

Wirkliche Geschichten und textualisierte Erfahrung – zur Diskussion um die ethnographische Repräsentation

Sich auf die Reise zu begeben und fremden, unbekanntem Dingen zu begegnen, wirft das Problem auf, wie so davon erzählen, daß die Daheimgebliebenen dem Erzählten Glauben schenken? Stephen Greenblatt spricht vom Staunen und der Rede über das Wunderbare als den zentralen Repräsentationsformen des abendländischen Entdeckungsdiskurses, welche die eigene Präsenz in der Fremde und diese Fremde als wirklich anders darzustellen erlaubten:

„Der Ausdruck von Verwunderung steht für alles, was nicht verstanden, ja was nur mit Mühe geglaubt werden kann. Er wirft das Problem der Glaubwürdigkeit auf, beharrt jedoch auf der Unbestreitbarkeit und Dringlichkeit der Erfahrung.“ (Greenblatt, S. 36).

Sollte diese Erfahrung den frühen Reise- und Entdeckungsberichten eine innere Überzeugungskraft verleihen und von bloßen Fabeln und Wundermärchen kategorisch abgrenzen, so ist sie doch zwiespältig: Zu leicht kann die Beschreibung der Intensität des Erlebens eine unvorhergesehene Erschütterung des Entdecker-Subjekts hervorrufen oder sich gar – im Moment der Verwirrung, Neugier, Furcht oder körperlichen Ergriffenheit angesichts von etwas wirklich Anderem – als eine unvorhergesehene Öffnung zwischen dem Eigenen und dem Anderen erweisen.

Nachdem die Distanz zum Fremden über koloniale Aneignungspraktiken gebannt und ihr Verschwinden seinen Ausdruck in der Klage über das Ende des Reisens fand, galt es, Wunderbares in einem anderen Blick auf das Fremde wiederzu-erwecken. Mit diesem Ziel trat zu Beginn dieses Jahrhunderts das Projekt des Exotismus des Schriftsteller-Ethnologen Victor Segalen an, das sich gleichermaßen gegen ethnozentrische Abwertung wie exotische Idealisierung wandte. Die wechselseitige Anerkennung des Eigenen und des Anderen in einem Prozeß von Fremd- und Selbsterfahrung sollte *Wilde* und *Zivilisierte* auf eine gemeinsame Stufe stellen. Die Verschiedenheiten, der „ganze Reiz des Diversen“, sind hier das Wunderbare. Segalen steigert es zu einem „Rausch des Subjekts, sein Objekt zu begreifen, sich als anders-seiend zu erkennen; das Diverse zu fühlen“ (S. 43). Darin zeigt sich nicht nur die romantische Suche des männlichen, mitteleuropäischen Reisenden nach Konturen seiner selbst und einer „Gegenwunschwelt“¹, sondern auch die Suche nach einer ästhetischen Repräsentation, in der das Verwischen der Grenzen von Realem und Imaginärem eine Einsicht in die Untrüglichkeit des *wahren Gefühls* in der Erfahrung der Differenz eröffnet. Was für das Exotismus-Projekt jedoch in weite Ferne rücken muß, das sind die Differenzen im Eigenen wie im Fremden. Sowohl die internen Anderen der abendländischen Kulturen als auch der sozio-historische Wandel nicht-westlicher Länder lassen als *blind spots* hinter den Ansprüchen des Exotismus die pure Exotik erkennen.²

Die Repräsentation des Fremden ist in der Reiseliteratur eingespannt in das Begehren nach der wahrhaftig authentischen und unschuldigen Begegnung und der

Enttäuschung über dessen Verfehlung; in den Wunsch, die Barriere von Subjekt und Objekt zu überwinden und sie dabei zu verfestigen, in das Bemühen, unglaubliche Tatsachen glaubwürdig zu erzählen. All dies wird auf ihre Weise auch in der Repräsentationsform der wissenschaftlichen Ethnographie wirksam; dem institutionalisierten Wissensdiskurs über das Fremde, wirksam. Welche Strategien dort entwickelt wurden, soll im folgenden anhand der selbstreflexiven Diskussion in der Anthropologie/Ethnologie sowie an einer konkreten Ethnographie aus dem Bereich der Ethnopschoanalyse gezeigt werden.

Ethnographische Konstruktionen

„Die moralischen Asymmetrien, über die hinweg die Anthropologie arbeitet, und die diskursive Komplexität, in der sie arbeitet, entzieht jedem Versuch, sie als etwas zu porträtieren, das mehr ist als die Repräsentation der einen Art von Leben in den Kategorien einer anderen, die Legitimation. Das mag genügen. [...] Aber es bedeutet das Ende gewisser Ansprüche. Es gibt eine Reihe von diesen Ansprüchen, aber in der Tendenz laufen sie alle so oder so auf den Versuch hinaus, die nicht zu umgehende Tatsache zu umgehen, daß alle ethnographischen Beschreibungen [...] die Beschreibungen des Beschreibenden sind, nicht die der Beschriebenen.“ (Geertz, S. 139)

Mit dieser Einsicht versucht der Anthropologe Clifford Geertz in seiner Betrachtung anthropologischer Sprachspiele die Unsicherheit der fraglich gewordenen Autorschaft in der Ethnographie auszuräumen und verweist damit zugleich auf das Grundproblem der Ethnographie: Wie nämlich in der Bewegung zwischen einem *Dort* der Forschung und einem *Hier* der wissenschaftlichen Verwertung dem eigenen Anspruch Rechnung getragen werden kann, andere Kulturen adäquat darzustellen. Solange die herrschende ethnographische Repräsentationsform die Kultur als Ganzes war, dessen Verständnis sich den FeldforscherInnen mittels der Methode der *teilnehmenden Beobachtung* zu erschließen hatte, solange auch die Hierarchie von Subjekten und Objekten der Forschung eindeutig festgelegt war, solange stellten die vorherrschenden Kategorien der Darstellung sowie die Autorschaft keine Probleme dar, über die innerfachlich verhandelt wurde. Wie das Verhältnis von Forschenden und Beforschten sowie das von Forschungserfahrung und Text konkret in der Ethnographie zu gestalten sei, hatte sich aus der Methode zu ergeben und galt letztlich als Frage individueller Kunstfertigkeit.

