“ (*ka daw lum ka daw wah*).²²

Im Fall einer „Hausursache“ liegt die auftretende Krankheit im eigenen Haus begründet. Das Karow-Haus (*ka jing*) bildet den Schnittpunkt aller zentralen soziokosmischen Beziehungen, die in verschiedenen Kontexten wie z.B. Geburt, Heirat oder Tod bewertet werden. Die „im Haus liegende Ursache“ verweist auf eine Störung dieser zentralen Beziehungen, deren Unversehrtheit für die Einheit des Hauses und die Wertidee der Hausharmonie von eminenter Bedeutung ist. Eine „Hausursache“ kann aus gestörten Beziehungen zu Ahnen des eigenen Hauses resultieren oder in prekären Beziehungen zu anderen Häusern begründet liegen. Im letzteren Fall werden Krankheiten auf Angriffe anderer Häuser zurückgeführt. Im ethnologischen Standardvokabular geraten wir hier in die Bereiche „Hexerei“ und „Zauberei“, wobei die beiden polysemischen Konzepte zu grob sind, um die Kategorien der Karow adäquat zu erfassen.

„Im Haus liegende Ursachen“ markieren Störungen von Beziehungen, die einen „inneren Bereich“ konstituieren, der räumlich die Häuser und das Dorf umschließt und zeitlich auch die Verstorbenen umfasst. Krankheiten, die auf eine „Bergursache“ zurückgeführt werden, stehen hingegen für prekäre Beziehungen zwischen den Häusern und Wesen jenseits der Dorfgrenze. „Jenseits der Dorfgrenze“ heißt auch „jenseits der Welt der Lebenden“, denn

²² *ka daw* = Ursache; *ka jing* = Haus; *ka sem* = Stall; *u lum* = Berg; *u wah* = Fluss; ergo „Ursache des Hauses Ursache des Stalles“ und „Ursache des Berges Ursache des Flusses“

Krankheiten dieses Ursachentypus sind immer von Wesen der „anderen Welt“ (*kawai pat ka pyrthei*)²³ hervorgerufen. Sie sind kosmologischen, nie menschlichen Ursprungs.

Der dritte Ursachenkomplex für Krankheiten wird von den Karow als *ka snem ka pyrthei* bezeichnet, was wörtlich „Jahr und Welt“ bedeutet. Wird bei einer Person eine Krankheit dieser Kategorie diagnostiziert, ist ihr etwas zugestoßen, was sich „das ganze Jahr“ (*ka snem*) „in dieser Welt“ (*ka pyrthei*) ereignen kann. Diese Art von Krankheiten unterliegen keiner eindeutigen sozialen oder kosmologischen Bestimmung.

In Bezug auf die Konzeption und Erlangung von Heilung ist entscheidend, dass Haus- und Bergursachen allein auf rituellem Weg geheilt werden können. Heilung besteht dann in der rituellen Integration der aus dem Gleichgewicht geratenen Beziehungen. Ausschließlich der dritte Ursachenkomplex *ka snem ka pyrthei* ist einer Behandlung mit Biomedizin zugänglich. Biomedizin, d.h. Medizin, die nicht aus ihren eigenen Wäldern stammt, wird von den Karow als „staatliche Medizin“ (*ka dawai sarkar*)²⁴ bezeichnet. Sie wird der eigenen „wilden Medizin“ (*ka dawai rinem*) gegenübergestellt, die bei allen drei Ursachenbereichen unterstützend eingesetzt wird.

In den ersten Wochen meiner Erkrankung suchte ich wiederholt drei lokale Heiler (*u Jha*) auf, die bei mir eine Krankheit im Ursachenbereich *ka snem ka pyrthei* diagnostizierten und mir zunächst „wilde Medizin“ verabreichten. Keiner dieser Heiler wusste offiziell, dass ich mich nicht nur bei ihm in Behandlung befand. Mit meiner Verschwiegenheit folgte ich der lokalen Praxis. „Neid“ (*ka bishni*) unter Heilern ist weit verbreitet. Die Heilspezialisten hüten eifersüchtig ihre magischen Wörter und ihr Wissen über die lokale Medizin. Nur selten sind sie daran interessiert, untereinander Informationen auszutauschen. „Staatliche Medizin“ wird im Gegensatz dazu weniger als Konkurrenz gesehen und die Heiler, die ich konsultierte, empfahlen mir, neben „wilder Medizin“ auch „staatliche Medizin“ in Anspruch zu nehmen. Dies ist

²³ *kawai* = eine; *pat* = andere/r; *ka pyrthei* = Welt. Die von Göttern, Geistern und Totengeistern besiedelte kosmologische Domäne wird von den Karow nicht mit einem spezifischen Namen belegt.

²⁴ siehe FN 17; *ka sarkar* = Regierung

nicht auf meinen Status als *Phareng*²⁵ zurückzuführen, sondern spiegelt die allgemeine Praxis der Karow wider, die kontextabhängig zwischen ihrem lokalen und dem biomedizinischen Heilsystem pendeln.

Wie die Karow fuhr ich, vor allem bei gesundheitlichen Verschlechterungen, nach Shillong, um niedergelassene Ärzte zu konsultieren. Im Gegensatz zur Flexibilität der Karow, die sich ohne Vorbehalte zwischen zwei medizinischen Systemen bewegen, missbilligten meine Bekannten in Shillong mein gesundheitssuchendes Verhalten. Es war für sie unbegreiflich, wie ich mich auf den „Mambo-Jambo“ lokaler Heiler einlassen konnte. Mein Argument, dass die städtischen Ärzte mir auch nicht helfen konnten, prallte an ihrer negativen Attitüde gegenüber dem lokalen Wissen der Landbevölkerung ab.

Nach einer längeren Zeit der Erkrankung verschlechterte sich mein Zustand so sehr, dass an Forschen nicht mehr zu denken war. Ich musste ins Krankenhaus. Das staatliche Krankenhaus in der nahen Kleinstadt war hoffnungslos überlastet. Die Patienten lagen auf Decken auf dem Boden und hielten ihre Infusionen. Die einzige Chance auf ärztliche Versorgung hätte darin bestanden, mich zu ihnen zu legen. In meiner finanziell privilegierten Position war es leicht, alternativ einen Jeep zu mieten, der mich umgehend – begleitet von meinen Gastgeschwistern *Bahheh* und *Kongheh* – in ein Krankenhaus im zwei Stunden entfernten Shillong brachte.

Eine Woche lang verbrachte ich im ältesten Krankenhaus Shillongs, dem *KJP Synod Hospital*.²⁶ Durch die vielen Krankheitsepisoden, bei denen ich zuvor einzelne Karow begleitet hatte, die in einem städtischen Krankenhaus behandelt wurden, wusste ich, dass ein Krankenhausaufenthalt ohne die Einbindung in ein Netz sozialer Beziehungen nicht zu bewerkstelligen ist. Die Krankenhäuser stellen nur die rein medizinische Versorgung, d.h. die ärztlichen Untersuchungen sowie die Verabreichung von Medikamenten und Injektionen. Das Kaufen der Medikamente, die Versorgung mit allen Mahlzeiten, das Waschen und auch das Überwachen der Erkrankten wird komplett von Verwandten übernommen. Krankenhäuser sind überfüllt mit Verwandten, die sich dabei abwechseln, rund um die Uhr die Versorgung der Patienten

²⁵ Als *Phareng* werden seit der Ankunft der ersten christlichen Missionare alle Ausländer (engl.: *foreigner*) bezeichnet.

²⁶ Abkürzung für *Khasi Jaintia Presbyterian Synod Hospital*. Das Krankenhaus wurde in den 1920er Jahren von presbyterianischen Missionaren aus Wales gegründet.

ten zu sichern. Es ist keine Seltenheit, dass bis zu zehn Verwandte am Bett eines Kranken wachen. Die im Dorf übliche Praxis der „Krankenwache“ wird hier in den biomedizinischen Kontext transferiert. Dies führt zur ökonomischen Entlastung der Krankenhäuser, verbindet sich aber für die Karow mit hohen Kosten, da die Verwandten aus ihren Dörfern anreisen und in der Stadt nicht nur die Kranken, sondern auch sich selbst versorgen müssen.

Geld hat ein Ethnologe als *Phareng* in der Regel vorzuweisen. Wer wacht jedoch an seinem Krankenbett und übernimmt Tag und Nacht eine Form der Versorgung, die mit Geld nicht aufzuwiegen ist? Als allein auftretende Fremde repräsentieren wir für unsere Gastgeber häufig ein „Bild der Heimatlosigkeit“ (vgl. Köpping ebd.: 124). Unzählige Male wurde ich während meiner Forschung gefragt, wie ich „so allein“ kommen konnte und immer wieder bekam ich Fragen zu meinen verwandtschaftlichen Beziehungen gestellt, die in der Aufforderung gipfelten, endlich meine Familie mitzubringen. Hierin sehe ich den Versuch meiner Gastgeber, den „wurzellos“ erscheinenden Gast in einem sozialen Kontext zu verankern, was zwangsläufig mit Bezug auf die eigenen Kategorien erfolgte.

Weit weg von zu Hause und dadurch von meinen eigenen sozialen Beziehungen abgeschnitten, übernahm meine Gastfamilie meine Krankenwache. Im urbanen Kontext Shillongs war es eine denkbar ungewöhnliche Konstellation, dass die einzige weiße Patientin des Krankenhauses von einer Familie „vom Land“ gepflegt wurde. Zudem bekam ich regelmäßig Besuch von Bewohnern des Dorfes, in dem ich forschte. Einmal mehr hatten sich die Rollen vertauscht: Ich war nicht mehr diejenige, die Erkrankungen begleitete und das Leiden Anderer beobachtete, sondern es war mein eigenes Leiden, das soziale Aufmerksamkeit hervorrief.

Durch die zahlreichen Reaktionen lernte ich auf unmittelbare Weise viel über den Umgang mit Krankheit. So wurde ich beispielsweise nie direkt nach meinem körperlichen Befinden gefragt. Stattdessen wurde genauestens beobachtet und erfragt, was und wieviel ich esse. Die Frage, „ob ich Reis gegessen hätte“, bewegte wochenlang die Gemüter meiner Gastgeber und war Maßstab meines Gesundheitszustands. Für die Karow gilt allein der Verzehr von Reis als vollwertige Mahlzeit und die Menge an Reis, die jemand zu sich nehmen kann, steht für die Kraft, die er oder sie besitzt. Reis ist Symbol für

die von den Ahnen (*ki kmei ki kiaw*)²⁷ gegebene Fruchtbarkeit und verkörpert Wohlergehen und Stärke.

In meiner „Krankenrolle“ erfuhr ich in meinem Gastgeberumfeld breite Hilfestellung. In Ethnographien wird die Rolle der Menschen, die uns in vielerlei Hinsicht zur Seite stehen, oft nicht genügend erwähnt und gewürdigt. Die von Ethnologen im Feld aufgebauten sozialen Beziehungen werden selten als flexibel und prozessual beschrieben. Standardausdrücke wie „Informant“ oder „Assistent“ suggerieren vielmehr feste Rollen, die aus dem Nichts zu kommen scheinen (vgl. Turner ebd.: 53). Die Beziehungen, die wir entwickeln, unterliegen jedoch beständigen Veränderungen.

Es ist unwahrscheinlich, dass ich zu Beginn meiner Forschung als „völlig Fremde“ ähnlich große Anteilnahme erfahren hätte. Es bedurfte erst der Integration in ein Karow-Haus, um im Kontext des Dorfes zur sozialen Person zu werden. Bei Menschen, die wir als „Informant“ und „Assistent“ bezeichnen, handelt es sich sehr oft um Personen, ohne die wir hilflos wären und unsere Forschungen nicht zum Erfolg führen könnten. Diese Menschen führen uns großzügig in ihre Welt – unser „Feld“ – ein und ihre Interpretationen von Welt prägen in einem intersubjektiven Prozess des Austauschs und der Wissensproduktion unsere eigenen Sichtweisen (vgl. De Neve 2006: 73f).

Das schwächste Glied der Kette, oder: Der ambivalente Status der Ethnologin

Nachdem ich aus dem Krankenhaus entlassen wurde und sich nur zwei Tage später dieselben Krankheitssymptome zeigten wie vor meinem Aufenthalt, spitzte sich die Situation erneut zu. Allein in einem Hotel in Shillong weilend, erhielt ich einen aufgebrauchten Anruf meines Gastonkels mütterlicherseits (*u Kñi*)²⁸, dass ich umgehend in das Dorf zurückkehren sollte, da vor Ort Rituale durchgeführt werden müssten. Ein in meiner Abwesenheit konsultierter Heiler (*u Jha*) hatte diagnostiziert, dass mich nun mit Sicherheit ein Geist (*ksuid*) namens *Hu* plagte. Es handle sich um einen besonders „harten“ (*eh*)

²⁷ Die Ahnen werden als „Mütter (*ki kmei*) und Schwiegermütter (*ki kiaw*)“ bezeichnet. Die Karow sind matrilinear organisiert, so dass die männlichen Ahnen nicht genannt, sondern durch die weiblichen Ahnen umschlossen werden.

²⁸ Im matrilinearen Karow-Kontext ist der *Kñi* – der Mutterbruder – die zentrale Autoritätsperson.

Geist, der extreme Schmerzen verursacht und den Tod herbeiführt, wenn er nicht rituell „verjagt“ wird. Brisanter Weise sei auch bekannt, *wer* das Übel gesendet habe, was am Telefon jedoch nicht geäußert werden könne. Das Telefonat ließ mich verwirrt zurück. Einmal mehr sah ich mich auf den Platz der „Verhexten“ gestellt. Von einem „objektiven“ Standpunkt aus hat ein Ethnologe den Verlockungen des Subjektivismus zu widerstehen und nicht in die Konversation der Hexengläubigen einzusteigen (vgl. Favret-Saada ebd.: 36). Mich nicht an diese Konvention zu halten, sondern sehr wohl an den Reden zur „Hexerei“ teilzunehmen, war jedoch die einzige Möglichkeit, um in meiner Forschung nicht selbst überflüssig zu werden.

So lehnte ich es zwar ab, sofort auf das Dorf zurückzukehren, gab jedoch dem Drängen nach, noch in derselben Nacht ein Ritual mit einem meiner im Dorf verbliebenen Kleidungsstücke durchführen zu lassen. Ebenso stimmte ich einem weiteren Krankenbesuch in Shillong zu. Für den nächsten Tag verabredete ich mich mit einigen Mitgliedern meiner Gastfamilie im *Nazareth Hospital*, dem renommierten katholischen Krankenhaus in Shillong, das regelmäßig auch von der ruralen Bevölkerung aufgesucht wird. Auf den Fluren dieses Krankenhauses sitzend, erfuhr ich die Details meiner „Verhexung“.

In den vielen Wochen meiner Erkrankung hatte ich meinen desolaten Zustand wiederholt vor dem Hintergrund meines christlich-individualistisch geprägten Schuldverständnisses hinterfragt. Die christlichen Karow wiesen derartige Kausalitäten entschieden von der Hand. In den Augen der Karow war ich durch meine Beziehungslosigkeit – oder anders gesagt: durch meinen Fremdenstatus – prädestiniert für Krankheit. Dass meine Erkrankung letztlich auf eine „Verhexung“ zurückgeführt wurde, zeigt jedoch auch, dass ich nicht allein als Fremde gesehen wurde, sondern bereits zu einem gewissen Grad in die lokale Gemeinschaft integriert war. Die beschriebene Ambivalenz, mit der meinem Zustand begegnet wurde, möchte ich näher erläutern.

Ob jemand erkrankt oder nicht, ergiht sich für die Karow nicht aus persönlicher „Schuld“, sondern aus zwei veränderlichen menschlichen Grundkonstitutionen: *jem daw* und *eh daw*. *Jem* steht für „weich“, *eh* für „hart“ und *ka daw* – wie bereits angeführt – für „Ursache“. Neugeborene befinden sich immer im Zustand einer „weichen Ursache“ (*jem daw*), da sie schutzlos und anfällig für diverse Übel sind. Was sie „weich“ macht, ist ihre Beziehungslosigkeit. Um „weiche“ Neugeborene sozial einzubinden, finden in den ersten Lebensmonaten Rituale statt, die darauf abzielen, den Zustand einer „harten

Ursache“ (*eh daw*) herzustellen, indem der Schutz von Ahnen und lokalen Gottheiten erlangt wird. Die erwünschte „harte“ Grundkonstitution kann im Verlauf des Lebens jederzeit wieder „erweichen“. Dies ist nicht durch individuelle Handlungen oder „Schuld“, sondern durch sich verändernde Interaktionsmuster bedingt. Disharmonische Beziehungen im eigenen Haus, Erniedrigungen durch Fremde oder verärgerte Ahnen sind Beispiele für Ereignisse, die den Seinszustand einer Person zum Negativen verändern können. Ist ein kritischer Punkt überschritten, bildet die „erweichte“ Grundkonstitution eines Menschen den Nährboden – oder die Ursache (*ka daw*) – für Krankheiten und Übel aller Art. Überhaupt an einer Krankheit der genannten drei Ursachenkategorien zu erkranken, korreliert also immer mit der unerwünschten Grundkonstitution der „weichen Ursache“ (*jem daw*). Gesundheit ist für die Karow mit der optimalen Integration in ein Netz soziokosmischer Beziehungen gleichzusetzen. Es sind diese Beziehungen, die den eigenen Seinszustand positiv „erhärten“.

Für die Karow war meine Erkrankung der sichtbare Beweis, dass ich mich im Zustand der „weichen Ursache“ befinden musste, da ich einerseits meinen eigenen sozialen Beziehungen (für die Zeit der Feldforschung) entfremdet und andererseits (noch) nicht rituell in die Schutzbeziehungen zu lokalen Ahnen und Gottheiten eingebunden war. Der vor allem von Claude Lévi-Strauss geprägte Topos vom Ethnologen als zweifach „Entfremdeten“ – der sich intellektuell und faktisch zwischen seiner eigenen und einer anderen Welt bewegt, aber keine von beiden „bewohnt“ – ist als Gedankenfigur nicht auf das moderne Denken beschränkt, sondern begegnet uns hier in einer kulturspezifischen Variante bei den Karow (vgl. Lévi-Strauss 1996, Lévi-Strauss & Eribon 1996; siehe auch Sontag 1966). Es ist nicht nur der Ethnologe, der auf Grund seiner Profession über die Kategorie der „Fremdheit“ reflektiert. Auch für die Gastgeber stellt die Fremdheit des Ethnologen eine Herausforderung dar, die kulturspezifisch interpretiert wird, was dem Ethnologen wiederum Aufschlüsse über die untersuchte Gruppe bieten kann.

Wenn Beziehungslosigkeit als Bedingung meiner Erkrankung interpretiert wurde, was lässt sich dann aus der Diagnose der „Verhexung“ ableiten?

Durch „Hexerei“ verursachte Krankheiten werden auf eine „Hausursache“ (*ka daw jing ka daw sem*) zurückgeführt, d.h. dass Episoden von „Hexerei“, auch wenn sie sich bei konkreten Individuen als Krankheit zeigen, immer mit Konfliktbeziehungen zwischen Häusern erklärt werden. Der Ausdruck für

„Hexerei“ ist identisch mit der Bezeichnung für „einander hassen“ (*lashun*) und verweist auf das involvierte emotionale Gewicht.²⁹ Als Aggressoren bzw. „Hexer“ gelten Personen, die in sich einen *Mynsiem ksuid* – einen „Atemgeist“³⁰ – tragen, der ihnen negative Gefühle bereitet und sie veranlasst, anderen Übel zu wollen. Träger von „Atemgeistern“ werden in akuten Fällen von „Hexerei“ als *Nongaiksuid* – „Geistergeber“³¹ – bezeichnet. Die Handlung, die die Karow dem Gefühl extremen Hasses zuordnen, beruht also im „Geben eines Geistes“ (*ai ksuid*).

Gewöhnlich begabte Menschen sind laut Aussage der Karow nicht in der Lage, Geister an andere Häuser zu „geben“ bzw. zu „versenden“. Ausschließlich rituelle Spezialisten (*u Nonglāia*) und Heiler (*u Jha*) besitzen das Wissen, Geister zu aktivieren. Ritual- bzw. Heilspezialisten haben damit *per se* einen ambivalenten Status, denn sie sind nicht nur diejenigen, die Krankheiten diagnostizieren und heilen, sondern gelten auch als diejenigen, die diese auslösen können, indem sie als „Dienstleister“ für „Geistergeber“ (*Nongaiksuid*) fungieren. Als Personen, die mit Geistern kommunizieren, werden Ritual- und Heilspezialisten zudem überproportional häufig beschuldigt, nicht nur im Namen Dritter Übel zu verrichten, sondern in ihrem eigenen Interesse. Die lebensrettende Fähigkeit des Heilens und die mit Hass und Vernichtung assoziierte Fähigkeit des Hexens sind bei den Karow nur durch eine schmale Linie voneinander getrennt.

Erkrankt in einem Haus eine Person auf Grund einer „Geisterattacke“, versteht sich das gesamte Haus als „solidarische Einheit“. Zwar wird nur die Person erkranken, die sich im Moment der Attacke im unglücksverheißenden Zustand des *jem daw* befand, aber potentiell sehen sich auch alle anderen Mitglieder der betreffenden Familie bedroht. Ein hierfür konsultierter Ritual- bzw. Heilspezialist wird dann den entsprechenden „Geistergeber“ ausfindig

²⁹ Neben dem lokalen Ausdruck *lashun* („einander hassen“) wird für „Hexerei“ auch der Ausdruck *dusmon* verwendet, bei dem es sich um eine Ableitung des Hindi-Wortes *dushman* für „Feind“ bzw. „Feindschaft“ handelt.

³⁰ Im ursprünglichen Sinn steht *ka mynsiem* für „Atem“. Die Missionare belegten den Ausdruck erfolgreich mit dem christlichen Seelenkonzept, so dass von „Atemgeist“ oder auch „Seelengeist“ gesprochen werden kann. Die Idee einer „umfassenden Durchdringung“ findet sich durch beide Konzepte ausgedrückt.

³¹ Das Verb *ai* steht für „geben“, *ksuid* steht für „Geist“ und *nong* bezeichnet das *Nomen actoris*, woraus sich für *Nongaiksuid* der „Geistergeber“ ergibt.

machen. Auch der geistergebende Aggressor wird nicht als Individuum gesehen, sondern als Teil der „solidarischen Einheit“ seines eigenen Hauses. Gegenattacken – auf die ich noch zu sprechen kommen werde – richten sich dementsprechend auf das gesamte Haus eines beschuldigten Aggressors. Entscheidend ist die Verletzung des Hauses, die als bedrohlich und entwürdigend bewertet wird.

Die Aufmerksamkeit und Hilfestellung, die mir in meiner „Krankenrolle“ zu Teil wurden, ist vor diesem Hintergrund nicht als Akt christlich-individualistischer „Nächstenliebe“ zu interpretieren; ein Konzept, das in seinem Standardverständnis weder Anhängern der „alten Religion“ (*ka Niam barim*)³² noch christlichen Karow bekannt ist. Als handlungsleitend erscheint mir vielmehr die lokale Wertidee der Hausharmonie, die sich im Kontext von „Hexerei“ im Konzept der „solidarischen Einheit“ eines Hauses widerspiegelt. Der Verhaltenskodex (*ka akor*) der Karow sieht vor, „Fremde“ als Gäste in das eigene Haus aufzunehmen und sie dort temporär zu integrieren. Bei den matrilinearen Karow, bei denen sich die Häuser in den Händen der Frauen befinden, bezieht sich das in erster Linie auf „fremde“ Männer, die in das eigene Haus einheiraten. Das Konzept kann ebenso auf „fremde“ Ethnologinnen angewendet werden, die als Gäste auftreten.

Für die Familie, die mich während meiner Feldforschung aufnahm, wäre es unmöglich gewesen, mich in meinem geschwächten Krankenzustand wegzuschicken, da dies gegen das Gebot der sozial geforderten Gastfreundschaft verstoßen hätte. In meinem Zustand stellte ich jedoch auch eine andauernde Belastung dar, denn mein langes Kranksein wurde als „durchlässige Stelle“ interpretiert, die – insbesondere im Kontext von „Hexerei“ – für alle Mitglieder meiner Gastfamilie auf eine externe Bedrohung verwies. Dass ich genau überwacht wurde und gute Pflege erhielt, geschah also nicht allein aus Sorge um mich als Gast, sondern auch aus Sorge um das eigene „Haus“, das sich als

³² Die lokale Religion (*ka Niam*) bezeichnen die Karow als „alte“ (*barim*) Religion. Die „alte Religion“ wird der christlichen Religion (*ka Niam Kristan*) gegenübergestellt, die auch als „neue“ (*thymmai*) Religion bezeichnet wird. Seit den 1940er Jahren begannen presbyterianische Missionare im Karow-Gebiet zu missionieren, gefolgt von katholischen Missionaren in den 1950er Jahren. Heute finden sich unter den Karow sowohl Christen als auch Anhänger der „alten Religion“. Das Karow-Christentum entspricht keiner „Standardversion“ (vgl. Cannell 2005), sondern bildet eines von vielen weltweiten lokalen Christentümern.

Ganzheit betroffen sah. Im Nachhinein zeigt mir meine „Verhexung“, dass ich als Teil der lokalen Gemeinschaft gesehen wurde. Zwar war ich nicht vollständig integriert und galt als „weich“ (*jem*) und prinzipiell anfällig für Krankheiten. Hätte ich aber als Fremde gegolten, hätte ich von Geistern – die laut Aussage der Karow zwischen Häusern, nie zwischen Individuen zirkulieren – nicht betroffen sein können. Die Art und Weise, wie meine Krankheit diagnostiziert und interpretiert wurde, zeichnet somit auch meine Integration nach: von einer weder kosmologisch noch sozial bestimmten Krankheit der Ursachenkategorie „Jahr und Welt“ (*ka snem ka pyrthei*) zur „Verhexung“, die mich in der lokalen Gemeinschaft mit Geistern und Häusern assoziierte und damit zu kosmologischen und sozialen Aspekten in Beziehung setzte.

Letzte Konfrontationen

Der Abschied vom Feld verbindet sich – auch wenn er im Gegensatz zum Einstieg kaum thematisiert wird – häufig mit dem „sozialen Tod“ des Ethnologen.³³ Wie ist es aber zu bewerten, dass mir in der Mitte der Forschung eine Krankheit diagnostiziert wurde, die sich mit der Prophezeiung meines „tatsächlichen Todes“ verband? Als meine Gastgeschwister mir unterbreiteten, dass der von ihnen konsultierte Heiler (*u Jha*) meine Krankheit auf eine lebensbedrohliche Attacke des Geistes (*ksuid*) *Hu* zurückführte, löste dies bei mir Verwirrung aus. Diese steigerte sich zum Schock, als ich erfuhr, dass es sich bei dem beschuldigten „Geistergeber“ (*u Nongaiksuid*) um den wichtigsten und respektiertesten rituellen Spezialisten (*u Nongkñia*) des Dorfes handelte, mit dem ich mich viele Male getroffen hatte und von dem ich einen Großteil meiner Informationen erhielt. Der Beschuldigte – von mir als „Urgroßvater“ (*u Woh*) adressiert – war mir stets zuvorkommend begegnet und wohnte nur wenige Häuser von dem Haus entfernt, in dem ich Gast war.

Nachdem ich mit meiner Diagnose konfrontiert worden war, zögerte ich, in das Dorf zurückzukehren. Das Problem bestand nicht darin, dass ich „geglaubt“ hätte, dass mich der Urgroßvater mit einem bösen Geist „verhexte“. Was geschah, entfaltete auf andere Weise Wirkung. Lewis (1985: 56) lehnte die lange Zeit gültige anthropologische Erklärung ab, wonach Hexerei als Surrogat für Neid, Eifersucht und andere negative Gefühle in jenen Kon-

³³ Siehe hierzu auch den Beitrag von Peter Berger im vorliegenden Band.

texten auftaucht, in denen derartige Gefühle nicht offen eingestanden werden können. Meine ethnographischen Daten bestärken Lewis’ Kritik, denn auch bei den Karow dient „Hexerei“ nicht dazu, Hass zu verbergen, sondern ihn – ganz im Gegenteil – zum Ausdruck zu bringen. „Sich zu hassen wie zerstoßenes Salz und zerstoßener Ingwer“ (*iashun thlongmluh thlongsyieng*) ist die Metapher, die die Karow für die stärkste Form der „Hexerei“ wählen, die auf die Vernichtung eines anderen Hauses abzielt.³⁴ Ebenso wie es Favret-Saada (ebd.: 139) für Westfrankreich beschrieb, geht es auch für die Karow bei jeder Episode von „Hexerei“ um den Ausbruch von Gewalt und letztlich um die fundamentale Frage nach Leben oder Tod. Die Dramatik und die Ernsthaftigkeit, die sich mit einer solchen Frage verbinden, waren es, die auch auf mich wirkten – völlig unabhängig davon, ob ich die Existenz von „Geistern“ und „Geistergebern“ für möglich hielt oder nicht.

Wer es sich einfach macht, erklärt „Hexerei“ zum „logischen Irrtum der Anderen“. Dies verkennt jedoch die reale Macht, die der Diskurs zur „Hexerei“ entfaltet – eine Macht, die zur Handlung zwingt. Nachdem ich zur „Verhexten“ erklärt wurde, wäre es völlig haltlos gewesen, eine „gelehrige Diskussion“ über Sinn und Unsinn einer solchen Diagnose zu beginnen. Stattdessen sah ich mich mit den subtil artikulierten Erwartungen meiner Gesprächspartner konfrontiert, mich wie eine „Attackierte“ zu verhalten und entsprechende „Gegenmaßnahmen“ einzuleiten. Diese wurden für meine Genesung als unerlässlich betrachtet, sollten aber vor allem auch das Haus, in dem ich Gast war, vor weiterem Übel schützen. Zur damaligen Zeit konnte ich jedoch nicht wissen, wie ein solches „erwartungsgemäßes Verhalten“ konkret auszu-sehen hatte, da ich den Punkt, den ich durch meine eigene Erkrankung erreichte, in vorherigen Interviews nie berührt hatte.

Die Ritual- und Heilspezialisten, mit denen ich in den ersten Monaten der Forschung zusammenarbeitete, hatten mir sehr kooperativ ihre „wilde Medizin“ erklärt und einige harmlose Rituale mit mir durchgesprochen. Niemand hatte sich jedoch selbst zum „Geistergeber“ erklärt, was verständlich ist, da diese Aussageposition nicht existent ist: es ist nur möglich, als „Geisterge-

³⁴ Die Speisemetapher *iashun thlongmluh thlongsyieng* bezieht sich darauf, dass man jemanden ebenso untrüglich findet und hasst (*iashun*), wie es unerträglich wäre, „Salz“ (*u mluh*) und „Ingwer“ (*u syieng*) in zerstoßener Form in großen Mengen zu verzehren. *Thlong* ist die Bezeichnung für den „Gewürzmörser“.

ber“ beschuldigt zu werden, aber nicht, sich selbst für einen solchen zu erklären. Ebenso hatte mir keiner meiner Interviewpartner offenbart, dass er in der Lage ist, den Bann einer „Geisterattacke“ rituell zu brechen; obwohl dies eine mögliche Aussageposition ist. Da es sich jedoch *nicht* um verbal kommuniziertes „Wissen“ handelt, sondern um eine „Praxis“, die sich mit einer spezifischen Rede und bestimmten Handlungen verbindet, die nur bei akuten Krisen der „Hexerei“ zum Ausdruck kommen, bestand für sie in einem „normalen“ Interview keine Veranlassung dafür.

