



STUDIEN AUS DEM MÜNCHNER INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE, Band 28
WORKING PAPERS IN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY, LMU MUNICH, Vol 28
Herausgeber: **Eveline Dürr, Frank Heidemann, Thomas Reinhardt, Martin Sökefeld**

TIM PÖHLMANN UND MARTIN SÖKEFELD

**ETHNOGRAPHIE UND REPRÄSENTATION:
EINFÜHRUNG IN EIN VERHÄLTNIS ZWI-
SCHEN AUTORITÄT UND KRISE**

MÜNCHEN 2021

978-3-945254-28-8

IMPRESSUM

Institut für Ethnologie

Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettingenstraße 64

80538 München

<http://www.ethnologie.uni-muenchen.de>

München 2021

INHALT

| | | |
|----|--|----|
| 1. | Einleitung..... | 1 |
| 2. | Fachgeschichte: Autorität in der Krise..... | 3 |
| 3. | Epistemologie: Postpositivismus und „Objektivität“ | 10 |
| 4. | Politik: Wer darf wen repräsentieren?..... | 16 |
| 5. | Schluss: Und nun?..... | 20 |
| 6. | Zitierte Literatur..... | 23 |

Dieser Text ist als Ergänzung zur Vorlesung Feldforschung am Institut für Ethnologie der LMU entstanden. Wir danken Lisa Burger, Eveline Dürr, Frank Heidemann und Thomas Reinhardt für ihre wertvollen Kommentare zu einer früheren Version.

1. EINLEITUNG

In seiner Kurzgeschichte *Von der Strenge der Wissenschaft* beschreibt der argentinische Autor Jorge Luis Borges ein Dilemma der Repräsentation, mit dem auch ethnographische Texte ringen. Borges erzählt von einer geographischen Karte ohne Verallgemeinerung oder Verkürzung, eine Karte im Maßstab 1:1:

„[...] In jenem Reich erlangte die Kunst der Kartographie eine solche Vollkommenheit, dass die Karte einer einzigen Provinz den Raum einer Stadt einnahm und die Karte des Reichs den einer Provinz. Mit der Zeit befriedigten diese maßlosen Karten nicht länger, und die Kollegs der Kartographen erstellten eine Karte des Reichs, die die Größe des Reichs besaß und sich mit ihm in jedem Punkt deckte. Die nachfolgenden Geschlechter, die dem Studium der Kartographie nicht mehr so ergeben waren, waren der Ansicht, diese ausgedehnte Karte sei unnützlich, und überließen sie, nicht ohne Verstoß gegen die Pietät, den Unbilden der Sonne und der Winter. In den Wüsten des Westens überdauern zerstückelte Ruinen der Karte, behaust von Tieren und von Bettlern; im ganzen Land gibt es keine Überreste der geographischen Lehrwissenschaften“ (Borges 1982: 121).

Eine Karte, so präzise, dass sie jeden Aspekt der Wirklichkeit abbildet, macht den Begriff der Repräsentation überflüssig. Wären Realität und Symbol tatsächlich gleichzusetzen, wäre der vorliegende Text nicht notwendig. Allerdings ist eine solche Übereinstimmung zwischen Zeichen und Bezeichnetem weder umsetzbar noch nützlich. Borges konzentriert sich in seinem Gedankenexperiment auf den Aspekt der Nützlichkeit: die Bewohner*innen seines Reiches lassen die Karte entweder achtlos verfallen oder verwenden ihre Bestandteile anderweitig. Eine vollkommen exakte Darstellung der Wirklichkeit liefert keine besonders brauchbaren Informationen und ist letztlich bloßer Selbstzweck. Borges erinnert daran, dass Vereinfachung und Abstraktion notwendige Voraussetzungen von Kommunikation sind. Dabei macht es keinen Unterschied, ob es um Borges' Karte und das damit abgebildete Königreich geht oder um eine Ethnographie, die den Anspruch erhebt, eine andere Gesellschaft zu beschreiben. Beide teilen die Schwierigkeit, die Realität oder eine konkrete Erfahrung der Realität reduzieren zu müssen, um sie mitteilbar zu machen.

Doch die Notwendigkeit der Reduktion ist erst der Beginn einer ganzen Reihe von Zwickmühlen, in denen sich Formen der Repräsentation befinden. Wenn Repräsentation bedeutet, etwas gegenwärtig zu machen, was im Moment gar nicht vorhanden ist (Pitkin 1967: 8-9), dann folgt daraus zuallererst eine Differenz zwischen Repräsentation (in unserem Fall Ethnographien, Bilder, Filme) und Realität. Repräsentationen erheben meist den Anspruch, uns diese Wirklichkeit vergegenwärtigen

zu können und damit „repräsentativ“ für etwas zu stehen, was wir selbst nicht sehen oder erlebt haben. Jedoch bleibt die Differenz weiterhin bestehen. Wie „nah“ muss dann die Darstellung am Original sein, um einen Anspruch auf „Authentizität“ behaupten zu können? Ist eine Repräsentation nicht auch Teil der Wirklichkeit, die sie abzubilden versucht? Inwieweit zeigen Repräsentationen nicht neutral einen Teil der Welt, sondern erzählen vielmehr von den persönlichen Vorlieben, Erfahrungen sowie der sozialen Position der Urheber*in einer Darstellung? Diese und andere Fragen sind grundlegend, um sich mit unserem Gegenstand auseinanderzusetzen: dem Verhältnis zwischen Ethnographie (Repräsentation), Ethnolog*in (Urheber*in) und einer spezifischen Gesellschaft oder sozialen Praxis (Wirklichkeit).

2. FACHGESCHICHTE: AUTORITÄT IN DER KRISE

Die Nuer, schreibt Adam Kuper in einer Kritik an Evans-Pritchard, „are not like The Nuer“ (Kuper 2005 [1988]: 171). Damit verweist er auf eine essenzielle Diskrepanz zwischen realen Menschen und einer Ethnographie über diese Menschen. Evans-Pritchards Arbeit erlaubt keinen unverstellten Blick auf die gelebte Wirklichkeit einer spezifischen sozialen Gruppe. Stattdessen ist seine ethnographische Wahrheit „inherently partial“ – sie ist einem Ziel verpflichtet, unvollständig und selektiv (Clifford 1986: 7). Einsichten wie diese lösten innerhalb der Ethnologie die sogenannte „Krise der Repräsentation“ aus. Für die Disziplin war es erschütternd festzustellen, dass etwa „Die Nuer“, wie sie Leser*innen der gleichnamigen Ethnographie kennenlernen, keine authentische Repräsentation, sondern eine narrative Konstruktion sind.

Aus der Erkenntnis der literarischen Fabrikation von kulturellem Wissen folgt zwangsläufig die Einsicht, dass ethnographische Repräsentation niemals neutral sein kann – sie unterliegt selbst (wissenschafts-)kulturellen Traditionen und Machtverhältnissen. Es gibt keine objektive Position, von der aus eine andere Lebenswelt so beschrieben werden könnte, „wie sie wirklich ist“. Postmoderne Perspektiven demonstrieren und problematisieren vielmehr die essentialisierenden und distanzierenden Folgen ethnographischer Darstellung. Es sind rhetorische Mechanismen, die die Autorität von Ethnolog*innen etablieren. Bleiben wir bei Evans-Pritchards „Nuer“ um diese Strategien zu illustrieren:

The Nuer is a product of hard and egalitarian upbringing, is deeply democratic, and is easily roused to violence. His turbulent spirit finds any restraint irksome and no man recognises a superior. Wealth makes no difference. A man with many cattle is envied, but not treated differently from a man with few cattle. Birth makes no difference. (Evans Pritchard 1940: 181)

Zum einen wird hier die Entindividualisierung ersichtlich, die es Evans-Pritchard erlaubt, aus singulären Erfahrungen mit unterschiedlichen Personen auf ein abstraktes kulturelles System zu schließen. Die Nuer erscheinen als klar umgrenzte, homogene Gruppe, deren (männliche) Angehörige alle dasselbe denken und identische Werte teilen. Interne Differenzen oder subjektive Perspektiven verschwinden, wodurch einzelne Individuen zu bloßen Exemplaren und Repräsentanten „der Kultur“ der Nuer stilisiert werden (Clifford 1983: 132). Zum anderen schreibt Evans-Pritchard über die Nuer nicht in der Vergangenheit – damals, als er sie traf. Er beschreibt sie in der Gegenwart, als wäre es ausgeschlossen, dass sie sich seitdem geändert hätten oder je

ändern würden. Johannes Fabian argumentiert in *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (1983), dass durch das Schreiben im sogenannten „ethnographischen Präsens“ eine strikte Trennung zwischen „uns“ und „den Anderen“ etabliert wird. Den Menschen in nichtwestlichen Gesellschaften wird die Zeitgenossenschaft verweigert, indem sie statt der realen Gleichzeitigkeit in eine ewige Vor-Zeit festgeschrieben werden. Ein grammatikalisches Detail entfaltet politische Wirkung, da die Strategie des *Otherring* ein exotisches „Anderes“ fixiert. Es entsteht eine strukturelle Asymmetrie, die nicht nur intellektuell fragwürdig ist, sondern allzu oft der Rechtfertigung kolonialer Herrschaft über „archaische Urvölker“ und ganze Kontinente diene.