Erst im Zuge postkolonialer Kritik wurde die Einheit *Kultur* als ein komplexer Effekt von Prozessen des *Othering* sichtbar³, in denen die ethnographische Konstruktion von idealen Fremdbildern der fundamental verschiedenen Kulturen einherging mit der Konstruktion idealisierter Selbstbilder westlicher ForscherInnen als subjektiv Anwesende und objektiv Beobachtende zugleich, als bloße Vermittelnde objektiv erkennbarer Kulturtatsachen. Die Reaktionen auf diesen Befund, der die Legitimation der Ethnologie von Grund auf in Frage stellte, fielen unterschiedlich aus: Während die einen daran arbeiteten, theoretische und metho-

dische Grundannahmen im Dienste einer höheren Objektivität zu modifizieren – sei es über den Einsatz szientistischer oder hermeneutischer Verfahren –, setzten andere an der Darstellungsform selbst an. Unter dem Schlagwort *Ethnographie als Text* geriet ab Anfang der 80er Jahre in der US-amerikanischen Debatte der Prozeß der Herstellung von Bildern des Fremden in den Blick. In diesem *postmodern turn* wurde die Ethnologie als *Writing Culture* zum Gegenstand, die Textualität von Ethnographien mitsamt ihren rhetorischen Strategien.⁴

Die Kritik an der ethnographischen Repräsentation hat damit zwei Schwerpunkte, die zwar inhaltlich ineinandergreifen, aber in ihrer Zielrichtung nicht unbedingt deckungsgleich sind.

Zunächst zielt sie auf den Bruch zwischen der idealisierten Darstellung des Forschungsprozesses und dem, was als reale Erfahrungen Geltung beanspruchte. Der Mythos des souveränen Erkenntnissubjekts im Feld sollte in der Folge durch das Offenlegen subjektive Kulturschockerfahrungen ausgeräumt werden; den Objektstatus der InformantInnen galt es mit der Anerkennung der Wissens- und Auslegungskompetenz der Kulturangehörigen zu korrigieren: In diesen frühen Ansätzen ging es in erster Linie um die Befragung der Feldforschung, um die Konstruktion von Wissen in diesem von hierarchischen Beziehungen geprägten Prozeß. Die ethnographische Darstellung, so die Konsequenz, würde sich im Zuge der Anerkennung der vielfältigen Faktoren, welche teilweise auch zu einer Umgestaltung des Forschungssettings führte, automatisch verändern und sich als die authentischere und damit auch objektivere erweisen. Darüberhinaus beförderte auch der von Geertz entwickelte hermeneutische Kulturbegriff experimentelle Darstellungsformen „dichter Beschreibungen“, wobei der subjektive wie intersubjektive Charakter der Forschung sowie die Notwendigkeit von Interpretationen und Selbstreflexionen ausdrücklich zur methodischen Grundlage erklärt wurde. Diese Form der Repräsentationskritik stellte vorrangig die Legitimation der Repräsentation von nicht-westlichen Kulturen durch westliche ForscherInnen in Frage, einschließlich der ethnozentristischen Darstellung, nicht jedoch das grundlegende ethnographische Anliegen einer möglichst authentischen und so weit wie möglich objektivierten Beschreibung kultureller Phänomene.

Dies wurde erst mit der Frage nach der textuellen Verfaßtheit des ethnologischen Gegenstandes zu einem aktuellen Problem, mit der nicht nur die Produktion von Wissen in der intersubjektiven Begegnung als Konstruktionsprozeß thematisiert wurde, sondern in erster Linie die Umsetzung von Erfahrung in Text. Diese grundlegende Frage brach den vorherrschende Konsens der Einheit von Forschung, persönlicher Erfahrung und Schreiben auf.

„Wie genau wird eine wortreiche, überdeterminierte Begegnung, die kulturelle Grenzen überschreitet und mit Machtverhältnissen und persönlichen gegenseitigen Mißverständnissen durchsetzt ist, als die adäquate Version einer mehr oder weniger abstrakten *anderen Welt* umschrieben, verfaßt von einem einzelnen Autor?“, fragte Clifford provokativ und kam zu dem Schluß, daß dies mittels der Inszenierung eines besonderen Autoritätsmodus geschieht, durch den der Anspruch des Verfassers, im Text als Wahrheitslieferant aufzutreten, abgesichert

werde (S. 7). Als Text betrachtet, wurde die traditionelle ethnologische Ethnographie als Genre lesbar, welche die Glaubwürdigkeit ihrer Inszenierung des Fremden weniger einer objektiven Methode, als vielmehr ihrer Schreibweise und Rhetorik verdankte, einem *ethnographischen Realismus*, der mit dem Anspruch auf Widerspiegelung der kulturellen Realität als Ganzes auftrat.

Aber auch experimentellen Formen, welche mit diesem Holismus brechen wollten, ließen sich neue Genrekonventionen nachweisen: Seien es Formen konventionalisierter Selbstreflexion, welche im „geordneten Genre des Ich-Zeugen-Stils“ (Geertz, S. 86) nun das wirkliche Verstehen der Anderen bezeugen sollten oder aber die Präsentation der Forschung in der diskursiven Form eines Dialogs, welche den Wechselprozeß auf der Ebene der Forschungsbeziehung wie der Darstellung abbilden wollte. Poetische Verfahren wurden als ethnographische Repräsentationsformen aufgewertet: Polyglossie, Selbstreferentialität und das Erzählen von Geschichten avancierten aufgrund der größeren Vielfalt an Darstellungsmöglichkeiten sowie einer höheren Kontextgebundenheit zu einem beliebten Mittel gegen einen abstrakten objektivistischen Einheitsstil. Der Anspruch auf Authentizität der Darstellung wurde in sog. literarischen oder experimentellen Ethnographien in Frage gestellt, der traditionelle Repräsentationsanspruch, gemeinsam mit klassischen Kategorien, wie *Kultur*, *Verstehen*, *Übersetzung* der Dekonstruktion anheim gegeben, völlig aufgegeben wurde er jedoch nicht, sondern letztlich einem Verfahren poetischer Mimesis unterstellt. Welcher Weg der Darstellung immer auch gewählt wurde, die ungleiche Machtverteilung sowie die monologische Autorität der Ethnographie ließen sich vielleicht abmildern, aber nicht völlig umgehen; die Hoffnung, eine ehrliche Reflexion über die Repräsentation setze schon die Macht der Schrift außer Kraft, erwies sich als naiv.