Wie eine „Geisterattacke“ abgewehrt werden kann, konnte ich somit erst lernen, nachdem ich, als es mir gesundheitlich besser ging, in die Region meiner Feldforschung zurückkehrte. Es war nun an mir, den Heiler aufzusuchen, der in meiner Abwesenheit die Ursache meiner Krankheit diagnostiziert hatte. Zudem forderte meine Gastfamilie, die sich noch immer bedroht fühlte, dass ich bei einem anderen Heiler eine zweite Meinung einhole – kombiniert mit der Aufforderung, bei beiden Konsultationen „lebenswichtige Entscheidungen“ zu treffen. Niemand war indes bereit, mir *vor* der Konsultation mit beiden Heilern mitzuteilen, worum es sich genau handelte. Überhaupt war es selbst im Moment der Betroffenheit schwierig, offen über die sich ereignenden Vorfälle zu sprechen, zumal in meiner Gastfamilie zwei unterschiedliche Interpretationen kursierten:

Die Männer, die bei der in meiner Abwesenheit durchgeführten Divination anwesend waren, folgten der sich dabei ergebenden Diagnose, dass der renommierteste Ritualspezialist des Dorfes – getrieben von dem ihm inne wohnenden „Atemgeist“ (*Mynsiem ksuid*) – den Geist *Hu* gesandt hatte. Als Motiv wurde ihm „Neid“ (*ka bishni*) unterstellt, da ich als Gast nicht sein respektables Haus, sondern eines der ärmsten Häuser des Dorfes bezogen hatte.³⁵ Die Männer wiederum hatten den Frauen, die bei der Divination nicht zugegen waren, zwar erzählt, dass „Hexerei“ (*iashun*) im Gang war, jedoch nicht, *wer* beschuldigt wurde. Die Frauen machten sich so ihren eigenen Reim und verdächtigten – wie bereits einige Wochen zuvor – eine ungeliebte Nachbarin, einen „beißenden Geist“ (*Dait ksuid*) gesendet zu haben.

³⁵ Wie ich eingangs beschrieb, traf ich eine pragmatische Entscheidung, da ich das Haus bezog, in dem zumindest eine Person Englisch sprach.

Wie dem rituellen Spezialisten auch, wurde der Nachbarin unterstellt, einen „Atemgeist“ (*Mynsiem ksuid*) in sich zu tragen. Während über den ersten jedoch gesagt wurde, dass er zielgerichtet einen „Geist gab“ (*ai ksuid*), hieß es über die letztere, dass sie einen „Geist hat“ (*don ksuid*), den sie nicht wissentlich versendet, sondern der sich als Agens ihrer neidischen Gefühle „selbständig“ macht und bei anderen Schaden anrichtet. Die Unterscheidung zwischen *ai ksuid* und *don ksuid* spiegelt hier Evans-Pritchards (1978) klassische Differenzierung wider: zwischen „Zauberern“ (*sorcerer*), die durch die Ausführung bestimmter Rituale anderen willentlich Schaden zufügen, und „Hexen“ (*witch*), die keine Rituale durchführen, sondern vermittelt einer immanenten negativen Qualität anderen Leid zufügen. Evans-Pritchards Unterscheidung verlief mitten durch meinen Leib, denn an meiner Krankheit brachen sich die verschiedenen Interpretationen.

Die Rede einer dritten Partei lernte ich schließlich kennen, als ich – begleitet durch einen Gastonkel mütterlicherseits (*u Kñi*) – den Heiler konsultierte, der meine Diagnose erstellt hatte, sowie einige Tage später einen anderen Heiler für eine weitere Meinung. Beide Begegnungen fanden nachts in aller Heimlichkeit statt und machten mich mit dem Konzept des „Bannbrechens“ bekannt. Ein Haus, das unter einer „Geisterattacke“ leidet, hat zwei Möglichkeiten, auf diese zu reagieren. Einmal kann der Geist durch „Besprechen“ (*jhare*) dazu veranlasst werden, von seiner destruktiven Tätigkeit abzulassen. Die zweite radikalere Möglichkeit besteht darin, den Geist mittels eines Opfers (*kñia ksuid*)³⁶ an den Absender zurück zu schicken (*pynphai biang*). Genau diese Frage „Willst du ihn zurücksenden (*Phi kwah pynphai biang*)?“ wurde mir dann auch von beiden Heilern gestellt; nicht ohne den „Hinweis“, dass ein „Zurück-an-den-Absender“ den Tod des beschuldigten „Geistergebers“ nach sich ziehen würde. Noch heute erinnere ich mich an die klandestin-klaustrophobische Atmosphäre, die ich empfand, als ich im Kerzenschein vor meinen Gegenübern kauerte und geflüsterte Fragen nach Leben oder Tod zu beantworten hatte.

In einer solchen, wahrlich „todernsten“ Situation stellt sich nicht primär die Frage nach der Rationalität des vorgefundenen Systems, denn „Hexerei“

³⁶ *Ka kñia* ist das „Opfer“. Bei einem *kñia ksuid* handelt es sich also um ein Opfer für einen Geist (*ksuid*).

artikuliert sich über ein spezifisches diskursives Muster, das – wie Favret-Saada (ebd.: 24, 92, 177) treffend formulierte – jeden „packen“ kann.

Obwohl mich die Situation „gepackt“ hielt, lehnte ich verschreckt ab, den für meine Krankheit verantwortlich gemachten Geist „zurückzusenden“ und stimmte lediglich zu, ihn „besprechen“ zu lassen. Wie mir später klar wurde, bewahrte mich diese Entscheidung davor, erneut die Position zu wechseln und selbst auf den Platz einer „Hexe“ gestellt zu werden. In Interviews, die ich *nach* den hier geschilderten Begebenheiten wesentlich einfacher führen konnte, erfuhr ich, dass eine Person, die sich entscheidet, den sie attackierenden Geist an den beschuldigten „Geistergeber“ zurückzusenden, wie dieser als Träger eines „Atemgeistes“ (*Mynsiem ksuid*) gilt. Für beide Handlungen – sowohl für die Gabe als auch die Gegengabe eines Geistes – gilt ein und dieselbe Eigenschaft als leitend, die die Karow als *ka bishni* bezeichnen.

Die deutschen Übersetzungen „Neid“ und „Eifersucht“ umreißen nur ungenau das Bedeutungsfeld des Konzepts *ka bishni*, da sie einseitig negativ konnotiert sind. *Ka bishni* hingegen ist ambivalent. Aussprüche wie „Wer *ka bishni* nicht in sich hat, ist kein Karow.“ verweisen darauf, dass es sich um eine soziale Komponente handelt, die als solche eine konstituierende Wert-idee darstellt. Sie verbindet sich mit dem Ethos, das Beste für sich selbst und das eigene Haus zu wollen und sozial aufzusteigen. Erst wenn sich diese Ambition dergestalt verdichtet, dass anderen Mitgliedern der Gemeinschaft nicht das gleiche Recht zugestanden wird, kippt die Wertigkeit. Der negativ bewertete Anteil des Konzepts bildet dann mittels der antisozialen Empfindungen „Neid“ und „Eifersucht“ eine Schnittmenge mit dem System der „Hexerei“. Wird *ka bishni* zur krankhaften, eigennützigen Manifestation, die anderen nichts mehr gönnt bzw. neidet, was sie haben, sprechen die Karow von der Anwesenheit eines „Atemgeistes“ (*Mynsiem ksuid*).

Schlussgedanken

Nach über zwei Monaten, in denen ich zwischen dem städtischen biomedizinischen System und dem lokalen Medizinsystem der Karow pendelte, unterbrach ich meine Feldforschung zu Gunsten meiner Genesung. Bevor ich nach Deutschland abreiste, wurde ich erneut dazu angehalten, einen weiteren sehr renommierten Heiler aufzusuchen. Er wohnte in einem weit entfernten Dorf und ich war ihm zuvor nie begegnet. Der abschließende Besuch – bei dem ich

letztmalig als Kranke auftrat – ist mir bis heute in denkwürdiger Erinnerung. Als ich anhub, dem Alten meine Krankheitssymptome zu schildern, nannte er sie mir präzise, obwohl er mich zuvor nur kurz angesehen hatte.

Ob mich die von ihm verabreichte Medizin heilte oder die Rückkehr in mein heimisches Umfeld, muss eine offene Frage bleiben. Als ich nach vierwöchigem Aufenthalt in Deutschland genesen an den Ort meiner Feldforschung zurückkehrte, hatten sich die Wogen geglättet. Angesichts der vorherigen Aufregung erschien es zunächst erstaunlich, dass sich niemand in meiner Gastfamilie oder im Dorf auf die überstandene Krise von „Hexerei“ bezog. Genau dies bestätigte jedoch letztlich einmal mehr die hier vertretene These, dass „Hexerei“ nur „aus gegebenem Anlass“ thematisiert wird. Generalisierungen dürfen dennoch nur mit Bedacht getroffen werden. Wenn Hexerei eine allzeit gegenwärtige Erfahrung des öffentlichen Raumes ist (etwa wie bei den von Evans-Pritchard beschriebenen Zande) gilt meine Aussage nur in abgeschwächter Form. Im von mir erlebten Fall war evident, dass meine Genesung den Anlass beendete, über „Hexerei“ zu sprechen. Die Ansatzpunkte, die entstanden waren, konnte ich in Interviews vertiefen und wieder aufnehmen, was zwar nicht explizit begrüßt wurde, aber zumindest möglich war.

Zweifelsohne hätte ich rein objektivistisch über Krankheits- und Hexereikonzepte der Karow berichten können. Dies hätte jedoch den Prozess der Datenerhebung verfälscht wiedergegeben und die Schwierigkeiten verdeckt, die sich mit bestimmten Themenkomplexen verbinden. Zudem verdeutlichen die hier geschilderten Begebenheiten, wie stark sich meine Anwesenheit als Ethnologin im lokalen Kontext auswirkte. Durch meine Präsenz geschah nichts grundlegend Neues, denn „Hexerei“ ereignet sich bei den Karow – auch im heutigen christianisierten Kontext – in unregelmäßigen Abständen. *Wie* sich die Ereignisse im Einzelnen zutrugen, war jedoch stark durch meine Gegenwart geprägt, denn sowohl mein Status als Gast in einem der Häuser als auch meine Arbeit mit lokalen Ritual- und Heilspezialisten beeinflussten die Art und Weise, wie meine Erkrankung interpretiert wurde.

Für meine Gastfamilie eröffnete sich im Diskurs der „Hexerei“ eine Möglichkeit, mit dem „sozialen Stress“ umzugehen, der aus der Beherbergung einer Ethnologin resultierte. Den sprichwörtlichen „Neid“ (*ka bishni*) zwischen den Häusern eines Karow-Dorfes spürte ich selbst nur manchmal als diffuses Unwohlsein. Anhand des Umgangs mit meiner Krankheit konnte ich schließlich ermesen, wie real er für meine Gastfamilie war und welche Ausdrucks-

form er im Konzept der „Hexerei“ erhält. Dass ausgerechnet der Ritualspezialist, mit dem ich am engsten zusammengearbeitet hatte, des „Geistergebens“ beschuldigt wurde, verweist darauf, dass meine Anwesenheit die ohnehin vorhandenen subtilen Animositäten zwischen Ritual- und Heilspezialisten verstärkte.³⁷ Als alleinige Erklärung greift dies jedoch zu kurz, denn wie dargestellt, bezog sich die Interpretation der Frauen nicht auf den „Neid“ zwischen männlichen Ritual- und Heilspezialisten, sondern knüpfte an vorherige Episoden von „Hexerei“ an, mit denen ich nicht in Verbindung stand.

Was mir im Kontext von „Hexerei“ mitgeteilt wurde, hatte nie den Charakter „neutraler Information“, sondern wurde mir zu einem spezifischen Gebrauch überstellt. Auch wenn sich dieser oft nicht sofort erschloss, war er letztlich immer aufschlussreich: Die Verkündung meiner „Verhexung“ machte mich mit lokalen Diagnoseverfahren bekannt, die Benennung meines „Geistergebers“ eröffnete mir soziale und moralische Werte der Karow und durch die Informationen, die ich im Kontext des „Bannbrechens“ erhielt, lernte ich Konzepte von Schuld und Vergeltung kennen. Die Übermittlung all dieser Informationen verband sich mit konkreten Erwartungen, die mich als Handelnde involvierten und mir sogar Entscheidungen über Leben und Tod abtrotzen sollten. Gegen Ende meiner Feldforschung realisierte ich, dass schon die erste Begegnung mit einem Karow-Heiler – mein späterer „Geistergeber“ – keinen „neutralen“ Charakter hatte. Bei diesem Treffen, das auf Wunsch meines Gesprächspartners im Wald fernab des Dorfes stattfand, vertraute er mir alle Details des Rituals an, mit dem ein Haus im Kontext von „Hexerei“ verteidigt werden kann. Da zu diesem Zeitpunkt niemand sonst mit mir über „Hexerei“ sprach, wusste ich jedoch nicht, wie ich die Information „gebrauchen“ könnte. Das für einen Karow-Heiler untypisch offene Verhalten des Urgroßvaters mag rückblickend eine Erklärung dafür sein, warum seine Kollegen mich ausgerechnet mit ihm entzweien wollten: Handelte es sich um den Versuch, lokales Wissen gegenüber der zu großen Neugier der Ethnologin zu verteidigen?³⁸

³⁷ Gegenüber dem betreffenden Ritualspezialisten erwähnte ich nie die gegen ihn gerichtete Beschuldigung, womit ich der Konvention folgte, „Geistergeber“ nie offen zu konfrontieren. Nach einer Pause von einigen Wochen begann ich, meine Gespräche mit dem Beschuldigten wieder aufzunehmen, was keine negativen Konsequenzen hatte. Der Fall galt als erledigt, da ich nicht mehr krank wurde.

³⁸ Da mir in meiner frühen Phase der Feldforschung nicht bewusst war, wie heikel das mir anvertraute Wissen war, erwähnte ich es sorglos gegenüber anderen Heilern.

Der hier geschilderte Feldforschungszugang verdeutlicht, dass „rational“ bzw. „irrational“ keine auf Gruppen bezogene absoluten Zuschreibungen sein können, sondern dass es sich um Anteile handelt, die in jeder Person vorhanden sind. Als Ethnologin geriet ich in eine Situation, bei der ich das, was ich erforschen wollte, am eigenen Leib erleben konnte. Wie dargelegt, impliziere ich dabei nicht, die Dinge *wie die Karow* erfahren zu haben. Die Erkenntnis, nicht nur intellektuell, sondern im Sinne Merleau-Pontys leiblich in die sozialen Beziehungen des Feldes eingebunden zu sein, bot jedoch einen bevorzugten Feldforschungszugang und eine Erweiterung klassischer Methoden.

Merleau-Ponty vergleicht in *Das Auge und der Geist* (1964) sein Ideal des Wissenschaftlers mit dem eines Malers, der der Welt seinen Leib leiht und ihr gestattet, auf ihn einzuströmen. Indem er die cartesianische Trennung zwischen Körper und Geist in seinem Tun überwindet, dringt er tiefer in das Wesen der Dinge ein. Auch der ethnologische Autor kann viel gewinnen, wenn er seine Wissenschaft nicht wie einen operativen Akt betreibt, der die Welt definiert, sondern als kreativen Akt, der sie in ihren vielen Perspektiven repräsentiert. Dass eine solche Handlung den Wissenschaftler subjektiv involviert, wird nicht verhüllt, sondern ist gar nicht anders zu denken. Die epistemologische Nützlichkeit des persönlichen Berichts muss dennoch stets erkennbar sein und darf nicht in einem Subjektivismus aufgeben, der die Untersuchten aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit drängt. Die Balance zwischen dem Persönlichen und dem Allgemeinen zu finden, bleibt als ethnologische Herausforderung bestehen. Tränen an sich haben keine epistemologische Bedeutung. Strathern (1989: 565) bringt es auf den Punkt, wenn sie konstatiert: „The problem is not how one cries but how one writes about it afterwards“.

Danksagung: Für wertvolle Anregungen und Kommentare zu diesem Beitrag danke ich U. Blindt, M. Brauer, S. Fuhrmann, Dr. M. Kunter, Prof. W. Sax, L. Siegwald, S. Scholz, Prof. G. Pfeffer und meinen Kollegen im Herausgaberteam. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die meine Forschung zwischen 2005 und 2007 förderte, bin ich zu besonderem Dank verpflichtet.

Diese zuckten stets erschrocken zusammen, wenn sie gewahr wurden, dass ich über den als *Jadu Myntor* („große Magie“) bezeichneten Ritualkomplex im Bilde war.

Literatur

- Augé, M. 1984.** Ordre biologique, ordre social: la maladie forme élémentaire de l'événement. In M. Augé, C. Herzlich (eds.), *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris: Editions des archives contemporaines, pp. 35 – 91.
- Bourdieu, P. 1977 (1972).** *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 2003.** Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 9: 281 – 294.
- Cannell, F. 2005.** The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 11: 335 – 356.
- Csordas, T. J. 1990.** Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. 18 (1): 5 – 47.
- De Neve, G. 2006.** Hidden Reflexivity: Assistants, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge. In G. De Neve, M. Unnithan-Kumar (eds.), *Critical Journeys: The Making of Anthropological Knowledge*. Aldershot: Ashgate, pp. 67 – 89.
- Duerr, H. P. (ed.) 1985.** *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt/M.: Syndikat.
- Evans-Pritchard, E. E. 1978 (1937).** *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Evans-Pritchard, E. E. 2001 (1973).** Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork. In A. Bryman (ed.), *Ethnography, I*. London/Thousand Oaks et al.: Sage, pp. 67 – 81.
- Favret-Saada, J. 1979 (1977).** *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Good, B. J. 1994.** *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gurdon, P. R. T. 2002 (1906).** *The Khasis*. Delhi: Low Price Publications.
- Hausschild, T. 1985.** Hexen in Deutschland. In H. P. Duerr (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt/M.: Syndikat, pp. 158 – 185.

- Hollis, M., Lukes, S. (eds.) 1982.** *Rationality and Relativism*. Cambridge: The MIT Press.
- Howell, N. 1990.** *Surviving Fieldwork. A Report of the Advisory Panel on Health and Safety in Fieldwork*. Washington: American Anthropological Association.
- Jackson, M. 1983.** Knowledge of the Body. *MAN*. (N.S.) 18 (2): 327 – 345.
- Kaiser, T. (ed.) 2003.** *Tigermenschen. Texte zur Tigerwandlung der Khasi Nordostindiens*. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.
- Köpping, K.-P. 1985.** Lachen und Leib, Scham und Schweigen, Sprache und Spiel. Die Ethnologie als feucht-fröhliche Wissenschaft. In H. P. Duerr (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt/M.: Syndikat, pp. 119 – 152.
- Laderman, C. 1994.** The Embodiment of Symbols and the Acculturation of the Anthropologist. In T. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: University Press, pp. 183 – 197.
- Lévi-Strauss, C. 1996 (1955).** *Traurige Tropen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C., Eribon, D. 1996 (1988).** *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Lewis, M. 1985.** Exotische Glaubensvorstellungen und die Produktionsweise der Feldforschung in der Anthropologie. In H. P. Duerr (ed.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt/M.: Syndikat, pp. 35 – 63.
- Lindquist, G. 1995.** Travelling by the Other's Cognitive Maps or Going Native and Coming Back. *Ethos*. 60 (1/2): 5 – 40.
- Marcus, G., Cushman, D. 1982.** Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*. 11: 25 – 69.
- McCormack, A. P. 1964.** Khasis. In F. M. Lebar, G. C. Hickey, J. K. Musgrave (eds.), *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*. New Haven: Human Relations Area Files Press, pp. 105 – 112.
- Merleau-Ponty, M. 1964.** *L'Œil et L'Esprit*. Paris: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1966 (1945).** *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Nader, L. 1986 (1970). From Anguish to Exultation. In P. Golde (ed.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Berkeley et al.: University of California Press, pp. 97 – 116.
- Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pollock, D. 1996. Healing Dilemmas. *Anthropological Quarterly*. 69 (3): 149 – 157.
- Postert, C. 2004. *Das medizinische System der Hmong zwischen Schamanismus und Biomedizin: Eine interkulturelle Studie zur Rationalität des Heilens*. Dissertation an der Medizinischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. (<http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=973427051>)
- Rosaldo, R. 1993 (1984). Der Kummer und die Wut eines Kopfjägers. Über die kulturelle Intensität von Emotionen. In E. Berg, M. Fuchs (eds.), *Kultur, soziale Praxis, Text*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 375 – 401.
- Roth, P. A. 1989. Ethnography without Tears. *Current Anthropology*. 30 (1): 555 – 569.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M. M. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. (N.S) 1 (1): 6 – 41.
- Sontag, S. 1966. The Anthropologist as Hero. In S. Sontag, *Against Interpretation*. New York: Picador, pp. 69 – 81.
- Strathern, M. 1989. Comments on „Ethnography without Tears“. *Current Anthropology*. 30 (5): 561 – 566.
- Stoller, P. 1984. Eye, Mind and Word in Anthropology. *L'Homme*. 24 (3): 91 – 114.
- Turner, A. 2000. Embodied Ethnography. Doing culture. *Social Anthropology*. 8 (1): 51 – 60.
- Wilson, B. R. (ed.) 1970. *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.

6 THE IMPORTANCE OF BEING UNIMPORTANT

JEANNE BERRENBURG

I am a partisan of the position that field-workers need a high degree of scientific self-reflexivity and should disclose in their texts the conditions of their research, the epistemological and personal preconditions and analytical perspectives they brought to the field and, still rarely done, their academic entanglements.¹ It is, after the debates and decades that came to pass since the publication of Malinowski's diary (1967)² in my eyes a matter of good practice for the sake of transparency, just as it is a matter of course to quote, name sources, deliver evidence. And this is all the more important taking into account how the 'classical' fieldwork is conducted: alone in an unfamiliar social context, depending on personal abilities, senses and luck, above and beyond all proper preparation and theoretical education in academia. After all, the ethnographer – at least if s/he does not subscribe to practices of "neopositivist" fieldwork: short time, long questionnaires, lots of machinery – is her/his own most important "instrument".

Yet in the wake of the "Writing Culture" debate appeared publications in which some ethnographers seemed less concerned with self-reflexivity as analytical practice and more with taking occasion to 'confess'. It is not the confessing itself that is disconcerting but rather when it is voiced as an end in

¹ I reckon on the grounds that it may be counter-productive for an academic career to disclose and critically assess one's own dependencies. Nevertheless it is a topic as important and illuminating as it is neglected.

² I understand it as a landmark at the beginning of the deconstruction of "the anthropologist as hero" (Sontag 1966, Hayes & Hayes 1970) and of the politically innocent, context-free (Asad 1973) producer of "objective knowledge" (Marcus & Clifford 1986, Geertz 1988), what Okely calls the "positivist machine" (Okely 1992: 3).

itself. There appears to be too little of the stuff of ethnography and too much of the ethnographer that I never wanted to know in the first place.³ It is the analytical consequences resulting from scientific self-reflexivity that lend importance to the 'confessing' beyond the above mentioned good practice of disclosing the fieldwork's conditions and the researcher's/writer's own position and perspective. But in the debates about self-reflexivity and volumes on fieldwork experience there is a subtle dialectic at work because one important aspect is missing which is the critical reflection of what that "self" actually is.⁴ When "selves" are taking centre-stage, and be it in critical self-reflection, they implicitly reaffirm the western folk model of "self" which I want to define here as the experiential perspective of the individual, understood as a separate, homogenous, consistent entity identical with itself through time and most of all the core value of the western concept of the social (Dumont 1986).⁵ At the same time anthropologists are since Durkheim (1961) aware of the fact that the empirical single person is everywhere deeply shaped by the

³ The very idea of confessional self-centredness shows parallels with the contemporary western medial 'confession industry', in daytime TV or the tabloids, which are too close to be dismissed. Which is, if nothing else, a reminder of the fact that science, or academia as lifeworld, is not an island standing aloof from its social contexts. This topic, though a fascinating one for anthropological enquiry, will not be dealt with here any further. See for example some contributions in Bell, Caplan & Begum Karim 1993, Kulick & Wilson 1995 or R. Rosaldo 1984 for a problematic analysis of the personal.

⁴ We are alerted to several fields demanding reflexive attention: Epistemology, hermeneutics and the practice of writing (Clifford & Marcus 1986, Crapanzano 1992, Geertz 1988); the shaping of anthropologists through regional traditions (Fardon 1990); analytical scrutiny on scientific practice as social field (Bourdieu 1995); power relations (Bruner 1997, Fox 1992, Gupta & Ferguson 1997); the constructedness of "fields" (Gupta & Ferguson 1997, Ina & Rosaldo 2002); the crucial importance of elements of biography and identity for the experience and the analytical results (Bell, Caplan & Begum Karim 1994, Okely & Callaway 1992, De Neve & Unnithan-Kumar 2006, Watson 1999) or the rarely spoken of people with decisive influence on fieldwork and its success (Handler 2004). This is only a small selection of topics as well as contributions.

⁵ I do not want to comment on debates on "self" as either a phenomenon of culturally specific values and ideologies or as a universal one (see Sökefeld 1999 & comments). My point here is the anthropologist as experiencing subject of either Western background respectively upbringing, and, in any case, confronted with the necessity of "self-reflection" in the discipline's debates and ageuda.

social context and that the concept itself can only be thought of in the plural (Mauss 1978, Carrithers, Collins & Lukes 1996, Strathern 1988). Current discourses shape and frame individual lives (Foucault 1974, 1981). The same approach has currency for concepts of history (Sahlins 1985), the individual memory (Assmann 2002), perception and recognition (Evans-Pritchard 1965, Sahlins 1985: 136ff), emotions (Abu-Lughod 1986, Lutz & Abu-Lughod 1993) as well as psychologies (Heelas & Lock 1981) and the body (Csordas 1994, Bourdieu 2003). All these are regarded as socially constructed and contingent and do not correspond at all with any of their Western folk models. Add to this that these days in anthropology social roles, configurations and meanings are seen as ever emergent, negotiable and "challenged". The very idea of the consistent "self" is nowadays regarded as an obsolete modernist concept in western societies and rather described as "work-in-progress" with "identity" being a matter of telling one's story in a particular way and change a matter of retelling it differently (Giddens 1991, Kerby 1997, Gergen & Gergen 1997, Rowland-Serdar & Schwartz-Shea 1997). These perspectives though are taken as analytical approaches for the object of study only, too rarely they enter the self-reflexive narratives when it comes to the very self involved, i.e. the anthropologist's. As such the narratives of the field remain rather solidly modernist and thus reconfirm the folk model of "self" mentioned above, as they take as centre-piece implicit concepts of individual identity as some fixed "essence" (gay, lesbian, feminist, English, woman, foreign or "indigenous") or problematically non-fixable ("halfie") without critically locating them and the concomitant values, experiences and emotions in social and historical contexts which would result in an analytical assessment analogous to Bourdieu's "sociology of sociology" (Bourdieu 1995). I will return to this later.

I want to suggest that as long as self-reflexivity does not include an analysis and social and historical contextualizing of the concept of self which does the reflecting, the reflexive exercise in anthropology is always in danger to remain a celebration of self as understood in the folk model. And this implicit message remains independent of the quality and merits the text might have in other respects. Thus a dichotomy between anthropologist and the people under study which is explicitly rejected since more than two decades is implicitly reproduced over and over again: the "other" is "socially constructed",

while the anthropologist's self is not, but is narrated instead as an individual subjectivity of ahistorical and asocial "essence".

The implicit message is a double-bind the effects of which are noticeable in the anxiety concerning fieldwork often voiced by novices: highly sensitive about the sins of their disciplinary ancestors⁶ and as sensitive about the need to be self-reflexive, they often seek to fix a "self" writ large before they ever come close to any "field" at all. At the same time the bewilderment about how to live thus equipped with firmest opinions, values and identity with people whose values, attitudes and convictions are different is all the greater, because the concept of fieldwork runs down to being able to accept for the time being that "my identity, my values, my political convictions" have to be suspended in order to succeed. Fieldwork is not about the anthropologist. Other people take centre-stage, and they dictate the conditions.

For the actual practice of fieldwork I regard any importance given to one's own socio-culturally specific self and all the concomitant opinions and emotions, preferences and objections as counter-productive to the success of the endeavour. I perceive it rather to be a desideratum to distance oneself as far as possible from all that which makes the "person" we are used to be. I am going where I go and I undergo the discomfort and the troubles and health hazards in order to gain knowledge of the everyday life and the interpretation of the world of other people, and in order to do this I have to be able, or learn to be able in the process, to give up on my own cherished "self" and all its opinions and beliefs. This position and the objection to an ethnographer's essentialized self taking centre-stage in ethnographic writing goes back to my own first field experience. The following is an attempt to analyze what happened to my "western self" in the course of it and which results the experience may generate for further discussion concerning our necessary self-reflection in opposition to the undue exaggeration of an ethnographer's "self". There will be a lot of "me" in the ethnographic chapters, but I hope the analysis which follows will clarify why this, for once, is necessary.

⁶ Othering, exoticism, intellectualism, sociocentrism, orientalism, sexism and silence about the fact that the country whose passport they held was a colonial power.

The setting and the phenomenon of "chance"

At the time I studied anthropology fieldwork was not part of the general curriculum but something that we simply "did" once our teachers thought us advanced enough. Their evaluations were given in a casual manner; they knew us well: studying was an unregulated affair, but an intense occupation and we were a small institute with few students. Only some group excursions were taking place on a regular basis, usually to the Central Asian parts of what was then the Soviet Union. Every other region of interest had to be journeyed to and worked in individually and on a self-organized basis. Funding was available but always involved an enormous amount of bureaucratic trouble. Those who could manage to pay for a longer period of fieldwork themselves preferred to do so.

I had been in India, my focus of interest, during the first part of my Master's course. I had flown there to stay for six weeks and, once arrived, understood that I had far too little time and far too much money. The next time I wanted to get it right. So I planned in advance to attend language courses at a large university in the North and prepared to do fieldwork on death, the rituals, concepts and "industry" of it.⁷ The communication with the university was slow, but positive and encouraging and everything was well prepared in the end. I intended to stay for one year and took leave from my university accordingly.

When I arrived at my destination, the university appeared to have closed down. Few students lingered on the extensive lawns on the campus, the paths were empty, the classrooms silent. A secretary informed me that the exams scheduled for the end of last term had been delayed; they had to be held first before everything else would start again. I should come again next week for further information. I arranged accommodation for the months to come and began to find my way through the maze of paths and lanes in the quarter of town where I intended to do my fieldwork. I watched the burning of corpses. When I returned to the campus one week later the information I received was

⁷ I chose this topic as the practices concerning this complex had made a deep impression on me during my first visit. It also appeared to me methodologically easier to define than another interest, market networks, at least for a first field research, and it was appropriate for the structuralist approach which was the dominant one during my "anthropological socialization" concerning South Asia.

exactly the same as before. In the end I waited several weeks without any further clues as to what exactly I was to expect. Professors were not available. Finally I heard from the friendly owner of a tiny restaurant with whom I practiced my reading skills of Devnagari when I had a tea there in the afternoons that a fatal type of Encephalitis was taking its toll among the urban population; everybody who could manage tried to leave. I went to the campus once more and arranged with the secretary to keep in touch via telephone, then I bought a train ticket. It was useless to stay on in this situation; I wanted to go to the South for some two or three weeks, where I had not yet been on my previous visit.

I went South with growing anxiety. Having travelled to India was not meant to be a "journey", but for learning a language and most of all for doing fieldwork. I feared to be wasting my time. I wanted to return to Germany with results in my hands. I dreaded to return to university having to admit that fieldwork didn't happen and the one year leave turned out a failure. The next time I could call the secretary from Madras, now Chennai. Her information was the same as before. My anxiety grew.