Doch die Objektivierung „der Anderen“ allein war nicht ausreichend, um die repräsentative Form der Ethnographie mit akademischer Legitimität auszustatten. Eine von Malinowskis einflussreichsten Erfindungen ist die „Feldforscher*in-Theoretiker*in“. Damit ist gemeint, dass die beiden Prozesse „Daten erheben“ und „Daten interpretieren“ seit Malinowski (1922) nicht mehr von unterschiedlichen Personen durchgeführt wurden.¹ Verließ sich die Lehnstuhlethnologie noch auf die Berichte und Fragebögen von Kolonialbeamten, Missionaren oder Handelsreisenden, um daraus anschließend ihre Einschätzungen der Natur des (wilden) Menschen zu propagieren (vgl. Frazer 1890, Bachofen 1861); so war nun die existentielle Fremderfahrung der Ethnolog*in selbst die Voraussetzung, um am wissenschaftlichen Diskurs teilzunehmen. Ethnographische Autorität beruhte fortan auf der Tatsache, dass man „dort gewesen“ war und deshalb auf ein privilegiertes Verständnis „seiner“ fremden Gesellschaft pochen konnte (Clifford 1988: 22, Stocking 1983). Noch einmal Evans-Pritchard:

I, unlike most readers, know the Nuer, and must judge my work more severely than they, and I can say that if this book reveals many insufficiencies I am amazed that it has ever appeared at all. A man must judge his labours by the obstacles he has overcome and the hardships he has endured, and by these standards I am not ashamed of the results. (Evans-Pritchard 1940: 9)

Der offene Heroismus in Verbindung mit der Beweiskraft des „having been there“ bekräftigt eine Glaubwürdigkeitserzählung, die wissenschaftliche Geltung entfaltet.

¹ Mit dem Aufkommen größerer Forschungsgruppen und kollektiver Projekte kehrt sich diese Entwicklung teilweise wieder um: Feldassistent*innen und Mitarbeiter*innen erheben oft Daten, die in die Publikationen der Gruppenleiter*innen einfließen, die manchmal nur begrenzt an der Datenerhebung beteiligt waren.

Neben der Entindividualisierung, der Ver-Änderung (*Othering*) auf zeitlicher Ebene sowie der heroischen Figur der einsamen Feldforscher*in fernab der „Zivilisation“ lassen sich weitere Stilmittel identifizieren, die die Allgemeingültigkeit einer subjektiven Erfahrung herstellen. In ihrem wegweisenden Sammelband *Writing Culture* (1986) bündeln und erweitern James Clifford und George E. Marcus diese Überzeugung. Die darin enthaltenen Essays fordern ein politisches Verständnis des Poetischen, womit gemeint ist, dass ethnographische Beschreibungen primär literarische Darstellungen sind, deren historische und politische Bedingungen reflektiert werden müssen. Clifford dekonstruiert in seiner Einleitung ethnographische Repräsentation als unvermeidlich voreingenommen: „Even the best ethnographic texts – serious, true fictions – are systems or economies of truth. Power and history work through them, in ways their authors cannot fully control“ (ebd.: 7).

Diese Aussage ist aus ihrem fachgeschichtlichen Kontext heraus zu verstehen. Hier kann Clifford Geertz gleichzeitig als Wegbereiter und Sündenbock der „Krise der Repräsentation“ gesehen werden. Seine Interpretative Anthropologie brach endgültig mit der Vorstellung von Ethnologie als Naturwissenschaft, wie sie etwa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von A. R. Radcliffe-Brown (1952) populär gemacht worden war. Stattdessen propagierte Geertz Kultur als ein Symbolsystem, das in einer fremden Gesellschaft öffentlich verhandelt und durch die Ethnolog*in zu interpretieren ist. Es geht also um ein Verstehen, welches bereits vorhandene Deutungsprozesse durch hermeneutische Mittel analysiert. Dieses Verfahren der „dichten Beschreibung“ (Geertz 1973: 6f.) ist in der Lage, das holistische Bedeutungssystem Kultur zu „lesen“. Statt also nach naturwissenschaftlich validen, sozialen Gesetzen zu suchen, fordert das Paradigma „Kultur als Text“ die Ethnographie als literarische Interpretation zu sehen – als etwas Hergestelltes, letztlich Fiktionales (ebd.: 15). Damit machte Geertz den Weg frei für die Argumente der Writing Culture-Debatte, die prompt ihn selbst zum Problem erklärte.

So erkennt Vincent Crapanzano zwar Geertz' Pionierleistung an, fährt dann aber fort, das berühmte Essay zum balinesischen Hahnenkampf auseinanderzunehmen (1986: 68-76). Crapanzano wirft Geertz vor, sich tatsächlich nicht weit von den rhetorischen Figuren klassischer Ethnographien wie *Die Nuer* entfernt zu haben. „Die Balinesen“ bleiben bei Geertz „Pappkameraden“, deren Subjektivität im Text nicht vorkommt, „Die balinesische Kultur“ bleibt ein holistisches Ganzes und Geertz bleibt der allwissende und mächtige Ethnograph, der allerdings mehr in sein eigenes, selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe (der Kulturbegriff, den Geertz Max Weber zuschreibt [vgl. Geertz 1973: 5]) verstrickt ist, als das der Balinesen zu erhellen.

Diese Art Stilmittel sei typisch für die meisten Ethnographien, konstatiert auch Clifford (1983: 132f.; 1986). Die Reduktion von dialogischen Erfahrungen im Feld auf monologische Beschreibung in der *Monographie* ist weder ethisch noch epistemologisch oder politisch unschuldig, da hegemoniale Repräsentationsformen des Westens

privilegiert würden. Die Interpretationsarbeit von Ethnolog*innen wie Geertz hat eine „unreciprocal quality“ (ebd.: 133), da die Stimme der „Anderen“ zwangsläufig verstummen muss. Ethnolog*innen behalten die Kontrolle über den Text und damit „die Kultur“. Konsequenterweise müssten auch die letztlich publizierten Monographien zumindest „dialogisch“, wenn nicht „mehrstimmig“ sein. Geertz mag zwar in seiner theoretischen Arbeit auf den „gemachte“ Charakter ethnographischen Wissens hingewiesen haben, verweigert allerdings in seinen Ethnographien völlig die Reflexion der eigenen Rolle in diesem Schaffungsprozess.

Laut James Clifford ist Fiktion also ein unabänderlicher Bestandteil jedes ethnographischen Textes. Keine Ethnolog*in kann sich den Bedingungen und Zwängen von Subjektivität, Macht und Geschichte entziehen und „er-schreibt“ somit stets eine fragmentarische und den Umständen entsprechende Version der „Wirklichkeit“. Ethnographien sind Repräsentationen, die das Repräsentierte erst (mit)erschaffen. Oder in anderen Worten: Ethnographien bilden die Wirklichkeit nicht ab, sie konstruieren sie.

Bis hierhin scheint es, als wäre die Diskussion über Repräsentation in der Ethnologie eine rein männliche Debatte gewesen. Diesen Androzentrismus gilt es zu problematisieren. Nicht nur, dass verschiedene Ethnologinnen schon in den 1930er Jahren experimentell schrieben und die Schwierigkeit ethnographischer Repräsentation vorwegnahmen (vgl. Hurston 1928, 1935; Powdermaker 1939, 1950). Vor und nach dem Erscheinen des äußerst männlich geprägten *Writing Culture* Sammelbandes² gingen entscheidende, aber vor allem von den männlichen Vertretern der Disziplin häufig ignorierte Impulse von feministischen Ethnologinnen aus. Sie erkannten eine strukturelle Asymmetrie innerhalb des ethnologischen Diskurses: männliche (weiße) Forscher galten als neutral und sind in der Lage „die ganze“ fremde Gesellschaft zu repräsentieren. Aus männlicher Perspektive ließ sich also für alle sprechen, obwohl viele Ethnologen signifikant weniger Forschungserfahrung mit Frauen als mit Männern hatten. Weiblichen Forscherinnen hingegen, die genau diese Erfahrungen machten, wurde häufig nur das Repräsentationsrecht für die weibliche Sicht auf die Welt in einer bestimmten Gesellschaft zugestanden. Obwohl also in vielen Feldforschungen das Geschlecht der forschenden Person die Datengenerierung massiv beeinflusst, war weibliche Repräsentationsarbeit im ethnographischen Diskurs lange massiv benachteiligt (vgl. Ortner 1974, Rosaldo und Lamphere 1974, Strathern 1987, Narayan 1993, Behar und Gordon 1995, Lewin 2006).