Während die Debatte um die Textualität von Ethnographien zunächst das Selbstverständnis der US-amerikanischen Anthropologie ein weiteres Mal erschütterte, indem sie gezeigt hat, daß Schreiben keineswegs ein unschuldiger Prozeß einer Rekonstruktion, der Übertragung von Wirklichkeit in Schrift, ist, sondern ein komplexer und politisierter Prozeß der Konstruktion, welche den Gegenstand, den sie analysiert, erst erzeugt, konnte sie weder die daraus entstehenden Aporien beseitigen, noch befriedigende Lösungen zur Art und Weise der Konstruktion aufzeigen. Die, vorwiegend männlichen, Vertreter des *Writing Culture*-Ansatzes fanden sich zunehmend mit Vorwürfen konfrontiert, der Ethnographie nun endgültig den Garaus zu machen, aber auch mit der verlockenden Aussicht auf ein neues Forschungsfeld. Im gleichen Maße, in dem sie diskursive Machteffekte zu entlarven suchten, verfingen sie sich jedoch auch selbst darin. Der Vorwurf, reduktionistisch vorzugehen und erkenntnistheoretische wie ethische Probleme der Forschung auszuklammern, wurde prompt zurückgegeben, die kritisierte Rhetorik unangreifbarer Autorität bei den Textexegeten selbst ausgemacht.⁵ Im Kontrast zur theoretischen Forderung nach Anerkennung des Anderen und Differenten wurden theoretische Ansätze, wie sie etwa in der feministischen Anthropologie zur Frage von Selbstreflexion und dem Konstruktionscharakter kultureller Symbolisierungen entwickelt wurden, in augenfälliger Weise

ignoriert.⁶ Mißtrauisch gegenüber dem Postulat eines freien Spiels vielfältiger Bedeutung und der romantischen Ummantelung traditioneller Autorität forderten weite Teile der feministischen Anthropologie deshalb eine Analyse der Forschungsbedingungen insgesamt, welche die gesellschaftlichen Machtverhältnissen innerhalb wie außerhalb der wissenschaftlichen Institution nicht ausblendet.

Im folgenden soll mit der Ethnopsychanalyse ein konkreter Ansatz aus der reflexiven Ethnologie betrachtet werden, der in besonderer Weise die Beziehung von Forschenden und Beforschten fokussiert und sie in einer spezifischen Textpraxis etabliert. In ihrem Anspruch, mithilfe psychoanalytisch geführter Gespräche sowohl die Wechselseitigkeit von Eigenem und Fremden im Kontakt von Individuen unterschiedlicher Kulturzugehörigkeit sichtbar zu machen, als auch den Einfluß von Machthierarchien in den soziokulturellen Rollen ForscherIn/Beforschte, *Weißer/Schwarze* u.a. aufspüren, schließt die Ethnopsychanalyse an Forderungen kritischer, feministischer Ansätze in der Anthropologie an.⁷

Die ethnopsychanalytische Inszenzierung innerer und äußerer Schauplätze und „Die dreisten Frauen“

„Auch das wissenschaftliche Bewußtsein ist nicht Herr im eigenen Haus, und die Wissenschaft steht im Dienste des Narzißmus und der Allmacht.“ (Erdheim, S. 15). Mit dieser Übertragung der Freudschen Erkenntnisse auf die Sozialwissenschaften macht die Ethnopsychanalyse nicht nur das äußere, sondern auch ein *inneres Ausland* zum Thema und zum Schauplatz interkultureller Begegnung. Insofern sie das Verhältnis von Eigenem und Fremden im Forschungsprozeß also nicht nur in ihren bewußten, sondern auch in den unbewußten Anteilen analysiert, ist die Ethnopsychanalyse, wie sie ausgehend von Devereux von Schweizer Ethno-PsychanalytikerInnen weiterentwickelt wurde, einer der konsequentesten Ansätze, dem Konstruktionsprozeß des wissenschaftlichen Gegenstandes auf die Spur zu kommen.⁸ Dabei liegt das Ziel im Verständnis gesellschaftlicher Strukturen, die wesentlich von Strategien der Unbewußtmachung geprägt sind – sowohl in der eigenen wie auch in anderen Kulturen. Aufschluß über das *gesellschaftliche Unbewußte* gibt in diesem Konzept die jeweils spezifische subjektive Struktur des Individuums, welche es in reflexiven Gesprächen in Erfahrung zu bringen gilt. Die Subjektivität der ForscherIn wie der Beforschten wird hier also methodisch zur Basis der Erkenntnis erhoben, sie gilt es in ihrer Beziehungsdynamik über das psychoanalytische Instrumentarium der Deutung von Prozessen der *Übertragung* und *Gegenübertragung* bewußt zu machen, um die kulturellen Differenzen erkennen zu können (vgl. Nadig 1991, S. 221). Daraus ergibt sich der Anspruch der Wechselseitigkeit des Prozesses, in dem sich Erkenntnis über eine zweiseitige Fremderfahrung konstituiert, also eine gemeinsame Erzeugung der Daten, „in einem Dialog, einem emotional gefärbten Spiel, einer libidinösen Beziehung“ (Nadig 1997b, S. 83).

Die spannende Geschichte einer solchen Beziehung erzählt die Ethnopsychanalytikerin Florence Weiss in dem Buch *Die dreisten Frauen*. Diese Geschichte zwischen der Forscherin aus der Schweiz, die als Ich-Erzählerin auftritt, und Mi-at, einer Iatmul-Frau aus Papua-Neuguinea, folgt einer Forschungschronologie: Angefangen mit der Reise der Forscherin, gefolgt von der Beschreibung einer problematischen Annäherung der Protagonistinnen und einem dramatischen Höhepunkt bis zum Abschied weist der Text das Muster eines Feldforschungsberichts auf, bewegt sich jedoch formal betrachtet auf der Grenze von wissenschaftlicher Ethnographie und dramatisch gestalteter Ethnopoese.