I stayed for some time in a village further south, but did not see any chance for a prolonged stay. The morning I wanted to leave I missed the bus. It was raining and I was burdened with my bag, so I stayed in the tiny tea-stall on the road and waited for the next bus scheduled for late afternoon. A taxi pulled up and an Indian man and a European woman in a sari got out for tea. We began to talk. He was a musician from Bengal, a Bansoori (bamboo flute) player, living in a provincial centre in Tamil Nadu. The lady was his pupil. He invited me to his next concert scheduled some days later at the town of his residence. Just in case I should happen to be in the vicinity. I actually was, and I attended it. It was impressive. After the concert I met his other pupils; some silent young men taking care of the instruments, attentive, deferential, staying in the background. Some days later I decided to ask the musician if I could conduct my research as his pupil. He had students, among them one European and a woman, and I needed a place and a plan for fieldwork. I knew nothing about Indian music, but I had learned to play instruments from an early age and was fairly confident of being able to learn another one in a different musical tradition. I had spoken with the European – who was not of much help, as she was enthralled with everything Indian and

presented herself with an almost 'mystical' detachment – but her presence itself was a kind of reassurance that I could dare to voice my request.

Gaining access

The musician had objections, but he didn't reject me right away. He didn't like the concept of fieldwork – I had told him about the reasons for my being in India – and he didn't like my interest in learning to play Tabla, drums. He assured me that he could teach Tabla, but he objected to the idea of a woman learning the instrument. If he would decide to take me as a pupil at all, he wanted to teach me to play the Tampura, a string instrument meant to accompany the main players. It was in his eyes the only instrument fit for a woman. He used to say that "woman" (it was always in the singular) doesn't possess the dynamism necessary for the Tabla. He insisted that it needed a man's strength and stamina, not to speak of the "sense" for the intricacies of Indian classical music. Such was not in "woman's nature". The other problematic issue was, that I was not "really" interested in the music, but wanted to learn it in the course of my studies of Social Anthropology. He insisted on music having to be the main objective of my thoughts and actions, because, as he frequently repeated, it took a whole life and a whole life's dedication. It was an arduous task demanding patience and an ascetic discipline, and he was very serious about that. I objected, debating his concept of "woman" and defending my decision to learn music as "fieldwork". At the same time I assured him that I had the discipline necessary to learn an instrument and that I was being serious with my request, insisting on learning to play Tabla. He refused, yet he met me several times again to continue our discussions. They took place in a public location, a coffee house left over from the colonial power, but some time later he invited me to attend his teaching. I sat in the back of the bare room adjacent to his house and listened to his instructing his students. Some days later I was asked to join him and his students when he received guests on his veranda. His students were all present, sitting in the background, all silent and expected to remain so, as I soon was to learn. When the trays were brought out from the kitchen, one student served the teacher and then the guests. I made a remark in the course of the conversation. I had an immediate impression of a frozen still-life of people in shock over a mortifying breach of the rules of politeness. I was obviously not in the

position to say something. Later on I was informed in a stern manner that if I really wanted to learn I had to be prepared not only to work hard and be self-disciplined to the extreme, but I also had to keep my mouth shut, learn to listen, to accept that I knew little or nothing and to be sincere in my desire to understand. To be instructed meant not only a discipline of learning something new, it meant a disciplined way of life, and the teacher was the one from whom I would get guidance. I was told I should think it over and inform him about the results.

I wanted to be accepted as pupil, but these expectations were disturbing. The European concept of the relationship between teacher and pupil I was used to is a strictly instrumental one where the difference in knowledge and the concomitant authority is confined to the classroom and the subject concerned. Any interference in an adult pupil's way of life by the teacher I was used to regard as an illegitimate intervention and an impertinence. The other troubling issue was the teacher's concept of women. His definitions sounded too much like those that were just then beginning to disappear from European common sense as I knew it: woman as weak, physically and intellectually, as less gifted and destined to be a wife and mother, more or less confined to the house, unable to be involved in public concerns and professional life. Both concepts I could neither accept nor comprehend. They made me angry, they were "wrong" in my eyes and provoked me to objection and discussions. I followed the emotional urge to convince the teacher that my point of view was "right". I did not succeed.

On the other hand it began to dawn on me what fieldwork actually means: "participant observation" means practical confrontation with the very unfamiliar and at times unpleasant or disturbing elements of the way of life that is the "object" of interest. As it were the concepts and values I was confronted with collided with what I felt to be my personal core values. I had to decide if the idea was basically a good one or if the musician and I were simply incompatible, but I suspected that giving up in this instance and looking for another place, another topic, another context would not necessarily lead to more harmonious encounters, but could also result in no results at all. I finally decided to suspend all that which I was used to see as my personal rights and freedom and told the teacher I was ready and willing to accept the rules when he was finally willing to let me learn *Tabla*.

Fieldwork

I moved from the hotel to which he had directed me into a small house close to his home. I was not to live on the premises but he wanted to have an eye on me. The neighbours had an eye on me and one of my teacher's close associates who lived next door, too. I was being watched and watched over.

I was expected to appear each day on the veranda for his "darbar" (court reception) – as I saw his meeting guests – during which I was expected to remain silent. I had to listen and to learn. Lessons began with my posture. I was told how to sit – cross-legged, straight back, one calf on the other thigh without any support by a cushion – impossible for Europeans, as I was informed. It impressed him that for me, it wasn't. The control of posture was not confined to musical exercise. On chairs I had to sit without crossing my legs. But I was told that sitting on chairs was to be avoided as far as possible. I was told when and how to practice – early in the morning, beginning just after sunrise, with short breaks for an exercise of deep breathing he taught me, supposed to be invigorating and relaxing within minutes, a longer break at noon, then again in the afternoon with short breaks for the breathing exercise and stopping shortly before sunset. I was told what and when to eat – strictly vegetarian, very spicy, no drink with the food, a bit of fruit or some chapatti (bread) after the early morning breathing exercises and a while before I started to practice, the main meal at noon, very frugal at night, either some hours before bedtime or nothing at all. I was to drink lots of hot water and some tea. I was told where to eat when I wanted to eat out; it was one place which was acceptable, a Bengali Brahmin ran it; one long table in a courtyard, one dish on offer, which changed daily, always simple and spicy. I was told when to get up – before sunrise – and when to sleep – mid evening, no late nights. I was told how to dress – wide clothes and cotton, white or sunny colours. I was told how often to wash and how – at least three times a day the whole body, with the scoop from my bathroom's basin, with ayurvedic soap. I was told how to breathe – a deep belly breathing, in waves, and exhaling twice as long as it took to take a breath. I had to count the time and was told to control my breathing until I began to get used to it. I was told how to count my breathing rhythm with my fingers. I was instructed how to clean my respiratory tract with saltwater and my tongue with a spoon. I was strictly prohibited to touch anything harmful, polluted or indulgent, like cigarettes or meat or any intoxicating substances. I wasn't supposed to read – it was re-

garded as mentally polluting and injurious to my ability to concentrate. I wasn't supposed to listen to music except the teacher's. I wasn't supposed to talk much to people, to go to the market, to stroll through town – all this was distraction, polluting and a waste of time. There was no mirror in the house and there wasn't supposed to be one in the future. I had gotten a bed frame, a straw mat, a cup and a plate, a spoon, a pot and a tea pot. There were three nails in the wall to hang my clothes. That was declared to be enough. I was permitted to walk to the seafront to watch the sunset. I was permitted to ride a bicycle.

What I wasn't told were all those things I had expected to hear: musical theory and structure, patterns of rhythms, the complexities of harmony and the role of different instruments and at least parts of the musical history. I didn't hear about what makes a rag. What I got in the beginning was an endless repetition of posture corrections and when I got this right – after all the preparation and reforms of my way of life – I had to practice one plain and simple beat, one simple movement with my right forefinger with all the others in a specific position. I had to practice this for weeks, all day long. As I had learned to play instruments before I understood the importance of position of hands and the relaxation of shoulders and arms and the state of “relaxed tension” of the fingers, but the extreme complexity of the most minute details of posture, breathing, relaxation cum tension together with the unnerving monotony I experienced now I had not known before. The latter stemmed from his refusal to “tell” me anything but what I was supposed to do at this specific stage of learning. I got nothing but one single exercise. No element of things to come, no “food for thought” was granted. I had never known that kind of frustration. On top of it the drum didn't want to sound right. All I was able to produce was a slack plopping sound instead of the high, sharp, resounding ring with an almost metallic quality typical for the Tabla. I was told to direct all my energy to the inside of my right forefinger's last joint; slightly to the left towards the thumb. The rest of me was supposed to be in total relaxation, yet very alert and concentrated and breathing correctly. All this was as complex as it was monotonous and leading nowhere. The drum continued to give me nothing but a dull “plop”.

The instruction I received seemed to be directed mainly to every detail of my way of life, and these instructions were no suggestions, they were orders, uttered with authority and not to be questioned, often clad in extensive lectur-

ing with a whole load of abstract concepts. The musical instruction appeared to be building on that, depending on it, and it was minimalistic to the extreme, and this remained so to the end. No explanations given, ever. Those first weeks were unnerving and endless. The teacher checked my progress which in the beginning seemed to be nil, told me to go on and left me to my devices. The same simple beat over and over again. There were no attempts to keep me interested, no change of schedule, no interruption of the routine, but a relentless sameness. It was a monastic life with a stress on self-control with attention directed to minute details, to mindless discipline and consummate obedience. It ran down to will-power. Go on or give up. The teacher was dispassionate. I did it the way he wanted or not at all. It was up to me. I did pay him, but he was a successful artist. He did not need to keep me as his pupil, and he let me know in a polite and disinterested way. I asked once or twice to be instructed in theory. I was told that there is none. I was informed that I would understand in the course of learning what there is to learn. I was informed that it was only the practice that would make me understand. I was informed that my main weakness was to mistake “knowing about” for “knowing”. So I continued my futile attempts to produce a sound that resembled a Tabla's. I could do nothing else except giving it up altogether, and that was not an option. I wanted to succeed, and it was not the abstract idea of “fieldwork” any longer. I wanted to get a decent sound from that drum and I wanted to prove him wrong about “woman's” incapability to play Tabla. So I went on and began to get used to keeping my mouth shut when I once again heard the world explained in a way which would have provoked me to harsh reactions, under normal circumstances.

He told me that he saw it as “western folly” to lay a stress on theoretical knowledge and to give intellectual disciplines of a secular nature such high prestige. He told me that he saw it as a concomitant folly to educate intellectually and to neglect the character. Teaching was only valuable when it touched and transformed the whole person, the whole way of life. He saw such reforms of the way of life as prerequisite for proper teaching of the discipline itself. Whatever discipline. The teacher advised me to give up reading for good and to avoid cinemas. He told me to live on the diet he had taught me for the rest of my life. He demanded to be treated as an instructor for life in general and expected to simply be obeyed without second thoughts or critical questions. He told me that he saw the “critical attitude” taught to

young people in the West as dangerous for their spiritual well-being. He told me that it was "western folly" to see women equal to men, to make the same demands on them and to grant them the same liberties, and he disapproved of "liberties" in general as understood "in the West" as nothing but a licence for indulgence preventing people to grow, to realize their potential. He told me that what he perceived as the decay of family and communal life in western societies was as destructive as the idea that everybody should have the same chances irrespective of their background. He told me that the western "pursuit of individual happiness" was the road to despair. He told me that an individual choice of life-style and personal freedoms was a superficial and childish concept of "freedom". He told me that a life of strict routines and self-discipline with a strict avoidance of frivolous pleasures and distractions was the sure way to content and spiritual growth, the ultimate goal and meaning of life. He told me that human beings were meant to accept their inherited position in life and society and to give their best to fulfil the given tasks. He directed my attention to the Chay-Wallah, the man operating the tea stall opposite my house, who arrived each day around sunrise with his cart and sold tea until dusk, foaming up the milky brew with two metal mugs by pouring the liquid from one to the other in very wide circles. I was to watch his dedication to his craft, his mastery of it and to understand him as an example.

All this did not change throughout the year I lived there. My drum's sound did change, though. One day the never-ending plops began to turn into something higher, sharper, resounding, at first still uncertain, but slowly more confident. When I succeeded with a few beats all of the same new quality, doors and windows flew open and my neighbours began to cheer me noisily. All of a sudden I became sharply aware that they had been listening to my loud plops from dawn until dusk for weeks on end without complaining once. I felt deeply embarrassed and remarked on the dubious "soundtrack" I had forced on them, but all they expressed was that they were pleased with the sound I was newly able to generate. From that day onward I knew and felt that I had neighbours though they kept a distance. I was a student of music and a western woman. The teacher did not break out in cheers when he heard my new achievement, but saw his point proven: discipline and obedience. In the months that followed I came to understand what he meant. I learned with practice and only through practice and the rhythms and timing and intricacies began to be more and more a matter of knowing, very different from a theo-

retical knowing about. I did not know more "about" Indian classical music than before, but I began to hear it, to "feel" it. It was a kind of learning through plain physical practice, and I had to get through the monotony and frustration of the beginning to reach the stage when it began to be pleasant to practice for hours on end. I had gotten used to the regime and the routines. The asymmetry in our interaction did not change, but became more easy, a development that hinged on the fact that I accepted submission and he saw that I did.

Our last conversation before my return to Europe was a résumé about what had come to pass. He gave me a final and positive statement on my progress and general ability after which I thought my initial point proven: talent and inclinations are individual, not gender specific. He disagreed and explained that he had perceived a particular quality in me from the outset without which he would have rejected my request without second thoughts. But as I had been fully convinced of the wisdom and correctness of what he saw as "western follies" he took his time to find out how serious I actually was and if I could adjust and accept his authority. In his eyes the stubbornness with which I had pursued my goal to be taught the Tabla and at the same time my clashes with his views had shown the possibility that I might have some of the very "dynamism" that he insisted only men have, necessary to play the drums. The way I moved from struggle to acceptance had proven I was "strong" enough to actually submit, to his authority, to discipline and, he hoped, to music. I had suspended basic values of my western "self" and had lived under a regime imposed by someone else, something unacceptable for this "self". As usual, he had a very different definition: to submit to discipline and authority shows "strength" and "will" and is the practice of their very essence.

Reflecting fieldwork⁸

During those fourteen months in India I hardly experienced what I had been taught to regard as a "field". I asked myself what sort of field it had been. I had not witnessed public rituals, I had not interviewed informants, I had not moved freely amongst the "natives" following my anthropological interests, I had not experienced family life and the worlds of men and women, I had not listened to narratives told by the old folks on the village green. I could not even decide on the question, if my teacher's style of teaching was a personally or a "culturally specific" approach. As much as it is questionable to reduce a human being's actions to "culture" thus turning him or her into a generic type, it is as questionable to strip a human being's actions and habitus of all cultural specifics. But I had been too isolated there and the experience was too far removed from what I had expected to grasp it with the means and concepts familiar to me at that time. Yet the time in India was formative and in a way transformative. It only gradually became graspable that it was less the observation but the doing itself which was the essence of it and that there is a stark difference between observing an unfamiliar ritual or any similar proceedings and being actually part of it, subjected to it and experiencing its effects. It was transformative in that it actually taught me the difference of "knowing" as the effect of practice and cognitive "knowing about". Most of all it taught me that it was possible to suspend my familiar "self" and live and think differently and that this "self" changed in the course of different daily practices. I had gained a certain distance to what I had identified with before. I had lost the automatism of thinking, acting and reacting along entrenched familiar ways, the immediacy of "being myself" was terminated by means of simple daily practice along very different lines. In this sense it was less "experience" than "an experience" (Bruner 1986: 3ff, Turner 1986: 35), in that it was not just a particular phase important for the professional CV and generating data to work with in the future, separated from everyday routines and having a beginning and an end – all fieldwork can be defined thus – but in the

⁸ Reflection did take place in the field and afterwards, but the quality of the notes in the field diary changed in the course of time, as did my focus of attention. The notes begin with mainly empirical observations, shift to the minutiae of daily practice with interpretations and end with the "culture shock" I experienced on my return to Europe.

sense that its core was not gathering data and observing people living their ordinary lives and extraordinary moments, but that my own routines, perspectives and practices were its very essence. I was forced to leave observation in large parts behind and take participation for serious.⁹

"An experience is more personal, as it refers to an active self, to a human being who not only engages in but shapes an action. We can have an experience but we cannot have a behaviour; we describe the behaviour of others but we characterize our own experience" (Bruner 1986: 5). And further down in the same text: "The difficulty, however, is not in the fieldwork experience, but in our conceptual apparatus for interpreting the field data, which tend to filter out experience. (...) In effect, the experiential component returns to the account as a byproduct rather than as an explicit object of research. We systematically remove the personal and the experiential in accordance with our anthropological paradigms; then we reintroduce them so as to make our ethnographies more real, more alive" (ibid.: 9).

In a way those days are over, but the question of how far the experiential should be removed from analysis did not pose itself at the time as the "data" I actually had were in large parts embodied in the experiential itself, or so it appeared to me at the time. To pursue further questions about Indian concepts and contexts of teaching and learning or to delve into the object of this particular experience of learning, Indian classical music, would have added a lot of "knowing about" to the practical "knowing" with which I returned to Europe and university. This would have transformed what I learned into a form of knowledge familiar in my own society and usable in the academic context thus translating "the experience" into an idiom comprehensible and, most of all, acceptable according to the popular paradigms of the time. The results of the fieldwork were of a different nature. On hindsight it was the proverbial and often ridiculed anthropological "initiation ritual" according to the textbook with an inversion of rules and values, a liminal phase turning the world upside down and it presented me with the quality of chance in fieldwork: I had gone to India to study language at a university and a ritually central aspect of society, the rites of death, in an urban context. I had planned the en-

⁹ Observation does not end the moment we are forced to participate, yet I posit significant consequences for the quality of the results once this shift of the research's centre of gravity has taken place (see Berger and Fuhrmann in this volume).

deavour to give me a maximum of benefit for my studies, lots of “data” and the opportunity to move in very different social contexts and to follow two distinct pursuits. It was a rather crammed schedule. Instead I ended up in pronounced isolation practicing something with a single-minded concentration that I had never been interested in before. I was not involved in any lively social context or network, instead I was mainly busy practicing an instrument and mentally and practically busy with discipline and self-control. I experienced the other pupils and the visitors on the veranda of my teacher’s house in the afternoons, I observed the Chay-Wallah opposite my house, I saw a bit of my teacher’s acquaintance next door who liked to add some more instructions to the ones I already received in generous measures, I went to a concert if the teacher gave one, an occasion of almost sacred quality for my fellow-students, another concept unfamiliar to me to which I adapted. Every now and then I ate out at the right restaurant. I had already a good knowledge of the anthropology of South Asia and I was interested in living “with the locals”, but the actual field was extremely small, and except with my teacher I didn’t converse much. My fellow-students were quiet, concentrated, serious and obedient. We were not supposed to spend time and energy with talking, so they didn’t, and I obliged. No lively students’ discussions here and no nights out.

Instead of more involvement with people it was less – at least concerning their quantity. I felt deprived of the exterior world, instead my attention was forced to the minute details of my own daily routines. It was a sort of monastic existence and the very opposite of what I had intended and hoped for initially. The “experience” seemed to lie less in the observation or the data I had gathered but rather in the personal, the “lived experience”, what I had “lived through” (Bruner 1986: 3). I knew now what it “was like” to receive instruction in India, in this particular instance and context.¹⁰

One central aspect of the inversion of the familiar was the teacher’s hierarchical and holistic approach. He expressed a hierarchical concept of people and interaction in general and of a relationship between teacher and student in particular. He was not teacher of some craft, art or body of knowledge

¹⁰ The impression to return home with data of little professional value, either in quantity or in quality or both, appears to be a widespread one amongst novices. This is almost always a conviction which proves to be wrong, as it was wrong in my case.

separate from other realms of life, but “master”, and in a comprehensive way encompassing every aspect of life. He expected me to accept the status of “disciple” as inferior and subject to the master’s decisions and perspective, and this involved not only every aspect of my present life, but was actually meant to exceed it. This was not understood as an autocratic ruling it over, but as guidance to a way of life the core of which was music, not as one achievement amongst others, but as a transformative discipline, an ascetic regime of practice permeating every aspect of life. The master was disciple of another master, who had been disciple of another, while disciples were subjects of and emulated their masters as they slowly turned into masters themselves and handed down what they had received and developed themselves in the course of years of practice to their own disciples down the branches of long musical genealogies with roles not mutually exclusive but relative and relational, except, of course, for the very beginner.

Our interaction was a process of gradual differentiation of status. When we met, we were strangers, me a visitor in his country, he an educated local person who had travelled widely; we interacted in a disinterested and fairly equal manner. The moment I appeared at the concert a difference began to show, but one I could relate to. He appeared as a master of his art and I belonged to the audience. He accepted the delight I expressed with modesty, but he was nonetheless certain of his craft and its effect. The discussions which followed my request to be his student were a mixture of fading equality and growing insistence on difference with him as the one who had the status to give instructions the way he decided to and above that to dominate interaction and to define the nature of things and the world in general while I debated almost everything he said. Our discussions had already changed when I had begun to attend his instructions of others, he became more and more the one who made the rules, I got used to a role of being at the receiving and obedient end. He gave me a chance to become acquainted with his style of instruction and with the routines of the apprentice. The lesson I received on his veranda was the beginning of yet another phase, when he made me understand that I could take it or leave it, but that I was expected to adjust if I decided to stay. He left me alone to take my own decision. He kept a distance; the time of discussions was past. By that time I had come to understand that to stay meant to do so under the given conditions. And once I started to learn the relationship changed again into an asymmetrical interaction made mani-

fest in every detail of daily routines. He was the one who talked. It remained so until the end.¹¹ Yet the need to accept this asymmetry in order to gain access forced a suspension of my familiar "self" on me which on hindsight I define as the very precondition to experience and understand the practice of "hierarchy" as participant.

The contents and style of the instructions I received when the teacher took a detail as discursive point of departure to talk about the general, the normative, grew to a collection of theories on the purpose of life, on morals, on happiness, the nature of society and the differences of present civilizations. Erudite and of vast knowledge, he presented it as certainty, building his lectures on hierarchies, laden with evaluation and circling on the core idea of the spiritual nature of the world, yet developing differences of classification and meaning ever more intricate and complex. These theories touch on aspects of South Asian socio-cultural specifics which I constantly come across in theoretical concerns ever since: from the sociocentric view on human life (Dumont 1980, 1986) or from the importance of substances (Marriott 1959, Lehmann 2003, Strümpell 2006) to the meaning of textiles and colours (Bayly 1986, Cohn 2008) or the idea of submission in pursuit of a spiritual goal and the complementary idea of authority unquestioned (Eck & Malison 1991, Harlan 1992), while the negative evaluation of contemporary things western I find, together with a resemblance of the expressive style, in a writer such as N. C. Chaudhuri (1997).¹² As such I did gather "data", and a lot, but on hindsight what actually produced the formative and transformative quality of that fieldwork was the fact that it was focussed on participation which consisted mainly in lessons learned with or through the body.

¹¹ This asymmetry conforms with aspects of hierarchy well known from the anthropology of South Asia and taken together with my fellow-students' attitudes the style of interactions I experienced gave me a good insight into what the value of hierarchy may mean in daily practice and what something like a hierarchical habitus can generate in interaction. From the vast literature I can give only some samples here: Marriott 1959, 1968, Dumont 1980, 1986: 234ff, Pollock 1993, Bennett 1983, Hardenberg 2000.

¹² A magisterial style, and provocatively so, in which erudition, sharp reasoning and a clipped language present a claim to authority without any hint of modesty. It is a representational style meant to humble the receiver of the message.

This, the second aspect central to the inversion of things familiar, was brought about by the style of teaching I experienced and the final outcome of it. The interventions on every aspect of my daily practices down to my breathing habits was as disconcerting as the complete refusal to grant me theoretical knowledge about what I practiced. The very core of my interest and the reason why I was there appeared to be reduced to an epiphenomenon while my teacher directed every detail of my life which was in my eyes none of his business or simply irrelevant. It was a complete reversal of what I was used to in the context of "learning". This approach kept my mind busy with every step I took and was in effect a practice of extreme self-observation and -control, while my main pursuit appeared like a mental void, filled "only" with a physical routine, a practice of hitting a drumskin for hours each day, but without knowing the direction this would take and the meaning my practice had in the overall design of the music. I felt like an illiterate, kept in that state by my superior and at the same time the object of massive interventions on my personal autonomy aiming at an overall "reform" the contents and goals of which I did not subscribe to.

Yet this purely physical routine in time generated knowing, not knowledge, which almost sneaked its way in under strict circumvention of mental interference or support. The daily practice became more and more pleasant, to concentrate on the task became first more easy, later effortless and finally a matter of course I didn't even take notice of any longer. The new personal rhythms became a habit and the musical rhythms became more and more "self-evident", and listening to one of my teacher's concerts developed into a new sort of experience: I began to hear the intricate patterns, the structure and improvisational processes and I began to "feel" what was to happen next. The music "opened up" for me and I began to be more and more sure about the quality of performances without being able to exactly tell why. I was not enabled for some learned discourse on South Asian music, but I did develop "an ear" for it. It was pure and nothing but "body-learning".

This though is not my main concern in the present context. The most important consequence of the experience of fieldwork independent from the results was the realization that it was actually possible to slip into another social role altogether, to take a distance from convictions, positions, perspectives, even values and the concomitant emotions, actions and reactions for a period of time and that this was the actual key to "knowing" which

led to extended knowledge "about" a particular place and society. And that to be able to make this experience it was indispensable to suspend that familiar "self" including my body-language, even my breathing habits. I found out it was even possible to survive without books.

Values and the social construction of the self

Let me call it a clash of values. This is a fairly short sentence for an intense and conflictive dyadic relationship which lasted a year. That may appear short in comparison with ties of acquaintance or friendship which commence during a fieldwork and last for decades (see Bodenhorn 2006). Nevertheless I experienced it as long. Time is relative.

First meeting as equals, my request to join his group of students and to become part of this life-world opened the phase of negotiating the conditions under which it would be acceptable to both of us the final outcome of which was an unwritten contract of agreement possible only on the basis of mutual compromises: he agreed to teach me *Tabla*, I agreed on the general conditions. This phase I did not experience as "negotiation", but as an acquaintance which developed into a relationship that with growing importance and familiarity became rife with irritation and conflict. What I felt compelled to defend as "right" at the time, which, more abstract, can be called my personal values, were altogether the individually held convictions which are based on socio-culturally constructed classifications. I apologize for stating the obvious, but it is necessary nonetheless. Different perspectives, value-ideas and classifications of reality are the very stuff of anthropology, but they can prove very disturbing for the self once they are actually experienced – and not talked or read about or reflected on. The difference is akin to the difference between "behaviour" and "experience" as Bruner defines it, and akin to the difference between "knowing about" and "knowing". In short: it is the difference between a purely theoretical, cognitive matter we are familiar with in the abstract while in the seminar room and the library and on the other hand the lived experience, the real-life confrontation. Such an experience may appear as a more or less harmless irritation, but the moment some core-values are questioned it may turn into a conflict, a hotly fought over matter of "right" and "wrong", when a non-evaluative and non-emotional stance appears to be impossible to maintain. It may be precisely at this moment that

fieldwork turns into a difficult, unpleasant or trying experience, that confusion and anger set in or the anthropologist is facing exclusion or outright rejection from the people s/he lives with to study. The fieldwork project might even fail altogether, either given up by the anthropologist or terminated by the others involved.¹³

Over two decades ago Michelle Rosaldo (1987) has drawn attention to the importance of emotion for and in the processes of cognition: "But recognition of the fact that thought is always culturally patterned and infused with feelings, which themselves reflect a culturally ordered past, suggests that just as thought does not exist in isolation from affective life, so affect is culturally ordered and does not exist apart from thought" (ibid.: 137). And she suggests "(...) instead of seeing feelings as a private (...) realm (...) it will make sense to see emotions (...) as thoughts embodied" (ibid.: 138). "Feelings are not substances to be discovered in our blood but social practices organized by stories that we both enact and tell. They are structured by our forms of understanding" (ibid.: 143).

Taking these statements as point of departure it is possible to turn the concept of "self" as socially specific and constructed into one that is not only useful in respect to understanding other people's actions but also our own. This means to have an analytical grasp of one's own values, opinions and concomitant emotions that makes it possible to evaluate them in their social context and historical moment with the possible result that the folk-model of the "self" as persistent, bounded and coherent entity of central importance can be regarded from a distance which all too often is missing in the narratives of "self" in anthropology.

I want to suggest an analytical assessment analogous to Bourdieu's "sociology of sociology" (Bourdieu 1995). "The sociology of sociology questions the charismatic concept intellectuals so often have of themselves and their tendency to assume themselves free of all social conditioning. It allows to discover the social at the core of the individual and the impersonal behind the

¹³ See for example Keiser (1991) as one of the few texts about fieldwork "failure" I am aware of. Considering the frequency of problematic experiences or fieldwork given up or cut short by the people involved the rarity of such accounts is conspicuous.

personal”¹⁴ (ibid.: 368f; my translation). According to Bourdieu social scientists need to take into analytical consideration the social conditions of their production of knowledge to avoid the mistaking of social life for a stage play while for participants it is a complex of practical problems in need of solutions (ibid.: 370). He suggests a “scientific reflexivity” he wants to arrive at in three analytical steps: taking into consideration the social conditions, biography and concomitant habits of individual scientists, taking the academic field under scrutiny and the individual’s position within it as well as his/her possible interests and strategies and as a third step analyzing the implicit conditions of intellectual professional pursuits which he defines as based on an exemption from the immediate demands of praxis which implies the danger to fall prey to scholarly “epistemozentrism” (ibid.: 370) which is the mistaking of one’s models of reality for reality itself (ibid.: 369ff). He demands that the discipline’s analytical tools are turned on itself to avoid respectively end what he calls “narcissistic reflexivity” (ibid.: 365f) which he rejects.

I want to try to sketch an approach to “scientific reflexivity” concerning the anthropological self analogous to the analytical steps summarized above. I take an example to begin with: during the phase of “negotiating” the musician’s concept of women posed a major challenge which resulted more than once in heated disputes. The value of gender equality important to me was a social specific of my society and time and it touched on elements of my own upbringing. The personal, the social and the historical were in a specific confluence expressed in the fact that I felt compelled to insist on this value under any circumstance. This compulsion was no result of rational reflection and evaluation; it was an emotional reaction on what felt like an offence: “thoughts embodied” (Rosaldo 1987: 138) or an embodied value. Of course it is not tenable at this point to insist that this socially derived value of mine has any logical foundation beyond the social context which shaped my practices, my stories, my feelings. The very “self” that “feels” challenged and thus compelled to react on this emotion is representing its society’s current discourse. Scientific self-awareness would mean in this instance an awareness of

¹⁴ “Die Soziologie der Soziologie stellt die charismatische Vorstellung in Frage, die die Intellektuellen so oft von sich selbst haben, sowie ihre Neigung, sich frei von jeder sozialen Bestimmtheit zu glauben. Sie ermöglicht es, das Soziale im Herzen des Individuellen zu entdecken, das Unpersönliche hinter dem Persönlichen.“

the social origin and actual conventionality of one’s own thoughts, values and the concomitant emotions. It would allow to understand emotions as embodied thoughts depending on our practices and the stories we enact and tell (ibid.: 143). This could be the first step in analogy to Bourdieu’s model. The second one would consist of taking the academic field of the moment into consideration and one’s own specific context within it concerning its shaping of opinions and practices which are taken as a matter of course and which lead to a compelling and highly conventional self-stylization the elements of which may appear as integral to a “self”(-image) which needs to be kept up under any circumstance. Academia in general, but especially the smaller disciplines, are closed circles with high group pressure and social control. As a third step I suggest to turn the concept of “self” not only depending on but constituted by biographical narration as an analytical tool on ourselves. This means to analytically understand that the “selves” narrating what came to pass in the field do not recount “what really happened”, but construct and reaffirm their “selves” in and through the very telling. The linear causality implicit in the conventional concept of “telling what happened” can be inverted: the reservoir of meaningful narrative sequences available shape what we perceive and subsequently define as that “what actually happened”. But every story can be told in a lot of different ways (Hinchman & Hinchman 1997). This holds true not only for the counter-narratives we detect at the core of “negotiations” and “contestations” of social contexts we happen to investigate in, but also for our own tales. And to understand the “self” thus considerably enhances a fieldworker’s ability to slip into another role, another way of being-in-the-world more easily and at the same time considerably reduces the mental occupation with matters of secondary importance at the time of fieldwork: the thoughts, stories and emotions which constantly reconfirm the familiar “self” and its values. This, after all, is not the primary object of fieldwork and analysis. And my last point is my suspicion that despite all the self-reflexive narratives a lot, at times maybe most of the truly interesting stuff of fieldwork experiences remains unsaid at least during the active pursuance of careers. Current conventions and discourses are closely observed, the rest is for the historians to unearth and remains, for the time being, in the realm of “public secrets”, what Taussig calls “(...) most important social knowledge, *knowing what not to know*” (Taussig 1999: 2; orig. in italics).