² Tatsächlich bemerkt James Clifford in seiner Einleitung „Partial Truths“ den Mangel an weiblichen und vor allem feministischen Perspektiven. Seine recht gewundene und ausführliche Erklärung für diesen Mangel, aus der man schließen könnte, dass ihm dies durchaus peinlich ist, gipfelt in der Feststellung: „[f]eminism had not contributed much to the theoretical analysis of ethnographies as texts“ (1986: 20).

Lila Abu-Lughod hat mit „Writing Against Culture“ (1991) in dieser Bewegung einen zentralen Beitrag geleistet. Auch sie sieht ein Problem in den narrativen Strategien, die fremde Kulturen als exotische Objekte erschaffen. Aber sie geht noch weiter und attackiert die Grundvoraussetzung solcher Distanzierungsprozesse. Der Begriff „Kultur“ an sich sei das Problem, da er fatalerweise Homogenität, Kohärenz und Zeitlosigkeit impliziere (ebd.: 154). Das Kulturkonzept konstituiert deshalb unweigerlich Grenzen, die zusätzlich hierarchisch aufgeladen sind: „Culture is the essential tool for making other“ (ebd.:143). Solange wir also von „Kulturen“ sprechen, werden wir in essenziellen Differenzen denken. Abu-Lughod schlägt vor, den anthropologischen Fokus stattdessen auf Diskurse und Praktiken zu richten, weil dadurch Raum bleibt für die Vielschichtigkeit, Dynamik und Widersprüchlichkeit von sozialem Leben (ebd.: 148).

Schon seit den 1970er Jahren, also lange vor der Kritik des klassischen ethnologischen Kulturkonzepts durch Abu-Lughod und andere (z.B. Gupta und Ferguson 1997), aber auch vor Cliffords Kritik der literarischen Konventionen der Ethnographie, entstanden alternative, experimentelle Formen ethnographischen Schreibens. Kevin Dwyer (1977, 1979) und Denis Tedlock (1979) forderten beispielsweise, die monologische Repräsentation klassischer Monographien durch eine dialogische Anthropologie zu ersetzen, in der die Gesprächspartner*innen der Ethnolog*innen als eigenständige Subjekte und Akteure sichtbar bleiben und nicht der allwissenden, interpretierenden Perspektive des Schreibenden untergeordnet werden. Ein einflussreiches Beispiel hierfür ist Vincent Crapanzanos Ethnographie *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (1983), die in weiten Teilen von den Erzählungen eines Fliesenmachers dominiert wird, der mit einem weiblichen Dschinn, einem übersinnlichen Wesen aus der islamischen Vorstellungswelt, verheiratet ist. Hier bleibt das Gespräch, das jeder Ethnographie zugrunde liegt, im Text sichtbar. Dennoch ist der Text kein Dialog, sondern eine Inszenierung eines Dialogs durch Crapanzano, der seine textliche Autorität behält. Weiter gehen Versuche der „Utopie“ (Clifford 1983: 140) kollektiver, verteilter Autorenschaft.

Der Gedanke kollektiver Autorenschaft ist sowohl politisch als auch epistemologisch begründet. In einer Feldforschung können Informationen nicht einfach „gesammelt“ oder Daten „erhoben“ werden, als wären sie frei zugängliche Gegenstände ohne sozialen Kontext. Wissen wird in Interaktion mit einem Gegenüber verhandelt und ist dadurch stets bedingt durch persönliche und intersubjektive Erfahrungen (Hastrup 2004). Inwieweit kann eine Ethnolog*in dann dieses Wissen „besitzen“ und unter ihrem Namen veröffentlichen? Anders gefragt: Woher stammt die Legitimation, den kollektiven Prozess des gegenseitigen Verstehens während der Feldforschung im Moment der Publikation zu verleugnen, bzw. auf freundliche Danksagungen an die Beteiligten zu reduzieren? Wem gehört also eine Ethnographie? Immer wieder genannte Beispiele, die kollektive Autorenschaft anerkennen und umsetzen, sind *Birds*

of *My Kalam Country* (1979) und *Piman Shamanism and Staying Sickness* (1974). Für *Birds of my Kalam Country* zeichnen Ian Saem Majnep und Ralph Bulmer als gleichberechtigte Verfasser. Beide haben Texte beigetragen, die durch unterschiedliche Schrifttypen klar dem einen oder dem andern Autor zugeordnet werden können. Ian Saem Majnep ist ein Bewohner des Hochlands von Papua-Neuguinea, der als indigener Ethno-Ornithologe die Vogelarten der Region beschreibt; Ralph Bulmer liefert als Ethnologe eine weitere Kontextualisierung der Beschreibungen. *Piman Shamanism* listet vier Autoren: den Ethnologen Donald M. Bahr, den Schamanen Juan Gregorio, sowie den Übersetzer David I. Lopéz und den indigenen Linguisten Albert Alvarez. Gregorios Diskurse über Krankheiten und Schamanismus werden von Lopéz und Albert transkribiert und übersetzt und Bahr kommentiert.

Die Strategie kollektiver Autorenschaft hat sich in derartiger Form jedoch nicht als Standard durchgesetzt. Neben vielen praktischen Fragen ist ein wichtiger Grund dafür, dass sie sich nur für Ethnographien eignet, die auf dem Wissen einer oder weniger „Schlüsselinformant*innen“ beruhen. Zu den allermeisten Ethnographien tragen jedoch sehr viel mehr Gesprächspartner*innen im Dialog mit der Ethnolog*in bei, und zwar in unterschiedlichem Maße. Sie können unmöglich alle als (Mit-)Autor*innen genannt werden. Die meisten von ihnen erscheinen im Text aufgrund des Informant*innenschutzes in anonymisierter Form und mit Pseudonymen. Darüber hinaus erfordert auch gerade die große Zahl von Gesprächspartner*innen, die in eine Ethnographie einfließen, eine „ordnende Hand“ der Autor*in, um einen lesbaren Text zu schaffen. Und schließlich beruhen Ethnographien eben nicht nur auf Gesprächen und anderen verbalisierten Materialien, sondern auch auf Beobachtungen, die sehr viel schwieriger in eine Form von Autorenschaft überführt werden können.

Dies bedeutet aber keineswegs, dass Autor*innen von Ethnographien wieder eine allwissende, generalisierende Position einnehmen würden. Im Gegenteil – Ethnographien sind heute in der Regel auch dann multivokal, fragmentarisch, collagenhaft und vielleicht auch widersprüchlich, wenn sie letztlich von einer Autor*in verantwortet werden. Vermutlich hat die Kritik des Kulturbegriffs durch Abu-Lughod, Gupta und Ferguson und vielen anderen mehr zu dieser Entwicklung mehr beigetragen als die Diskussion um Autorenschaft. Denn wenn Kultur selbst nicht mehr als ganz und homogen, sondern als heterogen und widersprüchlich vorgestellt wird, wenn überhaupt immer weniger das Substantiv „Kultur“ (und schon gar nicht der Plural „Kulturen“) verwendet wird, sondern höchstens noch das Adjektiv „kulturell“, dann kann und muss auch der Anspruch aufgegeben werden, Kultur als eine einheitliche „Lebensform“ ethnographisch darzustellen. Ethnographien sind eben nicht mehr „geschlossene Darstellung[en] einzelner Lebensformen“ (Berg und Fuchs 1993: 40), sondern offene Darstellung bestimmter Lebenswelten mit ihren Problemlagen und Zusammenhängen. Das wird etwa sehr deutlich, wenn man Evans-Pritchards klassische

Nuer-Ethnographie mit Sharon Hutchinsons *Nuer Dilemmas* von 1996 vergleicht. Darin geht es eben nicht einfach um „The political system“ (der Nuer), sondern auch darum, wie die Nuer durch Kolonialismus, Geld, Krieg, Religion und Staat in umfassendere politische Kontexte eingebunden sind. Die klassische Repräsentation der Kultur der Nuer ist der Ethnographie abhandengekommen, weil niemand mehr davon ausgeht, dass es die Kultur der Nuer in diesem klassischen Sinne überhaupt gibt.

Zusammenfassend formuliert: Aus fachgeschichtlicher Sicht ermöglicht Repräsentation als analytische Kategorie die Problematisierung von impliziten Annahmen in ethnographischen Texten, die zum Beispiel in einem bestimmten Kulturkonzept begründet sind. In den 80er Jahren wurde deutlich, dass Ethnographie als literarisches Genre anerkannt und mit entsprechenden Mitteln analysiert werden sollte. Es ist nicht möglich, von einer Ethnographie direkt auf das darin Repräsentierte zu schließen. Es geht vielmehr darum, ein Bewusstsein für Ethnographie als Text zu entwickeln sowie die Positionalität der Urheber*in in der Erkenntnisfindung zu berücksichtigen. Ein konstruktivistisches Verständnis des ethnographischen Prozesses (von der Feldforschung über Notizen, Ideen und Daten, bis hin zu publizierten Texten) geht allerdings noch. Um die erkenntnistheoretischen Ideen besser zu verstehen, die dieser fachgeschichtlichen Entwicklung zugrunde liegen, widmet sich der nächste Abschnitt der hier maßgeblichen post-positivistischen Epistemologie.