Die Ich-Erzählerin nimmt die LeserInnen mit auf die Reise und führt sie in einer zweifachen Bewegung zu äußeren und inneren Orten durch den Text. Das Bild, mit dem die Erzählerin ihr Forschungsinteresse formuliert, eröffnet neben dem äußeren Schauplatz der Flußlandschaft des Sepik-Gebiets in Papua-Neuguinea den anderen Schauplatz der Seelenlandschaft: „[ich] möchte [...] mit dir in deinen Gedanken und Gefühlen spazieren gehen“ (S. 37). In den Gesprächen, die sich als das Eigentliche der Handlung entfalten, erzählt Mi-at von ihrem Alltag. *Die dreisten Frauen* ließe sich so als ethnographischer Bericht lesen, in dem über Handlungen, Dialoge und Reflexionen die Welt einer Iatmul-Frau in Szene gesetzt wird. Aber was immer Mi-at erzählt, enthält immer noch ein anderes:

„Mi-at: Nicht alle Frauen sind wie ich. Die meisten lassen hin und wieder einen Tag aus und bleiben zu Hause. Ich aber muß jeden Tag zum See fahren. [...] Viele Frauen wundern sich, weshalb ich soviel arbeite. Doch ich will nicht, daß mir die Fische entgehen, ich will sie fangen. [...]“

Seit Mi-at davon spricht, wie sie jeden Tag auf den See fährt, denke ich, das ist wie mit unseren Gesprächen. Seitdem wir damit begonnen haben, ließ sie keinen Tag aus. Und heute, als sie kaum erwarten konnte, bis ich komme, fällt ihr das Bild mit den Fischen ein. Es ist, als ob sie sich erklären wollte, weshalb ihr so sehr an unserer Beziehung liegt. Unsere Gespräche sind wie Fische, die sie sich nicht entgehen lassen will.“ (S. 140)

Mi-at erzählt, und die Erzählerin deutet – so werden Bilder und Geschichten zu Gleichnissen der Beziehung. Mit der Frage nach dem Warum der Rede bewegt sich die Erzählerin auf diese Weise deutend und sinngebend durch die Gespräche auf der Suche nach dem Sinn hinter den Worten, nach dem in Bildern artikulierten Begehren – kurz: nach einem *latenten* Sinn, der wechselweise in der persönlichen Geschichte vorangegangener Begegnungen, in soziohistorischen Rollenmustern aus der Kolonialzeit und in der persönlichen Geschichte Mi-ats gefunden wird. Für die LeserInnen hingegen bleiben die Deutungen nur bedingt nachvollziehbar. Die Erzählerin scheint in einem knapp gehaltenen metapsychologischen Einschub dies direkt anzusprechen, indem sie psychoanalytische Kategorien, wie die des Widerstands, in den Dienst des Verstehens und der Orientierung im „Fluß des emotionalen Geschehens“ (S. 101) stellt. In ihrer Eigenschaft, mit Emotionen und Bildhaftem umzugehen, so erfährt man in der weiteren Lektüre, kommt die psychoanalytische Sprache offenbar der Sprache Mi-ats nahe. Ob und wann ein Fisch ein Fisch ist, mag für die LeserInnen verwirrend sein, von Mi-at wird die Erzähle-

rin verstanden. Miats Sprache wird als bilderreich und emotional vorgestellt, als eine spezifische „Sprache der Frauen“. Dank ihrer Kenntnisse kann die Erzählerin diese „Sprache des Alltags“ sprechen, und mehr noch: Das Verfahren der Ethnopschoanalyse erlaubt der Erzählerin den Alltag ethnographisch, die Emotionen psychoanalytisch zur Sprache zu bringen. Weit mehr als bloße Übersetzung von einer Sprache in die andere wird das ethnopschoanalytische Sprechen zur direkten Entsprechung der „Sprache der Frauen“.

Auf diese Weise wird nicht nur die Darstellung des Alltags als relativ geschlossene Welt der selbstbewußten, „dreisten“ Frauen legitimiert, sondern auch die Darstellungweise, denn die Sinnggebungssysteme der Iatmul-Frau und der Ethnopschoanalytikerin scheinen sich auf einer Ebene zu bewegen. Wie Miats sich des Einklangs mit ihren Ahnen versichert und sich „magischer Bilder, die in der Iatmul-Kultur verankert sind“ bedient, um „Unheil, das ihr droht, von sich weisen“ (S. 204), so gewinnt die Erzählerin ihre Sicherheit über den Bezug auf ihre ethnopschoanalytischen VorgängerInnen und bedient sich des Konzepts des Unbewußten, um Konflikte und Spannungen aufzulösen. Weißes psychoanalytisches Wissen auf der einen, schwarzes Wissen um Zauberei, Magie und Mythen auf der anderen Seite erscheinen als Grundlage und Versicherung der jeweiligen Macht der Gesprächspartnerinnen, welche über eine wechselseitige Anerkennung eine Voraussetzung für egalitäre Gespräche darstellen. Weit davon entfernt, als Fortsetzung der Missionierung mit anderen Mitteln aufzutreten, erscheint Psychoanalyse hier als Pendant zur Zaubermacht der Iatmul. Nicht die Abwehr des Fremden, sondern Verstehen ist ihr Ziel, im Dienste des Abbaus von Dynamiken der Abhängigkeiten im Rahmen einer kulturellen Hierarchie von *Schwarz* und *Weiß*. Weder Gleichheit noch kulturelle Differenzen werden dabei vorausgesetzt, sondern ihre Entwicklung, vielmehr ihre aktive Konstruktion, wird in der Progression der Gespräche sichtbar.