References

- Abu-Lughod, L. 1986.** *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley et al.: University of California Press.
- Asad, T. (ed.) 1973.** *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ithaca Press.
- Assmann, J. 2002 (1992).** *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: C. H. Beck.
- Bayly, C. A. 1986.** The Origins of Swadeshi (home industry): Cloth and Indian Society, 1700 – 1930. In A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge et al.: Cambridge University Press, pp. 285 – 321.
- Bell, D., Caplan, P., Begum Karim, W.-J. (eds.) 1993.** *Gendered Fields. Women, Men, and Ethnography.* London: Routledge.
- Beunett, L. 1983.** *Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal.* New York: Columbia University Press.
- Bodenhorn, B. 2006.** 'What I want is for Florida orange growers to know why it is important for us to whale': Learning to be an Anthropologist in the Field. In G. De Neve, M. Unnithan-Kumar (eds.), *Critical Journeys. The Making of Anthropologists.* Adlershot: Ashgate, pp. 17 – 30.
- Bourdieu, P. 1995.** Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In E. Berg, M. Fuchs (eds.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographische Repräsentation.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 365 – 374.
- Bourdieu, P. 2003 (1980).** *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bruner, E. M. 1986.** Experience and Its Expression. In V. W. Turner, E. M. Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience.* Urbana et al.: University of Illinois Press, pp. 3 – 30.
- Bruner, E. M. 1997 (1986).** Ethnography as Narrative. In L. P. Hinchman, S. K. Hinchman (eds.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences.* Albany: State University of New York Press, pp. 264 – 280.
- Carrithers, M., Collius, S., Lukes, S. (eds.) 1996 (1985).** *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History.* Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Chaudhuri, N. C. 1999 (1997).** *Three Horsemen of the New Apocalypse.* New Delhi: Oxford University Press.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (eds.) 1986.** *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley et al.: University of California Press.
- Cohn, B. S. 2008 (2004/1987).** Representing Authority in Victorian India. In B. S. Cohn, *The Bernard Cohn Omnibus. An Anthropologist among the Historians and other Essays; Colonialism and its Forms of Knowledge; India: The Social Anthropology of a Civilization.* New Delhi et al.: Oxford University Press, pp. 632 – 682.
- Crapauzano, V. 1992.** *Hermes' Dilemma and Hamlet's desire. On the epistemology of interpretation.* Cambridge et al.: Harvard University Press.
- Csordas, T. J. (ed.) 1994.** *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self.* Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Dumont, L. 1980 (1966).** *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications.* Chicago et al.: University of Chicago Press.
- Dumont, L. 1986.** On Value, Modern and Nonmodern. In L. Dumont, *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective.* Chicago et al.: University of Chicago Press, pp. 234 – 268.
- Durkheim, E. 1961 (1895).** *Die Regeln der soziologischen Methode.* Neuwied: H. Luchterhand.
- Eck, D. L., Malison, F. (eds.) 1991.** *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India. Studies in Honor of Charlotte Vaudeville.* Groningen: Egbert Forsten, Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965.** *Theories of Primitive Religion.* Oxford: The Clarendon Press.
- Fardou, R. (ed.) 1990.** *Localizing Strategies. Regional Traditions of Ethnographic Writing.* Edinburgh: Scottish Academic Press; Washington: Smithsonian Institution Press.
- Foucault, M. 1974 (1966).** *Die Ordnung der Dinge.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Foucault, M. 1981 (1969).** *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fox, R. E. 1992.** East of Said. In M. Sprinker (ed.), *Edward Said. A critical Reader*. Oxford et al.: Blackwell, pp. 144 – 156.
- Geertz, C. 1990 (1988).** *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. München: Carl Hanser.
- Gergen, K. J., Gergen, M. M. 1997 (1983).** Narratives of the Self. In L. P. Hinchman, S. K. Hinchman (eds.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany et al.: State University of New York Press, pp. 161 – 184.
- Giddens, A. 1991.** *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Gupta, A., Ferguson, J. (eds.) 1997.** *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Handler, R. (ed.) 2004.** *Significant Others. Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Hardenberg, R. 2000.** *Ideologie eines Hindu-Königtums. Struktur und Bedeutung der Rituale des 'Königs von Puri' (Orissa/Indien)*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Harlan, L. 1992.** *Religion and Rajput Women. The Ethic of Protection in contemporary Narratives*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Hayes, E. N., Hayes, T. (eds.) 1970.** *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. Cambridge: MIT Press.
- Heelas, P., Lock, A. (eds.) 1981.** *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*. London et al.: Academic Press.
- Hinchman, L. P., Hinchman, S. K. (eds.) 1997.** *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Inda, J. X., Rosaldo, R. (eds.) 2002.** *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Keiser, L. 1991.** *Friend by Day, Enemy by Night. Organized Vengeance in a Kohistani Community*. Fort Worth et al.: Holt, Rinehart and Winston.
- Kerby, A. P. 1997 (1986).** The Language of the Self. In L. P. Hinchman, S. K. Hinchman (eds.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, pp. 125 – 125.
- Kulick, D., Wilson, M. (eds.) 1995.** *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London et al.: Routledge.
- Lehmann, N. M. 2003.** Über den Tod hinaus. Sati, das Ideal der Kshatriya-Ehefrau. In N. M. Lehmann, A. Luithle, *Selbstopfer und Entsagung im Westen Indiens. Ethnologische Studien zum Sati-Ritual und zu den Shvetambara Jaina*. Hamburg: Dr. Kovač Verlag, pp. 13 – 273.
- Lutz, C. A., Abu-Lughod, L. (eds.) 1993 (1990).** *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Malinowski, B. 1967.** *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge.
- Marriott, M. 1959.** Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking. *Man in India*. 39: 92 – 107.
- Marriott, M. 1968.** Caste Ranking and Food Transactions. A Matrix Analysis. In M. Singer, B. S. Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine Press, pp. 133 – 171.
- Mauss, M. 1978 (1950).** Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des "Ich". In M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II. Frankfurt/M. et al.: Ullstein, pp. 223 – 254.
- Neve, G. De, Unnithan-Kumar, M. (eds.) 2006.** *Critical Journeys. The Making of Anthropologists*. Aldershot: Ashgate.
- Okely, J. 1992.** Anthropology and Autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge. In J. Okely, H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*. London et al.: Routledge, pp. 1 – 28.
- Pollock, S. 1993.** Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power beyond the Raj. In C. A. Breckenridge, P. van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 76 – 133.

- Rosaldo, M. 1987 (1984).** Toward an Anthropology of Self and Feeling. In R. A. Shweder, R. A. LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, pp. 137 – 157.
- Rosaldo, R. 1984.** Grief and a Headhunter's Rage. On the Cultural Force of Emotions. In E. M. Bruner (ed.), *Text, Play, and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington: American Ethnological Society.
- Rowland-Serdar, B., Schwartz-Shea, P. 1997 (1991).** Empowering Women: Self, Autonomy, and Responsibility. In L. P. Hinchman, S. K. Hinchman (eds.), *Memory, identity, community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, pp. 213 – 233.
- Sahlins, M. 1985.** *Islands of history*. Chicago et al.: University of Chicago Press.
- Sökefeld, M. 1999.** Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Current Anthropology*. 40 (4): 417 – 431.
- Sontag, S. 1966.** The Anthropologist as Hero. In S. Sontag, *Against Interpretation*. New York: Picador, pp. 69 – 81.
- Strathern, M. 1988.** *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strümpell, C. 2006.** "Wir arbeiten zusammen, wir essen zusammen". *Konvivialität und soziale Peripherie in einer indischen Werkssiedlung*. Berlin: Lit.
- Taussig, M. 1999.** *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, V. W. 1986.** Dewey, Dilthey, and Drama. An Essay in the Anthropology of Experience. In V. W. Turner, E. M. Bruner (eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana et al.: University of Illinois Press, pp. 35 – 44.
- Watson, C. W. (ed.) 1999.** *Being There. Fieldwork in Anthropology*. London et al.: Pluto Press.

DIE BESCHAFFENHEIT DES FELDES

9 FELDFORSCHUNG: VERSUCH EINER AUTOBIOGRAPHISCHEN BILANZ

GEORG PFEFFER

Gegen Ende meiner Zeit am Berliner Institut für Ethnologie und im Trend der modischen Selbstbespiegelungen mag ein autobiographischer Rückblick auf etliche Jahrzehnte in der Forschung erlaubt sein. Zur Debatte steht das Primäre, also jene Anstrengung gepaart mit Neugier, die nach wie vor den Kern des Faches bildet und im Lebenslauf als „Feldforschung“ erscheint. Ihre Gestaltung ist bis heute umstritten, aber über die letzten hundert Jahre zeigen sich auch amüsante Parallelen. So mögen Boas' Besuche bei den Kwakiutl ganz rezenten Übungen ähneln, obwohl sie kaum dem Kanon eines Malinowski entsprechen. Sicher wurde auch zu allen Zeiten „geglättet“. Kurze Reisen von ein paar Wochen oder Monaten, natürlich verdünnt durch technische Nebentätigkeiten und Einführungsformalitäten, erscheinen als „Feldforschung“ für irgendeinen formalen Anlass. Im folgenden Bericht „glättet“ schon der lange Zeitabstand die zahllosen Unebenheiten. Was damals dilettantisch, mühselig oder peinlich war und mit „Blut, Schweiß und Tränen“ belohnt wurde, gewinnt in der Rückschau fröhliche Farben, grandiosen Sinn oder den Status gravitatischer „Leistungsnachweise“.

Bevor hier aus dem Leben geplaudert wird, sollte also klar sein, dass „Feldforschung“ ein unscharfes Projekt beschreibt, das sich, seinem Wesen gemäß, öffentlicher Kontrolle entzieht. Wer, wie die meisten von uns, auch umstrittene Glaubensbekenntnisse, kommunale Machtspiele oder monetäre Vorteilsnahme vor Ort erforschen will, kann diese Anstrengungen kaum „überprüfbar“ gestalten, es sei denn mit absurdem Theater. Auch sonst hat niemand die exklusive Deutungshoheit, was uns alle nicht am ständigen Deuten hindert, doch trotz dieser Unschärfe mag die folgende These nicht nur subjektiv gestrickt sein:

Was Feldforschung beinhalten soll, richtet sich weitestgehend nach der allgemeinen theoretisch-methodischen Ausrichtung des Personals oder dem, was unter soziokultureller Anthropologie verstanden wird.

Kürzer formuliert heißt das:

Unterschiedliche Vorstellungen von soziokultureller Anthropologie führen zu unterschiedlichen Formen und Fragestellungen der Primärforschung.

Damit sind Alternativen angesprochen, die hier nur auf zwei eingeschränkt werden: Soll unsere wissenschaftliche Neugier Antworten liefern, die sich ganz deutlich an den Problemen und Prioritäten unserer eigenen Gesellschaft orientieren, oder soll sie zu Konstruktionen von Welt führen, die in einer anderen als der eigenen Gesellschaft entworfen worden sind? Die Methoden folgen dem Erkenntnisinteresse. Sie sind nicht technische oder beliebig anwendbare Vorgehensweisen. Die eine Alternative lässt Operationen der anderen nicht zu. Wer davon ausgeht, dass Gesellschaften unterschiedliche Klassifikationsweisen artikulieren und verankern, und wer diese Dimension erschließen will, kann dabei keine „problemorientierte“ Forschung betreiben. Natürlich haben Generationen von weiblichen und männlichen Ethnologen zu Kaisers, Hitlers oder späteren Zeiten die „Fragen des Tages“ aufgegriffen, weil entsprechende Antworten für den Tag gefordert waren – aber dann nicht über den Tag hinaus. In den letzten vierzig Jahren haben Fachleute z.B. mit großem Engagement Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung oder des „Comprador-Kapitalismus“, des Patriarchats, der HIV-Infektion, der Arbeitsmigration, der Megametropolen und des ethnisch wie religiös motivierten Terrorismus (bzw. Befreiungskampfes) aufgegriffen. „Was tun?“, fragte schon der große Lenin (2007) und mit ihm (m)eine Ethnologengeneration der 1970er Jahre, für die jene blauen Klassiker die Richtungen wiesen, die heute „klammheimlich“ aussortiert werden. Wie andere wollte auch diese Generation Gutes tun, offensichtlich Gutes. Anderntags wurde dann anderes gut.

Ärger bringt auch die Frage der Verallgemeinerung: niemand kommt „im Feld“ ohne ständige und enge Kontakte mit vielerlei Individuen aus, und die Art dieser Kontakte lässt sich nur am individuellen Verhalten messen, so wie man selbst ein Individuum mit entsprechenden „Macken“ ist. Selbst wenn *langue* Gegenstand der Forschung ist, erlebt sie anhaltend *parole*. Und dennoch mag sie jenen Zwängen gelten, die Durkheim „soziale Tatbestände“

genannt hat, so dass ständig von individuellen Talenten und Schwächen abgesehen werden muss. Die allgemeine Linie hinter individuellen Auftritten soll erkannt werden. Geertz beschreibt nicht *einen*, sondern *den* Hahnenkampf, über den er bei zahllosen empirischen Vorstellungen recherchiert hat. Die Unterscheidung zwischen den konkreten Individuen oder Geschnissen und dem, was jenseits aller Akteure und Aktionen mit Wert geladen ist, stellt sich für viele Forschende nicht, wenn der Schritt heraus aus dem Observationsniveau des Alltags allzu groß ist.

Diese Widersprüchlichkeit zwischen den individuellen Wahrnehmungen und dem ethnographischen Ziel, sie als allgemeines Objekt zu dokumentieren, macht m.E. eine der extremen Belastungen der Feldarbeit aus, falls denn nach den grundsätzlichen Konstruktionen von Welt gesucht wird. Entsprechend entfällt – im Gegensatz zum gelobten Standard beim Messen und Zählen – diese Belastung, falls nur die empirischen Menschen und ihr jeweiliges Verhalten für sich als wissenschaftlicher Gegenstand unseres Faches gelten, falls nur das *Sein* erfasst werden soll, und das *Sollen* gegenüber dem *Sein* gar nicht oder nur sekundär sein darf. Dann sollte man nicht verallgemeinern, sondern wie im Alltag Hans oder Susanne – aber keinesfalls *die* Nuer oder *die* Trobriander – behandeln. Einige konsequente Kollegen haben sich nicht nur implizit, sondern auch ausdrücklich zu diesem Schritt entschlossen. Martin Sökefeld (1999) etwa untersucht Ali Hassan und andere Individuen in dessen Umfeld und hebt so den elenden Widerspruch zwischen persönlichen Umgangsformen und fachlichem Anspruch auf. Da bleibt dann nichts Allgemeines mehr.

Suchen wir nach sozialen Tatbeständen, so ringen wir mit dem, was landläufig als „hermeneutischer Zirkel“ gilt. Schon Joachim Ringelnatz („*Ringkampf*“) wusste: „jeder lässt keinen entfliehn“ (1923). Wir wollen über das empirische Verhalten hinaus verallgemeinern, aber wir haben nur dieses Verhalten und sind auf die unüberschaubaren Situationen und Zusammenhänge dieses Verhaltens angewiesen. Wir wollen im Sichtbaren die tiefere Bedeutung finden, ohne zunächst über mehr als dieses Offensichtliche und unseren fragwürdigen *Common Sense* zu verfügen. Den Weg aus der Misere bieten nicht nur ethnographische, sondern vor allem theoretische Vorkenntnisse, und damit meine ich solche, die sich die Autoren von *Writing Culture* nicht angeeignet haben und nicht aneignen wollten. Bei einer psychologischen oder literaturwissenschaftlichen Ausbildung sind andere Lösungen als

bei einer ethnologischen gefragt und sie bringen grundsätzlich andere Forschungsergebnisse. Natürlich ergibt sich „im Feld“ immer etwas. Diese Beliebigkeit ist das Problem. Der Rückgriff auf egozentrische Reiseberichte, oder Reiseverweigerungen, löst das Problem aber nicht, denn das Menschliche ist nicht das Anthropologische.

Ich erwähne diese Alternativen, weil sie im ethnologischen Alltag anfallen, vor allem im Alltag des Institutsbetriebs, wie ein hypothetisches Beispiel zeigen soll: eine junge Frau will über „Tanz in Indien“ das zu Wege bringen, was in unserem Institut so fromm „selbstorganisierte Lehrforschung“ genannt wird, also sich drei Monate lang in Indien mit Tänzerinnen befassen, um dank dieser Ergebnisse zur *Magistra Artium* im Fach Ethnologie zu avancieren. Sie will sich explizit *nicht* mit ethnologischer Theorie und auch nicht entfernt mit den allgemeinen Prinzipien indischer Klassifikationsweisen befassen, sondern das – wie sie sagt – „wirkliche Leben“ untersuchen. Weil sie gern tanzt und ihre Großmutter Inderin ist, sieht sie keinerlei Probleme bei dem, was sie „Feldforschung“ nennt. Genauso können diplomierte Meteorologen, Mineralogen oder Astronomen als Ethnologen promovieren, wenn sie klug sind und sich in Indien eine Weile lang über Gewitter, Gesteine oder Gestirne unterhalten haben. Nichts ist unmöglich.

Ein Fall dieser Art fällt jedes Jahr an, und ich rate dann den freundlichen und begeisterten jungen Leuten zur Betreuung durch Dozierende, die möglichst wenig oder gar nichts von Indien wissen, weil ich selbst zu vorbelastet bin.

Chuhra

Dieser letzte Hinweis führt direkt zur autobiographischen Bilanz, denn vor 40 Jahren war ich so ein uninformierter Student. Ich hatte (privat) drei Jahre lang in der pakistanischen Großstadt Lahore gelebt, was mich zum Ethnologiestudium und zu wilden Forschungsplänen veranlasste. Ute Luig und ich studierten in Freiburg/Br. im Kreise von zehn oder fünfzehn anderen, die immer alle gemeinsam wöchentlich zwei Stunden Vorlesung und vier Stunden Seminar absolvierten. Nach festem Rhythmus wurde – deskriptiv und akribisch – ein überschaubarer Themenkomplex abgehandelt: wir erlernten ein Semester lang die „Ethnologie der Südsee“, ein anderes die „Ethnologie von Weißafrika“ oder auch die „Ethnologie von Schwarzafrika“.

Theoretisches wurde dagegen im Fach Soziologie geboten; ebenso über drei Semester ein Seminar zu den „Methoden der empirischen Sozialforschung“ mit umfangreichen praktischen Übungen. Die waren alle gut und anspruchsvoll, aber, wie mir sofort klar wurde, völlig ungeeignet für Forschungen in Pakistan, denn sie setzten voraus, dass ein jeglicher Mensch grundsätzlich ansprechbar wäre, selbst wenn auf die Frage „keine Antwort“ eingetragen werden musste. In Pakistan ist aber keinesfalls jede oder jeder gleichförmig ansprechbar. Kurze flotte Fragen wie z.B.: „Sollten Ihre Kinder eine weiterführende Schule besuchen, oder sollten sie lieber eine Lehre machen?“, lassen sich dort so nicht stellen, denn jedes Gespräch findet in einem bewerteten Kontext statt. Neutrale Situationen fehlen. Ein 25-jähriger Ethnograph wird deshalb kaum „nur so“ kürzer oder länger mit einem 40-jährigen Punjabi sprechen können, von Frauen ganz zu schweigen. Wenn Gespräche zu Stande kommen, dann nur in einem zuvor festgelegten kulturspezifischen Rahmen, der in Pakistan nicht entpersönlicht sein kann.

Vor genau 40 Jahren hatte ich bei der DFG ein Projekt beantragt, das zurück in den Punjab führen sollte. Meine ethnologischen Kenntnisse entsprachen dem „gesunden Menschenverstand“ und mein Betreuer war ein Afrikanist. Ich wollte nichts weniger, als die Lage der Unberührbaren in den Großstädten des Punjab auf beiden Seiten der Grenze untersuchen, weil ich mich in der Gegend auskannte. Aber ich hatte noch keinen Zugang zu diesen Unberührbaren. Ich wusste von der Kaste der Abortkehrer, die in Lahore seit mindestens zweitausend Jahren die städtische Reinigung erledigt, aber ich hatte keine früheren Kontakte. Aus soziologischer Sicht erschienen da Millionen von Menschen als vielfach diskriminierte „Minderheit“ in einer historisch einmaligen Situation: bei der Teilung von Provinz und Subkontinent gehörten Kehrler nämlich weder zu den etwa 200.000 Ermordeten, noch zu den etwa zehn Millionen Flüchtlingen auf jeder der beiden Seiten von Muslimen bzw. Hindus und Sikhs. Wohin gehörten sie?

Weil ich mich auskannte, wollte ich mich nicht festlegen, was damals – anders als heute – ungewöhnlich war. Heute darf man sich nicht festlegen. Damals hatten Ethnologen auf ethnische und religiöse Zuordnungen zu achten. Noch eine zweite Konvention wollte ich nicht beachten: ein Völkerkundler hatte einen Stamm zu erforschen, nicht aber die kommunalen Angestellten einer Großstadt. Mein Professor ließ später meine Dias für das Archiv kopieren und bestand bei der Katalogisierung auf Angaben zum „Stamm“. Die

Kanalarbeiter wurden so ethnologisch „eingestammt“. Ich erwähne das nur, weil sich heute die Verhältnisse umgekehrt haben. Stammesgesellschaften sind tabu. Unsere *Political Correctness* verbietet sie. Der von Gluckman oder Douglas behandelte Gesellschaftstypus scheint sich über Nacht in ein Nichts aufgelöst zu haben, falls er je existierte, denn heute sind selbst historische Untersuchungen über ihn verfehlt. Die soziokulturelle Anthropologie darf nicht mehr erörtern, was für *Anthropos* jahrtausendlang soziokulturelle Gestalt war und bei genauem Hinsehen nach wie vor große Teile der Menschheit erfasst. Wenn in den siebziger Jahren die blauen Bände den Weg der „ursprünglichen Akkumulation“ oder andere wichtige Fragen festlegten und danach die *between-* bzw. die *within-*Beziehungen von Geschlecht das Thema waren, hat sich das neue Jahrtausend klar und deutlich für umstrittene urbane transnationale Identitäten in der Diaspora entschieden. Geforscht wird im Flughafen, nicht im Dorf. Blauband, Geschlecht und Flughafen – nicht zu vergessen die wunderbaren Sphären der „Autoethnographie“ – sind durchweg praktischer und gesünder zu erreichen und zu behandeln, als die weggezauberten Stämme und Fußmärsche oder Durchfälle wenig hilfreich. Wenn im ersten Orissa-Projekt die Malaria Anncharlott Eschmann das Leben kostete, ist das bedauerlich und ein weiterer Grund, jene obsoleten Gesellschaften zu meiden. Früher war der Feldforscher eine Art Karl May, heute ist er bestenfalls ein Robert Musil. Die Stämme sind nicht mehr. Basta! Analog hat schon Christian Morgenstern („*Die unmögliche Tatsache*“) erkennen lassen, dass „nicht sein kann, was nicht sein darf“ (1956).

1968 wusste ich natürlich nichts von Forschungsmoden und -meidungen. *Avoidance* hatte zumindest bei Radcliffe-Brown (1952) die Bedeutung von großer Aufmerksamkeit, gepaart mit Ambivalenz. Meine Motive waren damals schlicht und politisch. Die – wie mir schien – Beleidigten und Erniedrigten des Punjab sollten Beachtung finden, damit die Welt Anteil nähme und sich die Lage dieser Diskriminierten verbesserte. Mir fehlten alle Kenntnisse über die Unberührbaren allgemein und die Kehlerer speziell, aber ich wollte ihre Sache vertreten.

Was stand an ethnologischer Literatur zur Verfügung? Die zum Kastensystem konnte ich – mangels theoretischer Ausbildung – schlichtweg nicht verstehen, denn sie beschrieb eine komplexe Ideenordnung und kaum die „wirklichen Menschen“, die ich suchte. Bücher über Abortkehrer fehlten völlig, und über den Punjab allgemein – eine Region so groß wie Deutsch-

land – lag nur eine ethnologische Monographie vor. Heute sind es vielleicht fünf. Zur Unberührbarkeit war da das Buch des amerikanischen Kollegen Isaacs (1965) namens „*India's Ex-Untouchables*“, das optimistisch von der Abschaffung der Unberührbarkeit im freien und demokratischen Indien ausging und psychologisch die Minderwertigkeitskomplexe jener Gebildeten unter den Ex-Unberührbaren beschrieb, die in Bombay besucht und befragt worden waren. Das war alles. Ich wollte aber nicht zu Gebildeten, auch wenn das praktischer und gesünder gewesen wäre, und außerdem hatte ich ganz gute Kenntnisse vom Alltag der indischen Demokratie.

Natürlich gab es auch damals – so wie heute – jede Menge entwicklungs-politische Literatur, aber die befasste sich nicht mit Kasten oder Unberührbarkeit, sondern – wie in Peru oder Kenia – mit „Trägergruppen“, also vielleicht Lehrern, Kleinunternehmern oder Landwirten, und mit dem *Take-off*-Stadium, also der Spannung vor dem Einsetzen des wirtschaftlichen Aufschwungs. Konflikte und Milieus bei Sekten, Kasten oder ganz allgemein im „informellen Sektor“ wurden allenfalls als „kulturbedingte Einschränkungen“ notiert. Meine jungfräuliche Feldforschung war also nicht durch ethnologisches Wissen belastet und wohl nur wegen meiner Ortskenntnisse von der DFG subventioniert. Einige der Anfangsprobleme können kurz geschildert werden:

Wie sollte ich zu den Kehrerern finden? Meine alten Freunde pflegten alle keinen Umgang mit diesen „Schmutzfinken“, und wenn ich jemanden in der Altstadt sah, der gerade menschlichen Kot aus den offenen Rinnen spachtelte, war er nicht sonderlich für *Small Talk* zu haben. Irgendwie fand ich dann aber doch in ein Quartier von ihnen und anschließend nach dem Schneeballsystem in andere.

Wie und wo sollte ich wohnen? Die Kehlerer selbst leben in großen Familien und engsten Verhältnissen an jedem der acht historischen Tore der Altstadt. Mitten in ihrem Quartier lag und liegt das Depot für den menschlichen Kot, den sie tagsüber aus den Häusern und Rinnen zusammentragen. Sollte ich mit meiner Frau und der zweijährigen Tochter zu ihnen ziehen, oder sollte ich auf „teilnehmende Beobachtung“ verzichten? In einem fragwürdigen Kompromiss zogen wir dann in eine große Schule der Vorstadt als unmittelbare Nachbarn des Reinigungspersonals. Dieses kam aus der Altstadt und unterhielt vielerlei Familienkontakte dorthin. Die Leute waren ganz stolz auf

meine Bekanntschaft und mein Interesse an ihren Verhältnissen, was für mich zunächst unverständlich blieb, denn der ganze Kontext war unüberschaubar.

Wie sollte ich über die Kehrer reden? Der Kastename „Chuhra“, der wörtlich „Kehrer“ heißt, ist für sich schon eine Beleidigung. Als ein Film einmal eine Besen schwingende Frau tanzen ließ, die dann natürlich Neckisches über die „Chuhra“ singen musste, gingen alle diejenigen protestierend auf die Straße, die Tag für Tag Exkreme wegfeigen mussten. Der Film wurde sofort abgesetzt, denn das Wort durfte nicht verwendet werden. Andererseits sagen einige Kehrer selbst „Wir Chuhra“, aber das wiederum nur in bestimmten Zusammenhängen und auf keinen Fall in anderen.

Tatsächlich standen etliche Namen im Raum, die allesamt euphemistisch und deshalb auch ironisch eingesetzt wurden, und die dann als solche entweder patronisierend oder beleidigend wirkten. Daneben war der Begriff „arme Leute“ ganz gut, aber vom Kontext abhängig, weil im Lande viele Menschen arm und einige Kehrer vernögend waren. Die Bezeichnung „Christen“ war auch ganz gut, denn viele Kehrer hatten sich taufen lassen, viele aber auch nicht. Der katholische Altstadtpfarrer, der heute Pakistan als Kardinal in Rom vertritt, sagte mir, in der ummauerten Stadt seien „alle Balmiki“, denn er zählte nicht viele Kirchgänger. Andererseits gelten in Pakistan alle einheimischen Christen als Abortkehrer und werden deshalb so behandelt, wie sie behandelt werden. Der Begriff „Balmiki“ war eher problematisch, denn sobald ein Kehrer nicht mehr unmittelbar und alltäglich Kot berührte, also etwas „Besseres“ geworden war, lehnte er jede Beziehung zu Bahnik ab. Letzterer ist in dieser Kaste der göttliche Patron oder Vorfahre, der im Epos Ramayana als Waldeinsiedler den Gottheiten Rama und Sita eine Bleibe bietet. „Hindu“ war ein sehr problematischer Name in der islamischen Republik, aber einige Führer der Kaste verstanden sich sehr bewusst als Vertreter der Hindu-Minderheit, um in Parlamenten und anderen politischen Zusammenhängen etwas zu repräsentieren, was die Muslime verstanden. Kasten und Unberührbarkeit werden in Pakistan sonst nicht thematisiert. Auch dieses Thema kann nicht sein, weil es nicht sein darf.

Meine einjährige Forschung 1968/69 brachte dann wie üblich viele Krisen und Konflikte aber auch viele Einsichten, auf die ich hier nicht eingehen kann. *Gender* etwa war damals kein ethnologisches Thema, für mich aber sehr wohl, denn Kehrer-Frauen gingen – anders als andere – zu Fuß selbständig und freiberuflich in aller Öffentlichkeit zur Arbeit und verdienten mehr

als ihre Männer. Mit der Schale voll Scheiße auf dem Kopf gehen sie bis heute aufrecht und erhobenen Blicks in der Mitte der Gasse durch die Altstadt und sprechen dabei laut und klar. Das war neu für mich und passte nicht ins Bild von den Beleidigten und Erniedrigten.

Ich hatte also gehofft, irgend etwas Gutes für eine gerechte Sache zu leisten und bei dieser naiven und herablassenden Haltung kam es dann eher überraschend, dass etliche Kehrer reiche Leute oder einflussreiche Politiker waren, die bei den Entwicklungen in der Altstadt mitmischten, obwohl sie in erbärmlichen Wohnungen am Rande großer Kothaufen lebten. Da ergab sich eine Welt mit einigen wenigen überschaubaren Pfaden in die allgemeine Gesellschaft. Doch viele wichtige Beziehungen *innerhalb* der Kaste reproduzierten all jene Werte, die ich sonst aus dem Umgang *zwischen* Kasten kannte. Niemand war seinem Schicksal blind ergeben, wie der berühmte „Paria“ in Gedichten von Goethe oder Rilke, sondern es ergaben sich zahlreiche Bereiche, in denen – gemeint ist innerhalb der Kaste – ein heftiger Wettbewerb um Status regierte. Z.B. gaben die Reiniger aus der Schule keine Töchter mehr als Bräute an die Kehrer der Altstadt, oder eine große Familie zerstritt sich bei den Verhandlungen über eine Heirat ähnlich heillos, wie ich das bei meinen aristokratischen Freunden von früher erlebt hatte. Überhaupt war Politik größtenteils kasteninterne Politik, die immer auch „Verwandschaft“ ins Spiel brachte. Diese Dimension hatte ich bei anderen Punjabi erlebt und dadurch „ein Gefühl“ für sie entwickelt. Aber ich hatte keine allgemeinen fachlichen Kenntnisse über „Verwandschaft“, weil sie damals *noch nicht* unterrichtet wurden; heute *nicht mehr*, denn das Thema lässt sich nicht im universitären Bereich verkaufen.