3. EPISTEMOLOGIE: POSTPOSITIVISMUS UND „OBJEKTIVITÄT“

Die Argumente der Writing Culture-Debatte entstanden nicht aus einem intellektuellen Vakuum heraus. Neben der oben aufgezeigten Beziehung zur Interpretativen Anthropologie ist die Krise der Repräsentation auch eine Weiterführung von selbstkritischen Argumenten über die Verstrickung der Ethnologie in koloniale Machtverhältnisse (Clifford 1988: 22, vgl. Asad 1973, Said 1978, 1989). Hinzu kommt die untrennbare Verknüpfung dieser Bewegung mit dem postmodernen Diskurs – in gewisser Hinsicht verbinden viele Beobachter*innen die Postmoderne in der Ethnologie primär mit dem *Writing Culture*-Sammelband. Postmodernes Denken dekonstruiert Strukturen, großangelegte theoretische Narrative und epistemische Sicherheiten, ohne dabei – logischerweise – eine eigene kohärente Theorie vorzulegen (vgl. Lyotard 1984). In diesem Sinn lassen sich die Begriffe „postmodern“, „poststrukturalistisch“, „postkolonial“ und „postpositivistisch“ als durchaus zusammenhängend in derselben intellektuellen Strömung verorten. Für die Thematik der ethnographischen Repräsentation ist hier insbesondere die epistemologische Dimension von Bedeutung. Epistemologie (Erkenntnistheorie) untersucht grundsätzlich die Art und Weise, wie Wissen und andere Vorstellungen zustande kommen. Die fundamentale Bedeutung der Repräsentation beruht nun allerdings auf der Möglichkeit, etwas präsent zu machen, das tatsächlich gar nicht anwesend ist. Das wiederum schafft ein epistemologisches Paradox: wie kann etwas gleichzeitig gegenwärtig und nicht gegenwärtig sein – also als präsent begriffen werden trotz seiner Abwesenheit (Pitkin 1967: 8-9)?

Das Abwesende ist die zwischenmenschliche, dialogische und persönliche Erfahrung der Feldforschung.³ Die Repräsentation (Ethnographie) dieser intersubjektiven Situation ist allerdings häufig eine eher distanzierte oder gar objektiviertere Form des Wissens, wie ein Blick auf die Fachgeschichte gezeigt hat. Zwischen diesen Polen herrscht ein seltsamer Bruch. Die Ethnolog*in steht vor dem Problem, sich selbst und anderen über diesen Bruch hinweg zu versichern, dass sie mit ihrer Repräsentation „Recht hat“ (Hastrup 2004: 458). Die Hypothesen und Theorien, die sie in ihrer Ethnographie aufgestellt hat, müssen *irgendwie* mit ihrer Felderfahrung korrespondieren. Kirsten Hastrup (2004) zeigt auf, dass unsere Schlussfolgerungen nicht einfach durch „Beweise“ oder „Fakten“ gerechtfertigt werden können. Gerade weil unser

³ Notabene: Das Abwesende ist hier nicht „die Kultur“. „Kultur“ ist ein Konstrukt, das von Ethnolog*innen auf der Basis der dialogischen, persönlichen Erfahrung und durch Interpretation geschaffen wird. Viele Ethnolog*innen verzichten, wie im vorherigen Abschnitt angemerkt, heute allerdings darauf.

Forschungsobjekt irreduzibel sozialer Natur ist, können wir uns nicht auf positivistische Formen empirischen Wissens verlassen, die davon ausgehen, dass es unabhängige, „objektiv“ gegebene Tatsachen gibt (ebd.: 461). Denn was ethnographische Generalisierung durch die Referenz auf „Beweise“ unmöglich macht, ist „the anthropologist's own frame of interpretation, the pre-existing scheme of objectification that transforms facts into 'evidence' or imputes causation“ (Mosse 2006: 949, vgl. Hastrup 2004: 456). Es gilt also zunächst die spezifischen Bedingungen des Bruchs in den Blick zu nehmen: Welchen sozialen Positionen, historischen Bedingungen, ästhetischen Urteilen und akademischen Vorlieben entspringt der jeweilige persönliche Interpretationsrahmen, der dazu führt, dass zwischenmenschliche Erfahrung auf eine bestimmte, „repräsentative“ Art und Weise gedeutet wird?

Allen „Daten“ geht immer schon eine Selektion und Interpretation von Erfahrung voraus. Ganz buchstäblich schreiben wir schließlich nur auf, was wir für wichtig erachten. Das Wissen, welches in einer Feldforschung entsteht, ist also immer schon theoretisch getränkt. Wir müssen schlicht akzeptieren, dass unsere Interpretation sozialen Lebens nie durch eine externe, objektive Quelle für gültig erklärt werden kann, denn „our relation to the object is already installed as part of the object when we begin to understand it“ (Hastrup 2004: 468). Das Objekt unserer Erkenntnis ist abhängig von dem Beziehungsgefüge, durch das wir es erkennen.⁴ Wenn demnach aus der Erfahrung intersubjektiver Feldforschung eine Repräsentation (zum Beispiel eine Monographie oder ein Artikel) entsteht, dann findet somit eine erzwungene Ablösung von dieser sozialen Situation statt. Darin liegt in der Regel auch der Sinn der Ethnographie, sofern sie nicht so unhandlich und damit unbrauchbar sein soll, wie die Landkarten aus Borges' Erzählung. Für Hastrup bedeutet das letztlich, dass jede ethnographische Analyse eine Objektifizierung von relationalem Wissen ist (ebd.: 458). Trotzdem ist Feldforschung eine valide Art und Weise, Wissen über andere Menschen zu erlangen und ihre ethnographische Repräsentation ist nicht „sinnlos“ (Reinhardt 2000: 242). Dadurch, dass die Forscher*in mit den Forschungspartner*innen Ort und Zeit teilt, gleichen sich zumindest teilweise auch die Erfahrungsbedingungen an, die bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse prägen (Hastrup 2004: 466). Ethnologie zielt also weniger auf die Wahrheit einzelner Ereignisse oder Praktiken *per se* ab, sondern versucht vielmehr zu verstehen, wie sie Bedeutung erhalten (ebd.: 468).

⁴ Ein wenig erinnert diese Perspektive an die Erkenntnistheorie Kants, die darauf abhebt, dass Erkenntnis niemals nur aus Erfahrung stammt, weil in die Erkenntnis immer schon apriorische Kategorien wie Raum, Zeit oder Kausalität einfließen, die nicht aus der Erfahrung stammen, sondern sie überhaupt erst möglich machen. Hier geht es aber weniger um solche Kategorien als um die konkreten sozialen Positionen und Verhältnisse, von denen Interaktion und Dialog geprägt werden und die damit auch die daraus abgeleitete Erkenntnis entscheidend formen.

Wir halten fest, dass Repräsentation immer selektiv, unvollständig und (inter-)subjektiv geformt ist. In der postpositivistischen Anschauung ist es daher unmöglich, sich an der Gewissheit festzuklammern, dass „Beweise“, „Fakten“ oder „die Wahrheit“ außerhalb des Kontextes einer sozialen Situation existieren und irgendwie erkannt werden können. Jenseits der (Inter-)Subjektivität gibt es kein ethnographisches Wissen. Ethnolog*innen sind in der Feldforschung ihre eigenen Forschungsinstrumente, die immer schon in einem sozialen, intersubjektiven Zusammenhang stehen.

Myerhoff und Ruby (1982) zeigen in Bezug auf das ständig angeführte Begriffspaar Subjektivität/Objektivität einen weiteren interessanten Widerspruch auf. Konventionelle Begriffe wissenschaftlicher Objektivität fordern, die Methoden und Bedingungen des Erkenntnisprozesses offenzulegen. Dies hat etwa in den Naturwissenschaften das Ziel, subjektive Einflüsse (vermeintlich) ausschließen zu können. Je mehr sich allerdings Ethnolog*innen diesem Ansinnen verpflichten und bemüht sind, möglichst detailliert die persönliche Involviertheit, zwischenmenschliche Nähe oder die emotionalen Zustände aufzudecken, die ihr „ethnographisches Wissen“ einer bestimmten sozialen Realität konstituieren, desto eher wird ihnen „Subjektivität“ (als Gegensatz zu „Objektivität“) vorgeworfen: „the more scientific anthropologists try to be, by revealing their methods, the less scientific they appear to be“ (ebd.: 26). Für Carrithers (1990) besteht das Problem an dieser Stelle nicht so sehr darin, dass ethnographische Repräsentation zwangsläufig an den Ansprüchen wissenschaftlicher Objektivität scheitern wird, sondern dass die Methoden und Erkenntnisse der „harten“ Wissenschaften überhaupt als objektiv, sicher und wahr gelten (vgl. Hacking 1983, Feyerabend 1975). Wir sollten nicht die vorgeblich objektive Wahrheit des naturwissenschaftlichen Diskurses als Referenzmaß nehmen und folglich stets von disziplinären Selbstzweifeln geplagt bleiben, vielmehr sollten wir das Streben nach positivistischer Validität aufgeben zugunsten einer praktisch orientierten *Verlässlichkeit* ethnographischen Wissens: „We may ask [of ethnography] not certainty but reliability“ (Carrithers 1990:272).