Die Gleichwertigkeit wird jedoch durch die Erklärungen und Reflexionen der Erzählerin wieder durchkreuzt. In ihrer Terminologie werden Zauberhandlungen als Sicherung der Selbstständigkeit, Magie als „unbewußte Phantasie“ und Mythen als soziale „Abbilder“ gefaßt. Bleibt die Realität mythischer und übernatürlicher Phänomene auch für Miats unbestritten, so ist der Geltungsbereich ihrer Erklärungen auf die Iatmul begrenzt, während die Realität der Erzählerin als die eigentliche, universelle erscheint, auf die sich sowohl soziale Ereignisse wie emotionale Geschehnisse, Sichtbares und Geheimnisvolles erklären und zurückführen lassen. Mit dem Wissen um *reale* Vorgänge werden die Geheimnisse Miats und die Geheimnisse der Frauen aufgeklärt, während das Geheimnis der Erzählerin – die Kraft der Deutungen – nicht nur unerklärt im Verborgen bleibt, sondern implizit als emotionale Realität naturalisiert wird, ohne daß eine interkulturelle Geltungskraft psychoanalytischer Kategorien auch nur ansatzweise erklärt würde.

Darüberhinaus hat, dank der Gespräche, dank des weißen heilenden Wissens, Miats am Ende einen *realistischen* Blick auf sich selbst erworben und zu ihrem Platz als Iatmul-Frau gefunden (S. 271). So liegt der Verdacht nahe, daß denn doch, entgegen aller theoretischen Vorsätze (vgl. Nadig 1997b, S. 83) eine Ethno-

Psychoanalyse stattgefunden hat. Dabei erscheinen weniger die Tatsache, daß die Forscherin selbst Einfluß ausübt, noch die Voraussetzung von anthropologischen Fakten allein als speziell problematisch, da dies bereits dem Konzept ethnologischer Forschung inhärent ist. Im Gegenteil stellt gerade der ethnopschoanalytische Ansatz Mittel bereit, dies auch explizit in den Forschungsprozeß einzubeziehen. Problematisch ist vielmehr ein *ethnopschoanalytischer Realismus*, der das Dargestellte auf eine spezifische Weise legitimiert, sowie eine Verdichtung, welche zwar den Status des Textes zwischen fiktiver Konstruktion und realistischem Abbild in der Schwebelage hält, gleichzeitig aber im Text als eine Strategie zur Immunisierung gegen Kritik wirksam wird.

Der spezifische Realismus des Textes wird über mehrere Ebenen hinweg inszeniert. Einerseits wirkt ein ethnographischer Realismus, wie er für den selbstreflexiven Stil typisch ist⁹: Zu Beginn des Textes etabliert sich die Autorität einer Ich-Erzählerin über Reflexionen zu Motiven und Legitimation der Forschung. Mit der Beschreibung der Reise stellt sie eine textliche Verbindung zwischen *Hier* und *Dort* her. Damit ist die Grundlage für Identifikationsmöglichkeiten geschaffen, die für die Glaubwürdigkeit des Dargestellten unumgänglich sind. Die Doppelbewegung von äußerem und innerem Erleben vermeidet dabei ein abruptes Kulturschock-Szenario, welches leicht zu Effekten des *Othering* führt, zugunsten einer allmählichen Überleitung von Bekanntem zu Unbekanntem. Jedoch weckt bereits hier die Geradlinigkeit der Abfolge der Ereignisse, verdichtet zu Schlüsselerlebnissen beispielhafter Begegnungen, Zweifel an der Authentizität des Beschriebenen: Die Reise erscheint weniger als individuelles Erlebnis, denn als beispielhafte Textkonstruktion. So aber wird sowohl die Autorität der reisenden Ich-Erzählerin als auch der Status der Gesprächspartnerinnen fraglich. Als Garant von Authentizität tritt die Mündlichkeit auf, wie sie in der Repräsentation von Dialogen zwischen Florence und Miats inszeniert wird. Die Ich-Erzählerin scheint sich als Vermittlerin zwischen Miats und den LeserInnen in den Dienst der Rede der Anderen zu stellen. Allerdings wird dieser Effekt umgekehrt, indem auktoriale Erklärungen, Reflexionen und Beschreibungen nicht nur den Rahmen stellen, sondern sich das Wissen der Erzählerin auch auf prinzipiell alles zu erstrecken scheint: Die Erzählerin autorisiert und bestätigt erst die Rede Miats, welche wiederum, einmal als Expertin ihrer Kultur etabliert, die Kompetenz der Erzählerin bestätigt. Angesichts dieses Zirkels ist umso wichtiger für diesen Text, daß Miats *wirklich* spricht, soll nicht das Wissen der Erzählerin für den Ursprung der Rede gehalten werden. Hier wird deutlich, daß die Repräsentation in Dialogen vor allem ein Mittel der Spannungssteigerung ist, nicht aber für die Authentizität des Gesprochenen einstehen kann.

Die Gewähr für das Wirklich-Gesprochen-haben liegt hier weniger in der Inszenierung der Mündlichkeit, als im Erzählen vom Schreiben, wofür die klassische Szene aufgerufen wird: Die FeldforscherIn schreibt Feldnotizen in ein Wachstuchheft. Der Text, wie er den LeserInnen begegnet, erscheint als doppelte Umschrift: von der Begegnung zur beschriebenen Erinnerung im Wachstuchheft, von dort zum Buch *Die dreisten Frauen* – ohne daß sich jedoch der Sinn verändert

haben soll. Im Gegenteil, sind doch die Aufzeichnungen methodisch gerade der Garant dafür, daß Sinn gefunden und bewahrt werden kann.¹⁰ Das Wachstuchheft ist der eigentliche Ort, die Bühne, auf der sich das Unbewußte inszeniert, so daß es lediglich einer Übersetzung bedarf, um im Buch wie von allein manifest zu werden. Schon während der Forschung wurden Erkenntnisse aus den Notizen gewonnen, welche quasi durch die Ereignisse selbst bestätigt wurden. So kann die Chronologie von Ereignissen in Vor- und Rückschauen und die Folgerichtigkeit der Handlung – auf jede Deutung folgt die Lösung eines Konflikts – als Abbild der Forschung erscheinen, wie sie in den Feldnotizen archiviert ist, nicht etwa als Ergebnis der Textstruktur. Umgekehrt weckt das Buch, in dem es keine Latenz mehr zu geben scheint, Zweifel, inwieweit es eine Latenz als etwas dem Text Vorgängiges, Reales überhaupt gegeben hat. Diese Ambivalenz, die den gesamten Text durchzieht, beruht darauf, daß ein schreibendes Ich, welches zwischen der Erfahrung der Forschung *dort* und deren Erinnerung *hier* vermitteln könnte, nicht vorkommt. Die Reise beginnt am Schreibtisch, aber die Erzählerin kehrt hier nicht wieder zurück, so daß die Forschung übergangslos zu Text geworden zu sein scheint.