Das Projekt wollte „die Verdammten der Erde“ zur Kenntnis nehmen. So hieß ein vielgelesenes Buch von Frantz Fanon (1969). Aber die komplexe Wirklichkeit passte nicht zu diesen Visionen. Sie zeigte unverständliche kulturelle Konstruktionen und brachte weder „Lumpenproletariat“ noch *Marginal Man*, sondern eine höchst differenzierte und ambivalente Gesellschaft. Mit und ohne gesetzlichen Schutz waren Kehrer deutlich segregiert und diskriminiert, aber doch Teil einer Gesellschaft, deren Werte sie übernommen hatten, Werte, die ich damals fühlen, aber nicht theoretisch verarbeiten konnte.

Damit soll nicht gesagt sein, dass die Leute in akzeptablen Verhältnissen lebten oder gleiche Chancen hatten. Die meisten waren arm, lebten unter

miserablen Umständen und der Verachtung aller anderen ausgesetzt. Dennoch passten meine Vorannahmen *nicht* zu der Ordnung, die ich erlebte und irgendwie spürte, aber sicher nicht zum Gegenstand meiner Forschung gemacht hatte, weil mir die akademischen Voraussetzungen fehlten.

Sasana Brahmanen

Ziemlich bald nach der Promotion suchte ein DFG-Projekt 1971 jemanden zur Erforschung jener Kaste, die als Elite der ostindischen Provinz Orissa die vedischen Brahmanen vereint, so dass ich zu einer zweiten einjährigen Feldforschung kam. Ich war vorher schon in Orissa gewesen, hatte aber keine genaueren Ortskenntnisse. Das große interdisziplinäre Gesamtprojekt untersuchte den gewaltigen Tempel des Jagannath, der vor allem – aber nicht nur – Vishnu entspricht und wörtlich als „Herr der Welt“ gilt. Innerhalb des brahmanischen Komplexes bildeten die vedischen Brahmanen die statushöchste Kategorie, von der ich sonst nichts wusste.

Die Jahre auf dem Subkontinent hatten mir bestimmte Umgangsformen vermittelt, die einerseits sehr formal sind, andererseits aber kaum unterrichtet oder angelesen werden können. Deutsche Freunde und Verwandte waren oft fassungslos, wenn sie meine formalistische Verwandlung erlebten. Im Kontakt mit gebildeten Besuchern aus Südasien zelebrierte ich bestimmte Rituale, die als „*most learned conversation*“ gelten. Ohne diese Umgangsformen, die als Zeichen von wechselseitigem Respekt die feinen Unterschiede – die Distinktion an sich – hervorheben, läuft nun mal nichts. Das war auch bei den Brahmanen so. Die Thematik fällt immer wieder an, deshalb eine kurze Vertiefung: Wer sich auf das Fach einlässt, muss einen offenen Geist haben, und sich in ungewohnte Verhältnisse hineindenken können. Blinde Diener unserer eigenen Konventionen sind im Job fehl am Platz.

Andererseits erfasst unsere Forschung ganz primär die Konventionen und das formale Auftreten in Gesellschaft. Einerseits sollen und müssen wir über unseren Konventionen stehen, andererseits einen Sinn für das Konventionelle an sich haben. Weil unsere öffentliche Ordnung weitreichend an Satzungen gebunden oder durch Satzungen abgesichert ist, können oder sollten wir uns gerade in der Universität unkonventionelles Auftreten leisten; als Autoverkäufer wohl doch eher nicht. Marshall Sahlins trug z.B. einen alten Pullover, als ihn die Jahrhundertangabe des *Annual Review of Anthropology* abbildete,

während ein Mann der Wirtschaft besser gut gebügelt und gestärkt auftritt. Das Unkonventionelle ist im ethnologischen Institut Konvention, aber diese Konvention des Unkonventionellen kann kaum in Gesellschaften ohne Satzungen gelten, über die das Institut arbeitet.

Bei den vedischen Brahmanen, die an Status alle anderen bei Weitem übertreffen, gab man sich natürlich konventionell. Viele hatten Hochschulabschlüsse und Erfahrungen im Westen gesammelt, auch in Deutschland. Also konnte man stundenlang über Kameras oder englische Dichtung plaudern, statt zu den alltäglichen und monatlichen Ritualen zu kommen oder Details im Tempelbetrieb, in der öffentlichen Verwaltung oder bei der exorbitanten Mitgift zu erörtern. Kurz: der Ethnologe wurde zunächst durch westliche Gesprächsthemen abgeblockt. Die konnten oder sollten verhindern, dass spezifisch brahmanische Werte oberflächlich oder gar tiefer thematisiert wurden. Alle, gerade auch die leitenden Beamten, sind große Tantriker („Zauberer“), aber das war zunächst einmal alles nur „Aberglaube“.

Zeit, viel Zeit, war nötig, diese Blockade zu überwinden. Im Monsun 1972, wir waren tagelang in einem Brahmanendorf von der Außenwelt abgeschnitten und damit zu endlosen Gesprächen verdammt, brachte mir ein Dörfner, der zuvor Staatssekretär für Haushaltsfragen gewesen war, einen Armreifen aus Bronze mit figürlichen Darstellungen von menschlichen und tierischen Gottheiten. Er hätte das Stück von einem Muslim erworben, hieß es, aber es sei „zu stark“ für ihn. Ständig erlebte der Eigentümer böse und ärgerliche Dinge (z.B. regneten nachts Steine auf sein Dach), die er dem Reifen zuschrieb, weil dieser „nicht ausgelastet war“, d.h. vom Eigentümer nicht hinreichend für Zauberübungen eingesetzt wurde. Er wollte mir das Ding für den bescheidenen Betrag von 30 Rupien verkaufen, um das Eigentum ganz formal, wie Stevensons *Bottle Imp* (1983), zu transferieren – sonst hätte er es mir auch geschenkt. Nicht nur dieser Transfer, auch die deutlich anders verankerten häuslichen Zeichensetzungen dieser hochqualifizierten Bürokraten brachten mir die Ethnologie näher.

Niemals trat eine Frau bei all diesen Begegnungen in Erscheinung. Die mir unzugänglichen Hütten am Innenhof waren für die Frauen reserviert, wo sie – auch für mich – kochten und wirtschafteten und später sogar hin und wieder Fragen an mich richteten, aber immer über die Zwischenstation eines ambulanten Bruders oder Sohns. Wollten Frauen, etwa zum Besuch einer Hochzeit, Verwandte in einem anderen Dorf besuchen, krochen sie in einen

großen sonst für Kokosnüsse verwendeten Korb, der sie auf dem hohen Ochsenkarren vor den Blicken der Öffentlichkeit verbarg, obwohl sie ohnehin verhüllt waren. Innerhalb des Dorfes verband ein „Frauenweg“ die verschiedenen Innenhöfe hinter der Häuserreihe. Die gesamte Siedlung war als solche vor Jahrhunderten sorgfältig geplant worden, so auch der Bewegungsrahmen der Frauen. *Pardah*, oder der „Vorhang“ (pers.) für die Frau, war sicher nicht mein Thema, zeigte aber ganz gut, wie die Westernisierung der Männer zu verstehen war. *Pardah* war auch schon lange vor der Ankunft der muslimischen Eroberer für die oberen indischen Kasten üblich, auch wenn diese historischen Angaben nicht zu unserem Indienbild passen.

Mein junger brahmanischer Forschungsassistent – und auch ich in seinem Gefolge – wurde wohlwollend von den Vätern junger Töchter behandelt. Schon nach kurzer Zeit wurde er immer wieder auf Ehepläne angesprochen. Wer als vedischer Brahmane seine Töchter verheiraten muss – und dies ist die heiligste Pflicht eines Vaters – hat Sorgen wie ein Hehler, der Bilder von Picasso aufbewahrt. Sie haben einen unschätzbaren hohen Wert, von dem jeder weiß, was Abnehmer zögern lässt. Die Töchter wiederum, zu gut, um unter Stand zu ehelichen, sehnen sich nach dem, was man in unseren Breiten „Zwangsverheiratung“ nennt. Über meine Frau, und nur in ihrer Gegenwart, habe ich auch gebildete junge Damen kennengelernt, die hofften, beim Bräutigam mehr als nur Geldgier zu finden, aber im allgemeinen blieb mir – anders als bei den Kehrnern des Punjab – der Zugang zur Frauenwelt völlig versperrt.

Das Pendant zum „Frauenweg“ hinter der Reihe der brahmanischen Lehmhütten war die Hauptstraße, die die beiden Reihen auseinander hielt. Hier spielte sich die Außenwelt ab. Die Männerhütte ragte weit über die der Frauen und über die Straße hinaus und oben auf der Terrasse davor saß der gelehrte Hausherr im Schneidersitz über seinen Palmblattmanuskripten mit einem Auge auf den Verkehr der Ochsenkarren. Die Mittelstraße, noch mit Kokospalmen bewachsen, war so breit, dass niemals auch nur der Schatten eines Passanten oder Karrens den dünnen mit der heiligen Schnur ausgewiesenen Hausherrn auf der Terrasse beflecken konnte.

Neben dieser Teilung in der Länge – in eine nördliche und eine südliche Reihe – war die Siedlung auch in der Breite durch ein Podium mit Krishnas Schaukel geteilt. Immer gehörte die Westhälfte zum Tempel des Vishnu, die Osthälfte zu dem des Shiva. Wenn Letzterer zu *Sitalasathi* die Schwester

des Erstgenannten freite, wurde diese vom Bruder – und den Bewohnern seiner Hälfte – zum Haus des Gatten begleitet, der wiederum so viel Respekt vor Vishnu hatte, dass auch er ihn, zumindest die halbe Strecke, zusammen mit seinen menschlichen Anhängern zurück begleitete. Wie bei Hochzeiten üblich verstrickten sich die beiden „Seiten“ in Wettbewerbe und Handel, bewarfen sich mit Gemüse oder führten Scheingefechte durch. Das Ganze, Wohnort, Religion, Wirtschaft und Macht, war untrennbar verflochten, denn die Brahmanen, die keinesfalls selbst Pflug oder Palmen anfassen durften, wurden bei diesen Konfrontationen von ihren Pächtern und Pflückern unterstützt, die sich auch nach den binären Oppositionen richteten.

Die Feldforschung ergab auch offensichtliche und eher versteckte Ansichten zur Geschichte der Region: alle bekannten brahmanischen Führer von 1947 galten in Schulbüchern und Gedenkfeiern als durch Wort und Tat ausgewiesene Freiheitskämpfer, aber in den alten Zeitungen der Archive erschienen dieselben Personen mit an Deutlichkeiten nicht zu überbietenden Ergebnissadressen gegenüber der Kolonialmacht. Die offiziellen Helden waren vorher und nachher und auch zwischendrin die offiziellen Helden. Was sie inhaltlich vollbracht hatten, war nicht so wichtig. Ich wusste damals noch nicht, dass die einheimische Werteordnung mein eigentliches Forschungsanliegen ausmachte, aber unbewusst suchte ich sie hinter den vielen erstaunlichen Äußerlichkeiten.

Der Großtempel, der täglich eine Stadt von etwa 50.000 Menschen mit Nahrung aus der heiligen Küche versorgte, war und ist einer der größten indischen Landeigentümer, so dass die Früchte seiner Felder täglich zur Küche gefahren, verarbeitet und als Götterspeise an Pilger und Bewohner Puris zurückverteilt werden. Der Tempel wird durch etwa 330 verschiedene Dienste getragen, die den Gott wie einen überdimensionierten Herrscher Tag für Tag bedienen. Köche und Tänzerinnen verwöhnen ihn, andere segeln mit ihm zur Kühlung über einen großen Teich und wieder andere bewachen sein Gebäude. Seine Verwandten aus dem Stammesgebiet, edel aber unrein, sorgen sich um ihn bei Krankheit oder Tod (vgl. Hardenberg 1998). Die vedischen Brahmanen vertreten die höchste Kategorie dieser Dienste, aber sie wohnen nicht in der Pilgerstadt, denn dort ist das bunte Treiben zu *unrein* für die Männer des Geistes. Pilgererei ist ja auch anderenorts mit weniger religiösen Neigungen verbunden, wie schon *Die fromme Helene* bei Wilhelm Busch (1904) demonstriert. Die Brahmanendörfer liegen deshalb entfernt im Halb-

kreis um die heilige Stadt am Meer. Kein vedischer Brahmane sollte eine Nacht in Puri verbringen. Die Tempelstadt ist einer der heiligsten Orte in Indien, aber zu unrein für ihre intellektuellen Lenker. Scheinbare Paradoxien dieser Art brachten Dynamik in meine Feldforschung.

Sie waren anfangs unbekannt, denn Literatur über den alltäglichen Betrieb eines Großtempels oder eine Tempelstadt hatte und hat die ethnologische Forschung nicht interessiert. Indische Religion ergab sich für uns nur aus den antiken, von Indologen bearbeiteten Schriften, nicht aber aus der teilnehmenden Beobachtung bei Pilgern und Priestern. Anders als Christen und Muslime legen Hindus ihre Religiosität nicht in Satzungen fest. Die Bereiche werden anders klassifiziert und eine Gemeinde ist unbekannt. Religion lässt sich ebensowenig auf Überzeugungen reduzieren: Hindus können Monotheisten, Theisten oder Atheisten sein – diese Klassen sind den meisten gleichgültig. Meine Ethnographie ergab sich deshalb aus dem Staunen, denn die Grenzen meiner Sprache entsprachen nicht den einheimischen Grenzen, selbst wenn ich mich mit den Brahmanen flott auf Englisch unterhalten konnte.

Zum Wagenfest im Juni/Juli kommen mehr als eine Million Pilger in die Stadt. Damals sah ich, wie Indira Gandhi vor dem Gott öffentlich in die Knie ging. Er fuhr gerade in die Sommerfrische, deshalb durfte sie ihn sehen. In den Tempel hineingehen durfte sie nicht, denn die Brahmanen hatten sie wegen ihres parsischen Gatten exkommuniziert. Frau Gandhi machte dort bewusst Politik, wie sie zwei Wochen später in der Deutschen Demokratischen Republik bewusst Politik machte. Mir fiel auf, dass die deutsche Öffentlichkeit, und auch die der Ethnologie, *diese* religiöse Seite von Frau Gandhi, oder vom indischen Alltagsverhalten, nicht zur Kenntnis nimmt, so als ginge es nicht um die Werte von mehr als einer Milliarde Menschen.

Ethnographisches Arbeiten hieß zunächst, die sehr unterschiedlichen Informationen zu den merkwürdigen Ereignissen in einen sinnhaften Zusammenhang zu bringen. Der Tempel stellt ein gewaltiges *ökonomisches* System dar. Er verpachtet Land auch an muslimische Schneider, die große Schirme und Fächer für die göttlichen Prozessionen herstellen und deshalb auch Diener und Pächter des Gottes sind, um ihm in Paraden zu folgen. Der Tempel stellt eine eminente *soziologische* Klassifikationszentrale dar, denn jeder Dienst in der Welt richtet sich – insbesondere in Sachen Status – nach dem entsprechenden Dienstgrad im Tempel, wo ihn eine Hierarchie, eine heilige Gesamtordnung, einstuft. Der Tempel vermittelt offensichtlich auch die *reli-*

giöse Ordnung des Landes. Der Gottkönig Jagannath führt vor, wie die agnatische und die affinale Seite seiner Angehörigen zu behandeln sind, wie Frauen oder Dienstboten ihren Status und ihre Teilhabe verwirklichen. Er bietet das Modell, vorausgesetzt man weiß, was unter agnatischer oder affinaler Verwandtschaft zu verstehen ist.

Ökonomie, Gesellschaft und Religion sind nicht zu trennen und bieten viele typische Widersprüche. So ist der Gott, der da thront, Abstinenzler und Vegetarier. Kein Tier darf auch nur in der Nähe des Tempels geschlachtet werden. Aber Bimala, seine Schwester, hat die eigentliche und unmittelbare Macht, und sie liebt Alkohol und Fleisch bei bestimmten Anlässen, also unreine Kost, die auf keinen Fall die Wächter der vier Tempeltore passieren darf. Zum Fest Durga Puja bringen Bimalas Diener deshalb Schnaps und zwei Schafe bei Nacht auf einer Leiter über die Tempelmauern, um sie vor der Göttin zu opfern und zuzubereiten, damit sie Fleisch und Alkohol verzehren kann. Das Ganze ist ein öffentliches Geheimnis. Die Religion artikuliert sich ständig in Entsprechungen. Bimalas Geschichte erfuhr ich auch in den Brahmanendörfern, die sich natürlich über Alkohol und Fleisch oder gar – *horribile dictu* – Rindfleisch entsetzen. Zu ihrem größten Jahresfest bieten sie ihrer Dorfgöttin insgeheim Schnaps und Kalbfleisch an, was konkret heißt, dass sie winzige Teile von den Speiseresten der Göttin ebenso insgeheim selbst verzehren. In der Ethnologie nennt man so etwas Umkehrung oder Inversion, und ich stolperte ständig über Umkehrungen. Genauer: weil ich ständig über Inversionen stolperte, fing ich an, mich mit ihrer theoretischen Grundlage zu beschäftigen, denn von so etwas hatte ich im Studium nichts vernommen. Lustigerweise betrachten heute die Postmodernen eine Inversion als Bestätigung ihrer *anything-goes*-Maxime, weil sie sich – wie damals ethnologische Vertreter des „gesunden Menschenverstandes“ – natürlich nicht mit Klassifikationsweisen voller Gegensatzpaare, Redundanzen und Inversionen abgeben wollen.

Was wollte ich eigentlich erforschen? Meine Kollegen ließen mir völlig freie Hand: ich hätte z.B. den politischen oder ökonomischen Einfluss dieser Brahmanen, ihren Bildungseifer oder landwirtschaftliche Innovationen in ihren Dörfern untersuchen können, ihr Monopol auf Kokosnüsse und ihre traditionelle Befreiung von allen Grundsteuern. All diese Fragen fielen im Laufe der Forschung sukzessive an, bildeten aber offensichtlich nur Teilbereiche oder Bruchstücke eines kohärenten Systems, das vielleicht niemals

vollständig in die empirische Wirklichkeit umgesetzt worden war, aber sich ständig an ihr rieb. Es rieb sich auch an mir. Diese Reibungen hatten unmittelbare Konsequenzen für die Feldforschung. Hätte ich mich, wie damals allgemein üblich, in *einem* Dorf verschanzt, dann hätte ich die Dinge dieses Dorfes vielleicht bestens kennen gelernt, aber nicht das *System*, in das dieses Dorf gehörte. Wahrscheinlich hätte ich auch eher zu den uns vertrauten polit-ökonomischen Erklärungsmustern gefunden, denn Grundherren, Bauern, Handwerker und Landarbeiter hatten säuberlich getrennte Siedlungen im „Verwaltungsdorf“ und ließen sich säuberlich in soziale Klassen trennen – wie von der damaligen Ethnologie vorrangig gefordert. Bezeichnend war auch, dass die vedischen Brahmanen viel über ihr eigenes Dorf und wenig über andere wussten, so wie sie viel über ihre eigene Kaste und herzlich wenig über andere wissen, weil die jeweils *Anderen* und ihre Konzepte grundsätzlich verunreinigend und störend wirken. Ich hatte es mit Anti-Ethnologen zu tun. Die Brahmanendörfer, über 30 wurden besucht, nahmen arbeitsteilig unterschiedliche rituelle, politische oder administrative Aufgaben im einheimischen System wahr. Über agnatische und affinale Beziehungen der exogamen Dorfgemeinschaften ließen sich für mich deutliche Linien festlegen, die den administrativen – für uns vorrangigen – entsprachen.

Außerdem mied ich die nicht-brahmanischen Siedlungen der Dörfer, was mich für die vedischen Gelehrten mit der Zeit grundsätzlich kommunikabel machte. Mit der Zeit erfuhr ich auch die logische Anordnung der vielen Rituale, die Monat für Monat stattfanden. Voller Stolz erzählte man mir, dass niemals Unberührbare die Tempel hetreten hätten, aber andererseits nahmen die vier niedrigsten – und natürlich unberührbaren – Kasten selbstverständlich an den großen Ritualen teil. Das geschah außerhalb des Tempels in erheblichem – und relativ unterschiedlichem – Abstand vom Sanctum. Sie mussten dazu gehören, aber immer *außen* bleiben. Eine solche ambivalente Beziehung war nicht zu erfragen, aber sehr wohl zu beobachten.

Als ein Ziel meiner Forschung ergab sich also langsam die Frage nach dem System der öffentlichen Ordnung, das so aber nicht – oder zumindest nicht mehr – existierte, weil es vom kolonialen überlagert worden war, das aber so auch nicht *nicht* existierte, denn es regierte nach wie vor die Köpfe und passte sich erstaunlich gut den neuen Verhältnissen an. Vielleicht schließt es diese auch ein.

In absurder Kürze lässt sich das System wie folgt beschreiben: der König fungiert tatsächlich als der erste Diener des göttlichen Herrschers und der Gott erhält einen unvorstellbar großen Palast mit einem vielfach differenzierten Stab, den der König formal lenkt. Die einzelnen Ressorts unterstehen wiederum den vedischen Brahmanen, die ihre Familien in etwa 50 Dörfern um den Tempel herum von unreinen Außeneinflüssen freihalten. Ihre wichtigste Leistung ist das Einweihungsoffer *Vajpeya* für den neuen König, aber sie lenken auch die Finanzverwaltung und die Polizei und vor allem den rituellen Ablauf im riesigen Tempel, der festlegt, wer im Lande welchen Rang einnehmen soll.

Heute steht der Tempel noch, aber der König und sein Reich bilden nur einen Theaterstaat, der wichtig und politisch ist, aber ohne die Kompetenzen der kolonialen Institutionen. Andererseits stehen an der Spitze der staatlichen Verwaltungen fast nur vedische Brahmanen, die politische Karrieren deutlich meiden, so dass Regierung und Parlament der Provinz von den Angehörigen der Kriegerkaste gelenkt werden. Der Theaterstaat bleibt natürlich einflussreich, was durch den jährlichen Besuch des indischen Ministerpräsidenten unterstrichen wird.

Muss die Ethnographie gegenwartsbezogen sein? Viele gehen ganz selbstverständlich davon aus, und weil Feldforschung immer in der Gegenwart stattfindet, hat die Ethnologie zweifellos immer einen Bezug zu ihr, auch wenn sie sich nicht mit Romantik-Tourismus oder den Machtverhältnissen in Zeitungsredaktionen befasst. Andererseits studiere ich soziokulturelle *Anthropologie*, oder die Kunde von *Anthropos* in allen Zeiten und Regionen. Seine soziokulturelle Logik muss deshalb keinesfalls dem gegenwärtig verbreiteten Schema einer öffentlichen Ordnung entsprechen. Die extreme Beschleunigung unserer eigenen polit-ökonomischen Entwicklung gehört zu unserer kulturspezifischen Ideologie, die wir auch die progressive nennen. Sie gehört *nicht* zu der brahmanischen Ideologie oder der vieler anderer Kulturen, die ich in der Ethnologie als Alternativen erfahren will, deshalb verfälsche ich anthropologische Forschung, wenn ich unsere gegenwärtige „progressive“ Ideologie als die von *Anthropos* voraussetze.

Schrein

Die nächste Feldforschung führte wieder nach Pakistan. 1974 sollte ich in Islamabad das *Department of Anthropology* gründen, aber die Dinge zogen sich hin, deshalb blieb das Winterhalbjahr für eine Untersuchung des Schreins von Barri Imam – ein alter Heiliger ganz in der Nähe der neuen Hauptstadt und früher ein Heiliger der Gauner und Diebe, die das Licht gesehen hatten.

Diese Forschung sollte grundsätzlich anders als die früheren ausfallen. Weil Promotion und Habilitation abgeschlossen waren, mussten die neuen Ergebnisse nicht mehr auf dem akademischen Markt verkauft werden. Bei den früheren Unternehmungen war da immer ein kaum zu ertragender Widerspruch: einerseits galt es, sich mit großer gedanklicher Ruhe in fremde Sinnzusammenhänge hinein zu tasten und andererseits fragte das Unterbewusstsein ständig an, ob die Ergebnisse für Publikationen geeignet wären. Im Feld war ein ständiges Bohren und Stöbern angesagt, obwohl Nachdenken sicher oft besser gewesen wäre, und hinzu kam die Sorge, ob die Resultate – um *Writing Culture* zu zitieren – zu den gängigen *Poetics and Politics of Ethnography* passten.

Bei meiner neuen Forschung im Schrein entfiel diese Gebundenheit. Ergebnisse mussten nicht verkauft werden, und sie wurden später nicht verkauft, deshalb erwähne ich sie hier. Rein technisch habe ich im Schrein auch sehr bewusst auf Photographieren verzichtet und weder Tonbandgerät noch Notizblock mitgenommen. Generell gilt für jede Art der Feldforschung, dass sich danach immer Ergebnisse auf Papier drucken lassen. Zensur findet nicht statt. Deshalb sollte Selbstzensur regieren. Aus der halbjährigen Untersuchung im Schrein ergab sich kein kohärentes Bild und es wurde auch nicht nachträglich an der Schreibmaschine konstruiert.

Konkret ließ ich mich auf tägliche Besuche ein, ohne am Schrein große Fragen zu stellen. „Herumhängen“ war ein Ausdruck, der in den 1970er Jahren im Universitätsbetrieb in Mode kam. Ich hing herum. Das fiel nicht sonderlich auf, weil in einem Schrein viele Figuren herumhängen: alte und junge, weibliche und männliche, zugehörnte und nüchterne, kranke und gesunde. Man muss dort keine Tätigkeit nachweisen. In einer hektischen und zutiefst ungerechten sozialen Umwelt, in der die meisten Menschen um das nackte Überleben kämpfen, ist der Schrein der Ort der Ruhe. Etwas Essen

fällt bei den vielen Pilgerinnen und Pilgern immer an, dafür sorgt das *Langar*, und selbst für Frauen wird die Garderobe nicht vorgeschrieben.

Dieses Herumhängen war mir nur tagsüber möglich, weil ich mit Familie in der nahen Hauptstadt residierte und Kleinkinder nicht beliebig verschleppt werden können. Die endlosen Musikabende entgingen mir also, aber ich kannte den Rausch des *Qawali* aus früheren Jahren in Lahore. Natürlich lernte ich auch die Dynastie, die Lineage des begrabenen Heiligen kennen, die in sich tief zerstritten war: nicht nur in Sunniten und Schiiten, sondern vor allem in Prozessgegner beim Streit um ein beachtliches Vermögen.

Einige der heiligen Männer waren auch leidenschaftliche Jäger. Eines Nachts schossen sie ein Wildschwein tot, schützten es mit stacheligen Büschen, die sie über das Tier warfen, vor Schakalen u.ä. und klopfen meine Familie und mich um halb vier Uhr morgens aus dem Bett, damit mir der leckere Braten nicht entginge. Inversionen also auch hier. Ich konnte diesen muslimischen Heiligen schlecht sagen, dass ich noch niemals ein totes Schwein zerlegt hatte und trommelte deshalb meinerseits Freunde der Abortkehrerkaste zusammen, die das Tier sehr gern in meinem Hinterhof zerkleinerten und mir etwas von dem Schinken übrig ließen. Die heiligen Männer waren darob ganz zufrieden. Ich hatte quasi meine Gefolgsleute – wie üblich – für die körperliche Arbeit eingesetzt. Europäer sind nun einmal wie Kehler unreine Schweinefleischesser. Man weiß das seit langem und gönnt ihnen ihr Vergnügen.

Der Schrein bot wunderbare Biographien und recht genaue Einblicke in den pakistanischen Alltag und die Religiosität der kleinen Leute. Das Land ist gespalten zwischen denen, die die Sufi als Ketzer verdammen und den anderen, die den Heiligen folgen. Wie ein Hindu-Gott hat ein toter Heiliger oft reichlich Grundbesitz, den seine Anhänger bewirtschaften, weil sie seine Sache vertreten und seinen Schrein prächtig gestalten. Einmal im Jahr – an seinem Todestag – findet die Hochzeit des Heiligen statt. Mit seinem Tod kann er sich Gott hingeben, wie eine Braut ihrem Bräutigam. Je verdienstvoller der Heilige, desto prunkvoller die Hochzeit. Also gesellte ich mich zu einem der zahlreichen Pilgerzüge, um aus einem Dorf mit viel Musik einen Miniaturschrein unter einem Baldachin anzuschleppen.

Musik, von den Puritanern als Ausschweifung verdammt, gehört zu einer Hochzeit. Auch die *Fakir* der anderen Schreine des Distrikts tanzten buchstäblich an. Sie repräsentierten die liebe Verwandtschaft, denn selbstver-

ständig sind alle Heiligen in der Sprache der Verwandtschaft über das ganze Land miteinander vernetzt und es dauert seine Zeit, diese Vernetzung – und die entsprechende Bewertung der Beziehungen – zu verstehen. Spektakuläre Gestalten kommen bei der Hochzeit zusammen: rot-, schwarz- und grüngekleidete, die vom Tanz und anderen Einflüssen berauscht sind. Dumont identifiziert den Hindu-Weltentsager, den *Sanyassin*, als Repräsentanten des spezifisch indischen Individualismus, und ich meine, in Pakistan findet dieser sein Pendant im *Fakir* als „Individuum außerhalb der Welt“. Man erlebt diese Gestalt und kann manchmal einigermaßen mit ihr kommunizieren. Jede hat ihre eigene Geschichte, die man vielleicht in einem individualistisch ausgerichteten Buch schildern, aber kaum in einem allgemeinen Rahmen unterbringen könnte.

Spektakulär an dieser Hochzeit sind auch die angeblichen Tänzerinnen und ihre Musiker, die den Barri Imam, aber keinesfalls alle Heiligen, feiern. Hochzeit ist in Südasiens ein von fröhlichen Gedanken an Fruchtbarkeit getragenes Fest. Gerade für Muslime wird Musik mit Sexualität, mit körperlicher Lust assoziiert, die Frauen ihrem Gatten vorbehalten und nicht in die Öffentlichkeit tragen, so wie sie umgekehrt nicht Lustobjekte der Öffentlichkeit sein dürfen. Deshalb treten bei Hochzeiten weiblich gekleidete Tanzende auf die Bühne, die aber keine Frauen sind, weil sie eine laute und zotige Sprache pflegen und mit ihren Bewegungen ständig die Schamgrenze verletzen. Sie sind auch für Geburten zuständig. Weil sie niemals zeugen oder Kinder gebären, sind sie die Spezialisten für Fruchtbarkeit. Kinder sind ihre Gabe für die anderen. Als rituelle Spezialisten sind sie wie jede andere Kaste organisiert. Für den Ethnographen ist der Umgang mit ihnen nicht ganz einfach, weil er nicht als ihr Kunde auftritt und dann bei den besseren Gesprächen ausgesprochen scheue und verletzte – in vielerlei Formalien gezwängte – Menschen hinter diesen derben Schreihälsen entdeckt. Der Schrein war eine wichtige Etappe für mich, gerade weil ich diese Erfahrungen später kaum beschrieben habe.