Bruno Latour und andere Protagonisten der *Science and Technology Studies* haben aufgezeigt, dass auch naturwissenschaftliches Wissen in sozialen Zusammenhängen entsteht und nicht im konventionellen, unreflektierten Sinn objektiv ist. Latour fordert noch dazu, die Entstehung von Wissen nicht als einen Prozess der Repräsentation zu denken, an dessen Ende eine Korrespondenz zwischen Wissen und Gegenstand steht, sondern als *Vermittlung*. Er beschreibt dies am Beispiel einer bodenkundlichen Untersuchung, die im Amazonasgebiet Proben nimmt und sie der wissenschaftlichen Analyse unterzieht. Am Ende des Prozesses der Vermittlung ist aus einem Klumpen Erde ein Text geworden – oder heute vermutlich eher ein Gewirr von Nullen und Einsen, ein binärer Code, der wiederum in Text übersetzt wird:

Ein Wort ersetzt ein Ding, in dem es ein Merkmal bewahrt, durch das dieses definiert wird. Korrespondenz zwischen zwei Termen? Nein, ein Urteil gleicht nicht dem Boden. Metaphorische Verschiebung? Auch nicht. Metonymie? Ebenfalls nicht. Denn wenn man auch eine Handvoll Erde für den ganzen Horizont nimmt, bleibt im Notizbuch doch nichts mehr von der Handvoll Erde, die für den Horizont stand. Datenkomprimierung? Gewiss, denn vier Worte stehen nun anstelle eines Klumpens. Aber es hat sich eine radikale Zustandsveränderung vollzogen: Ein Zeichen erscheint an der Stelle eines Dings. Es handelt sich also nicht um eine Reduktion, eher um eine Transsubstation. (Latour 2002: 78)

Am Ende des Analyseprozesses steht dann kein Abbild, sondern etwas Anderes, das dennoch etwas über den Ausgangspunkt der Untersuchung, den „Untersuchungsgegenstand“ aussagt. Dinge werden in Worte verwandelt. Latour fährt fort:

Der Übergang zu den Worten ist nicht privilegiert, und alle Schritte können gleichermaßen dazu dienen, die Einschachtelung der Referenz zu erfassen. Bei keinem der Schritte handelt es sich darum, den vorhergehenden nachzuahmen. Immer geht es darum, an den vorangehenden und den nachfolgenden anzuschließen, so dass man bei Bedarf vom letzten auf den ersten zurückkommen kann. Wie soll man diesen Repräsentationsbezug beurteilen, diese so wenig mimetische und dennoch so geregelte, exakte, realitätshaltige und am Ende so realistische Stellvertretung? Wie sich die Philosophen täuschen, wenn sie die Wahrheit in der Korrespondenz zwischen den Worten und den Dingen suchen! (ibid., 78f.)

Dinge, wie in Latours Beispiel einige Klumpen Erde, werden in Worte verwandelt. Im Fall der Ethnographie werden auch Beobachtungen, Sinneseindrücke, Bilder, Begegnungen und vor allen Dingen andere Worte in Worte verwandelt. Dabei geht es eben nicht darum, ein möglichst getreues Abbild zu erschaffen, wie etwa im Fall von Borges' Landkarten, denn das wäre unhandlich, unpraktisch und unbrauchbar. Welche Schritte der Vermittlung kennzeichnen die Ethnographie? Sie beginnt bei Handlungen und Ereignissen (auch Sprechen ist ein Ereignis), oft aber auch bei Gegenständen, die zu Beobachtungen werden und ins Gedächtnis eingehen. Daraus entstehen Notizen auf Papier oder in Dateien, die in der Regel codiert werden. Darauf folgen weitere textliche Schritte der Interpretation und Analyse (Memos), aus denen schließlich ein ethnographischer Text entsteht, eine Ethnographie. Damit ist der Prozess der Vermittlung, aus dem Wissen entsteht, aber noch nicht abgeschlossen, denn die Ethnographie wird publiziert (als Buch oder Artikel, auf Papier oder als Datei), sie trifft (hoffentlich!) auf eine häufig sehr diverse Leserschaft, wird gelesen und rezipiert, und daraus entstehen (ebenfalls hoffentlich) Debatten. Schaut man sich diesen Prozess der vielfachen Vermittlung an, wird offensichtlich, dass die Idee einer Repräsentation

der Wirklichkeit durch die Ethnographie eine höchst problematische Vereinfachung ist. Ein Schritt der Vermittlung repräsentiert nicht den Vorhergehenden. Die Vermittlungsschritte nehmen dem Vorhergehenden etwas weg (z.B. Sinnlichkeit), aber sie fügen auch etwas hinzu (z.B. Kontext) und ermöglichen gerade dadurch Wissen.

All das bedeutet nicht, dass Ethnographie ein vergebliches oder zwangsläufig essentialisierendes Unterfangen ist, das am besten aufgegeben werden sollte. Ethnographie bleibt ein mächtiges Instrument, um menschliche Möglichkeiten und Wirklichkeiten zu beschreiben. Beispielsweise verweisen Autor*innen wie Nancy Scheper-Hughes (1995) auf die empathische und solidarische Bedeutung ethnographischer Forschung: Menschen werden als solche anerkannt und erfahren die Möglichkeit sich in ihren eigenen Begriffen auszudrücken. Auch wenn in manchen Kontexten aus ethnographischer Repräsentation potentielle Gefahren für Forschungspartner*innen erwachsen können, so argumentiert Scheper-Hughes doch, dass es häufig eher verwerflich sei etwas *nicht* zu repräsentieren, was dem indifferenten Abwenden von Komplexität und Leid gleichkomme. In einer Ethnologie, die sich ethisch und politisch positioniert und für die Belange der Untersuchten einsetzt, ist Ethnographie „a tool for critical reflection and for human liberation“ (1995: 418). Selbst Fabian, der mit seiner These der Ver-Anderung durch ethnographische Stilmittel eine der schärfsten Attacken gegen die kanonisierte Ethnographie führte, relativiert in späteren Texten den als extrem negativ verstandene Begriff des Othering. Obwohl wir daran gewöhnt seien, schreibt Fabian (1990: 753f.), Repräsentation als Differenz zwischen der Realität und ihren Abbildern zu verstehen, scheint es sinnvoller, den Aspekt der *Präsenz* im Begriff Repräsentation hervorzuarbeiten. Während im ersten Fall stets eine unüberwindliche Distanz zwischen Wirklichkeit und Symbol besteht, erlaubt uns der Fokus auf Re-Präsentation den Prozess des ethnographischen Schreibens als Praxis zu begreifen, die versucht den/die Anderen gegenwärtig zu machen. Das muss nicht durch die prototypische publizierte Ethnographie geschehen, sondern Ethnolog*innen sollten danach streben, in Präsenz „des Anderen“ zu verbleiben in ihren vielfältigen Versuchen geteilte Erfahrungen mitteilbar zu machen.

Obwohl die Writing Culture-Debatte die ethnographische Rhetorik der Autorität entblößte und dadurch Begriffe wie „Wahrheit“ und „Fakt“ destabilisierte, erhielt man sich doch den Begriff „Realität“.⁵ Es ließe sich sogar behaupten, dass in den Ausführungen von James Clifford, der Gallionsfigur der postmodernen Attacke, ein letzter Rest Positivismus verbleibt: schließlich betitelt er die Einleitung zum Writing Culture Sammelband „Partial Truths“ und nicht „No Truths“ (vgl. Engelke 2008: S7). Hier stellt sich die Frage, ob die „ironische Verzweiflung“ der Postmoderne (Latour

⁵ Dies trifft nicht auf alle Mitwirkenden dieser Debatte zu. Stephen Tyler zum Beispiel (vgl. 1986, 1988) würde dem vermutlich widersprechen.

1993: 92) letztlich wirklich dazu führen sollte, aufgrund der Angst falsche Repräsentationen zu produzieren, gar nicht mehr zu schreiben. Denn wie Fabian selbst feststellt: „to stop writing about the Other will not bring liberation“ (Fabian 1990: 760).