Während hinter dem Beschreiben des Schreibens der Feldnotizen, die selbst nicht als Zitat im Text erscheinen, das Schreiben des Buches unsichtbar wird, tritt das Buch als virtuelles im Text auf, es ist Thema eines Gesprächs: „*Florence*: In dem Buch würde ich erzählen, wie wir uns jeden Tag getroffen haben, was wir gesprochen haben und was wir für Gefühle und Gedanken hatten. *Pause*.“ (S. 63). Dieses Buch erhält für Miati wie für die LeserInnen Zeichencharakter: Für Miati würde es auf der Handlungsebene die Freundschaft zu Florence signifizieren – wie bereits ein vorangegangenes, das seinen Weg an den Sepik gefunden hatte, ohne daß die DorfbewohnerInnen es hätten entziffern können. Den LeserInnen erscheint das Buch als Signifikant, dessen Materialität zum Beweis der Realität des Inhalts genommen werden kann. Noch während der Lektüre bestätigt sich das Buch also selbst.

Über diesen ethnographischen Realismus hinaus wird ein psychoanalytischer Realismus wirksam. Seine Glaubwürdigkeit verdankt sich nicht bloß der Darstellung einer intimen emotionalen Entwicklung, sondern der Mobilisierung von Emotionen, welche die Leseerfahrung prägt. Die Inszenierung der Beziehung als Drama offeriert reichliche Identifikationsangebote: Staunen und Verärgerung angesichts unverständlicher Dinge auf Seiten der Forscherin, Erfahrungen von Tod, Geburt, Lust und Verlust auf Seiten Miatis, Streit und Versöhnung erzeugen gleichermaßen eine Textintensität wie sie das Einverständnis der LeserInnen mit der Bedeutung und Interpretation dieser Emotionen befördern. Widerstände regen sich hingegen bei der Lektüre der Deutungen der Erzählerin, insofern die Allwissenheit der Autorin eine Totalität des Textes bewirkt. Auf diese Weise inszeniert der Text, wovon er methodisch spricht und macht sich zugleich unangreifbar, indem er selbst unablässig seine Theorie bestätigt – ein Effekt, welcher der Psychoanalyse eigen ist und durch zusätzliche Reflexionen nur noch gesteigert würde.

Der doppelte Realismus des Textes könnte also als die spezifisch ethnopsychanalytische Repräsentationsweise gelesen werden. Ethnographische Fakten, erzählte Geschichten, Anekdoten und Mythen erzeugen ein partikulares Bild der Iatmul-Kultur, wogegen das psychoanalytische Repräsentationsschema die Grundlagen dieser Geschichten als anthropologische Fakten absichert. Der holistische Gestus von Ethnographien, der Wunsch, die ganze Kultur zu erfassen und abzubilden, verschiebt sich hier tendenziell auf die Repräsentation der ganzen Biographie, zumindest aber auf die Darstellung der ganzen Begegnung auf der Grundlage authentischer Feldnotizen.

Grenzbeziehungen

Während *Die dreisten Frauen* alles daran setzen, den Verlockungen phantastischer Gegenwunschwelten zu widerstehen, über Staunen und Verwunderung hinaus das ganze emotionale Spektrum als Königsweg zu der Anderen und zu einem differenziert realistischen Blick zu öffnen, so führt der Text einmal mehr die eigene Dynamik ethnographischer Praxis vor. Zwischen einem *Hier* und einem *Dort*, zwischen der Handlung des Schreibens und der Lektüre, entfaltet sich auch in diesem Text das Begehren nach der authentischen Begegnung und ihrem wahrhaftigen Bericht. Dabei lenkt der Text den Blick notwendigerweise auch auf die Grenzbeziehungen, an die Ränder des Textes. Von dort aus werden die Fragen sichtbar nach den Kategorien der Fremd- und Selbstrepräsentation, nach der Textualität nicht nur des ethnographischen Berichts, sondern der Erfahrung selbst, welche als die konstitutiven Ausschlüsse erscheinen – nicht nur ethnopsychanalytischer Ethnographien.

Die Repräsentation der anderen Kultur und deren Mitglieder in westlichen Kategorien ist in der Ethnopsychanalyse besonders auffällig, handelt es sich doch bei Begriffen zur Analyse der Emotionalität und der stillschweigenden Voraussetzung bewußter und unbewußter Subjektstruktur um psychoanalytische Kategorien und Modelle, nicht um genuin ethnologische. Damit rückt auch umso stärker der relativ ungebrochene Umgang damit in den Blick. Die Ethnopsychanalyse konnte weder der frühen, anticolonialistischen Kritik des Psychologismus¹¹ ein entkräftendes Argument entgegengehalten¹¹, noch wurden m.W. weitere postmoderne Analysen der Kontextgebundenheit dieses Subjektmodells reflektiert. Zwar ist die Voraussetzung anthropologischer Fakten eine Grundlage, um kulturelle Differenzen überhaupt benennen zu können; umso wichtiger ist hier, sie immer wieder in ihren Konsequenzen in Frage zu stellen. Daran schließt sich auch die Frage nach den Möglichkeiten der Selbstreflexion an. Sollen Selbstbeschreibungen den LeserInnen einen Einblick in die Genese des Wissens im Dienste einer höheren Objektivität gewähren, so ist dies stets mit dem Risiko verbunden, daß sie oberflächlich geraten oder aber die Anderen aus dem Blickfeld verdrängen. Zur Lösung dieses Dilemmas, und offenbar auch in der Hoffnung, sich der leidigen Frage der Autorschaft entledigen zu können, wurde die Forderung erhoh-