Mittelindische Stämme

Mit der Professur in Heidelberg 1979 hätte ich mich – wie nicht ganz unüblich – auf Hochschulpolitik und andere Aufgaben der akademischen Selbstverwaltung konzentrieren können, aber zwei Gründe sprachen für Primärfors-

schung und ihre publizistische Auswertung: einmal hatte ich inzwischen etwas mehr Ethnologie gelernt und wollte diese Kenntnisse besser als zuvor anwenden und außerdem reizten mich die Gesellschaften ohne Flughafen- und Bahnanschluss im riesigen Raum von Mittelindien, so dass Strapazen anfielen, die „im Alter“ nicht zu schaffen waren. Nach dem Motto „jetzt oder nie“ musste die Sache angegangen werden.

Westlich des flachen, von der Kastengesellschaft bevölkerten Küstenstreifens in Orissa interessierten mich die Stammesgesellschaften der Berge mit den vielen Millionen Mitgliedern, die in der euro-amerikanischen Literatur so gut wie gar nicht vorkamen. Heute gibt es vielleicht zehn Monographien, vor allem die aus unserem Institut. Warum interessierte sich niemand für diesen Gesellschaftstypus? Die vielen indischen Kollegen wollten sich sicher nicht intensiver mit den Rindfleisch essenden Alkoholikern der Wälder abgeben. Sie führten auf kurzen Besuchen Befragungen durch und veröffentlichten die Ergebnisse als Artikel und Monographien. Die staatlichen Stellen wiederum wollten und wollen der Welt ein „progressives“ Bild von Indien vermitteln, in das diese etwa 100 Millionen „Primitiven“ nicht passen. Nach Baileys Unternehmung in den 1950er Jahren wurden die Forschungsgenehmigungen für Ausländer verweigert.

Schließlich entsprechen Stammesgesellschaften nicht mehr dem Trend auf dem Forschungsmarkt. In einigen – keinesfalls in allen – Regionen der Welt ist das Wort „Stamm“ politisch inkorrekt, und grundsätzlich sind Abweichungen von der Massengesellschaft nicht mehr gefragt. Die Prioritäten der eigenen Verhältnisse bestimmen, wohin die Forschungsgelder fließen, aber auf der Professur konnte mir das egal sein, und mein Interesse galt schon immer anarchischen Gemeinwesen. Ich hatte früher Oriya, die Verkehrssprache in Orissa, gelernt und von der Existenz dieser Stämme gehört, aber wer wo wie zu finden war, wusste ich nicht. Eine Adresse fehlte.

Ein gutes deskriptives Buch über die Kuttia Kond (Niggemeyer 1964) brachte ein konkretes Ziel, zu dem mich alte Freunde von der Küste brachten, also etablierte Ethnologen, die mir bei Förstern und Polizisten Legitimität besorgten, denn ich war, vertraut mit den indischen Behörden, nicht so dumm gewesen, eine Forschungserlaubnis zu beantragen. Mein Glück war der dortige Polizeioffizier. Offensichtlich interessierte er sich für meine Ethnographie, und offensichtlich war er ehrlich, deshalb hatte er keine Einwände. Das war das große Los, denn der Dienst in den abgelegenen Gebieten hilft vielen

Beamten zu illegalen Nebeneinkünften, so dass sie keine „Schnüffler“ mögen. Zwei Jahrzehnte später verwies mich der aktuelle Nachfolger meines Freundes sofort aus dem Kuttia-Gebiet, obwohl ich beste Empfehlungsschreiben hatte. Bei den Wilden der Wälder könnte er nicht für meine körperliche Sicherheit garantieren, lautete die Begründung.

1980 lebten Förster, Polizisten, Ärzte, Tierärzte, Lehrer und ein *Special Officer* in einer kleinen Talsiedlung, denn die Kuttia Kond sollten durch sie entwickelt werden. Tatsächlich strichen die vielen Entwicklungshelfer bestenfalls ihr Gehalt ein und ließen die Bewohner der Berge in Ruhe. Ein angestellter Kond, der die spezielle Sprache der Kuttia einigermaßen verstand, war gewissermaßen der „Vorzeige-Neger“ der Siedlung. Er brachte mich über die Berge in ein Kuttia-Dorf, wo die Leute bereit waren, mich gegen eine kleine Miete in ihrem Knabenhaus wohnen zu lassen. Dann verschwand dieser Verbindungsmann. Die nächsten drei Monate verbrachte ich in diesem Dorf, unterbrochen durch Exkursionen in die Talsiedlung oder andere Kuttia-Dörfer. Die dravidische Sprache meiner Gastgeber hatte nichts mit dem indo-europäischen Oriya gemein, das sie mit mir sprachen, weil ich es von früher kannte. *Kui* blieb ihre Sprache, deshalb war die reine Beobachtung meine wichtigste Methode, was ich nie bereut habe. Ein Dohmetscher war nicht angestellt worden, weil es für die Sprache niemanden gab und jeder weitere Fremde nur weitere Probleme gebracht hätte.

Die wichtigste Veränderung oder grundsätzliche Umstellung in der Stammesgesellschaft bezog sich auf die Umgangsformen: alle meine jahrzehntelang in Südasien erlernten Manieren ergaben in den Bergen keinen Sinn. Hindus und Muslime, Punjabi und Oriya, Heilige, Unberührbare und Brahmanen hatten untereinander alle sehr viel mehr an Konventionen, Normen oder Werten gemein als mit diesen Schwendbauern der Berge. Meine qua Osmose gewonnenen südasiatischen Manieren wirkten unpassend oder lächerlich. Ich blamierte mich tagtäglich neu durch irgendwelche Unbeholfenheiten. Der im Tiefland gewonnene flotte Ton eines statushohen Reichen verfiel ebenso wenig wie Schmeicheleien und Klientelismus, in vielerlei Formen alltäglich in der Kastengesellschaft, aber unverständlich für die Kuttia Kond.

Diese waren grundsätzlich leise Gastgeber. In den drei Monaten hörte ich niemals einen lauten Ton, obwohl man in der Reihe aneinander gebauter Lehmhütten so gut wie alles durch die Wände mithören kann. Leise hieß aber

nicht lahm. „*Gib uns Geld!*“, hieß es schon am ersten Tag leise und eindringlich. Meine „*Wofür?*“-Frage wurde klar beantwortet: „*Für Schnaps zum Besaufen!*“ So viel war auf Oriya verständlich. Meine verbale Antwort fiel länger und unverständlicher aus, aber mein Verhalten brachte das Ergebnis: Wir fanden den Weg zum Schnapsbrenner, kauften einen vollen Kanister und besoffen uns gemeinsam, was meine Gastgeber wohl nicht erwartet hatten. Sie hatten – wie üblich bei Externen – Distanz erwartet.

Ähnliches galt für das Essen: ich hatte Vorräte mitgebracht und angeboten, aber eine Speisegemeinschaft kam erst auf, als meine Nachbarn ein Wildschwein erlegt hatten und selbstverständlich ein paar Stück Fleisch an jeden im Dorf verteilten. Selbst an den komischen Ausländer. Als ich es angenommen hatte, bekam ich hin und wieder auch etwas von ihrem Hirsebrei ab. Andere Besucher aus der Ebene lehnen jede Speise und jede Speisegemeinschaft ab, deshalb das Zögern. Ich durfte also allgemein mitmachen bei Jagd und Schwendbau und Exkursionen aus rituellen Anlässen.

Rituell lief einiges offensichtlich ganz anders als in der Ebene. In der Mitte des Dorfes repräsentierten einige Steine die Erdgöttin, aber diese Steine wurden ganz allfänglich behandelt. Männer wetzten ihre Messer an ihnen oder Tiere beschmutzten sie mit Kot. Die Göttin musste zu den Opfern langwierig mit esoterischen Formeln gerufen werden. Nur dann war sie in den Steinen, und nur dann war der Ort heilig. Der Mann, der in jedem Monat der Erdgöttin opferte, war offen und angenehm wie alle anderen. Er zeigte mir ein Ei, das er schon vier Jahre lang bei jedem Opfer einsetzte, weil es wohl versteinert war. Das aufwendige Ritual ging oft mit praktischen Erwägungen dieser Art einher. Die Leute essen keine Eier und trinken keine Milch, aber sie können und wollen diese Umkehrung der Hindu-Werte natürlich nicht erklären.

Auch der Umgang mit den Frauen war anders als in den Brahmanendörfern. Zwar legt die innerindische Entwicklungshilfe in erster Linie Wert darauf, dass keine „nackten“ Frauen in der Öffentlichkeit erscheinen, aber diese Gebote lassen sich natürlich nicht in den Wäldern durchsetzen. Deshalb wurden Prämien statt Sanktionen eingesetzt. Fast kostenlos wurden billige Textilien an Stammesfrauen vergeben, aber die sahen nicht ein, dass sie sich so viel Stoff um den Leib wickeln sollten und teilten deshalb den Standardsari von sechs Metern in drei Teile. Mädchen und unverheiratete Frauen trugen eine kurze Schürze um den Hals, während verheiratete nur die Hüften bedeckten. Im Gespräch mit mir erinnerte manchmal die eine die andere, dass

Ausländer freie Oberkörper nicht mochten, und dann hielt man sich vielleicht eine Weile lang eine Hand vor die eine, nicht aber die andere Brust, weil die andere Hand gestikulieren musste.

Die Hindus aus der Ebene pflegen über die Menschen der Berge die wildesten Phantasien, zu denen die laise Art der Kuttia Kond genauso wenig passt wie lautere Töne anderer Stammesgesellschaften, die ich später kennen lernen sollte. Offener Rassismus und Sexismus begegnen uns in der Kastengesellschaft auf Schritt und Tritt, aber über so etwas schreibt man nicht in einer anthropologischen Monographie, ohne dass es für diese Unterschlagung einen triftigen Grund gäbe.

Diese Monate der Beobachtung waren wichtig für mich, weil ich neue Umgangsformen lernte. Z.B. waren die völlig selbständig aufwachsenden Jungen in meiner Hütte keinesfalls mit den gehorsamen Söhnen des Tieflandes zu vergleichen. Ihre Entscheidungsfreiheit fiel auf. Sie ließen sich auch durch mich nicht binden. Einmal sollte mich ein 15jähriger in ein entferntes Dorf führen, aber auf halben Wege hatte er keine Lust mehr, deshalb ließ er mich allein im Wald. Das antiautoritäre Verhalten machte den größten Eindruck, weil ich an die extrem autoritäre Kastengesellschaft gewöhnt war.

Die Zeit im Knabenhaus prägte mich, aber sie war für sich viel zu kurz und deshalb keine Feldforschung. Sie reizte allenfalls meine Neugier. Ich musste aber zunächst wissen, wer wo unter welchen Umständen zur Stammesbevölkerung gerechnet werden konnte und wer wo dem Kastenmodell folgte. Kurz: der allgemeine soziokulturelle Kontext – in der Literatur überhaupt nicht beachtet – sollte verständlicher werden. In den folgenden Monaten – und immer im Frühjahr während der nächsten Jahrzehnte – reiste ich im örtlichen Klapperbus durch Mittelindien, um insgesamt etwa 30 verschiedene Gemeinschaften oberflächlich kennen zu lernen, denn es gibt kein Buch, das vermittelt, wer wo unter welchen Umständen existiert.

Zwei Schwerpunkte konnte ich in dieser Zeit der ambulanten Ethnographie ganz gut behandeln. Einmal nahm ich Verwandtschaftsterminologien auf und verglich sie. Wozu sollte das gut sein? Von Anfang an hatte sich bei den Kuttia und den anderen gezeigt, dass sie die Sprache der Verwandtschaft als *universalen* Klassifikationsmodus einsetzten. Die öffentliche soziale Ordnung wurde insgesamt und ausschließlich durch die Sprache der Verwandtschaft abgegrenzt. Alle Kuttia sahen sich als Verwandte voneinander. Nichtverwandte waren keine Kuttia. Wie in vielen anderen Regionen der Welt heißen

die eigenen Leute „Menschen“ in allen einheimischen Sprachen der Stämme. Neben diesen „Menschen“ erscheinen dann andere, die ihnen näher oder entfernter stehen, aber vergleichbar klassifizieren, wenn sie nicht unerwünschte Eindringlinge aus dem Tiefland sind. Die terminologische Ordnung – also der kategoriale Rahmen von Verwandtschaft – erfasst „die Menschheit“ und folgt im gesamten Mittelindien denselben Prinzipien, die grundsätzlich anders als die – bis dahin beschriebenen – nord- oder südindischen sind.

Eine allgemeine ethnologische These wurde auch geklärt: die Heiratsregeln variierten, das Schema der *terminologischen* Festschreibungen für Heiraten variierte nicht, unterschied sich aber von den Terminologien in anderen Regionen Indiens. D.h. eine einheitliche Ideenordnung bietet grundsätzliche Rahmenbedingungen, die variable normative Ordnungen einschließen und dabei Affinität als Wert unterstreichen. Die kategoriale Einheitlichkeit vieler – etymologisch – verschiedener Verwandtschaftsterminologien der Stämme Mittelindiens zeigte, dass diese nicht beliebig nebeneinander standen, sondern im Kroeber'schen Sinn eine *Culture Area* (1939) bilden. Natürlich hatte Morgans grandiose Pionierleistung (1871) meine Vergleiche der Terminologien in den verschiedenen indo-europäischen, dravidischen und Munda-Sprachen der Stämme angeregt. Die vielen allgemeineren „Familienähnlichkeiten“ dieser Gesellschaften können bei den „geschlossenen“ Mustern der Verwandtschaftskategorien „hart und fest“ demonstriert werden.

Mein anderer Forschungsschwerpunkt bezog sich spezieller auf das Bestattungsritual der Gadaba 150 km südlich der Kuttia Kond. Ich hatte 1987 zweimal beobachtet, wie die Verstorbenen der vergangenen Generation eines Dorfes wiederbelebt und in der Gestalt von Büffeln aus dem Dorf gegeben wurden. Zwei mal waren es etwa 160 Büffel, die – nach Statusgruppen und agnatischen Linien getrennt – öffentlich aufgereiht und in elaboraten Zeremonien an bestimmte externe Agnaten weggegeben wurden, die dafür Megalithen angeschleppt hatten. Zweimal war die Zahl der Tiere sehr viel geringer. Büffelopfer und megalithische Rituale sind in Mittelindien verbreitet, und diese Sache erinnerte mich an die Schweinefeste im Hochland von Neuguinea.

Jahrelang tüftelte ich an den Einzelheiten dieses gewaltigen Rituals, aber alle passen bis heute nicht schlüssig zusammen. Die unmittelbare Beobachtung war schwierig, weil etwa tausend Menschen versammelt, betrunken und in höchster religiöser Erregung auftraten. Meine bloße Anwesenheit konnte

provozieren. Fragen waren nur – von Jahr zu Jahr in den Semesterferien – vor oder nach dem Opfer möglich. Die vielen Reisen in die Stammesgebiete mündeten schließlich in unserem Orissa-Projekt II, in dem ein halbes Dutzend Forschende, einige von ihnen zweimal, bei verschiedenen Gastgebern in unterschiedlichen Regionen des Hochlandes stationär wohnten, um dann grundsätzliche Beiträge¹ über unbekannte Gesellschaften zu publizieren. Ich gehe davon aus, dass diese Arbeiten den Reichtum und die Vielfalt der Kulturen in den Stammesgebieten festhalten. Die anthropologische Arbeit soll diese Variabilität von *Anthropos* zur Kenntnis nehmen, verstehen und würdigen. Das gelingt natürlich niemals vollständig, beschäftigt uns aber hinreichend.

Schluss

Die Kritik will diese Aufgabe als „bloßen Kulturrelativismus“ denunzieren, wobei das Attribut „bloß“ – angesichts des Aufwandes der Feldforschung – erstaunlich erscheint und sicher nur in völliger Unkenntnis der ethnographischen Grundwerte und Leistungen geäußert werden kann. Wissenschaften wie die Anglistik oder die Germanistik befassen sich ausschließlich und aufwendig mit den spezifischen Sprachen, Literaturen und ihren landeskundlichen Grundlagen und werden doch nicht des Kulturrelativismus (schon gar nicht des „bloßen“) angeklagt. Feldforschung im hier vertretenen Sinn fördert sicher auch noch mehr als nur die differenzierte Würdigung jener sonst vernachlässigten Konstruktionen von *Anthropos*. Zum Beispiel weist der vielfältige menschliche Umgang mit dem Tod – natürlich außerhalb unserer bürokratischen Entsorgungsmaßnahmen – einheitliche Grundideen auf (Bloch & Parry 1982), so wie der moralische Umgang mit Geld (Parry & Bloch 1989) oder die Metamorphose „von Beute zu Jäger“ (Bloch 1992) bei Krise und Heilung. Annäherungen an diese menschlichen Grundideen erreicht allerdings nur, wer sich tatsächlich langfristig auf eine fremde Welt einlässt. Schnellgänge reichen nicht.

¹ Siehe Berger (2007), Guzy (2002), Hardenberg (2005), Otten (2006), Skoda (2005) und Strümpell (2007)

Literatur

- Berger, P. 2007.** *Füttern, Speisen und Verschlingen. Ritual und Gesellschaft im Hochland von Orissa.* Indien. Berlin: Lit.
- Bloch, M., Parry, J. (eds.) 1982.** *Death and the Regeneration of Life.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M. 1992.** *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Busch, W. 1904 (1872).** *Die fromme Helene.* München: Bessermann.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (eds.) 1986.** *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.
- Fanon, F. 1969 (1961).** *Die Verdammten dieser Erde.* Hamburg: Rowohlt.
- Guzy, L. 2002.** *Baba-s und Alekh-s – Askese und Ekstase einer Religion im Werden. Vergleichende Untersuchungen der asketischen Tradition Mahima Dharma in Orissa/östliches Indien.* Berlin: Weißensee Verlag.
- Hardenberg, R. 1998.** *Die Wiedergeburt der Götter. Ritual und Gesellschaft in Orissa.* Hamburg: Dr. Kovac.
- Hardenberg, R. 2005.** *Children of the Earth Goddess. Society, Marriage, and Sacrifice in the Highlands of Orissa (India).* Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität.
- Isaacs, H. R. 1965.** *India's Ex-Untouchables.* Bombay: Asia Publishing House.
- Kroeber, A. L. 1939.** Cultural and Natural Areas of Native North America. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 38: 1 – 240.
- Lenin, W. I. 2007 (1902).** *Was tun? Brennende Fragen unserer Zeit.* Paderborn: Voltmedia.
- Morgan, L. H. 1871.** *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Washington: Smithsonian Institution.
- Morgenstern, C. 1956 (1910).** *Palmström.* Leipzig: Insel-Bücherei.
- Niggemeyer, H. 1964.** *Kuttia Kond. Dschungelbauern in Orissa/Indien.* München: Renner.

- Otten, T. 2006. *Heilung durch Rituale. Vom Umgang mit Krankheit bei den Rona im Hochland von Orissa*. Berlin: Lit.
- Parry, J., Bloch, M. (eds.) 1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Routledge.
- Ringelnatz, J. 1923. *Turngedichte*. München: Kurt Wolff Verlag.
- Skoda, U. 2005. *The Aghria. A Peasant Caste on a Tribal Frontier*. Delhi: Manohar.
- Sökefeld, M. 1999. Debating Self, Identity and Culture in Anthropology. *Current Anthropology*. Vol. 40 (4): 417 – 447.
- Stevenson, R. L. 1983 (1893). *The Bottle Imp*. Ditzingen: Reclam.
- Strümpell, C. 2006. *Wir arbeiten zusammen, wir essen zusammen. Konvivialität und soziale Peripherie in einer indischen Werksiedlung*. Berlin: Lit.

10 GEHEIM, VERBOTEN, UNREIN: BESCHREIBUNG EINER FELDFORSCHUNGSSITUATION IN PURI (INDIEN)

ROLAND HARDENBERG

Der folgende Beitrag behandelt meine Feldforschung in Puri (Orissa/Indien), einer Stadt am Golf von Bengalen, die zu den vier bedeutendsten Pilgerstätten (*dham*) der Verehrer des Gottes Visnu gehört.¹ Meine Forschung dauerte insgesamt 15 Monate² und diente zunächst der Untersuchung von königlichen Ritualen. Inzwischen sind aus dieser Arbeit zwei Monographien (Hardenberg 1999, 2000a) und eine Reihe von Artikeln (z.B. Hardenberg 2000b, 2000c, 2000d) hervorgegangen, aber bisher habe ich in keiner meiner Publikationen dargelegt, unter welchen Bedingungen meine damalige Forschung stattfand. Dies nachzuholen, erscheint mir aus heutiger Sicht aus zwei Gründen wichtig. Zum einen, weil seit der sogenannten *Writing Culture*-Debatte (z.B. Clifford & Marcus 1986) von Anthropologen erwartet wird, dass sie sich nicht länger hinter „objektiven“ Beschreibungen verstecken, sondern vermitteln, wie sie in der Feldforschungssituation agiert und ihre Daten erhoben haben. Zum anderen, weil solche Darstellungen den Studierenden helfen können, sich auf ihre eigene Feldforschung vorzubereiten. Letzteren Aspekt möchte ich etwas weiter erörtern.

Es gibt in unserem Fach verschiedene Ansätze, Studierende in diese wichtigste Form der Datenerhebung einzuführen. Einige Fachvertreter bieten den Studierenden Kurse an, in denen sie „Methoden der Sozialwissenschaften“

¹ Der Beitrag ist eine überarbeitete Version eines Vortrags, den ich am 27.05.1998 an der Universität Münster im Rahmen eines Forschungskolloquiums hielt.

² Von April 1995 bis März 1996 und von Juli bis August 1996.

vermitteln, also standardisierte qualitative und quantitative Verfahren, Daten zu erheben. Diese Einführungen werden meist mit praktischen Übungen kombiniert, d.h. die Studierenden können im eigenen Land im Rahmen kurzer Praktika Interviewmethoden, Fragebögen, Netzwerkanalysen etc. anwenden und anschließend auswerten.

Andere Fachvertreter vermitteln Methoden, indem sie mit den Studierenden ethnologische Monographien und Artikel lesen und diskutieren. Dieser Ansatz geht davon aus, dass die Studierenden mit Hilfe dieser Texte die enge Beziehung zwischen Forschungsmethoden und ethnographischem Kontext erfahren können. Durch die Beschreibungen anderer Ethnologen lernen die Studierenden, wie ethnographische Arbeit unter fremden kulturellen Bedingungen verläuft und bekommen so verschiedene Arten und Weisen vermittelt, sich auf unterschiedliche Kontexte einzustellen. Fortgeschrittene Studierende können anschließend mit entsprechenden sprachlichen Vorbereitungen unter Anleitung eigene Praktika im Ausland durchführen.

Der folgende Beitrag könnte diesem Ansatz folgend als Lesematerial in einem Seminar dienen, das sich mit ethnographischer Forschung in Indien befasst. Zum einen vermittelt der Bericht den Zusammenhang zwischen soziokulturellem Kontext und Methodenwahl. So gehen aus meinen Beschreibungen viele der typischen Probleme hervor, mit denen sich Ethnologen konfrontiert sehen, die über religiöse Themen in Pilgerzentren Indiens arbeiten. Dennoch kann und soll ein solcher Beitrag keine Anleitung zur Forschung sein, denn vieles an solchen Untersuchungen hängt von Zufällen ab und wird von den Interessen vieler Personen bestimmt. Ich denke etwa, dass andere Ethnologen sich unter den gleichen Bedingungen oft unterschiedlich verhalten und andere Wege gewählt hätten. So soll der Beitrag zum anderen vermitteln, dass in einer Forschung viele Wege möglich sind, solange eine bestimmte Grundeinstellung gegeben ist, die Durkheim (1976) schon vor langer Zeit in seinen *Regeln der soziologischen Methode* beschrieben hat. Ich denke hierbei insbesondere an seinen Rat, Vorannahmen soweit wie möglich auszuschalten, indem man Definitionen aus den Untersuchungen (und nicht dem *Common Sense*) ableitet und soziale Tatbestände von außen, wie „Dinge“, betrachtet.

Je nach Situation können verschiedene Methoden zu einem Erfolg führen, solange der Gegenstand der Forschung mit einer solchen wissenschaftlichen Grundeinstellung betrachtet wird. Dazu gehört meines Erachtens auch, dass

man seine eigenen Daten immer wieder überprüft, verschiedene Perspektiven – besonders die eigene – bedenkt und systematisch Variationen und Abweichungen dokumentiert. Auch Forschungen, die sich nur im beschränkten Maße quantitativer Methoden bedienen, erfüllen diese Kriterien. Die Entscheidung, ohne Fragebögen oder vorstrukturierte Interviews ins Feld zu gehen, bedeutet nicht, dass die gewonnenen Daten weniger systematisch oder durchdacht erfasst werden. Es bedeutet lediglich, dass erst im Feld – also während der Forschung – deutlich wird, welche Methoden zum Erreichen des angestrebten Ziels besonders hilfreich sind.

Die Forschungssituation strukturiert also selbst im wesentlichen Maße nicht nur die Inhalte unserer Forschung, sondern auch unsere Methoden. Dies soll im folgenden Beitrag deutlich werden, in dem ich zunächst darlege, mit welchen Forschungsfragen ich ins Feld ging, bevor ich aufzeige, wie ich versuchte, einen Einstieg in den mir fremden kulturellen Kontext zu bekommen. Im nächsten Schritt beschreibe ich, welche Methoden ich entwickelte, um im Rahmen der vorgegebenen lokalen Bedingungen meine Forschung durchzuführen. So lege ich dar, wie sich meine Arbeit im Rahmen der Erforschung der Palast- und Tempelfeste gestaltete, wie ich versuchte, Stadtpläne zu erstellen und wie ich mich schließlich am Ende meiner Forschung mit ganz neuen Bedingungen konfrontiert sah, als ich an der bedeutendsten Zeremonie der Bewohner Puris, der Erneuerung ihres Gottes Jagannatha, teilnahm. Zum Schluss zeige ich anhand einiger Vergleiche mit meinen späteren Forschungen, wie weitgehend meine Arbeit in Puri durch die spezifischen kulturellen Bedingungen, die ich in dieser Stadt vorfand, geprägt wurde.

Entstehung des Forschungsvorhabens

Das einflussreichste und gleichzeitig umstrittenste ethnologische Werk der Nachkriegszeit zum indischen Gesellschaftssystem ist das 1966 erstmals veröffentlichte Buch *Homo Hierarchicus* von Louis Dumont. Dumonts Hauptthese lautet, dass sich die Prinzipien des indischen Kastensystems auf den Gegensatz von rein und unrein reduzieren lassen und dass dieses auf der Segmentierung von Status basierende Modell durch die Trennung von Status und Macht aufrechterhalten wird.

Neben der zahlreichen Polemik und den vielfältigen Missverständnissen gibt es einige ernst zu nehmende Kritikpunkte an Dumonts Theorie. Für

meine eigene Arbeit war insbesondere die Kritik an Dumonts Theorie zum indischen Königtum von Bedeutung. Zum einen wurde von Ethnologen beklagt, dass Dumont Werte und Ideen immer nur in Relation zum Kastensystem sieht, aber nicht zu anderen sozialen Institutionen, wie die des Hindu-Königtums (z.B. Galey 1989). Zum anderen ist kritisiert worden, dass Dumont, obwohl er dem indischen König nicht jede religiöse Funktion abspricht, vor allem die Säkularisierung des Königtums und die Trennung von Status und Macht betont (z.B. Marglin 1981). Ethnographische Studien, wie z.B. die Forschung von F. A. Marglin (1989) in Orissa oder die Arbeit Jean-Claude Galeys (1989) in Garhwal, zeigen aber, dass in dem polytheistischen Milieu Indiens Werte und Ideen auch in Bezug auf lokale Königtümer und ihre Kulte verstanden werden sollten. Der König hat seine religiösen Funktionen in großem Maße bewahrt und wurde daher niemals nur ein Repräsentant der ideologisch eingeschlossenen Ebene der Macht.

Es gibt heutzutage, anders als von Dumont angenommen, noch eine Reihe von Königen, Fürsten und lokalen Großgrundbesitzern, deren politische Macht zwar oft begrenzt ist, die aber als Patrone große Kultstätten verwalten und als Diener oder sogar Vertreter von Gottheiten bei Festen in Erscheinung treten. Die Grundfrage meines Forschungsprojektes war, welcher Art die Wertideen sind, die dieser königlichen Organisation zugrundeliegen und wie diese Repräsentationen in Beziehungen zu den Vorstellungen von rein und unrein stehen. F. A. Marglin hatte mit ihrer Forschung über den Jagannatha-Kult in Puri erste Antworten geliefert. So hatte sie die Werte von Auspiziosität und Inauspiziosität herausgearbeitet und gezeigt, wie die weibliche und die königliche Domäne rituell und konzeptionell miteinander verbunden sind. Da sich ihre Arbeit aber auf die Tempeldienerinnen (*debadasī*) konzentrierte, konnte sie zwangsläufig nicht alle Aspekte der Einbindung des Königs in den komplexen Jagannatha-Kult von Puri behandeln. Hier sollte meine eigene Forschung einsetzen. Das Ziel meines Projektes war, die Rituale des Königs im Palast und des Gottes im Tempel zu untersuchen, um Ideen und Werte des Königtums zu erfassen.

Einstieg ins Feld

Bereits vor meiner Abreise nach Indien im Frühjahr 1995 bestanden langjährige Beziehungen des Berliner Instituts mit der Utkal-Universität in der

Hauptstadt von Orissa und mit verschiedenen lokalen Assistenten, die bereits in den 70er Jahren als Mitarbeiter in einem von der DFG geförderten Orissa-Projekt mitgewirkt hatten. Über diese Kontakte war es mir, wie wohl vielen Feldforschern in einer vergleichbaren Situation, überhaupt nur möglich, in das Land zu kommen und meine Arbeit zu beginnen. So hatte der Betreuer meiner Arbeit, der Berliner Professor Georg Pfeffer, den damaligen Leiter des anthropologischen Instituts der Utkal-Universität, P. K. Nayak, als Humboldt-Stipendiaten an die Freie Universität Berlin eingeladen. Wir freunden uns an und P. K. Nayak begann mich und einige andere Studierende in der Landessprache Oriya zu unterrichten. Er half mir auch bei vielen Vorbereitungen und durch seine Vermittlung gelang es mir schließlich, ein zunächst einjähriges Studentenvisum für Indien zu bekommen. Eine andere wichtige Person, die ich auf Anraten meines Betreuers bereits vor meiner Reise kontaktierte, war ein ehemaliger Mitarbeiter des Orissa-Projektes namens P. C. Mahapatra³. Er wohnte schon mehrere Jahrzehnte in Puri und war, wie ich später erfuhr, auch Marglins wichtigster Assistent gewesen.

Als ich daher im April 1995 zum ersten Mal in meinem Leben indischen Boden betrat, waren aufgrund dieser bestehenden Kontakte bereits viele Vorbereitungen für mich getroffen worden. So hatte der inzwischen nach Indien zurückgekehrte P. K. Nayak für meine damalige Partnerin und mich bereits ein Haus in Puri organisiert. Die Stadt Puri hat heute ca. 120.000 Einwohner und besteht im Wesentlichen aus den acht traditionellen Stadtvierteln, die den großen Jagannatha-Tempel umgeben, und aus den vielen Neubaugebieten, die sich an den Rändern der Stadt befinden. Unser Mietshaus lag etwa drei Kilometer vom Haupttempel entfernt in einem dieser erst in den letzten Jahrzehnten entstandenen Wohngebiete. Dies hatte den Nachteil, dass ich für die Tempeldiener immer ein Fremder blieb, denn obwohl ich zwar täglich durch ihre Viertel fuhr, konnten ich keine nachbarschaftlichen Beziehungen zu ihnen aufbauen und so wurden auch gegenseitige Besuche nicht zur Selbstverständlichkeit. Eindeutige Vorteile waren jedoch die besseren hygienischen und technischen Bedingungen in dem neuen Wohnviertel und die Möglichkeit, in Ruhe Interviews und Übersetzungen durchzuführen. Da der Schwerpunkt meines Forschungsinteresses auf den Ritualen

³ Ich habe die Namen meiner Assistenten und Informanten durch Pseudonyme ersetzt.

und Festen des Königshauses und nicht auf dem sozialen Leben der Tempeldiener lag, wogen diese Vorteile stärker als die Nachteile, so dass ich die gesamte Zeit über in dem Haus wohnen blieb.