4. POLITIK: WER DARF WEN REPRÄSENTIEREN?

Die Geschichte der Ethnographie ist eine Geschichte der fortschreitenden Erweiterung der Akteure der Repräsentation. Das faktische Repräsentationsmonopol weißer Männer wurde lange gar nicht als solches wahrgenommen und blieb unhinterfragt, bis es von der feministischen Anthropologie auf den Prüfstand gestellt wurde. Auch „native anthropologists“ kamen hinzu, also Ethnologen (zunächst tatsächlich Männer) aus den Ländern, in denen die weißen, westlichen Ethnolog*innen normalerweise arbeiten, und die den „Kulturen“ zugerechnet wurden, die der traditionelle Untersuchungsgegenstand der Ethnologie waren. Dies heißt nicht unbedingt, dass damit gleich völlig andere Perspektiven der Repräsentation umgesetzt worden wären, denn die „native anthropologists“ gingen in der Regel durch die Schulen der weißen Ethnologie der westlichen Metropolen und erlernten deren Ansätze. Ein wichtiges Beispiel dafür ist N. M. Srinivas, einer der ersten indischen Ethnologen, der in Oxford bei Radcliffe-Brown und Evans-Pritchard studierte und danach in Südindien forschte. Er lieferte wichtige Ansätze für die Ethnologie Indiens, brach aber nicht mit den Perspektiven der britischen Tradition, in denen er ausgebildet worden war. Ähnliches gilt für das Konzept einer *Islamic Anthropology* von Akbar S. Ahmed (1987), die erstaunlich nah am strukturfunktionalistischen Modell orientiert ist. Das Konzept des „native“ – des „Eingeborenen“ – ist in diesem Kontext natürlich ebenso problematisch wie im kolonialen Diskurs, denn es hält an einer Differenz fest, die durch ein Ethnologiestudium in den Metropolen der Welt (und der Disziplin) nicht wirklich aufgehoben wird: „Eingeborene“ Ethnolog*innen werden von „richtigen“ Ethnolog*innen unterschieden (Narayan 1993: 672). Auch wenn es für Malinowski ein Ziel der Feldforschung war, die „Perspektive der Eingeborenen“ zu erfassen (mit welchen problematischen Repräsentationsansprüchen auch immer), so war doch eindeutig, dass ein Ethnologe kein „Eingeborener“ war – und umgekehrt.⁶ Gleichzeitig wird im Kontext von Globalisierung und grenzüberschreitender Mobilität immer unklarer, wer eigentlich wo „native“ ist. Narayan kritisiert die kruden Kategorien, die hier zum Einsatz kommen (Narayan 1993: 673) und die in der Regel die „nationale Geographie“ (Mallick 1992) widerspiegeln. Heute spricht man eher von „indigenous anthropology“ – „indigen“ ist im Gegensatz zu „native“ eine Kategorie, die auch als positive, politische Selbstbezeichnung in Anspruch genommen und gegen Versuche der Aneignung verteidigt wird – aber das löst nicht wirklich das Problem.

⁶ Die grundsätzliche Unterscheidung von *native* und Ethnolog*in stellte auch Geertz bei seiner Neuauflage der Diskussion um den „native’s point of view“ nicht in Frage (Geertz 1974).

Repräsentation ist inhärent *politisch*. Spivak (1988: 277) weist in ihrem einflussreichen Artikel *Can the Subaltern Speak?* mit Bezug auf Marx auf die doppelte Bedeutung von *repräsentieren* als „darstellen“ (im Sinne von „beschreiben“) und „vertreten“ (im Sinne des „Sprechens für“) hin. Das klassische Repräsentationsmonopol der Ethnologie ging davon aus, dass die Untersuchten beides nicht können: Sie können sich (= ihre Kultur) weder angemessen beschreiben, noch für sich selbst sprechen. Oft legitimieren Ethnolog*innen – auch heute noch – die Ethnographie mit dem Ansinnen, „den anderen eine Stimme zu geben“. Auch wenn Ethnolog*innen manchmal tatsächlich dazu beitragen können, dass marginalisierte Gruppen Gehör finden, bleibt diese Legitimation inhärent paternalistisch und problematisch. Denn man muss sich fragen: Warum können sich diese Menschen nicht selbst repräsentieren? Warum muss man ihnen eine Stimme „geben“? Wer hat die Macht zu entscheiden, wem eine Stimme „gegeben wird“? Und vor allem: Welche Ungleichheitsverhältnisse haben diesen Menschen ihre Stimmen *genommen*?

Aus solchen Fragen entstand die Forderung, die Ethnologie zu entkolonisieren, also die ungleichen und ausschließenden Machtverhältnisse, die Menschen Möglichkeiten nehmen, und die global ebenso wirken wie innerhalb von Disziplinen oder von universitären Institutionen, selbstkritisch in den Blick zu nehmen und zu verändern.⁷ Dies ist jedoch leichter gesagt als getan, und nicht zuletzt haben die *Postcolonial Studies* überzeugend belegt, dass koloniale Strukturen nicht in einem historischen Moment wie dem der Unabhängigkeit überwunden werden können, sondern sehr lange über diesen Moment hinauswirken, oft verschleiert und unter einem neuen Deckmantel, und sowohl die (ehemaligen) Kolonisatoren als auch die (ehemals) Kolonisierten weiterhin prägen. Faye V. Harrison diagnostiziert: „(...) anthropology remains overwhelmingly a Western intellectual – and ideological – project that is embedded in relations of power which favor class sections and historical blocs belonging to or with allegiance to the world’s White minority“ (Harrison 2010: 1).

Dennoch sind Macht- (und damit Repräsentations-)verhältnisse komplexer und unübersichtlicher geworden. Die Herkunft aus dem „Globalen Norden“ und von einer privilegierten akademischen Institution sichern schon lange nicht mehr den Zugang zu Untersuchungsfeldern im „Globalen Süden“. Wer was wissen – und vor allem *nicht* wissen – darf, wird heute oft von mächtigen Institutionen eben dieses Südens kontrolliert (Sökefeld und Strasser 2016). Insofern richtet sich die Idee, „den anderen eine Stimme zu geben“ nicht mehr nur gegen Macht und Ignoranz des Nordens, sondern genauso gegen Ungleichheit und Unterdrückung innerhalb des Südens – die aber natürlich oft genug vom Norden gestützt werden. Die Frage „wer kann sprechen“ betrifft aber auch die ganz lokalen Verhältnisse, in denen man in der Regel

⁷ Dabei geht es nicht nur um die Dekolonisierung der Repräsentation, sondern z.B. auch der Studienpläne und des ethnologischen „Kanons“ (Mogstad und Tse 2018).

davon ausgehen muss, dass Männer eher sprechen als Frauen, Gebildete eher als Ungebildete, Reiche eher als Arme. Auch wenn im jeweiligen Feld vielleicht kein unbedingtes Repräsentationsmonopol bestimmter Sprecher(*innen?) herrscht, ist die Möglichkeit, sich und andere zu repräsentativeren ungleich verteilt. Die „Eingeborenen“ eines jeden Feldes sind eben keineswegs identisch (Narayan 1993: 676). Der Versuch der ethnographischen Repräsentation verstrickt sich hier unweigerlich in lokale Macht- und Repräsentationsverhältnisse. Auch eine dialogische Ethnographie, die versucht, mit den Gesprächspartner*innen in einen gleichberechtigten Austausch zu treten, ist niemals mit allen (potentiellen) Sprecher*innen im Dialog.

Und schließlich verstummen die „Stimmen im Feld“ schon lange nicht mehr mit dem Ende der Forschung. Ethnographien werden oft auch von denen gelesen, von denen sie handeln. Repräsentationskritik kommt daher längst nicht mehr nur von anderen Ethnolog*innen. Und gerade wegen der Vielstimmigkeit der Felder kann man davon ausgehen, dass die ethnographische Repräsentation zumindest bei einigen Stimmen aus dem Feld, die „lesen was wir schreiben“ (Brettell 1993), auf Widerspruch trifft. Dabei muss nicht unbedingt die Repräsentation selbst den Widerspruch auslösen, sondern manchmal auch die Repräsentation der Repräsentation. Dies hat der us-amerikanische Ethnologe Allen Hanson (1989) erfahren, der, durchaus im Sinne von *Writing Culture* und der Reflexion ethnographischer Autorität, in einem Artikel unter dem Titel *The Making of the Maori: Cultural Invention and its Logic* Darstellungen der Kultur der neuseeländischen Māori – genauso wie die jeder anderen Kultur – als Ergebnis eines fortlaufenden Prozesses symbolischer Produktion beschrieb, an dem auch Ethnolog*innen beteiligt sind. Dabei ging es ihm ausdrücklich nicht darum, die „Authentizität“ der Māori-Kultur in Frage zu stellen. Ein Artikel über die „invention of culture“-These in der *New York Times*, der unter anderem auf Hansons Forschung verwies, wurde in der neuseeländischen Presse jedoch auf die Schlagzeile *US-Expert Says Maori Culture Invented* verkürzt (Linnekin 1991: 446). In einem politischen Kontext, in dem Landrechte der Māori extrem umstritten waren, schien Hansons Analyse den Ansprüchen der Māori die Legitimation zu entziehen und wurde von ihnen daher massiv angegriffen (vgl. auch Gottowik 1997).