ben, die ethnographische AutorIn zu stärken. Geertz Forderung, die AutorInnen sollten Verantwortung für die Darstellung übernehmen, war allerdings immer schon eine Forderung reflexiver Ansätze, und es bleibt weiterhin zu befragen, wen „die AutorIn“ repräsentiert, welcher Stellenwert dem „Text“ zukommt, wie offen oder geschlossen die Darstellung gehalten ist und wodurch sie sich legitimiert. Auch der Anspruch, wie er in der Ethnopschoanalyse besteht, in einer „rigorosen Dokumentation“ (Nadig 1997a) den Erkenntnisprozeß offenzulegen, schützt nicht vor totalitären Texten, wenn damit die Annahme verbunden ist, Probleme der textuellen Repräsentation lösten sich dann von allein. Im Gegenteil wendet sich der Ausschluß der Textualisierung letztlich gegen die expliziten Ansprüche des Textes, wie für *Die dreisten Frauen* skizziert.

Insofern sie als Dialoge oder Collagen unterschiedlicher Textsorten gestaltet sind, weisen viele ethnopschoanalytische Texte eine eher unkonventionelle Form auf. Dies macht insbesondere *Die dreisten Frauen* selbst zu Grenzfiguren des wissenschaftlich-ethnologischen Diskurses. Dieser scheint sich, nach einer kurzzeitigen Öffnung hin auf die Nachbardisziplinen, erneut seiner Grenzen vergewissern zu müssen, zumindest aber wurde die Frage der Repräsentation hinter dem Willen zum Forschen als zweitrangig oder unlösbar verwiesen. Dies gilt insbesondere für den deutschsprachigen Raum, wo die Debatte um die Ethnographie als Text – nach der üblichen Verspätung – Anfang der 90er Jahre nur kurz aufflackerte. Einzelne Elemente der Kritik fügten sich problemlos in die Ethnologie/Anthropologie ein, sofern sie sich, wie die reine Analyse rhetorischer Mittel oder Selbstreflexionen, als Mittel zur Steigerung von Objektivität im traditionellen Sinn eigneten. Eine grundlegende Infragestellung des Faches bzw. seines textuellen Gegenstands wurde jedoch unter anderem dadurch vermieden, daß experimentelle Ethnographien, welche den Repräsentationsmechanismus auf unkonventionelle Weise zu unterlaufen suchen, weiterhin als unwissenschaftlich ausgegrenzt werden oder aber das Problem der Repräsentation nach einer rein formalen Anerkennung erneut als eine bloß ästhetische Frage des Stils ausgeschlossen ist. Damit wird zugleich der Kern der Repräsentationskritik ausgeblendet, der mit dem Begriff der Repräsentation auf die Praxis interkultureller Beziehungen wie institutionalisierter Wissenschaft zielt¹², auf eine Praxis, welche diese Beziehungen aktiv konstruiert, und zwar in konventionalisierter und institutionalisierter Weise. Inwieweit Veränderungen der Praxis der Ethnographie, die wesentlich eine Praxis des Schreibens ist, weitergehende Veränderungen im ethnologischen Diskurs nach sich ziehen, kann daher nur im jeweiligen Kontext betrachtet werden. Dies fordert jedoch gerade die Konsequenz, den Effekten dieser Diskurspraxis eine erhöhte Aufmerksamkeit zu widmen.

Auch wenn letztlich nur die Einsicht bleibt, die auch *Die dreisten Frauen* ihren LeserInnen offenhält, daß eine ehrliche Repräsentation mitsamt einer wirklich egalitären Beziehung wohl nur in einem virtuellen Buch zu haben ist, so zeigt sich auch, daß es weiterhin das Begehren nach diesem virtuellen Buch ist, aus der sich die ethnographische Glaubwürdigkeit speist.

Anmerkungen

- 1 Sehr deutlich bei Heinrichs, um auf die aktuelle Geltung zu verweisen (vgl. inbes. S. 47).
- 2 Vgl. Pelz; insbesondere die Einleitung: *Entdeckung des internen Anderen am 'Ende' des Reisens*.
- 3 „Othering bezeichnet die Einsicht, daß die Anderen nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder ange-troffen werden – sie werden gemacht“ (Fabian, S. 337). Der Begriff geht zurück auf Saids Analyse des *Orientalismus*, der sich dadurch auszeichnet, daß die Gegenwart des Orientalisten durch die effektive Abwesenheit des Orients möglich wurde.“ (S. 234).
- 4 Unter diesen beiden Schlagworten wird die Debatte geführt, sie beziehen sich auf zwei zentrale Werke: *Ethnographies as Texts* von Marcus/Cushman und auf den Sammelband *Writing Culture*, hrsg. v. Clifford.
- 5 Vgl. die ausführliche Analyse von Knecht/Welz zu Clifford. Eine ähnliche Verweigerung der Selbstreflexion gilt für Geertz. Allerdings wird die Frage nach einer angemessenen Form der Selbstreflexion, welche nicht zu einer Steigerung der Autorität beiträgt, auch von den KritikerInnen nicht gestellt oder gar beantwortet. Ein Zirkel von gesteigerten Selbstthematisierungen kann dieses Problem sicher nicht lösen. Zum Vorwurf einer bloß ästhetischen Betrachtungsweise siehe auch Berg/Fuchs, S. 88f; Nadig 1997a, S. 91.
- 6 Zur feministischen Kritik siehe den von Gabriele Rippl herausgegebenen Sammelband *Unbeschreiblich weiblich*; insbesondere Mascia-Lees et al. In groben Zügen gleicht die Diskussion um *Writing Culture*-Ansätze der Debatte, die unter dem Schlagwort Feminismus und Postmoderne geführt wird. Die Vereinnahmung (von unkonventionellen Texten von ForscherInnen) und Ausgrenzung theoretischer Ansätze (als zu „traditionell“) aus der *Writing-Culture*-Debatte ist hier besonders auffällig.
- 7 Eine Verbindung zur Diskussion um die Frage der textuellen Repräsentation besteht explizit so gut wie nicht. Erst jüngst hat Maya Nadig eine mögliche Verbindung aufgezeigt (Nadig 1997 a+b). Von der anderen Seite wurde die Ethnopschoanalyse bisher ignoriert, was mit dem marginalen Status der Ethnopschoanalyse auch innerhalb der deutschsprachigen Ethnologie erklärt werden könnte, aber auch mit der Dominanz des anglo-amerikanischen Diskurses, der sich mit der Rezeption anderer Ansätze schwer tut.
- 8 Grob skizziert wandelte sich dabei der Schwerpunkt von Ethnopsychiatrie und gesellschaftsorientierter Psychoanalyse, wie sie bei Devereux vorherrschten (und in der Folge bei den Untersuchungen von Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy, Fritz Morgenthaler) in den 60er/70er Jahren, zu eher allgemein ethnologischen Fragen nach kultureller Bedeutungen in den neueren Arbeiten (Nadig, Weiss u.a.).
- 9 Vgl. zu Genrekriterien Marcus/Cushman (hier insbes. S. 47); Geertz.
- 10 „Die Niederschrift läßt die subjektiven Reaktionen auf die fremde Kultur zu einem Text werden, der feststeht, an dem nicht mehr zu rütteln ist und von dem wir annehmen können, daß er in seiner Struktur die Manifestation des eigenen Unbewußten enthält.“ (Nadig 1991, S. 221)
- 11 Nicht nur Freud beschrieb das Unbewußte wie Naturvölker in Begriffen der Conquista und des Pathologischen, auch EthnopschoanalytikerInnen handelten sich den Vorwurf der *inneren Kolonisierung* ein. Zur Kritik an paternalistischen Analyseversuchen und Hilfsangeboten seitens der Psychoanalyse in der früheren „3. Welt“ siehe z.B. Fanon.
- 12 Zum Repräsentationsbegriff in diesem Kontext vgl. ausführlicher Fuchs/Berg, S. 14, Fabian, S. 348.