Bereits am Tag meiner Ankunft in Puri traf ich auch zum ersten Mal persönlich meinen späteren Forschungsassistenten, P. C. Mahapatra. Nach dem Austausch einiger Höflichkeiten ging es sehr schnell um Geschäftliches, denn er hatte, wie ich später erst richtig verstehen sollte, die Forschungsassistenz zu seinem Beruf gemacht. Seitdem er in den 70er Jahren als Student in das Orissa-Projekt eingestiegen war, hatte er für eine Reihe von Wissenschaftlern gearbeitet und war zu einem hochspezialisierten Feldforscher und Übersetzer geworden. Inzwischen arbeitete er für eine Abteilung der UNO, die ihn als Regionalleiter für Orissa regelmäßig mit der Betreuung wissenschaftlicher Studien beauftragte. Mir waren diese Zusammenhänge zunächst nicht bekannt, und so überraschte mich seine durchaus höflich und mit vielen entschuldigenden Worten vorgebrachte Forderung, ich solle ihm 500 \$ pro Monat für seine Zusammenarbeit geben. Da die von ihm geforderte Summe der Hälfte meines monatlichen Gesamtbudgets (1.400 DM) entsprach, konnte ich seine Forderungen nicht erfüllen und so einigten wir uns darauf, dass er mir für etwas mehr als 200 \$ monatlich halbtags zur Verfügung stand.

Geld gegen Information

Nachdem ich nun endlich in Puri war, stellte sich die wichtigste Frage: „Wie führe ich meine Forschung überhaupt durch?“ Entsprechend meiner anfänglichen Fragestellung begann ich zunächst, Informanten zu suchen, die mir über die Feste des Königs und seine Rolle im Jagannatha-Tempel Auskunft geben konnten. Bei der Auswahl war mir P. C. Mahapatra behilflich, der mir davon abriet, einfach als Fremder in den Palast zu gehen und dort Fragen zu stellen, da ich dann sicherlich abgewiesen würde und Misstrauen unter den Bediensteten stiftete. Seiner Ansicht nach sollte ich mein Vorhaben möglichst geheim halten, da der König sicher nicht wollte, dass ich in seiner Familiengeschichte forschte. Außerdem riet er mir, sehr wählerisch bei der

Auswahl meiner Informanten zu sein, da es viele Betrüger gebe, die mir falsche Auskünfte erteilen könnten.⁴

Stark verunsichert überließ ich es daher zunächst P. C. Mahapatra, einen geeigneten Informanten für mich zu finden. Seine Wahl erwies sich dabei als ausgezeichnet, denn er verschaffte mir Kontakt zu dem ältesten noch lebenden Hofbrahmanen (*raiguru*), der die meiste Zeit seines Lebens als Berater von König und Königin im Palast tätig war. Dieser damals 86jährige Mann namens C. K. Raiguru stammte aus der gleichen Sub-Kaste und dem gleichen Klan wie mein Assistent, mit dessen Vater er nachbarschaftliche Kontakte gepflegt hatte. Dies waren die besten Voraussetzungen für eine Zusammenarbeit, die sich während meiner gesamten Feldforschung fortsetzte, die aber auch durch viele Formalien äußerst beschwerlich war. So sollte ich zunächst dem alten Brahmanen für die Zeit meiner Forschung eine Art monatliche Leibrente ausstellen, was erneut an meinen finanziellen Möglichkeiten scheiterte. Stattdessen entschloss ich mich, dem Informanten für jede Sitzung 100 Rupien zu geben, was damals ungefähr dem Tagesverdienst eines einfachen Arbeiters entsprach, aber nach Empfinden meines Assistenten eine angemessene Bezahlung war. Hinzu kamen die Kosten für die Riksha, mit der mein Assistent den statushohen und etwas gebrechlichen Mann abholte und wieder zurückbrachte, und für die Süßigkeiten, mit denen er von uns bewirtet wurde.

Ich habe dem Hofbrahmanen dabei nie selbst das Geld überreicht, denn dies wäre, so mein Assistent, für ihn entwürdigend gewesen. Stattdessen gab ich das Geld P. C. Mahapatra, der es dann bei einer geeigneten Gelegenheit, meist auf dem Heimweg, an den Raiguru überreichte. Da ich P. C. Mahapatra noch nicht gut kannte, hatte ich immer wieder Zweifel, ob er auch wirklich alles Geld an den Informanten weitergab, aber ich hatte unter den gegebenen Umständen keine andere Wahl, als ihm zu glauben. Später, als ich ihn besser kannte, hatte ich keine Zweifel mehr an seiner Aufrichtigkeit, aber das Gefühl des Misstrauens in Situationen der Abhängigkeit habe ich bei dieser Forschung noch oft kennengelernt. Ich bin darum bis heute immer etwas skeptisch gegenüber der Selbstkritik mancher Ethnologen, die verschämt auf ihre finanziellen Möglichkeiten und ihren Status als Angehörige politisch einfluss-

⁴ Als mahnendes Beispiel nannte er mir Alice Bonner, die von ihrem Informanten gefälschte Dokumente über den Sonnentempel von Konarak erhalten hatte.

reicher Staaten hinweisen. In dieser Feldforschung war ich, wie viele andere Studenten mit niedrigen Stipendien, durchaus nicht der „reiche Gönner“ und meine Herkunft aus einem europäischen Land verschaffte mir einen eher ambivalenten Status. So führten wir z.B. die Interviews nicht in meinem Haus durch, das der Brahmane offenbar aus Reinheitsgründen nicht betreten wollte, sondern im Haus meines Assistenten. Wenn dessen Frau zu Hause war, konnte sie ihm als reine Brahmanin die Süßigkeiten überreichen, wobei sie ihr Gesicht verdeckte und zur Begrüßung die Füße des Raiguru mit ihrer Stirn berührte. Wenn sie nicht anwesend war, brachte die statusniedrige und daher für den hohen Gast verunreinigende Haushilfe den Teller mit den Erfrischungen bis zur Tür, wo sie mein Assistent entgegennahm und anschließend selbst dem Informanten überreichte.

Zudem baute sich das gegenseitige Vertrauen, das Fragen zu den oft geheimen rituellen Vorgängen am Königshof und im Tempel ermöglichte, erst allmählich auf. In den ersten Gesprächen stellten wir noch keine direkten Fragen, sondern ließen den Raiguru zunächst aus seinem Leben berichten. Später erarbeiteten mein Assistent und ich im voraus Fragen, die er dann in Oriya dem königlichen Berater vortrug. Meine Sprachkenntnisse waren zunächst so schlecht, dass ich fast nichts verstand. Daher ließ ich ein Aufnahmegerät mitlaufen und zeichnete das gesamte Gespräch auf Kassette auf. Diese Kassetten übersetzten wir dann in wochenlanger, akribischer Arbeit in meinem Haus, wobei wir ungefähr drei bis vier Vormittage für die Übersetzung eines anderthalb stündigen Interviews benötigten. Ich schrieb die Interviews zwar nicht in der Landessprache auf, aber in der englischen Übersetzung fügte ich die Oriya-Ausdrücke für alle wichtigen Nomen, Verben und Adjektive ein. Dabei lernte ich die Sprache zunehmend besser und erhielt viele Hintergrundinformationen meines Assistenten, der mir Aussagen des Informanten deutete und mit weiteren Beispielen aus seinen eigenen Lebenserfahrungen illustrierte. Diesen Anmerkungen fügte ich meine Aufzeichnungen in eckigen Klammern hinzu. Aus den Übersetzungen ergaben sich neue Fragen, die wir dann bei den nächsten Sitzungen stellten.

Hinsichtlich der Art der Fragen riet mir mein Assistent zunächst zur Vorsicht, denn seiner Ansicht nach konnte ich den Informanten durch Fragen über private Angelegenheiten des Königs verunsichern bzw. durch Fragen über geheime Rituale in Verlegenheit bringen. So vergingen etwa vier Monate, bis der Raiguru genügend Vertrauen zu mir entwickelt hatte, um mir

über Konflikte und Heiratsangelegenheiten im Königshaus zu berichten und erst gegen Ende meiner Forschung schilderte er mir im Detail die geheimen Riten der Erneuerung der Götter (*nabakalebara*). Grundsätzlich, so meine ich heute, ging es dem alten Mann darum, mir die Institutionen des Königtums zu beschreiben, damit ich sie für die Nachwelt festhalte. Sein einziger Sohn war im Alter von 40 Jahren gestorben und sein Enkelsohn interessierte sich mehr für Handel als für Religion. Der Raiguru zeigte sich stets loyal gegenüber dem Königshaus, über das er nie etwas Schlechtes berichtete. Aber fast alles, was er mir schilderte, bezog sich auf die Vergangenheit, insbesondere auf die Zeit des Großvaters des jetzigen Königs. Mir aber lag daran, endlich mit dem jetzigen König zu reden, die heutigen Feste im Palast zu beobachten und die anderen Bediensteten des Hofes kennenzulernen.

Eine Nachricht aus Berlin

Meine häufig an den Hofbrahmanen vorgetragene Bitte, mich im Palast einzuführen, blieb jedoch unerfüllt. Schließlich half mir nach etwa vier Monaten ein Zufall. Der König von Puri war nach Berlin gefahren, wo er dem Wagenfest der dortigen ISKCON-Gemeinde beiwohnte. Als mein Doktorvater Prof. Pfeffer davon hörte, nutzte er die Gelegenheit, den König kennenzulernen und ihm von meinem Vorhaben zu berichten. Der König zeigte sich interessiert, und kurze Zeit später traf die Nachricht aus Berlin ein, ich solle mich unter einer bestimmten Telefonnummer beim Raja melden. Ich vereinbarte ein Treffen mit ihm, und nachdem ich einen höchst unwilligen Türsteher davon überzeugen konnte, dass ich nicht nur ein neugieriger Tourist sei, saß ich endlich unter Büffelköpfen und neben abgesägten Elefantentfüßen im ansonsten eher schlichten Palast des Puri-Königs: ich war in eine Beratung des Königs mit den religiösen und weltlichen Führern der Stadt geplätzt, mit denen er sich wöchentlich in seiner Funktion als Vorsitzender des Tempelkomitees traf.

Bei dieser Gelegenheit lernte ich auch einen anderen Berater des Königs (*rajaguru*) kennen, der fließend Englisch sprach und als sein engster Vertrauter galt. Meine Erwartungen, in ihm einen ausgezeichneten Informanten gefunden zu haben, wurden allerdings schnell enttäuscht, denn es stellte sich heraus, dass der Rajaguru viele Jahre in einem Tabakkonzern gearbeitet hatte, bevor er arbeitslos geworden und gezwungenermaßen die rituellen

Aufgaben seines inzwischen verstorbenen Vaters übernommen hatte. Dieser war einer der gelehrtesten Brahmanen des Landes gewesen und hatte den Wissenschaftlern des ersten Orissa-Projektes als Ritualexperte des Jagannatha-Tempels wertvolle Dienste geleistet. Sein Sohn hatte nun seine Funktionen übernommen, war jedoch anders als sein Vater nicht mit dem nötigen Wissen ausgestattet. Er erzählte mir viele Dinge, die nicht mit den Angaben des älteren Brahmanen übereinstimmten und es war für mich oft nicht klar, ob einer von beiden mir falsche Angaben machte oder ob sie sich einfach bei ihren Beschreibungen auf unterschiedliche Zeiten bezogen. Durch den Vergleich mit Aussagen Dritter sowie durch eigene Beobachtungen erwiesen sich aber insgesamt die Angaben des älteren Brahmanen als verlässlicher, vor allem in Bezug auf die früheren Traditionen. Deshalb begann ich, dem jüngeren Rajaguru nur noch Fragen über Ereignisse zu stellen, die er selbst beobachtet hatte, während ich seine Bemerkungen zu den vergangenen Traditionen nutzte, um mich über sie bei den älteren Informanten genauer zu informieren.

Das zweite, bedeutendere Ergebnis des ersten Treffens mit dem König war die Erlaubnis, jederzeit den Palast aufsuchen und die königlichen Rituale beobachten zu können. Derzeit werden jährlich noch folgende Feste gefeiert: die Zeremonie des Beginns des königlichen Jahres (*sunia*), die Eroberung der zehn Richtungen (*dasahera*) und die Wiederholung der Krönungszeremonie (*pusyahniseka*). Hinzu kommen eine Reihe weiterer Zeremonien, die im Zusammenhang mit den Festen des Jagannatha-Tempels stattfinden.

Palastrituale: Ethnographie ohne Partizipation

Bei der Erforschung dieser Palast-Feste hielt ich mich an ein dreistufiges Verfahren. Der erste Schritt bestand darin, mir den Ablauf des Festes bereits vor dem tatsächlichen Ereignis von meinem Informanten K. C. Raiguru berichten zu lassen. Dabei erklärte er mir, wie die Rituale in seiner Jugendzeit zelebriert wurden und wie sie heute durchgeführt werden. Aus diesen Berichten konnte ich ableiten, wo ich mich während des Festes aufhalten musste, um die wichtigsten Ereignisse zu beobachten, und ich konnte aus den Sprüngen in den Erzählungen des Gewährsmanns herausfinden, welche Informationslücken es gab.

Der zweite Schritt war die eigentliche Beobachtung des Festes. Als technische Hilfsmittel zur Dokumentation der Ereignisse benutzte ich eine Videokamera und einen Fotoapparat. Die Videokamera erwies sich als nützlich, wenn viele Menschen an einer Ritualsequenz beteiligt waren, wie z.B. bei einer Prozession. Anders als erwartet, konnte ich die Aufnahmen aber vor Ort nicht an einem Fernseher betrachten, sondern nur im kleinen Sucher der Kamera abspielen. Zudem wirkte sich die große Hitze und Feuchtigkeit negativ auf die Funktionsfähigkeit des Gerätes aus, das sich unter diesen Bedingungen oft ausschaltete oder verschwommene Aufnahmen produzierte. Die Videokamera erregte außerdem immer großes Aufsehen, da die Anwesenden neugierig waren, sich eine Bezahlung für die Filmerlaubnis erhofften oder ihre Rituale geheim halten wollten. Dies galt im geringeren Maße für meinen kleinen Fotoapparat, dessen Aufnahmen ich vor Ort problemlos entwickeln und auswerten konnte. Der Gebrauch eines Fotoapparates gestattete es mir außerdem, nebenbei Notizen zu machen. Da mir dies wichtiger erschien als die filmische Dokumentation, verwendete ich die Videokamera nur noch äußerst selten.⁵

Bei allen Festen war ich immer nur Beobachter, nie Teilnehmer. Dies lag zum einen an der Notwendigkeit, die komplexen Ereignisse stichwortartig zu dokumentieren und zu fotografieren. Da in komplexen Ritualen meist viele Dinge gleichzeitig passieren, ist es von Nachteil, direkt an den Aktivitäten einer Gruppe teilzunehmen, denn dies hindert einen daran, zu beobachten, was die anderen machen. Zum anderen war die Teilnahme, wie ich unten noch ausführlicher schildern werde, oft nicht möglich, weil immer nur einige wenige Ritualisten die erforderlichen Rechte hatten, um sich in der Nähe der „heiligen“ Personen und Dinge aufzuhalten. So musste ich beispielsweise während der königlichen Feste immer im Vorhof stehen, während sich einige Palastangestellte auf der Veranda aufhielten und nur die reinsten Brahmanen

⁵ Die technischen Entwicklungen der letzten zehn Jahre machen das heutige Arbeiten mit Videokameras sicherlich viel leichter. Die Kamera, die ich derzeit bei meiner Forschung in Kirgizstan gebrauche, ist etwa so groß wie mein damaliger Fotoapparat und sowohl Batterieleistungen als auch Kompatibilität haben sich so verbessert, dass die Handhabung dieser Geräte an fast jedem Ort möglich ist. Unverändert bleibt jedoch besonders in Indien das Problem bestehen, dass viele Rituale nicht oder nur schwer gefilmt werden können, weil sie geheim gehalten werden sollen oder die Beteiligten durch Filmaufnahmen die rituelle Reinheit gefährdet sehen.

zusammen mit dem König im Thronsaal saßen. Bei der Weihe von König und Königin wurden auch diese Brahmanen durch einen Vorhang separiert und an ihrer Stelle praktizierten ihre Ehefrauen die Rituale, da grundsätzlich kein anderer Mann außer dem König die Königin sehen darf. Insgesamt sind diese königlichen Feste nicht im Geringsten auf die Partizipation einer großen Gruppe ausgerichtet, denn in ihrem Mittelpunkt steht die Erfüllung von genau festgeschriebenen rituellen Pflichten und Anrechten des Königs und seiner Höflinge. Diese Rechte sind Eigentum von bestimmten Familien und können nicht von anderen übernommen werden.

Der dritte Schritt bestand in der Auswertung und Vertiefung der beobachteten Daten. Separat von den Interviewbüchern führte ich zu diesem Zweck Notiz- und Tagebücher. In den Notizbüchern schrieb ich während der Feste stichwortartig die beobachteten Daten auf, in den Tagebüchern formulierte ich diese Beobachtungen aus. Zusätzlich zu den Beschreibungen der großen Feste hielt ich in diesen Tagebüchern auch regelmäßig alle Eindrücke und Daten fest, die ich während der gesamten Zeit meiner Feldforschung sammelte. Meine persönlichen Emotionen und Erfahrungen schrieb ich nicht in einem eigenen Buch auf, sondern versuchte, sie zu rationalisieren und als kulturspezifische Daten meinen Beobachtungen hinzuzufügen. So bemühte ich mich z.B., bei Missverständnissen und Konflikten zu verstehen, inwiefern diese durch unterschiedliche kulturelle Vorstellungen und Motivationen verursacht wurden. Im Nachhinein scheint mir diese Methode jedoch eher von Nachteil zu sein, weil sie voraussetzt, dass der Ethnologe die Ursachen für solche Probleme von Anfang an verstehen kann, während ich heute denke, dass dieser Prozess des Verstehens eine lange Zeit benötigt.

In Anschluss an ein königliches Fest begann ich also zunächst, die Kurznutzen in eine genaue Beschreibung der Ereignisse umzusetzen, wobei mir die Fotos eine wertvolle Hilfe waren. Bei der Ausformulierung der Daten zeigte sich, wo Sprünge und Informationslücken im Material waren. Diese formulierte ich dann als Fragen an meine Informanten. Deren Anzahl stieg mit der Teilnahme an den Festen, denn nachdem ich einmal im Palast gesehen worden war und alle mich als Gast des Königs ansahen, wurde es wesentlich leichter, neue Gewährsleute zu finden.

Spezialwissen

In den anschließenden Interviews mit Ritualisten aus verschiedenen Kasten zeigte sich, dass jeder rituelle Verband über ein Spezialwissen verfügt, das den anderen nicht zugänglich ist. So konnte mir der Hofbrahmane zwar einige Informationen über die Aufgaben der Goldschmiede geben, doch die rituellen Details vermochte mir nur ein Goldschmied selbst zu berichten. Daher schickte ich etwa meinen Assistenten in das Haus des alten Goldschmieds, den ich während eines königlichen Festes im Palast gesehen hatte, um ihm meine Forschungsinteressen vorzutragen und ihn zu bitten, meine Fragen zu beantworten. In den anschließenden Gesprächen stellte sich heraus, dass der Goldschmied seine Rituale zusammen mit bestimmten anderen Schmieden erledigte, deren Aufgaben er aber nicht im Detail kannte. Also fuhren wir zusammen mit dem Goldschmied aus Puri in das Dorf eines Schmieds und befragten diesen. Auf diese Weise ergab sich nach und nach ein immer dichteres Bild der Festabläufe, insbesondere der Vorbereitungen und Nachwirkungen, die ich selbst meist nicht beobachtet hatte. Mir wurde klar, dass die hohen Brahmanen zwar einen Überblick über die verschiedensten Ereignisse haben, aber dass in dieser arbeitsteiligen Gesellschaft alle Beteiligten gefragt werden müssen, um ein vollständiges Bild zu bekommen.

Trotz aller aufregenden neuen Daten über die Feste des Palastes wurde ich den Eindruck nicht los, dass das Königtum ein relativ marginaler Bereich in Puri ist, für den sich fast niemand mehr interessiert, dessen bedeutendste Zeit lange vorbei ist und dessen komplexe Rituale nur noch in den Köpfen einiger alter Männer existieren. Der König lebte die meiste Zeit außerhalb Puris, sein Palast war eigentlich nur ein häufig leerstehendes Wohnhaus und von den einstmaligen 36 rituellen Verbänden, die dort tätig gewesen sein sollen, sah ich nur noch einige wenige Brahmanen, Schreiber und Handwerker. Durch meine täglichen Erfahrungen in der Stadt und durch das Studium der rituellen Funktionen des Königs im Tempel stieß ich auf einen lebendigeren und für die Hindus viel bedeutsameren Bereich: die Festorganisation im Tempel des Gottes Jagannatha.

„Wie ein Blinder im Tempel“: Ethnographie ohne Beobachtung

In einer wissenschaftlichen Abhandlung fand ich den Hinweis, dass jährlich etwa 60 Feierlichkeiten im Jagannatha-Tempel stattfinden (Mishra 1971).

Um mir einen Überblick über die genauen Daten dieser Ereignisse zu verschaffen, konnte ich auf einen astrologischen Almanach (Odia Kohenur Pres Panjika 1995) zurückgreifen. Dieser wird jedes Jahr von einem astrologischen Verband auf den neuesten Stand gebracht. Er beschreibt für jeden Tag die entsprechenden religiösen Feierlichkeiten sowie die auspiziösen Zeitpunkte des Beginns unterschiedlicher Unternehmungen, wie Hochzeiten, Pilgerschaften oder Geschäftsabschlüsse. Gemeinsam mit meinem Assistenten erstellte ich auf der Basis dieses Almanachs eine Liste der Zeitpunkte der verschiedenen Feste des Tempels. Aus den zahlreichen, weitaus mehr als 60 Festereignissen wählten wir jene aus, die rituelle Handlungen des Königs sowie Götterprozessionen beinhalten. Wie sich herausstellte, beginnen viele Feste zunächst im Tempel und setzen sich dann als Götterprozessionen außerhalb des Tempels in den Stadtvierteln und Randgebieten fort. Von der Dokumentation dieser Tempelfeste hoffte ich auch, Einblicke in die kulturelle Definition des Raumes zu gewinnen.

Die Erforschung der Tempelzeremonien brachte aber Probleme mit sich, da es nur Hindus erlaubt ist, diesen heiligen Ort zu betreten. Wie ein „Blinder“ war ich deshalb auf externe Quellen angewiesen, um mir die Ereignisse vorstellen zu können. Hierbei half mir zunächst einmal ein detaillierter Plan der etwa 250 Schreine des Tempels, der in den 1950er Jahren von einem einheimischen Beamten namens Laksman Panda gezeichnet worden war. Dieser hatte auch eine ausführliche Beschreibung (*Record of Rights*) fast aller Dienstleistungen im Tempel erstellt, die ich zusammen mit meinem Assistenten teilweise übersetzte. Bei vielen Zeremonien bat ich meinen Assistenten, in den Tempel zu gehen, damit dieser den Vorgang beobachtete. Anschließend berichtete er mir dann seine Beobachtungen, die ich ausführlich aufschrieb und mit ihm diskutierte.

Häufig war es jedoch nötig, sich an die Ritualisten selbst zu wenden, um weitere Informationen zu bekommen, denn die Erlaubnis, den Tempel betreten zu dürfen, beinhaltet nicht, dass man innerhalb des Tempels an jedem Ort jede Handlung beobachten kann. Der Tempel ist vielmehr gemäß dem System ritueller Privilegien strikt segmentiert. Es gibt jedoch, abgesehen von der Tempelmauer, die alle Nicht-Hindus ausschließt, keine feststehenden Grenzen, sondern nur Relationen. Diese werden durch die jeweiligen rituellen Kontexte festgelegt. So dürfen beispielsweise an bestimmten Tagen nicht einmal die staturhöchsten Brahmanen die Götter sehen, und während sich

die Pilger zu einigen Stunden des Tages in der Nähe der Götterbildnisse aufhalten können, ist ihnen dies während der Speisung oder des Schlafs der Götter strikt verboten.

Dementsprechend konnte auch mein Assistent immer nur jene Festabschnitte beobachten, an denen die allgemeine Öffentlichkeit teilnehmen durfte. Dies trifft meist nur für Feste mit Erzähl- und Unterhaltungscharakter zu, wie z.B. das Nachspielen der Geburten oder Heiraten der Götter. Andere Ereignisse, wie die alten vedischen Zeremonien oder die Rituale der kosmischen Regeneration bestimmter Mitglieder einer Kaste namens Daita⁶ gelten als geheim und dürfen nur von Eingeweihten beobachtet werden. In diesen Fällen wandten wir uns an die Personen, die das Ritual selbst durchgeführt hatten. Dies war oft nicht einfach, da ein solches Treffen vieler Vorbereitungen bedurfte. So musste mein Assistent die betreffenden Personen zunächst ohne meine Begleitung aufsuchen, um zu erfahren, ob sie überhaupt bereit waren, mit mir zu reden. Bei dieser Gelegenheit wurde dann ein Gesprächstermin vereinbart, denn die meisten Tempeldiener sind durch ihre rituellen Aufgaben und ihre Funktion als Pilgerführer äußerst beschäftigt. Ein Interview bedeutete für viele von ihnen einen Einnahmeverlust, den ich durch Bezahlung unserer Gespräche auszugleichen hatte. Diese Bezahlung bildete nicht nur einen Anreiz, mit mir zu sprechen, sondern stand auch im Einklang mit der lokalen Tradition des Pilgerwesens, das auf dem Verkauf religiösen Wissens beruht. So erhält eine Pilgergruppe von ihrem lokalen Priester nicht nur Unterkunft und Speise, sondern sie wird auch mit Erzählungen über die Götter versorgt und erhält von ihm Informationen über die Möglichkeit, an ihren Riten teilzunehmen. Dafür muss die Gruppe aber großzügig im Namen des Gottes „Spenden“ geben, deren Empfänger zum größten Teil die Pilgerführer selbst sind.

Meistens musste mein Assistent die Tempeldiener mehrmals aufsuchen, ihnen bei diesen Gelegenheiten Süßigkeiten mitbringen und langsam eine Beziehung aufbauen. Dies fiel ihm allerdings recht leicht, weil er viele Tempeldiener kannte, die für seine Rechtschaffenheit bürgten. Besonders schwierig war es, einen geeigneten Ort für die Interviews zu finden. In der Öffentlich-

⁶ Die Daita gelten als die Nachfahren der ursprünglichen Verehrer des Gottes, die den Legenden zufolge zur Stammesbevölkerung gehörten, welche heute etwa ein Viertel der Bevölkerung Orissas ausmacht.

keit waren fast nie Gespräche möglich, da es immer Personen gab, die aus Neugierde oder Abneigung gegen Fremde die Interviews störten. An heiligen Plätzen wie Tempeln oder Klöstern gestalteten sich die Gespräche ebenfalls schwierig, da meist von einigen Anwesenden befürchtet wurde, ich könne den Ort durch meine Anwesenheit verunreinigen. So konnte ich beispielsweise meine Unterredung mit einem alten Abt eines sehr bedeutenden Klosters nicht fortführen, weil junge Männer auf der Straße meinten, ich beschmutze den heiligen Ort. Auch wenn der Abt diese Ansicht nicht teilte, weigerte er sich, weiter mit mir zu reden, weil er von den Anwohnern der Straße bedroht wurde. In einem anderen Kloster fanden wir eine einfache Lösung für den Umgang mit meiner rituellen Unreinheit: während mein Assistent gemeinsam mit dem Abt im Haus saß, nahm ich draußen vor der geöffneten Tür Platz. Am einfachsten war dieses Procedere in den Häusern der Tempeldiener, doch auch dann konnte es zu Konflikten kommen, wie z.B. im Falle eines jungen Priesters, dessen älterer Bruder unsere Gespräche unterbrach und mich aus dem Haus fortschickte. Mit der Zeit gingen wir deshalb dazu über, die Interviewpartner in das Haus meines Assistenten oder an einen ruhigen, einsamen Ort außerhalb der Stadt zu bringen.

Bei diesen Gesprächen wurden uns oft Vorgänge erzählt, die ansonsten als streng geheim gelten. Es stellte sich heraus, dass „geheim“ zwei Bedeutungen haben kann. In einigen Zusammenhängen bezieht es sich auf den rituellen Akt, in anderen auch auf seine Inhalte. Im ersten Fall können die Vorgänge erzählt werden, aber die Zeremonie muss unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattfinden. Im zweiten Fall darf das Ereignis weder gesehen noch darüber geredet werden. Die Details werden aus verschiedenen Gründen verschwiegen, so z.B. weil die Rituale gefährlich sind, weil ihre Inhalte der gewöhnlichen Moral widersprechen oder weil sie durch die Weitergabe ihre Wirksamkeit verlieren. Es gibt also verschiedene Abstufungen von „Blindheit“ bzw. Grade von Ausschluss in diesem System: Mir persönlich war jegliche Form der Beobachtung im Tempel verboten, meinem Assistenten blieben einige Türen innerhalb des Tempels verschlossen, und in diesen Räumen gab es wieder einige Tempeldiener, die mehr sehen durften als die anderen. Dieses Prinzip der abgestuften Geheimhaltung bewegt sich zwischen zwei Extremen, die in unterschiedlichen Festen zum Ausdruck kommen: dem Wagenfest (*ratha yatra*), bei dem alle Menschen die Götter außerhalb des Tempels sehen dürfen, und dem Fest der Erneuerung der Götter (*nabakaleba-*

ra), bei dem die Tempeldiener mit verbundenen Augen in einem dunklen Raum ihre Rituale abhalten sollen.

Ausflüge mit den Göttern

Da die meisten Feste Prozessionen außerhalb des Tempels beinhalten, war meine „Blindheit“ jedoch oft nur partiell. So gibt es eine Reihe von Gottheiten, die in Sänften auf festgelegten Wegen durch die Stadt getragen werden. Sie machen an verschiedenen heiligen Plätzen halt, wo spezielle Zeremonien und Speiseopfer stattfinden. Beispielsweise werden die metallischen Abbilder des Götterpaares Krisna und Rukmini nach ihrer Verheiratung im Tempel zum Königspalast getragen, wo sie von König und Königin verehrt werden. Anschließend zieht das göttliche Paar durch die Stadt, wo ihnen von den Klöstern und Familien der Tempeldiener Speisen angeboten werden. In ähnlicher Weise erfolgten Prozessionen der Götter Shiva, Narayana, Sudarsana, Narasimha, Madhaba, Laksmi, Durga und einiger anderer Gottheiten. Oft erforderten diese Prozessionen lange Wartezeiten, da sich ihr Beginn nie genau voraussagen ließ, sowie die Bereitschaft, auch die Nächte mit den Göttern auf den Straßen der Stadt zu verbringen.