Widerspruch der „Ethnographierten“ ist jedoch keineswegs auf (post)koloniale Kontexte beschränkt. Gertrud Hüwelmeier (1997) veröffentlichte unter dem Titel *Hundert Jahre Sängerkrieg* eine Ethnographie eines hessischen Dorfes mit zwei Männergesangsvereinen. In Lévi-Strauss'scher Manier schildert sie das Dorf als ausgehend von den beiden Vereinen in zwei antagonistische Hälften strukturiert, von denen sich eine duale Organisation fast aller Alltagsbereiche der Bewohner ableitet. Nach Erscheinen des Buches stellte sie es gemäß der dualen Struktur des Dorfes nacheinander in den beiden Stammlokalen der beiden Gesangsvereine vor. Die Reaktionen waren gemischt: Ein Teil der Dorfbewohner stritt ab, dass es einen „Sänger-

krieg“⁸ oder auch nur einen Antagonismus im Dorf gebe, während andere Hüwelmeiers Interpretation zustimmten. Nach Medienberichten wuchs die Kontroverse. Zunächst weigerten sich die Vorsitzenden der beiden Vereine einem Fernsehsender Interviews zu geben, dann ließen sie sich doch interviewen und leugneten, dass es Konflikte im Dorf gebe. Danach warfen sie sich gegenseitig vor, die Vereinbarung gebrochen zu haben, keine Interviews zu geben. Es gab keinerlei Kooperation zwischen beiden Gesangsvereinen mehr und bei den nächsten Mitgliederversammlungen wurde keiner der Vorsitzenden wiedergewählt (Hüwelmeier 2000). Die Kontroverse über die Repräsentation hatte in diesem Fall also auch konkrete politische Auswirkungen. Im Sinne der oben geschilderten Interpretation von Ethnographie als Prozess vielfacher Vermittlung kann man hier von einem weiteren Vermittlungsschritt sprechen: Die Repräsentation wirkt auf die soziale Wirklichkeit zurück.

Ein drittes Beispiel. Der us-amerikanische Ethnologe Richard Handler veröffentlichte 1988 seine sehr kritische Ethnographie über den Nationalismus der kanadischen, mehrheitlich französischsprachigen Provinz Quebec (Handler 1988) – kritisch nicht nur gegenüber dem Nationalismus, sondern auch gegenüber einem konventionellen ethnologischen Kulturverständnis, das ihm zufolge ähnlich abgrenzt, homogenisiert und essentialisiert wie nationalistische Ideologie. Handler vertrat die These, die inzwischen weitgehend zum *common sense* der Ethnologie geworden ist, dass sozialwissenschaftliche Analysen von Nationalismus und Ethnizität in vieler Hinsicht dieselbe Sprache und essentialisierenden Begriffe benutzten wie Nationalismus selbst (Handler 1993: 68). Seine dekonstruktivistische Ethnographie wurde vor allem von französischsprachigen Autor*innen Quebecs geradezu wütend zurückgewiesen. Dabei ersetzten persönliche Angriffe auf die akademischen Kompetenzen des Autors weitgehend eine Auseinandersetzung mit den kritischen Argumenten des Buches. Handler schreibt, dass es ihm nicht nur um eine Kritik des Nationalismus von Quebec ging, sondern um eine Kritik der nationalistischen Ideologie der Moderne insgesamt. „But the natives’ rage suggests that they did not accept my critique as a self-critique. (...) They take my work as an arrogant outsider’s attack on them” (ibid. 73).

⁸ Der Titel der Ethnographie bezieht sich auf Wagners Oper *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf der Wartburg* und war von der Autorin symbolisch gemeint, ohne einen tatsächlichen „Krieg“ im Dorf zu implizieren.

5. SCHLUSS: UND NUN?

Wie weiter? Wir können zusammenfassen: Repräsentationen entsprechen niemals dem Repräsentierten. Repräsentationen sind selektiv, perspektivisch, einseitig, Machtverhältnissen unterworfen, niemals perfekt und ebenso wenig „objektiv“ im konventionellen Sinne. Ist ethnographische Repräsentation dann überhaupt noch zu rechtfertigen?⁹ Ja, meint Nancy Scheper-Hughes, die „überdrüssig der postmodernen Kritik und angesichts der gefährlichen Zeiten, in denen wir leben“ schreibt:

„I am inclined toward a compromise that calls for the practice of a ‘good enough’ ethnography. The anthropologist is an instrument of cultural translation that is necessarily flawed and biased. We cannot rid ourselves of the cultural self we bring with us into the field any more than we can disown the eyes, ears, and skin through which we take in our intuitive perceptions about the new and strange world we have entered. Nonetheless, like every other master artisan (and I dare say that at our best we are this), we struggle to do the best we can with the limited resources we have at hand — our ability to listen and observe carefully, empathically, and compassionately“ (Scheper-Hughes 1993: 28).

Scheper-Hughes ist Realistin. Es gibt keine perfekte ethnographische Repräsentation, jede Darstellung ist in irgendeiner Weise voreingenommen. Aber auch wenn wir das akzeptieren, bleibt natürlich die Frage: Wann ist eine Repräsentation, eine Ethnographie „gut genug“? Eduardo Viveiros de Castro meint, dass die Protagonist*innen der Ethnographie ihrer Repräsentation nicht in jeder Hinsicht zustimmen müssen, aber er fordert, dass Ethnolog*innen auf eine Art und Weise schreiben, die sie nicht *anstößig* finden: „...in ways, they do not find offensive and ridiculous“ (Viveiros de Castro 2014: 17). Das klingt vernünftig, bleibt aber in vielen Fällen problematisch. Richard Handler würde Viveiros de Castro vermutlich widersprechen, denn obwohl einige seiner nationalistischen Gesprächspartner*innen in Quebec seine Ethnographie offensichtlich anstößig fanden, verteidigte er sein Vorgehen. Er forderte sogar eine „zerstörende Analyse“ (Handler 1985) der Ideen seiner Gesprächspartner*innen, eine Analyse, die ihre Ideen keineswegs akzeptiert und einfach wiedergibt, sondern sie zurückweist und ihnen entschieden widerspricht. Ethnographie, die nicht nur Repräsentation, sondern auch Analyse sein soll, ist keine Öffentlichkeitsarbeit für ihre Protagonist*innen.

⁹ Letztlich schließt sich daran die Frage an, wer überhaupt über wen sprechen oder schreiben darf, die heute vor allem im politischen Kontext der Frage „kultureller Aneignung“ diskutiert wird. Diese Debatte führt jedoch über den Rahmen des vorliegenden Textes hinaus.

Handler selbst verweist auf den gewissen „Romantizismus“ vieler Ethnolog*innen, die mit Vorliebe mit „Armen und Unterdrückten“ arbeiten (Handler 1993: 74), mit Menschen, mit denen sie sich solidarisieren und dabei auf der moralisch sicheren Seite sind. Ähnlich stellte Laura Nader bereits vor fünfzig Jahren fest, dass sich ethnologische Feldforschung in den USA vor allem mit Benachteiligten beschäftigt. In ihrem berühmten Artikel forderte sie die Ethnologie jedoch zum „studying up“ auf: „[...] to study the colonizers rather than the colonized, the culture of power rather than the culture of the powerless, the culture of affluence rather than the culture of poverty“ (Nader 1969: 289). Eine kritische Ethnographie von Wohlstand und Macht, die von Wohlhabenden und Mächtigen *nicht* als anstößig und vielleicht ungehörig empfunden wird, ist jedoch ein Widerspruch in sich.¹⁰ Und da Machtverhältnisse komplex sind und auch marginalisierte Gruppen durchziehen, wäre wohl jede Ethnographie, an der nicht irgendjemand Anstoß nimmt, in mancher Hinsicht opportunistisch und unkritisch. Die Problematik einer solchen Ethnographie wird besonders deutlich, wenn Personen in ihrem Mittelpunkt stehen, mit denen sich die meisten Ethnolog*innen eher nicht solidarisieren wollen, wie bei Forschungen über rechts-extreme Akteur*innen und Nazis (vgl. Teitelbaum 2019). Richard Handler widerspricht daher auch dem Common Sense der *Writing Culture*-Debatte und ist nicht bereit, seine ethnographische Autorität vorbehaltlos zu teilen, denn das wäre die Aufgabe der Kritikfähigkeit der Ethnographie. Er fordert einen ethnographischen Dialog, der die „natives“ herausfordert, statt sie zu romantisieren (Handler 1985: 181).