Literatur

- James CLIFFORD: Über ethnographische Autorität. *In: Trickster* Nr. 16, München 1988, S. 4-35.
- Georges DEVEREUX: Angst und Methode in den Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1988 (1984; orig. *From Anxiety to Method in the Behavioural Sciences*. Paris 1967).
- Mario ERDHEIM: Zur Ethnopschoanalyse von Exotismus und Xenophobie. *In: ders.: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur*. Frankfurt/M. 1991 (1. Aufl. 1988), S. 258-265.
- Johannes FABIAN: Präsenz und Repräsentation; Die Anderen und das anthropologische Schreiben. *In: Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Hrsg. von Eberhard Berg u. Martin Fuchs. Frankfurt/M. 1993, S. 335-364.
- Frantz FANON: Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt/M. 1985 (orig. *Peau noire, masques blancs*. Paris 1952.)
- Sigmund FREUD: Die Frage der Laienanalyse, Unterredung mit einem Unparteiischen. *In: GW Bd. 14*, Frankfurt/M. 1966, S. 207-296 [1926].
- Martin FUCHS/Eberhard BERG: Phänomenologie der Differenz; Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. *In: Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Hrsg. von Eberhard Berg u. Martin Fuchs. Frankfurt/M. 1993, S. 11-108
- Clifford GEERTZ: Die künstlichen Wilden, Anthropologen als Schriftsteller. München 1990 (orig. *Works and Lives*, Stanford 1988).
- Stephen GREENBLATT: Wunderbare Besitztümer; Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker. Berlin 1994 (orig. *Marvelous Possessions*. Oxford University Press 1991).
- Hans Jürgen HEINRICHS: Erzählte Welt; Lesarten des Wirklichen in Geschichte, Kunst und Wissenschaft. Reinbek 1996.
- Michi KNECHT/Giesela WELZ: Ethnographisches Schreiben nach Clifford. *In: kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, Sonderbd.1 (hrsg. v. Thomas Hauschild), Bremen 1995, S. 71-91.
- George E. MARCUS / Dick CUSHMAN: Ethnographies as Texts. *In: Annual Review of Anthropology*, Bd. 11 1982, S. 25-69.
- Frances Mascia-Lees / Patricia Sharpe / Colleen Ballerino Cohen: Die postmoderne Wende in der Anthropologie: Vorbehalte aus feministischer Sicht. *In: Unbeschreiblich weiblich; Texte zur feministischen Anthropologie*. Hrsg. von Gabriele Rippl. Frankfurt/M. 1993, S. 209-242.
- Maya NADIG: Über die Schwierigkeit in der ethnologischen Forschung Grenzen zu ziehen; Überlegungen zur Ethnologie in der Spätmoderne. *In: Zeitschrift für Ethnologie*, Nr. 122 1997, S. 73-99 [1997a].
- Maya NADIG: Die Dokumentation des Konstruktionsprozesses; Theorie- und Praxisfragen in Ethnologie und Ethnopschoanalyse. *In: Frauenmacht Männerherrschaft*, hrsg. von Gisela Völger. Materialiensammlung zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde Köln 1997, S. 77-84 [1997b].
- Maya NADIG: Formen von Frauenkultur aus ethnopschoanalytischer Sicht. *In: Ethnologische Frauenforschung*, hrsg. von Brigitta Hauser-Schäublin, Berlin 1991, S. 212-248.
- Annegret PELZ: Reisen durch die eigene Fremde; Reiseliteratur von Frauen als auto-geographische Schriften. Köln 1993.
- Sylvia PRITSCH: Ethnographie als Inszenierung: Florence Weiss' „Die dreisten Frauen“ (unveröff. Magistra-Arbeit an der Universität Hamburg, 1993).
- Edward W. SAID: Orientalismus. Frankfurt/M. 1981.
- Victor SEGALÉN: Die Ästhetik des Diversen; Versuch über den Exotismus. Frankfurt/M 1994 (1983).
- Florence WEISS: Die dreisten Frauen, Ethnopschoanalytische Gespräche in Papua-Neuguinea. Frankfurt/M 1991.