Bereits vor meiner Ankunft hatte ich von der sakralen Topographie Puris gelesen. Durch die Teilnahme an diesen Prozessionen konnte ich aber nun erleben, wie die Grenzen der Stadt und die Beziehungen zwischen ihren Anwohnern durch die Götterprozessionen erst geschaffen wurden (Hardenberg 2000d). Bei den Prozessionen lernte ich nicht nur eine Reihe von Tempeldienern kennen, die meine nächtliche Ausdauer als Zeichen der Ernsthaftigkeit meiner Forschung ansahen, sondern auch die verschiedenen sozio-religiösen Zentren der Stadt. Zwar hatte ich schon vorher einige Klöster gesehen und Listen mit fast hundert dieser heiligen Orte studiert, doch bei den Prozessionen stellte ich plötzlich überrascht fest, wie viele Klöster in dieser Stadt tatsächlich noch vorhanden waren. Einige befanden sich in Hinterhöfen, andere in den Wäldern am Stadtrand, wieder andere in fast zerfallenen Privathäusern und von manchen existierte nur noch ein kleiner Götterschrein. Auch andere rituell bedeutsame Orte Puris ließen sich durch meine Beobachtungen sinnvoll in die sakrale Topographie einfügen. Dies gilt auch für die Ringerzentren (*jagaghara*), in denen junge Männer gemeinsam trainieren und Wettkämpfe bestreiten. Bei den Prozessionen fiel mir auf, dass diese

Ringerzentren nicht willkürlich in der Stadt verteilt sind, sondern ihren festen Platz in jedem Stadtviertel haben. Außerdem fand ich heraus, dass es in jedem Stadtviertel einen Tempel gibt, von dem aus eine Göttin über die Menschen ihres Bezirks wacht.

Mit dem Rad durch die Stadt

Um genauere Aussagen über die Konzeptionen des Raumes treffen zu können, war es notwendig, eine Karte anzufertigen, doch niemand in Puri schien über einen Stadtplan zu verfügen. Für die zahlreichen Touristen, die die Stadt wegen ihrer schönen Lage am Meer besuchen, war eine Zeichnung erstellt worden, doch diese war viel zu grob für meine Zwecke. Um die Lage der Tempel, Klöster und Ringerzentren genau skizzieren zu können, benötigte ich einen Plan, der auch die zahlreichen kleinen Straßen und Wege der Stadt aufführte. Von einer städtischen Behörde erhielt ich eine Zeichnung, die zumindest maßstabsgetreu die wichtigsten Straßen der Stadt darstellte. Nachdem ich diese fotokopiert hatte, fand ich in einer Tempelbroschüre einen weiteren kleinen Plan, den ich auf meine große Skizze übertrug, nur um festzustellen, dass viele Details falsch angegeben waren. Deshalb bat ich meinen Assistenten, die nötigen Korrekturen einzutragen, doch obwohl er die Stadt genau kannte, war es ihm unmöglich, die Straßen auf einem Flächenplan darzustellen. Darum begann ich, mit Bleistift zunächst die Wege in der Umgebung meines Hauses einzuzichnen, die ich schon häufig mit meinem Fahrrad abgefahren hatte. Ich kam jedoch sehr schnell zu dem Punkt, an dem meine Kenntnisse nicht ausreichten, um die Verbindungen zwischen den Straßen und Wegen herzustellen. Wann immer ich nun etwas Zeit hatte, fuhr ich mit meinem Fahrrad ein kleines Viertel der Stadt ab, zeichnete die Straßen in ein Notizbuch und übertrug diese Skizze zu Hause in meinen großen Plan. Es dauerte ungefähr neun Monate, bis mein Stadtplan vollständig war und auch die Außenbezirke umfasste. Ironischer Weise fiel mir nach knapp einem Jahr ein sogenannter „Masterplan“ der Stadt Puri in die Hände, der fast die gleiche Qualität besaß wie meine mühsam erarbeitete Skizze. Allerdings hatte mir die Arbeit an meinem Stadtplan zu Detailkenntnissen der heiligen Stadt verholfen, die kein Stadtplan liefern konnte.

In der Folgezeit begann ich, auf meinem Stadtplan verschiedenste Beobachtungen einzuzichnen. So legte ich eine Kopie mit allen Klöstern und eine

weitere mit allen Ringerzentren an. Auf einem Plan zeichnete ich zudem die Prozessionswege Sudarsanas (der säulenförmigen Waffe Jagannathas), auf einem anderen die Wege der Sänfte Shivas ein. Gemeinsam mit meinem Assistenten fuhr ich in einer Rikscha durch die Stadt, um die Grenzen der Stadtviertel herauszufinden. Dazu hielten wir in regelmäßigen Abständen an, befragten die Bewohner der Straße nach der Zuordnung ihrer Häuser und nach den Grenzen ihres Stadtviertels. Dabei ergaben sich viele zusätzliche Informationen, z.B. über die Antagonismen zwischen den Vierteln und ihrer Bewohner, über die Wege, auf denen die Toten aus der Stadt transportiert werden und über die Kasten der Unberührbaren an den Grenzen der Stadt.⁷ Als Ergänzung zu meinen geographischen Karten begann ich, die einheimischen Repräsentationen der sakralen Geographie zu sammeln, die die Stadt als eine Muschel darstellen, in deren Mitte sich der Tempel als Mandala, d.h. als magisches Diagramm befindet.

Die Wiedergeburt der Götter

Nachdem ich durch diese Forschungen Einsicht in die Konzeption des städtischen Raumes gewonnen hatte, bot sich mir gegen Ende meines geplanten Aufenthaltes die Möglichkeit, auch die Vorstellungen über den „wildem“, unkultivierten Raum zu erfahren. Diese Beziehung zwischen den kulturspezifischen Konzepten von „Natur“ und „Kultur“ ist Inhalt eines einzigartigen Festes, das nur ungefähr alle zwanzig Jahre stattfindet und *nabakalebara* (wörtlich „die neuen Körper“) genannt wird. Unter *nabakalebara* verstehen die Tempeldiener eine mehrmonatige Prozedur, in deren Verlauf die alten Götterstatuen beseitigt und durch neue ersetzt werden. Die vier Hauptgötter des Puri-Tempels, die drei Geschwister Jagannatha, Balabhadra und Subhadra sowie die säulenförmige Waffe Sudarsana, bestehen in ihrem Kern aus Holz, das von verschiedenen Schichten aus Harz, Sandelholz, Stoffen, Mehl-

⁷ Die Ergebnisse dieser Forschungen habe ich bisher nie veröffentlicht, vielleicht auch, weil solche detaillierten Studien schwer zu vermitteln sind und weil man weiß, dass sie nur auf begrenztes Interesse bei Lesern stoßen. So hat etwa mein Kollege Peter Berger in monatelanger Detailarbeit Karten von den Landesbesitzverhältnissen der Gadaba in Mittelindien erstellt, die bisher nie veröffentlicht wurden. Da man als Ethnologe im Laufe solcher Arbeiten vieles lernt, gilt wohl auch hier: der Weg ist das Ziel.

paste und Kalkbrei umgeben ist. Von außen sind für den Betrachter jedoch nur die Farben zu erkennen, die ganz am Schluss der Erneuerung auf die göttlichen Körper aufgetragen werden.

Mit Beginn des *nabakalebara* konnte mein bisheriger Assistent, P. C. Mahapatra seine Arbeit für mich nicht fortführen, da er in einem anderen Projekt tätig wurde. Stattdessen assistierte mir nun R. Mishra, ein junger Anthropologie-Student der Utkal-Universität (Bhubaneswar). Zusammen mit ihm begleitete ich die rituellen Spezialisten auf ihrem dreitägigen Marsch nach Kakatpur, einer kleinen Stadt nördlich von Puri. Dort verehrten die Teilnehmer des *nabakalebara* die Göttin Mangala, um die vier Bäume zu finden, aus denen später die neuen Götterfiguren hergestellt wurden. In Kakatpur schliefen wir in einem kleinen Hotel, da uns die Übernachtung im Lager der Tempeldiener nicht gestattet wurde. Der Grund hierfür war die Notwendigkeit für die Priester, absolute Reinheit zu bewahren, um die Rituale erfolgreich durchführen zu können. Deshalb sahen sich die Beteiligten gezwungen, ihren Umgang mit der Außenwelt strikt zu regulieren. Dies führte auch dazu, dass sie mir, als sie mir etwas von den Speisen der Götter zukommen lassen wollten, die Süßigkeiten zuwarfen, um eine Berührung mit mir zu vermeiden. Da mir auch der Aufenthalt in ihrer Nähe verboten wurde, war ich auf die Hilfe meines Assistenten angewiesen, der mir aus dem Lager berichtete und meine Fragen an die Beteiligten richtete. Während die rituellen Spezialisten im Anschluss an die Verehrung der Göttin Mangala eine Woche lang in Kleingruppen nach den heiligen Bäumen suchten, fuhren wir mit Fahrrädern über die Dörfer zu den verschiedenen Orten, die von den Tempeldienern aufgesucht und inspiziert worden waren. Dort führten wir Gespräche mit den Bewohnern der umliegenden Dörfer über die Tätigkeiten der Ritualisten aus Puri, die uns verboten hatten, sie auf ihren Wanderungen zu begleiten.

Nach Ablauf dieser ersten Woche wurde der Fundort des ersten Baumes bekanntgegeben. Zusammen mit den Tempeldienern wanderten wir zu diesem Ort und wollten zunächst unser Lager mit ihnen gemeinsam unter dem Baum aufschlagen. Dagegen erhoben sich erneut Proteste seitens der Priester und so zogen wir für die nächsten zehn Tage in eine nahegelegene Schule. Den ganzen Tag und meist auch einen Großteil der Nacht verbrachten wir aber in der Nähe des Baumes und beobachteten die Aktivitäten. Dies war recht schwierig, da ein Zaun um den Baum errichtet wurde, der die zahlrei-

chen Pilger davon abhalten sollte, in den reinen Bereich in und um das Opferhaus zu gehen.

Als der erste Baum gefällt war und nach Puri transportiert wurde, begaben auch wir uns zurück in die Stadt und beobachteten den zeremoniellen Empfang, den die Bewohner Puris den Tempeldienern mit dem Baum bereiteten. Anschließend fuhren wir mehrmals in der Woche mit dem Auto zu den heiligen Bäumen, machten unsere Beobachtungen und kehrten am Abend wieder zurück in die Stadt. Außerdem suchten wir die Orte auf, an denen in der Vergangenheit die heiligen Bäume gefunden worden waren und befragten die Anwohner nach ihren Erinnerungen an frühere *nabakalebara*. Schließlich begaben wir uns auch zu den Plätzen, an denen sich heilige Bäume befanden, die schon ausgesucht worden waren, an denen die Tempeldiener aber noch kein Lager aufgeschlagen hatten. Dort konnten wir beobachten, wie in kurzer Zeit große Pilgerstätten entstanden. Insgesamt war diese Zeit aber mit vielen Enttäuschungen verbunden, da mir immer wieder Informationen vorenthalten und der Zugang zu heiligen Orten verwehrt wurde. Erneut war ich ein Ausgeschlossener und musste mich auf andere Informationsquellen als die direkte Beobachtung verlassen. Als Ausgleich dienten mir zum Beispiel zahlreiche Gespräche mit Priestern, mit denen ich vor und nach den Feierlichkeiten sprach.

Nachdem ich alle vier heiligen Bäume und drei große Opferzeremonien gesehen und zumindest teilweise dokumentiert hatte, fuhr ich im Mai 1996 zum ersten Mal seit mehr als einem Jahr Aufenthalt in Orissa für kurze Zeit nach Deutschland. Ich hielt einen ersten Vortrag über meine Ergebnisse und bekam zahlreiche Anregungen für meine weitere Arbeit. Im Juli fuhr ich zurück nach Puri, wo inzwischen hinter verschlossenen Tempeltoren die neuen Götter hergestellt wurden. In dieser Zeit führten R. Mishra und ich viele Interviews durch und begannen, gemeinsam die ersten Zeitungsberichte und Bücher von lokalen Wissenschaftlern über den *nabakalebara* zu übersetzen. Kurze Zeit später fand das große Wagenfest (*ratha yatra*) statt, das ich schon ein Jahr zuvor beobachtet hatte, doch das 1996 eine ganz besondere Qualität besaß. Da die vollständig erneuerten Götterstatuen in diesem Fest der Öffentlichkeit zur Schau gestellt wurden, kamen mehrere Millionen Pilger aus ganz Indien, um die Wiedergeburt der Götter zu feiern und ihren glücksverheißenden Anblick zu empfangen. Damit war auch meine Forschung abgeschlossen und ich begann, meine Doktorarbeit (Hardenberg

1999) zu verfassen, die anders als geplant nicht in erster Linie die Ideen und Werte des Königums, sondern die große Zeremonie der Erneuerung der Götter behandelt.

Wenn ich heute auf diese Forschung zurückblicke, die nun schon mehr als zehn Jahre zurückliegt, erscheint mir meine Arbeit noch viel mehr von den lokalen Bedingungen beeinflusst gewesen zu sein, als mir damals bewusst war. Diese Einsicht ergibt sich vor allem aus der Tatsache, dass ich inzwischen in ganz anderen ethnographischen Kontexten weitere Forschungen durchgeführt habe. So fand meine zweite langfristige Forschung von 2001 – 2003 in den Niamgiri-Bergen im Hochland von Orissa statt und dauerte insgesamt 16 Monate. In dieser Zeit befasste ich mich vor allem mit den Heiraten und Büffelopfern der Dongria Kond, die zu den Stammesgesellschaften Indiens zählen. Aus dieser Arbeit ist eine unveröffentlichte Habilitationsschrift hervorgegangen. Methoden und Probleme dieser Forschung behandle ich in einem anderen Artikel (Hardenberg 2005). Derzeit führe ich mein drittes Forschungsprojekt durch, das die Praktiken der Bestattung im ländlichen Kyrgyzstan (Zentralasien) behandelt und über einen dreijährigen Zeitraum von der VolkswagenStiftung finanziert wird. Diese Erfahrungen geben mir heutzutage eine vergleichende Perspektive auf meine früheren Arbeiten in Puri.

Schluss: Vergleiche

Ein entscheidender Faktor für meine Methodenwahl und die ganze Art meiner Forschung in Puri scheint mir aus heutiger Sicht die extreme Segmentation und Statusordnung der dortigen Gesellschaft gewesen zu sein. Der Jagannatha-Tempel ist ein riesiger bürokratischer Apparat, für den mehrere Tausend Tempeldiener arbeiten, die höchst unterschiedliche Funktionen ausfüllen. Es gibt weitaus mehr als die in der Literatur beschriebenen 119 Gruppen (*nijoga*) von Tempeldienern, die in Familien organisiert sind und stark vom Pilgergeschäft leben. Wie Jakob Rösel (1980: 79) es treffend ausgedrückt hat, gibt es ein „Fließgewicht des Misstrauens“ zwischen diesen Familienverbänden, die sich einerseits ständig misstrauisch beäugen und ihr Wissen voreinander schützen, andererseits aufeinander angewiesen sind und notwendigerweise miteinander kooperieren. Die Kenntnis der Rituale ist die Basis für den Lebensunterhalt der Familie und muss darum vor anderen ge-

schützt werden, vor allem, da immer die Gefahr besteht, dass sich andere Familien in das eigene Geschäft – die Tätigkeit im Tempel oder die Arbeit mit den Pilgern – hineindrängen.

Wie vielfach für Indien beschrieben, spielt dabei auch der relative Status eine Rolle, denn es gilt nicht nur, das eigene Wissen, sondern auch den eigenen Status vor anderen zu schützen. Aus lokaler Sicht wird die Reinheit des Familienverbandes ständig von innen und von außen bedroht und bedarf darum permanenter Kontrolle. So wird zum Beispiel gerade von hochkastigen Brahmanen der Bewegungsradius der eigenen Töchter stark eingeschränkt, indem man sie meist gar nicht oder nur in Begleitung männlicher Familienmitglieder das Haus verlassen lässt. Gleichzeitig wird strikt kontrolliert, wer das eigene Haus betritt, um nicht die Reinheit und den Ruf der Familie zu gefährden. Dies hat in Puri die Folge, dass sich Familien in ihre Häuser zurückziehen und ihre Beziehungen, Probleme und Geschäfte so weit wie möglich vor der Außenwelt geheim halten. Schließlich sind auch die historischen Erfahrungen der Bewohner Puris zu berücksichtigen, denn die oft beschriebenen Zerstörungen muslimischer Eroberer in Puri haben zu einem generellen Misstrauen gegenüber allen „Ungläubigen“ geführt. Bis heute ist es nur Hindus, Sikhs, Jainas und Buddhisten erlaubt, in den Jagannatha-Tempel zu gehen, alle anderen werden höflich, aber bestimmt bereits an den äußeren Toren abgewiesen. Gleiches gilt für eine Reihe weiterer Tempel in Puri sowie für einige Klöster, die sich die Regelungen des Großtempels zum Vorbild genommen haben.

Wenn man also als Ethnologe nach Puri kommt, trifft man auf eine allgegenwärtige Atmosphäre der Geheimhaltung und des Misstrauens. Man ist überall zunächst einmal ausgeschlossen und begegnet nur selten Menschen, die bereit sind, über ihre Arbeit, ihre Familie oder ihre religiösen Vorstellungen zu sprechen. Dies habe ich bisher in keiner anderen Forschung erlebt, weder in den Bergen Orissas noch derzeit in Kyrgyzstan. Bei den Dongria in den Bergen war ich zum Beispiel anfangs äußerst vorsichtig, weil ich aufgrund meiner Erfahrungen in Puri erwartete, ständig in Bereiche einzudringen, die mir eigentlich verschlossen bleiben sollten. Erst nach einiger Zeit wurde mir klar, dass es kaum Situationen gab, in denen man mich oder andere ausschließen wollte, dies gehörte einfach nicht zum kulturspezifischen Verhalten. Auch in Kyrgyzstan war ich darauf vorbereitet, aus heiligen Räumen ausgeschlossen zu werden und darum um so mehr erstaunt, als man

mich ohne Umschweife mit in die Moschee nahm und mich am Gebet teilnehmen ließ.

Ohne einen wirklichen „Übersetzer“, also jemanden, der sowohl sprachliche als auch soziokulturelle Hürden überwindet, ist eine Forschung in einem Kontext wie in Puri unmöglich. P. C. Mahapatra hatte immense Erfahrung, viele Menschen kannten und vertrauten ihm, und er wusste, wie man sich ihnen nähert und wer welche Informationen bereithielt. Da mir so viele Räume versperrt waren, begann ich, die Welt durch seine Augen zu sehen, seine Beschreibungen bildeten für mich die Grundlage meiner Vorstellungen. Weder im Hochland von Orissa noch in Kirgizstan brauchte ich solch einen Übersetzer. Bei den Dongria arbeitete ich nach einem ersten Fehlschlag die meiste Zeit ohne Assistenten und nutzte stattdessen die Unterstützung zweier indischer Entwicklungshelferinnen, die mir beim Erlernen der Sprache halfen und viele Kontakte verschafften. Doch zu keinem Zeitpunkt war ich in der gleichen Weise von ihnen abhängig wie von P. C. Mahapatra während meiner Forschung in Puri.

In Puri gab es kaum eine Information, die ich ohne Bezahlung bekam. Alle Interviews mussten bezahlt werden, da die Beteiligten sonst nicht bereit waren, ihre Zeit zu opfern. Viele waren eigentlich täglich beschäftigt, entweder wegen ihrer rituellen Pflichten im Tempel oder wegen des Pilgergeschäfts. Wie bereits beschrieben, hat die Bezahlung von religiösen Informationen eine lange Tradition im Pilgergeschäft und ich wurde nicht anders behandelt als die zahllosen Pilger, die täglich nach Puri kommen. Geld schien mir auch oft der einzige Anreiz zu sein, überhaupt mit mir sprechen zu wollen. Bei meiner zweiten Forschung in den Bergen war dies völlig anders. Auch die Dongria hatten wenig Zeit, um mit mir zu reden, da sie jeden Tag in die Berge zogen, um auf den Feldern Schwendbau zu betreiben. Anders als in Puri konnte ich aber direkt an ihren Arbeiten und Festen teilhaben, indem ich mit auf die Felder zog oder bei ihren Festen aktiv teilnahm, indem ich z.B. mithalf, den Opferbüffel zu zerteilen und das Fleisch zu kochen. Partizipation und Beobachtung waren nie ein Problem und Informationen wurden nicht gegen Geld weitergegeben. Stattdessen erbrachte ich andere wichtige Dienstleistungen für das Dorf, etwa als „Medizinmann“, der für allerlei kleine Gebrechen die richtige Salbe oder Tablette bereithielt. Meine Forschung bestand vor allem darin, überall dabei zu sein, den Gesprächen zuzuhören und wenn möglich Fragen zu stellen. Dementsprechend verbrachte ich viel

Zeit an den Versammlungsorten der Männer und Frauen, also an ihren Treffpunkten im Dorf oder unter den Weinpalmen in den Bergen.

In den Bergen hatte ich ein ganz anderes Problem, das mir aus Puri überhaupt nicht bekannt war. Alle Leute, mit denen ich in Puri sprach, hatten ein Minimum an Schulbildung und waren es gewohnt, über längere Zeit ein bestimmtes Thema zu diskutieren. Dies war mir aus Deutschland so vertraut, dass ich überhaupt nicht wahrnahm, wie wichtig diese Eigenschaft für meine Forschung in Puri war. So konnte ich manchmal eine oder sogar zwei Stunden am Stück mit einzelnen Informanten Interviews führen und systematisch alle Fragen abarbeiten. Bei den Dongria im Hochland war diese Forschungsmethode unmöglich. Es gibt kaum einen Dongria meines Alters, der je in eine Schule gegangen ist, und die, die als Kinder in die Ebene geschickt wurden, haben es meist nicht länger als sechs Monate in den Schulen ausgehalten. Darin sehe ich einen Grund dafür, dass ich mit Dongria keine Interviews führen konnte, denn sie waren kontrollierte Gesprächssituationen nicht gewohnt, die ein gewisses Maß an einstudierter Disziplin erfordern.

Die Dongria, mit denen ich zusammengelebt habe, konnten andererseits stundenlang am Feuer oder unter der Weinpalme sitzend scherzen, plaudern und streiten, aber eine Interviewsituation löste bei ihnen allen großes Unbehagen und den Wunsch aus, möglichst bald wieder zu gehen. In Kirgizstan erlebe ich diese Probleme wiederum nicht, im Gegenteil, viele meiner Informanten sind weitaus mehr mit kontrollierten Gesprächssituationen vertraut als meine Gesprächspartner in Puri. So arbeite ich derzeit viel mit einer Universitätsdozentin zusammen und wir folgen wie in der Universität einer strikten zweistündigen Routine, die sie äußerst konzentriert absolviert.

Der wohl wichtigste Faktor, der meine Forschung in Puri bestimmte und der vielen der oben beschriebenen Probleme zugrundeliegt, war die Omnipräsenz von Stathierarchien, vor allem auf der Basis des Gegensatzes von Reinheit und Unreinheit. Zwar besaß ich in manchen Kontexten als „*educated person*“ einen vergleichsweise hohen Status, doch in fast allen rituellen Zusammenhängen wurde ich vor allem als Unreiner wahrgenommen. Die Stadt Puri hat zwar auch so etwas wie ein „öffentliches, säkulares“ Leben, etwa am Strand, wo Inder und Ausländer Urlaub machen, oder auf der Hauptstraße, wo die Geschäftsinhaber und Restaurantbesitzer eine Atmosphäre schaffen, die weitgehend frei von der Erwägung ritueller Reinheit ist. Doch im Stadtzentrum steht der große Jagannatha-Tempel und er bestimmt einen

Großteil des Lebens in der Stadt. Dieser religiöse Bereich wird von den Priestern dominiert, die eine komplexe Ideologie der Reinheit entwickelt haben, die in zahllosen Verboten zum Ausdruck kommt. Als Europäer war ich, um Durkheims Gegensatz zu gebrauchen, Vertreter des „Profanen“, der vom „Heiligen“ ferngehalten wurde. Es gab zwar verschiedene Formen der Sakralisierung, also der Anpassung an die lokalen Normen, die es mir ermöglichten, überhaupt Zugang zu bestimmten Bereichen zu finden, z.B. indem ich mich an strikte Speise- und Kleidungsvorschriften hielt oder rituelle Verhaltensformen erlernte. Doch diesem Prozess waren Grenzen gesetzt, etwa durch das Verbot, bestimmte Räume zu betreten. In keiner meiner anderen Forschungen habe ich je wieder die Form der Ausgrenzung erfahren, die so sehr die Art meiner Forschung in Puri prägte.

Welches Fazit können wir aus diesen Erfahrungen ziehen? Ich denke, dass es wichtig ist, im Studium ein gewisses Repertoire an verschiedenen quantitativen und qualitativen Methoden zu erlernen, die einem in der Feldforschungssituation zur Verfügung stehen. Je nach Forschungskontext werden einige Methoden möglich, andere von vornherein ausgeschlossen sein. Manche Methode muss verändert und an die lokalen Bedingungen angepasst werden und generell wird ein hohes Maß an Flexibilität von großem Vorteil sein. Auf vieles kann man sich aber vorbereiten, indem man sich anhand der vorhandenen Literatur vorher genau mit dem ethnographischen Kontext vertraut macht. So sind etwa Kenntnisse der Speisenormen unerlässlich für eine Arbeit im ländlichen Indien.

Letztlich besteht aber ein Großteil der Feldforschungsleistung darin, sich in der fremden Kultur zu „sozialisieren“ und dadurch überhaupt erst zu einer Person zu werden, mit der man reden kann. So erinnere ich mich, wie mich Prof. Pfeffer Mitte Februar 2002 in dem Dorf Dulunguda am Fuße der Niamgiri-Berge besuchte. Er war gerade aus Deutschland gekommen und traf in dem Dorf ein, als ein mehrtägiges Büffelopfer stattfand. Einen Tag nach seiner Ankunft konnten wir das Büffelopfer beobachten und am nächsten Morgen standen wir früh auf, um der Zerteilung des Büffel fleisches beizuwohnen. Der Dorfvorsteher hatte uns bisher wenig beachtet, aber nun, nachdem alles Wichtige erledigt war und wir uns im Rahmen der Feierlichkeiten als „anständige“ Leute erwiesen hatten, rief er uns zu seiner Veranda. Wir brachten eine Flasche des dort selbst hergestellten Branntweins mit und begannen, miteinander zu trinken. Wir kamen zunehmend angeheitert ins Ge-

spräch und plötzlich erzählte der Dorfcchef leutselig von der Zeit des Königs, von früheren Ritualen und vom heutigen Wahlsystem, an dem ich damals sehr interessiert war. Glücklicherweise schrieb ich alles auf, bis mich Prof. Pfeffer nach einiger Zeit unterbrach und etwa Folgendes sagte: „Lieber Roland, jetzt stellen Sie sich mal vor, Sie müssten in einem Methodenkurs an der Uni vermitteln, wie sie an diese Daten gekommen sind.“

Einerseits war natürlich vieles an dieser Situation zufällig und ungewollt, andererseits hatten wir auch etwas „richtig“ gemacht. Lässt sich das, was wir taten und was in keinem Methodenhandbuch steht, dennoch verallgemeinern? Ich denke, eine Antwort darauf ist, dass ein wesentlicher Aspekt der Feldforschung darin besteht, eine „soziale Person“ zu werden.⁸ Was eine solche „Person“ ausmacht, hängt im Wesentlichen von den in einer Gesellschaft vorherrschenden Werten ab. Es sind darum auch diese soziokulturellen Werte, die im großen Maße die Wahl unserer Methoden bestimmen. So ist mir aus heutiger, vergleichender Perspektive deutlich, wie sehr kulturspezifische Werte meine sozialen Beziehungen zu Informanten in verschiedenen Feldforschungssituationen beeinflussten und wie sich dies auf meine Interviewmethoden auswirkte. In Puri wurde ich oft aufgrund der vorherrschenden Reinheitsideologie ausgeschlossen, sowohl von der Partizipation als auch von der Beobachtung, und ich musste Wege finden, dennoch an verlässliche Informationen zu gelangen. Dazu verließ ich mich zunehmend auf Interviews mit einzelnen ausgewählten Informanten, und durch entsprechende räumliche Arrangements sorgte ich dafür, dass ihr Status und ihre Anonymität gewahrt wurden. Um überhaupt Beziehungen zu ihnen aufbauen zu können, brauchte ich die Hilfe eines „reinen“ Assistenten mit gutem Ruf und ich musste mich auch selbst so weit wie möglich an Reinheitsnormen anpassen, z.B. indem ich weder trank, noch rauchte, noch zweifelhaften Umgang pflegte, etwa mit den „unberührbaren“ Fischern vom Strand. In den Niamgiri-Bergen erfuhr ich eine ganz andere, fast schon konträre Form der Sozialisation, denn dort gehörte der gemeinsame Rausch und Austausch von Alkohol und Tabak zum guten Ton. Es galt, überall dabei zu sein und mit möglichst vielen Leuten Kontakte zu pflegen. An kontrollierte Interviews oder Tonbandaufnahmen von Interviews wie in Puri war nicht zu denken, statt dessen machte ich

⁸ Siehe auch den Beitrag von Pfeffer in diesem Band.

höchstens kurze Notizen in einem winzigen Taschenbuch, um abends beim Aufschreiben der Felderlebnisse eine Gedächtnisstütze zu haben. Während in Puri Informanten erst Auskünfte gaben, wenn sie dafür ausreichend belohnt wurden und ihre Anonymität und Reinheit gewahrt waren, sprachen die Dongria am liebsten mit mir, wenn es etwas zu trinken gab oder eine Festspeise zubereitet wurde, also in aller Öffentlichkeit. Diese Beispiele veranschaulichen die teilweise sehr konträren Werte von Hindu- und Stammesgesellschaft in Indien – Werte, die in sehr großem Maße unsere Vorgehensweise in der Feldforschung bestimmen.

Literatur

- Clifford, J., Marcus, G. E. (eds.) 1986.** *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Dumont, L. 1998 (1966).** *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Delhi: Oxford University Press.
- Durkheim, E. 1976 (1895).** *Die Regeln der soziologischen Methode*. Berlin: Luchterhand Verlag.
- Galey, J.-C. 1989.** Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective. *History and Anthropology* 4: 123 – 187.
- Hardenberg, R. 1998.** Ritual Representation of Political Change: The Case of the Puri-King. *Journal of the Indian Anthropological Society* 33 (1): 87 – 104.
- Hardenberg, R. 1999.** *Die Wiedergeburt der Götter. Ritual und Gesellschaft in Orissa*. Hamburg: Kovac Verlag.
- Hardenberg, R. 2000a.** *Ideologie eines Hindu-Königtums. Struktur und Bedeutung der Rituale des ‚Königs von Puri‘ (Orissa/Indien)*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Hardenberg, R. 2000b.** Visnu's sleep, Mahisa's attack, Durga's victory. Concepts of royalty in a sacrificial drama. *Journal of Social Sciences* 4 (4): 261 – 276.
- Hardenberg, R. 2000c.** The Anka Ceremony of the King of Puri. *Journal of Social Sciences* 4 (2/3): 183 – 193.

- Hardenberg, R. 2000d.** The Renewal of Jagannatha. In B. Schnepel, H. Kulke (eds.), *Jagannatha Revisited. Studying Society, Religion and the State in Orissa*. Delhi: Manohar, pp. 65 – 92.
- Hardenberg, R. 2005.** Ethnologische Feldforschung im entlegenen Gebiet: Ein Beitrag zur Bedeutung der ethnographischen Erfahrung. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 26: 71 – 82.
- Marglin, F. A. 1981.** Kings and Wives: The Separation of Status and Royal Power. *Contributions to Indian Sociology* (N.S.) 15 (1/2): 155 – 182.
- Marglin, F. A. 1989.** *Wives of the God-King. Rituals of the Devadasis of Puri*. Oxford: Oxford University Press.
- Mishra, K. C. 1971.** *The Cult of Jagannatha*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- Odisha Kohener Pres Panjika 1995.** *Oriya-Almanach*. Puri: Sri Jagannatha Mandira.
- Rösel, J. 1980.** *Der Palast des Herrn der Welt. Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel- und Pilgerstadt Puri*. München: Weltforum Verlag.