In jedem Fall müssen wir die Beziehungen zwischen Ethnograph*innen und ihren Protagonist*innen und damit auch die Repräsentationsverhältnisse komplexer denken, als in einfachen Dichotomien wie insider/outsider, Schreibende/Beschriebene, oder auch etisch/emisch. Und natürlich kann Ethnographie für Ethnograph*innen und Protagonist*innen (und alle möglichen Zwischenpositionen) viele verschiedene Bedeutungen haben. So insistiert Nancy Scheper-Hughes in ihrer Ethnographie über Armut und Gewalt, Liebe und Vertrauen im Nordosten Brasiliens, dass auch die Idee, den Protagonist*innen eine Stimme zu geben, ihre Berechtigung hat:

„I think of some of the subjects of this book for whom anthropology is not a hostile gaze but rather an opportunity to tell a part of their life story. And though I can hear the dissonant voices in the background protesting just this choice of words, I believe there is still a role for the ethnographer - writer in giving voice, as best she can, to those who have been silenced“ (Scheper-Hughes 1993: 28).

¹⁰ Wobei die Elite über erheblich effektivere Mittel verfügt, sich gegenüber kritischer Ethnographie abzuschotten, als marginalisierte Gruppen (Gusterson 1997).

Wie so oft in der Ethnologie müssen wir auch hier festhalten: Es gibt keine eindeutige und endgültige Antwort auf die Frage, was eine gute, angemessene, „faire“ (Ahmed 1987: 60), aber auch kritische ethnographische Repräsentation ist. Der Prozess der Reflexion über diese Frage ist nie abgeschlossen. Er *darf* nie abgeschlossen sein; er muss für jede Ethnographie neu durchlaufen werden – und in jedem Fall wird eine Antwort, die wir finden, nur vorläufig und unvollständig sein.

6. ZITIERTE LITERATUR

Abu-Lughod, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press.

--. 1991. Writing against Culture. In: Richard G. Fox (Hg.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press: 137-162.

Ahmed, Akbar S. 1987. *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma, and Directions*. Lahore, Vanguard Books.

Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.

Bachofen, Johann Jakob. 1861. *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kraiss & Hoffmann.

Bahr, Donald M.; Juan Gregorio; David I. Lopez; Albert Alvarez. 1974. *Piman Shamanism and Staying Sickness*. Tucson: The University of Arizona Press.

Behar, Ruth und Deborah A. Gordon (Hg.). 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

Borges, Jorge Luis. [1960] 1982. Von der Strenge der Wissenschaft. In: *Gesammelte Werke. Borges und Ich*, Band 6. München: Carl Hanser Verlag.

Brettell, Caronline (Hg.). 1993. *When they read what we write: The politics of ethnography*. Westport, Bergin and Garvey.

Carrithers, Michael. 1990. Is Anthropology Art or Science? *Current Anthropology* 31(3): 263-282.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.

Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press.

--. 1986. Introduction: Partial Truths. In: James Clifford und George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press: 1-26.

--. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 2: 118-146.

Clifford, James und George E. Marcus (Hg.). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press

Crapanzano, Vincent. 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: James Clifford und George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, 68-76.

--. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, University of Chicago Press.

Engelke, Matthew. 2008. The Objects of Evidence. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), S1-S21.

Evans-Pritchard, Edward Evan. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

Fabian, Johannes. 1990. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry* 16 (4): 753-772.

--. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.

Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method*. London: New Left Books.

Frazer, James George. 1890. *The Golden Bough, Volume 1: A Study in Comparative Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fuchs, Martin und Eberhard Berg. 1993. Einleitung. In: Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt, Suhrkamp: 11-108.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Book Publishers.

--. 1974. "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28: 26-45.

Gottowik, Volker. 1997. Die Wirklichkeit des Erfundenen. Anmerkungen zu einer Kontroverse zwischen Ethnograph und Ethnographierten. *Historische Anthropologie* 5: 293-301.

Gupta, Akhil und James Ferguson. 1997. Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference. In: Ferguson, James und Akhil Gupta (Hg.): *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press: 33-51.

Gusterson, Hugh. 1997. Studying Up Revisited. *Political and Legal Anthropology Review* 20: 114-119.

Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press.

Hanson, Allen. 1989. The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist* 91: 890-902.

Harrison, Faye V. 2010 [1991]. Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries. In: Harrison, Faye V. (Hg.): *Decolonizing Anthropology. Moving further toward an Anthropology of Liberation*. Arlington, American Anthropological Association: 1-15.

Hastrup, Kirsten. 2004. Getting it Right: Knowledge and Evidence in Anthropology. *Anthropological Theory* 4 (4): 455-472.

Hüwelmeier, Gertrud. 1997. *Hundert Jahre Sängerkrieg. Ethnographie eines Dorfes in Hessen*. Berlin, Reimer.

--. 2000. When People are Broadcast their Ethnographies. Text, Massmedia and Voices from the Field. *Social Anthropology* 8: 45-49.

Hurston, Zora Neal. 1978 [1935]. *Mules and Men*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

--. 1997 [1928]. How it Feels to Be Colored Me. In: *I love myself when I am laughing Laughing...and then again when I am looking mean and Impressive: A Zora Neal Hurston Reader*. Alice Walker (Hg.). Old Westbury, NY: Feminist Press.

Hutchinson, Sharon E. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Berkeley, University of California Press.

Kuper, Adam. [1988] 2005. *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a myth*. London and New York: Routledge.

Lassiter, Luke Eric. 2005. Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology* 46(1): 83-106.

Latour, Bruno. 2002. *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt, Suhrkamp.

--. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lewin, Ellen (Hg.). 2006. *Feminist Anthropology: A Reader*. New Jersey: Blackwell Publishing.

Linnekin, Jocelin. 1991. Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist* 93: 446-449.

Liotard, Jean-François. 1984. *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

Majnep, Ian Saem und Ralph Bulmer. 1979. *Birds of my Kalam Country*. Auckland, Auckland University Press.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.

Malkki, Liisa. 1992. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7: 24-44.

Mogstadt, Heidi und Lee-Shan Tse. 2018. Decolonizing Anthropology: Reflections from Cambridge. *Cambridge Journal of Anthropology* 36 (2): 53–72.

Mosse, David. 2006. Anti-Social Anthropology? Objectivity, Objection, and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (4): 935-956.

Myerhoff, Barbara and Jay Ruby. 1982. Introduction. In: Ruby, Jay (Hg.). *A Crack in the Mirror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nader, Laura. 1969. Up the Anthropologist: Perspectives Gained from 'Studying Up'. In: Hymes, Dell (Hg.): *Reinventing Anthropology*. New York, Random House: 284–311.

Narayan, Kirin. 1993. How Native is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist* 95: 671-686.

Ortner, Sherry B. 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? In: Michelle Rosaldo and Louise Lamphere (Hg.). *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press, 68-87.

Pitkin, Hanna Fenichel. 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.

Powdermaker, Hortense. 1951. *Hollywood, the Dream Factory: An Anthropologist Looks at the Movie-Makers*. London: Secker and Warburg.

--. 1939. *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South*. New York: Viking Press.

Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.

Reinhardt, Thomas. 2000. *Jenseits der Schrift: Dialogische Anthropologie nach der Postmoderne*. Frankfurt: IKO Verlag.

Rosaldo, Michelle und Louise Lamphere (Hg.). 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

Said, Edward. 1989. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry* 15: 205-225.

--. 1995 [1978]. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London, Penguin.

Scheper-Hughes, Nancy. 1993. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, University of California Press.

--. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36: 409-440.

Sökefeld, Martin und Sabine Strasser. 2016. Introduction: Under Suspicious Eyes – Surveillance States, Security Zones and Ethnographic Fieldwork. In: Under Suspicious Eyes – Surveillance States, Security Zones, and Ethnographic Fieldwork. Special Issue, ed. with Sabine Strasser. *Zeitschrift für Ethnologie* 141: 159-176.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary und Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Cultures*. Urbana, University of Illinois Press: 271-313

Srinivas, M.N. 1996. Studying One's Own Culture: Some Thoughts. In: *Village, Caste, Gender and Method: Essays in Indian Social Anthropology*. Delhi: Oxford University Press.

Stocking, George W. 1983. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Social Anthropology from Tylor to Malinowski. In: Stocking, George W. (Hg.): *Observers Observed: Essays on ethnographic fieldwork*. Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press, 70-120.

Strathern, Marilyn. 1987. An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. In: *The University of Chicago Press Journal* 12(2): 276-292.

Teitelbaum, Benjamin. 2019. Collaborating with the Radical Right: Scholar-Informant Solidarity and the Case for an Immoral Anthropology. *Current Anthropology* 60: 414-435.

Tyler, Stephen A. 1991. *Das Unaussprechliche: Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*. München: Trickster.

--. 1986. Post-Modern Ethnography: From the Document of the Occult to Occult Document. In: James Clifford und George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press, 122-140.

Viveiros de Castro, Eduard. 2014. Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*, 30 May 2014. Online verfügbar: https://sisu.ut.ee/sites/default/files/bio-semio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf.