

Volker Gottowik

Fremde (Kon-)Texte: Zum Binnenverhältnis von Ethnographie und Historiographie

Seit einiger Zeit ist eine gewisse Annäherung zwischen Ethnologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft sowie Teilbereichen der Philosophie zu beobachten, die sich nicht zuletzt in der übergreifenden Bezeichnung dieser Einzeldisziplinen als Kulturwissenschaften äußert. Eine solche Annäherung erscheint insofern naheliegend, als die genannten Disziplinen ihren jeweiligen Gegenstandsbereich auf eine prinzipiell vergleichbare Weise zu konzeptionalisieren vermögen: Kultur, Literatur und (Geistes-)Geschichte können als Resultat einer spezifischen sozialen Praxis bzw. als Ausdruck von in Wort und Tat geführten sozialen Diskursen verstanden werden. Den theoretischen Rahmen für ein solches Verständnis von Kultur, Literatur und (Geistes-)Geschichte bilden die Arbeiten von Hayden White, Stephen Greenblatt und Michel Foucault; seitens der Ethnologie werden insbesondere Mary Douglas, Victor Turner und Clifford Geertz hervorgehoben.¹

Die angesprochene Annäherung mag auf den ersten Blick überraschen, insofern sie die Ethnologie mit einbezieht oder gar als „anthropologische Wende“ oder „ethnographische Herausforderung“ der genannten Einzeldisziplinen bezeichnet wird.² Ja, sie *muss* überraschen, hat sich die Ethnologie doch lange Zeit als Wissenschaft von den Gesellschaften ohne eigene Schrifttradition verstanden und diesen auch noch jede Form von Geschichtlichkeit abgesprochen.³ Wie also ist es möglich, dass der Wissenschaft von den Völkern ohne Literatur und Geschichte ein paradigmatischer Stellenwert für die Literatur- und Geschichtswissenschaft zuwachsen konnte? Die angesprochene Annäherung zwischen den verschiedenen Disziplinen setzt grundlegende Veränderungen auf Seiten der Ethnologie voraus, die ich eingangs kurz skizzieren möchte.

Für ein Verständnis von Ethnologie als der Wissenschaft von den Völkern ohne Literatur und Geschichte stehen insbesondere zwei ethnologische Schulen, die das Fach in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in theoretischer Hinsicht dominiert haben: Diffusionismus und Evolutionismus. Der *Diffusionismus* ging – verkürzt

¹ COHN, Bernard S.: Toward a Rapprochement. In: *Journal of Interdisciplinary History* (1981), 227–252, hier 242 und 244. – HABERMAS, Rebecca/MINKMAR, Nils: Einleitung. In: *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie*. Hg. v. DENS. Berlin 1992, 7–19, hier 12. – GREENBLATT, Stephen: Selbstbildung in der Renaissance. Von More bis Shakespeare. In: *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Hg. v. Moritz BASSLER. Frankfurt a. M. 1995, 35–46, hier 39.

² *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Hg. v. Doris BACHMANN-MEDICK. Frankfurt a. M. 1996. – *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Hg. v. Stefan HIRSCHAUER und Klaus AMANN. Frankfurt a. M. 1997. – BERDAHL, Robert M. et al.: *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M. 1982.

³ STOCKING, George: Die Geschichtlichkeit der Wilden und die Geschichte der Ethnologie. In: *Geschichte und Gesellschaft* 4/4 (1978), 520–535.

ausgedrückt – davon aus, dass die gesamte kulturelle Formenvielfalt auf wenige Kulturzentren, z. B. Ägypten, Indien und Mexiko, zurückgeführt werden kann, von wo aus sie sich in konzentrischen Kreisen über den gesamten Globus ausgebreitet hat; der *Evolutionismus* ging – im Gegensatz und in Ergänzung dazu – davon aus, dass alle Kulturen eine Entwicklung von einfachen zu komplexen sozialen Formen durchlaufen und dabei den entwicklungsgeschichtlichen Schritten folgen, die die westliche Zivilisation vorgegeben hat. Die beiden genannten Schulen stießen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zunehmend auf Kritik, insofern die Theoriebildung als zu schematisch empfunden wurde und empirisch nicht ausreichend fundiert erschien. Ihre weitreichenden Hypothesen vom Ursprung der Kultur und von der Natur des kulturellen Fortschritts wurden schließlich als reine Spekulationen zurückgewiesen.

Als Kritiker einer Ethnologie, die sich noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts als konjekturale Geschichtswissenschaft präsentierte, hat sich in Nordamerika vor allem Franz Boas hervorgetan. Boas (1858–1942), der 1886 aus Berlin in die USA übergesiedelt war, lehnte die übergreifenden Theoriegebäude des Diffusionismus und Evolutionismus ab, da sie seiner Auffassung nach auf einer spekulativen und eurozentrischen Geschichtsauffassung gründeten. Bis zur Entwicklung eines alternativen Theorieangebotes sah er die Aufgabe der Ethnologie vor allem darin, Fakten zusammenzutragen, d. h. auf der Grundlage einer empirisch-induktiven Methode so viele ethnographische Daten zu sammeln wie irgend möglich. Diese Datensammlungen zielten primär auf eine umfassende und gründliche Dokumentation einzelner Kulturen.

Darüber hinaus zeigte sich Boas von der geschichtswissenschaftlichen Schule des Historismus beeinflusst. Die Einzigartigkeit, die der Historismus den verschiedenen Epochen der Menschheitsgeschichte attestierte, glaubte Boas ebenso im Bereich der Ethnologie zu erkennen: Jede Kultur muss ihm zufolge in ihrer Einzigartigkeit und Individualität erkannt und anerkannt werden. In der Betonung der Einzigartigkeit von Epoche und Kultur knüpft Boas wiederum an Wissenschaftstraditionen an, die bis in Spätaufklärung und Romantik zurückreichen und beispielsweise bei Johann Gottfried Herder folgendermaßen zum Ausdruck gelangen:

„Unsinnig-stolz wäre die Anmaaßung, daß die Bewohner aller Welttheile Europäer seyn müßten, um glücklich zu leben: denn wären wir selbst, was wir sind, außer Europa geworden? (...) Da Glückseligkeit ein innerer Zustand ist: so liegt das Maas und die Bestimmung derselben nicht außer, sondern in der Brust eines jeden einzelnen Wesens.“⁴

Die von Herder vertretene These von der Individualität und Unvergleichbarkeit jeder einzelnen Kultur greift Boas auf; sie bildet die zentrale Prämisse des auf ihn zurückgehenden nordamerikanischen Kulturrelativismus, der bis heute maßgeblich für das Selbstverständnis nicht nur der *Cultural Anthropology*, sondern der gesamten modernen Ethnologie geblieben ist.⁵

⁴ HERDER, Johann Gottfried: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Bernhard SUPHAN. 33 Bde, Berlin 1877–1913, hier Bd 3, 333.

⁵ Z. B. GEERTZ, Clifford: Anti Anti-Relativism. In: *American Anthropologist* 86/2 (1984), 263–278.

Neben dem nordamerikanischen Kulturrelativismus ist der britische Funktionalismus für die prinzipielle Neuorientierung der Ethnologie bedeutsam. In Abgrenzung zu den spekulativen historischen Entwürfen von Evolutionismus und Diffusionismus präsentierte er sich zunächst strikt ahistorisch. Mit ihm vollzieht sich der Wechsel von einer konjekturalen Geschichtswissenschaft zu einer methodischen Begründung der Ethnologie als empirischer Sozialwissenschaft. Dieser Wechsel wird vor allem mit dem Namen Bronislaw Malinowski verbunden.

Kennzeichnend für Malinowski (1884–1942), der 1884 in Krakau geboren wurde und sich nach kurzer Zwischenstation in Deutschland 1910 in London niederließ, ist eine Absage an alle kulturhistorischen und entwicklungsgeschichtlichen Spekulationen. Bedeutsam für die Geschichte der Ethnologie wurde Malinowski, insofern es ihm gelang, das Fach auf eine neue methodische Grundlage zu stellen – was einer Reihe von unglücklichen Umständen geschuldet war: Vom Ausbruch des ersten Weltkrieges in Australien überrascht, wurde er aufgrund seiner österreichischen Staatsangehörigkeit an einer Rückkehr nach Europa gehindert. So verbrachte er gezwungenermaßen die Zeit von 1914 bis 1918 in Australien, wovon er zwei Jahre für eine ethnographische Forschung auf dem zu Neuguinea gehörenden Trobriand-Archipel nutzen konnte. Das Ergebnis dieser langfristigen Feldforschung liegt in Form einer dreibändigen Monographie über die Bewohner des Trobriand-Archipels vor. Dieser Monographie kommt ein paradigmatischer Stellenwert innerhalb der Ethnologie zu, da sie auf eine bis heute einzigartige Weise empirische Arbeit, theoretische Begründung und ethnographische Darstellung miteinander verknüpft.

Das auf Malinowski zurückgehende Paradigma, das bis in die 1970er Jahre kaum hinterfragt wurde, geriet erst im Verlauf der *Writing Culture*-Debatte in die Kritik.⁶ Da jedoch bislang kein anderes Paradigma an seine Stelle getreten ist, kann die Arbeit von Malinowski in ihrer bis heute beispielgebenden Funktion kaum überbewertet werden. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die Einführung im ersten Band der Trobriand-Monographie:⁷ In seinen Ausführungen zu Gegenstand, Methode und Umfang der Untersuchung legt Malinowski die methodischen Regeln der Feldforschung fest, die im wesentlichen bis heute gültig geblieben sind. Es handelt sich – wenn man so will – um die fachintern festgeschriebenen Bedingungen der Möglichkeit, eine erfolgreiche Untersuchung fremder Kulturen durchführen zu können. Diese Bedingungen lassen sich, in vier Punkten zusammengefasst, *idealtypisch* folgendermaßen beschreiben:

1. *Langfristige stationäre Forschung*: Der Ethnograph hält sich ein bis zwei Jahre vor Ort auf, um sich hinreichend mit den lokalen Verhältnissen vertraut zu machen;

⁶ CLIFFORD, James/MARCUS, George: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley et al. 1986. – GOTTOWIK, Volker: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin 1997.

⁷ MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. [Original 1922] Frankfurt a. M. 1979.

2. *teilnehmende Beobachtung*: Der Ethnograph nimmt am Alltagsleben der Einheimischen teil, um es aus der Perspektive eines temporären Mitglieds dieser Kultur kennenzulernen;
3. *holistische Betrachtungsweise*: Der Ethnograph bezieht alle Bereiche der betreffenden Kultur mit ein, um befremdliche Verhaltensweisen und Anschauungen aus ihrem jeweiligen Kontext heraus verstehen zu können; und
4. *Kenntnisse des indigenen Idioms*: Der Ethnograph erlernt die Lokalsprache, um sich ohne Vermittlung seitens Dritter an den Gesprächen der Einheimischen beteiligen zu können.

Das Zusammenspiel dieser vier Essentialen begründet die Methode der ethnographischen Feldforschung, die wiederum als das grundlegende methodische Instrumentarium der modernen Ethnologie angesehen werden kann. Was diesen etwas schematischen Ausführungen an Anschaulichkeit fehlt, mag eine Passage vermitteln, in der Malinowski eine besonders eingängige Beschreibung der ethnographischen Feldforschung als teilnehmende Beobachtung gibt. Aus ihr geht zugleich hervor, dass Malinowski sich der umfassenden Neuerungen, die er im Begriff stand einzuführen, durchaus bewusst war.

„Was die anthropologische Feldforschung betrifft, so verlangen wir offensichtlich eine neue Methode, Beweismaterial zu sammeln. Der Anthropologe muß seine bequeme Position im Liegestuhl auf der Veranda des Missionsgeländes oder im Bungalow des Farmers aufgeben, wo er, mit Bleistift und Notizblock und manchmal mit einem Whisky-Soda bewaffnet, gewöhnt war, Berichte von Informanten zu sammeln, Geschichten niederzuschreiben und viele Seiten Papier mit Texten der Primitiven zu füllen. Er muß hinaus in die Dörfer gehen und den Eingeborenen bei der Arbeit in den Pflanzungen, am Strand und im Dschungel zusehen; er muß mit ihnen zu entfernten Sandbänken und zu fremden Stämmen fahren und sie beim Fischen, Handeln und bei zeremoniellen Überlandexpeditionen beobachten.“⁸

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob das Feld des Ethnographen, so wie es Malinowski dem Leser hier vor Augen führt, mit dem Archiv des Historikers verglichen werden kann. Was haben – mit anderen Worten – Archivarbeit und Feldarbeit gemeinsam?

Der nordamerikanische Literaturwissenschaftler James Clifford hat darauf hingewiesen, dass Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der ethnographischen und historiographischen Forschungspraxis bislang nicht systematisch untersucht worden sind; zwar werden Archiv- und Feldarbeit als interpretative Tätigkeiten gerne einander gegenübergestellt, doch wie weit die Parallelen reichen, ist ihm zufolge bislang völlig offen.⁹

Tatsächlich fällt es nicht schwer, Textstellen ausfindig zu machen, in denen das Archiv des Historikers und das Feld des Ethnologen miteinander verglichen werden; in diesem Sinne heißt es vielfach: Was das Quellenstudium für den Historiker,

⁸ MALINOWSKI, Bronislaw: Der Mythos in der Psychologie der Primitiven. In: DERS.: Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. [Original 1948] Frankfurt a. M. 1973, 77–129, hier 128f.

⁹ CLIFFORD, James: Notes on (Field)notes. In: Fieldnotes. The Makings of Anthropology. Hg. v. Roger SANJEK. Ithaca-London 1990, 47–70, hier 55.

ist die Feldforschung für den Ethnologen. Eine solche Position klingt bereits bei Malinowski an, wenn er etwa betont, bei der Untersuchung von Stammesgesellschaften die Position des Historikers, Archivars oder Dokumentaristen eingenommen zu haben, allesamt Positionen, die – aus welchen Gründen auch immer – in den betreffenden Gesellschaften unbesetzt geblieben sind. Malinowski sieht seine Aufgabe demnach „im Sammeln von konkretem Belegmaterial“¹⁰, kommt der Ethnologe doch nicht umhin, das Archiv mit den Quellen und Dokumenten, die er auszuwerten gedenkt, zunächst einmal selbst anzulegen. Darüber hinaus stellt er fest:

„In der Ethnologie ist der Autor sein eigener Chronist und Geschichtsforscher zugleich, obwohl seine Quellen zweifelsohne leicht zugänglich, aber dennoch schwer erfaßbar und komplex sind: Sie sind nicht in materiellen Dokumenten erstarrt, sondern liegen im Verhalten und im Gedächtnis lebender Menschen.“¹¹

Die historische Tiefe, die eine solche empirisch-induktive Ethnologie auszuloten vermag, ist identisch mit dem von Malinowski angesprochenen „Gedächtnis lebender Menschen“. Darüber hinausgehende historische Überlegungen wurden von ihm als Spekulationen verworfen. Externe historische Quellen wie zum Beispiel Berichte von Missionaren, Kolonialbeamten oder anderen Ethnographen waren zu diesem Zeitpunkt entweder noch nicht verfügbar oder wurden von ihm ebenfalls verworfen, wenn sie nicht ihrerseits auf Beobachtungen vor Ort bzw. Informationen aus erster Hand beruhten.

Als Reaktion auf den als ahistorisch empfundenen britischen Funktionalismus à la Malinowski wurde auch von anderer Seite auf gegebene Gemeinsamkeiten zwischen Ethnologie und Geschichtswissenschaft hingewiesen. Hier wäre etwa an Edward Evans-Pritchard (1902–1973) zu erinnern, einen führenden Vertreter des britischen Funktionalismus der zweiten Generation, dem zufolge es keinen grundlegenden Unterschied in *Ziel und Methode* der beiden Disziplinen gibt:¹² Das *Ziel* beider Forschungsrichtungen ist das Verstehen fremder Kulturen resp. Lebenswelten und die Übertragung des Verstandenen in uns verständliche Kategorien; und die *Methode* beider Disziplinen ist die Interpretation der Bedeutung, die den fremden (Kon-)Texten zugrunde liegt. Eine solche Position wurde innerhalb der Ethnologie lange Zeit als „zu weich“ zurückgewiesen, doch mit der interpretativen Wende in den 1970er Jahren ist sie in gewisser Weise mehrheitsfähig geworden.¹³

Die Ethnologie versteht sich mittlerweile als eine empirisch-induktive Kulturwissenschaft, die die Notwendigkeit einer Untersuchung fremder Kulturen auch unter historischen Gesichtspunkten anerkennt. Sie sieht es als ihre vornehme Aufgabe an, eine Geschichtsschreibung jener Völker zu unternehmen, die bis vor kurzem noch als geschichtslos galten. Auch wenn sie ihr besonderes Augenmerk wei-

¹⁰ MALINOWSKI, Argonauten, 34.

¹¹ Ebd., 25.

¹² EVANS-PRITCHARD, Edward E.: Sozialanthropologie gestern und heute. In: DERS.: Theorien über primitive Religionen. [Original 1950] Frankfurt a. M. 1981, 7–28, hier 21.

¹³ RABINOW, Paul/SULLIVAN, William M.: The interpretive turn: Emergence of an approach. In: DIES.: Interpretive Social Science: A reader. Berkeley 1979, 1–21.

terhin auf die Analyse aktueller kultureller Praktiken richtet, nimmt sie eine solche Geschichtsschreibung zunehmend in Angriff. Dazu vermag sie auf ein Konvolut ethnographischer Texte zurückzugreifen, das – wie im Fall der Trobriander – einen Zeitraum von knapp 100 Jahren umfasst und als „ethnographisches Archiv“ indigenen Geschichtsbildern und oral tradierten Wissensbeständen gegenübergestellt werden kann.

Die Öffnung der Ethnologie hin zu historischen Perspektiven und Gesichtspunkten ist auch in der Geschichtswissenschaft wahrgenommen worden: So glaubt etwa Peter Burke, eine „historische Wende der Ethnologen“ ausmachen zu können, der eine „anthropologische Wende der Historiker“ gegenübersteht.¹⁴ Die eingangs angesprochene Annäherung verschiedener Disziplinen unter dem Dach der Kulturwissenschaften hat demnach nicht nur Veränderungen auf Seiten der Ethnologie, sondern auch auf Seiten der Geschichtswissenschaft zur Voraussetzung. Diese Veränderungen berühren eine Abkehr von einer Form der Geschichtsschreibung, die sich ganz auf die Geschichte von Nationalstaaten und Königshäusern konzentriert. An ihre Stelle ist ein größeres Interesse an Alltagsgeschichte sowie an Lebensform und Weltbild der sog. einfachen Leute getreten. Es wird danach gefragt, wie historische Ereignisse und politische Strukturen „von unten“ erfahren wurden. Wie hat das gemeine Volk sie interpretiert und darauf reagiert?¹⁵

Diese anthropologische Wende der Historiker hat in der Geschichtswissenschaft zu einer Untersuchung kleiner Gemeinschaften, zur sogenannten Mikrohistorie geführt, deren Gegenstand ein Dorf im Südwesten Frankreichs¹⁶ oder ein Müller im Norden Italiens sein kann.¹⁷ Spätestens an dieser Stelle sind die Parallelen zur modernen Ethnologie unübersehbar: Auch hier interessiert man sich für die Sichtweise der lokalen Bevölkerung, deren Lebensform und Weltbild mikrosoziologisch resp. ethnographisch erfasst werden soll; auch hier untersucht man kleinräumige Lokalkulturen, um sie aus der Perspektive der sozialen Akteure zu verstehen.¹⁸

Dieser Anspruch auf Verstehen des Fremden in Raum oder Zeit verweist auf die gemeinsamen hermeneutischen Grundlagen der beiden Disziplinen: Ein Unterschied ist allein darin gegeben, dass die Verstehensbemühungen der einen Disziplin synchronisch, die der anderen diachronisch ausgerichtet sind; die eine hat es mit fremden Texten, die andere mit fremden Kontexten zu tun – doch beide versuchen sie, die Bedeutung des (Kon-)Textes aus der Binnenperspektive der jeweiligen so-

¹⁴ BURKE, Peter: Historiker, Anthropologen und Symbole. In: Das Schwein des Häuptlings, hg. v. HABERMAS und MINKMAR, 22.

¹⁵ Das Interesse an der Alltagsgeschichte und ihrer Interpretation durch die historischen Subjekte ist vor allem von der Annales-Schule inspiriert worden. Genauer hierzu s. LÜDKE, Alf: Alltagsgeschichte. Frankfurt a. M.-New York 1989.

¹⁶ LE ROY LADURIE, Emmanuel: Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294 bis 1324. [Original 1975] Frankfurt a. M.-Berlin 1980.

¹⁷ GINZBURG, Carlo: Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. [Original 1976] Frankfurt a. M. 1979. – BURKE, Historiker, 24.

¹⁸ Damit ist auch eine Differenz zur Systemtheorie angesprochen (vgl. hierzu den Beitrag von Christian Preuß in diesem Band), die stets Gefahr läuft, das Individuum und seine kulturell vermittelten Erfahrungen aus dem Auge zu verlieren.

zialen Akteure zu verstehen. Die damit angedeuteten Gemeinsamkeiten zwischen anthropologischer und historischer Forschung verdichten sich in der „historischen Anthropologie“¹⁹; und dieser Zweig der Geschichtswissenschaften hat nun – wie etwa die Historiker Rebekka Habermas und Nils Minkmar hervorheben – einen führenden nordamerikanischen Kulturanthropologen zum „zentralen Referenzpunkt“: gemeint ist Clifford Geertz.²⁰

Dass Geertz von Ethnologie und Geschichtswissenschaft als zentraler Referenzpunkt angeführt werden kann, hat vor allem damit zu tun, dass er eine fremde Kultur wie einen Text lesen will und auf diese Weise das wenige, das Ethnographen und Historiographen von einander unterscheidet – die einen untersuchen historische Quellen im Archiv, die anderen soziales Handeln im Feld –, in methodologischer Hinsicht suspendiert. Mit anderen Worten: Kultur als Text resp. Text als Kultur und damit als Ausdruck einer spezifischen sozialen Praxis untersuchen zu wollen verweist auf das zentrale Theorem, das Ethnologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft sowie Teile der Philosophie unter dem Dach der Kulturwissenschaften miteinander verbindet. Dieses Theorem im Diskurs der Kulturwissenschaften durchgesetzt zu haben ist in erster Linie das Verdienst von Clifford Geertz.

Eine fremde Kultur wie einen Text zu lesen und im Hinblick auf eine zugrundeliegende Bedeutung zu interpretieren ist eine der zentralen Forderungen der interpretativen Anthropologie. Der genannte Ansatz begann bereits in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre, klare Konturen anzunehmen, als Geertz – gemeinsam mit David Schneider und neben Victor Turner – an der *University of Chicago* in Forschung und Lehre tätig war. Gleichwohl liegt diesem Ansatz bis heute kein ausgearbeitetes theoretisches Programm zugrunde; es gibt lediglich vereinzelte programmatische Aussagen in den Essays von Clifford Geertz, deren wichtigste bereits in der ersten Hälfte der 1970er Jahre erschienen sind. Dazu gehören „Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur“ (1973), „Aus der Perspektive des Eingeborenen“. Zum Problem ethnologischen Verstehens“ (1974) und „„Deep Play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf“ (1972).²¹

In den drei genannten Essays entwickelt Geertz das hier relevante Theorem von der Kultur, die es wie einen Text im Hinblick auf zugrunde liegende Bedeutungsstrukturen zu entziffern gilt. Neben diesem Theorem sind es vor allem sein Verstehensbegriff und das darauf aufbauende Konzept einer dichten Beschreibung fremder Gesellschaften, die von der Literatur- und Geschichtswissenschaft aufgegriffen und in Bezug auf ihren je eigenen Gegenstandsbereich angewendet werden. Geertz' Ansatz hat sich hier insofern als fruchtbar erwiesen, als sich das Problem des Verstehens für die Ethnologie auf eine besonders radikale Weise stellt.²²

¹⁹ BURKE, Historiker, 21.

²⁰ HABERMAS/MINKMAR, Einleitung, 10.

²¹ Die genannten Essays finden sich in GEERTZ, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1983.

²² Die Ausführungen zum Verstehensbegriff bei Geertz folgen im wesentlichen GOTTOWIK, Volker: Clifford Geertz und der Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie. In: Symbol, Existenz, Lebenswelt. Kulturphilosophische Zugänge zur Interkulturalität. Hg. v. Hans-Martin GERLACH, Andreas HÜTIG und Oliver IMMEL. Frankfurt a. M. 2004, 155–167.

Die Forderung, an fremde Kulturen keine kontextfremden Kategorien heran zu tragen, sondern diese „aus der Perspektive der Einheimischen“ bzw. „from the native's point of view“ zu verstehen, wurde nicht erst von Geertz erhoben, sondern bereits von früheren Ethnologen gestellt; so heißt es etwa bei Malinowski:

„Das Ziel [des Ethnologen] besteht, kurz gesagt, darin, den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich *seine* Sicht *seiner* Welt vor Augen zu führen.“²³

Diese Forderung wird von Geertz in einem seiner einflussreichen Essays aufgegriffen und als Postulat der interpretativen Anthropologie programmatisch erneuert.²⁴ Zugleich verweist er auf ein erkenntnistheoretisches Problem, mit dem sich Ethnologen konfrontiert sehen: Ihre Verstehensbemühungen sind nicht auf einen Traditionszusammenhang gerichtet, dem sie selbst angehören, sondern Verstehen soll hier vielmehr über kulturelle Grenzen hinweg gelingen. Im Hinblick auf ein solches *interkulturelles* Verstehen lehrt jedoch die Erfahrung, dass das Einfühlen, das sympathetische Verstehen, nicht so ohne weiteres gelingen will, wenn es sich um radikal fremde Kulturen oder Lebenswelten handelt. Daher wirft Geertz eine rhetorische Frage auf, die im englischen Original folgendermaßen lautet: „What happens to *verstehen*, when *einfühlen* disappears?“²⁵

Mit den Begriffen Verstehen und Einfühlen versucht Geertz bewusst, an die deutschsprachige hermeneutische Tradition anzuknüpfen; und in der Tat gilt innerhalb dieser Tradition – soweit sie als romantisch beschrieben werden kann und mit den Namen Schleiermacher und Dilthey verknüpft ist – das Einfühlen in fremdes Seelenleben als Bedingung der Möglichkeit, einen anderen Menschen zu verstehen. Dieser Weg scheint nun jedoch dem Ethnologen erkenntnistheoretisch verstellt. Geertz spricht in diesem Zusammenhang von einem „professionellen Dilemma“, das letztlich darin besteht, sich die Perspektive der Einheimischen zu eigen machen zu wollen, ohne sich in ihr Denken und Fühlen hinein versetzen zu können.

Geertz versucht nun einen Ausweg aufzuzeigen, indem er betont, „daß man kein ‚Eingeborener‘ sein muß, um über einen ‚Eingeborenen‘ Bescheid zu wissen“.²⁶ Es ist demnach gar nicht notwendig, die Auffassungen der Einheimischen zu teilen und ihre Überzeugungen zu übernehmen, um sie in Erfahrung zu bringen. Geertz sucht weder eine geistige Korrespondenz noch eine mystische Kommunion mit den Einheimischen, sondern beschränkt sich darauf, ihr Selbstverständnis ethnographisch zu ermitteln: „Es geht vielmehr darum herauszufinden, wie sie sich überhaupt selbst verstehen.“²⁷ Wie sich die Einheimischen selbst verstehen, weiß niemand besser – sollte man meinen – als eben diese Einheimischen. Doch dieser populären Vorstellung widerspricht Geertz mit Nachdruck: Denn die Einheimi-

²³ MALINOWSKI, Argonauten, 49.

²⁴ GEERTZ, Clifford: „Aus der Perspektive der Eingeborenen“. Zum Problem des ethnologischen Verstehens [Original 1974]. In: DERS., Dichte Beschreibung, 289–309, hier 290.

²⁵ DERS.: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York 1983, 56.

²⁶ DERS., „Aus der Perspektive der Eingeborenen“, 291.

²⁷ Ebd., 292.

schen legen sich über ihr Selbstverständnis in der Regel keine Rechenschaft ab, solange es ihnen unproblematisch und damit selbstverständlich erscheint. Ja, sie besitzen Geertz zufolge nur eine vage Vorstellung davon, dass sie überhaupt über ein solches Selbstverständnis verfügen.

Um das Selbstverständnis der Einheimischen in Erfahrung zu bringen, verwirft Geertz jedoch nicht nur die Empathie, sondern auch den Dialog. Er sucht nicht das Gespräch mit den Einheimischen, um sich ihr Selbstverständnis in Rede und Gegenrede kommunikativ zu erschließen, was ja gerade ein Bewusstsein von diesem Selbstverständnis auf Seiten seiner Gesprächspartner voraussetzte. Er plädiert vielmehr dafür, sich den *symbolischen Formen* zuzuwenden, mit denen die Einheimischen dieses Selbstverständnis zum Ausdruck bringen: vor sich selbst und gegenüber anderen. Das geschieht z. B. im Ritual, im Theater, auf dem Marktplatz, beim Hahnenkampf oder auch in den Texten, Dokumenten, Quellen, die von den Mitgliedern dieser Lebenswelt hervorgebracht werden. Letztlich gilt es, jede Form eines in Wort und Tat geführten sozialen Diskurses als kulturspezifisches System zu untersuchen, in dem das Selbstverständnis der Einheimischen resp. das Ethos ihrer Kultur oder Lebenswelt zum Ausdruck gelangt.

Hier kommt nun ein Symbolbegriff zum tragen, der etwas eigenwillig erscheinen mag: Unter einem Symbol versteht Geertz im wesentlichen alles, was nicht nur auf sich selbst, sondern zugleich auch noch auf etwas anderes verweist. Ein zentrales Symbolsystem jeder Kultur ist zweifellos die Sprache, auf die sich Geertz verschiedentlich als Paradigma bezieht: Untersucht man die hier gegebenen Klassifikationssysteme, erfasst man nicht nur Begriffe, sondern zugleich auch Wahrnehmungen, Empfindungen, Anschauungsweisen und Erfahrungen, die sprachlich zum Ausdruck gelangen. So kommen etwa mit Verwandtschaftstermini nicht nur kulturspezifische Vorstellungen darüber zum Ausdruck, wer mit wem als verwandt gilt, sondern auch, wer wen heiraten darf oder dies gerade nicht tun sollte. Und insofern diese Termini öffentlich gebraucht werden, tritt Geertz zufolge auch die Bedeutung offen zutage, die ihnen als Teil eines umfassenden Symbolsystems zugrunde liegt.

Obwohl Geertz verschiedentlich Theaterstücke, Maskenaufzüge oder Hahnenkämpfe ins Zentrum seiner Darstellung rückt, sieht er darin keine Schlüsselsymbole zum Verständnis der jeweiligen Kultur. Er bestreitet vielmehr die Existenz solcher Schlüsselsymbole und betont, dass eine ethnographische Untersuchung überall beginnen und an beliebiger Stelle aufhören kann, solange die zu untersuchenden Symbolsysteme „etwas über etwas aussagen“ und dies zu jemandem sagen.²⁸ Da solche Aussagen für gewöhnlich im öffentlichen Raum getroffen werden, sind sie prinzipiell auch dem Ethnographen zugänglich – etwa in dem Maße, wie dem Geschichtswissenschaftler historische Quellen oder Dokumente zugänglich sind.

Für die Untersuchung der Symbolsysteme einer fremden Kultur schlägt Geertz nun ein Verfahren vor, das er als „das beständige dialektische Lavieren zwischen

²⁸ DERS.: „Deep Play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf [Original 1972]. In: DERS., *Dichte Beschreibung*, 202–261, hier 258f.

kleinsten lokalspezifischen Details und umfassendsten Strukturen“ bezeichnet.²⁹ Er bezieht sich in diesem Zusammenhang explizit auf Wilhelm Dilthey und den hermeneutischen Zirkel, dem zufolge das Ganze aus der Perspektive seiner Teile und vice versa zu betrachten sei. Auf diese Weise gelangt Geertz schließlich zu der These, dass das Verstehen fremder Kulturen prinzipiell mit dem Lesen eines Gedichtes, d. h. der Interpretation eines Textes verglichen werden kann, gilt doch auch hier die gleiche Zirkelstruktur des Verstehens: Die Teile entfalten ihre Bedeutung erst in der Beziehung zum Ganzen, während das Ganze stets mehr ist als die Summe seiner Teile. Geertz versucht demnach mit der Hinwendung zur Texthermeneutik, dem Verstehensbegriff der interpretativen Anthropologie eine erkenntnistheoretische Grundlage zu geben. Daher überrascht es nicht, dass der Text als Metapher in allen drei oben genannten Essays von zentraler Bedeutung ist. So zum Beispiel auch in „Deep Play“, dem Essay über den balinesischen Hahnenkampf, wo Geertz folgendes ausführt: „Die Kultur eines Volkes besteht aus einem Ensemble von Texten (...), und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen.“³⁰

Im Sinne dieser Lese- und Textmetapher wird der balinesische Hahnenkampf als ein Text gedeutet, dem gegenüber die sozialen Akteure gleichermaßen als Autoren *und* Rezipienten fungieren. Die Aufgabe des Ethnologen besteht Geertz zufolge darin, diesen Text zu entziffern, um letztlich nachzuvollziehen, was sich die sozialen Akteure untereinander auf symbolischer Ebene zu verstehen geben.³¹ Die Forderung, eine fremde Kultur im Medium ihrer Symbolsysteme zu betrachten und diese wie Texte im Hinblick auf ihre Bedeutung zu lesen, setzt einen erweiterten Textbegriff voraus. In diesem Zusammenhang wird nun Geertz' Essay „Dichte Beschreibung“ relevant. Auch dort findet sich die Lese- und Textmetapher:

„Ethnographie betreiben gleicht dem Versuch, ein Manuskript zu lesen (...), das (...) aber nicht in konventionellen Lautzeichen, sondern in vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens geschrieben ist.“³²

Deutlich über Dilthey und den hermeneutischen Zirkel hinausgehend, knüpft Geertz in diesem Essay an Paul Ricoeur an, der bekanntlich das Modell des Textes resp. der Textinterpretation zum Paradigma der gesamten Kultur- und Sozialwissenschaften erklärt hat.³³ Gemeinsam mit diesem plädiert er dafür, den Begriff des Textes von dem der Schrift resp. Sprache zu emanzipieren und auf den in Wort *und* Tat geführten sozialen Diskurs auszuweiten.

Von Paul Ricoeur übernimmt er darüber hinaus die Idee der Niederschrift von Handlungen: Der Ethnologe untersucht die fremde Kultur im Medium ihrer Sym-

²⁹ DERS., „Aus der Perspektive der Eingeborenen“, 307.

³⁰ DERS., „Deep Play“, 259.

³¹ Vgl. auch GOTTOWIK, Volker: Clifford Geertz in der Kritik. Ein Versuch, seinen Hahnenkampf-Essay „aus der Perspektive der Einheimischen“ zu verstehen. In: *Anthropos* 99 (2004), 207–214.

³² GEERTZ, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur [Original 1973]. In: DERS., Dichte Beschreibung, 7–43, hier 15.

³³ RICOEUR, Paul: Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: *Verstehende Soziologie*. Hg. v. W. L. BÜHL. München 1972.

bolsysteme, liest deren Bedeutung heraus und hält sie in seinen ethnographischen Aufzeichnungen fest. Wenn dies gelingt, spricht Geertz von *dichten* Beschreibungen – in Abgrenzung zu *dünnen* Beschreibungen, die lediglich den Verlauf des sozialen Diskurses festhalten, nicht aber dessen Bedeutung erfassen.³⁴ Diese Ausrichtung auf die Semantik des in Wort und Tat geführten sozialen Diskurses wird deutlich, wenn man die Ausführungen zur dichten Beschreibung in einen größeren Kontext einrückt:

Geertz hat den Begriff der „dichten Beschreibung“ dem englischen Sprachphilosophen Gilbert Ryle entliehen, der ihn ursprünglich prägte, um der Bedeutung von Symbolen in Prozessen des Denkens und Reflektierens nachzugehen.³⁵ Geertz greift nun diesen Begriff auf und bezieht ihn auf ein Beispiel, das ebenfalls auf Ryle zurückgeht:³⁶ Dieser hatte darauf aufmerksam gemacht, dass die Unterscheidung zwischen einem bedeutungsvollen Zwinkern und einem willkürlichen Zucken des Augenlides ein komplexes Kontextwissen voraussetzt. Der Unterschied zwischen Zwinkern und Zucken ist jedenfalls weder photographisch festzuhalten, noch – wie Geertz ergänzt – seitens eines phänomenologischen Beobachters zu erfassen, der nur auf die Bewegung des Augenlides achtet.³⁷ Obwohl die Bewegungsabläufe exakt identisch erscheinen, sind die Unterschiede beträchtlich: Zwinkern transportiert eine Mitteilung, während es sich beim Zucken des Augenlides nur um einen Reflex handelt; Zwinkern ist eine absichtsvolle Handlung, die zu verstehen die Kenntnis eines ihr zugrunde liegenden Codes voraussetzt, während derjenige, dessen Augenlid zuckt, sich der Bewegung seines Augenlides nicht einmal bewusst zu sein braucht.

Geertz wendet sich mit diesem Beispiel zunächst gegen behavioristische Positionen, denen zufolge die Beobachtung sozialen Verhaltens alle Informationen bereit stellt, die zum Verständnis dieses Verhaltens notwendig sind. Das genannte Beispiel lässt sich aber auch gegen idealistische Konzepte anführen: Wenn einer Person zugezwinkert wird, braucht sie in der Regel nicht nachzufragen, ob es sich um Zwinkern oder Zucken handelt – ja, eine solche Frage verbietet sich geradezu, würde sie doch die Absicht des Zwinkernden, etwas mitzuteilen, ohne es *allen* Anwesenden mitzuteilen, zunichte machen. Es bedarf zum Verständnis dieser symbolischen Handlung demnach gerade nicht der Frage an den Anderen.

Voraussetzung dafür, eine symbolische Handlung zu verstehen, ist allein ein bestimmtes Kontextwissen, das die Kenntnis des zugrundeliegenden Codes vermittelt. Verstehen basiert – so wie es Geertz versteht – weder ausschließlich auf Beobachtung, noch bedarf es notwendigerweise des Dialogs. Verstehen ist Geertz zufolge in erster Linie *Kontextualisierung*; es ist die Vertrautheit mit dem Kontext, in

³⁴ GEERTZ, Dichte Beschreibung, 10f. – Vgl. auch GOTTOWIK, Volker: Zwischen dichter und dünner Beschreibung: Clifford Geertz' Beitrag zur Writing Culture-Debatte. In: Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren. Hg. v. Iris DÄRMANN und Christoph JAMME. Tübingen 2007, 119–142.

³⁵ RYLE, Gilbert: Collected Papers. Hutchinson 1971, 474.

³⁶ DERS., 480.

³⁷ DERS., 480f. – GEERTZ, Dichte Beschreibung, 10.

dem kulturspezifische Handlungen stehen, die ein Verständnis dieser Handlungen ermöglicht.³⁸

Geertz entlehnt nun nicht nur das Beispiel des Zwinkerns resp. Zuckens von Ryle, sondern auch die Unterscheidung zwischen dichter und dünner Beschreibung. Eine dünne Beschreibung wäre demnach eine Beschreibung, die nur die Bewegung des Augenlides festhält, selbst wenn es sich um Zwinkern handelt; eine dichte Beschreibung wäre dagegen eine Beschreibung, die – aus einem gegebenen Kontextwissen heraus – die Mitteilung erfasst, die zwinkernd, d. h. *symbolisch* übermittelt wird.

Geertz überträgt nun diese Unterscheidung zwischen dichter und dünner Beschreibung auf den eigentlichen Gegenstandsbereich der Kulturwissenschaften und damit auch der Ethnologie. Um deutlich zu machen, worum es ihm geht, wählt er eine Geschichte, die 1912 in Marokko spielt und ihm dort während eines Forschungsaufenthaltes im Jahre 1968 – also über ein halbes Jahrhundert später – erzählt wurde. Es handelt sich demnach um historische Ereignisse. Im Folgenden spielt es für den Gang der Argumentation überhaupt keine Rolle, ob die in Frage stehenden Ereignisse ihm nun mündlich berichtet wurden oder in der Form eines historischen Dokuments zur Kenntnis gelangt sind. Geertz bezieht sich demnach auf ein Beispiel, das in einem Verhältnis von eins zu eins in den Bereich der Historiographie übertragen werden kann:

Die Geschichte handelt vom Raub einer Schafherde im Hochland von Marokko, der von den beteiligten sozialen Gruppen (es sind Berber, Franzosen und Juden) auf unterschiedliche Weise ausgelegt wird, und zwar im Rückgriff auf den jeweiligen Interpretationsrahmen, den ihnen ihr kulturspezifisches Rechtsverständnis nahe legt. Die hier angesprochenen Interpretationsrahmen, die in hohem Maße voneinander abweichen und diesen Schafraub mal als kriminelle Handlung, mal als legitimen Akt ausweisen, bestimmen das Verhalten der Beteiligten auf eine Weise, die zunächst „systematische Mißverständnisse“ heraufbeschwört und schließlich in einer „gesellschaftlichen Farce“ mündet.³⁹

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass bei der Betrachtung des Schafraubs voneinander abweichende Rechtsverständnisse aufeinander prallen und einen Konflikt heraufbeschwören: Für die beteiligten Berber und Juden, die sich auf ihr traditionelles Rechtssystem beziehen (*mezrag*), stellt der Schafraub die legitime Kompensation für einen erlittenen Schaden in vier- bis fünffacher Höhe dar; für die Franzosen, die das traditionelle Rechtssystem durch ihre eigenen Rechtsnormen ersetzen wollen, erscheint der Schafraub als ein eindeutiges und durch nichts zu legitimierende Verbrechen.

Indem Geertz nun eine längere Passage aus seinem Feldtagebuch zitiert, versucht er deutlich zu machen, auf welcher komplexen Weise die ethnographische Beschreibung des Geschehens zwischen dichter und dünner Beschreibung changiert: nämlich zwischen der Beschreibung der Ereignisse auf der einen Seite und der Bezugnahme auf die jeweiligen Rechtsverständnisse der beteiligten Franzosen, Ber-

³⁸ GEERTZ, Dichte Beschreibung, 21.

³⁹ Ebd., 15.

ber und Juden auf der anderen: Ersteres – also dünne Beschreibung – ist notwendig, um dem Leser eine Vorstellung davon zu geben, was sich überhaupt vor Ort ereignet hat; letzteres – also dichte Beschreibung – ist unabdingbar, um die verworrenen Ereignisse im Rückgriff auf die von einander abweichenden Rechtsverständnisse aufzuklären.

Dieses Changieren zwischen dichter und dünner Beschreibung erfolgt auf eine Weise, die es dem Leser nicht gestattet, in jedem Einzelfall zwischen der Beschreibung der Ereignisse und ihrer Interpretation zu unterscheiden. So gelangt Geertz schließlich zu der These, dass der Gegenstand der Ethnologie zwischen dichter und dünner Beschreibung angesiedelt ist.⁴⁰ Damit will er zum Ausdruck bringen, dass der Gegenstand der Ethnologie nur dann zu erfassen ist, wenn zweierlei geleistet wird: sowohl eine möglichst genaue Beschreibung dessen, was vor Ort passiert, als auch eine Deutung der Handlungen im Rekurs auf die entsprechenden kulturspezifischen Referenzsysteme.

Geertz' Argumentation zielt letztlich darauf, dass Beschreibung und Interpretation nicht zwei verschiedene Vorgänge sind, sondern in ethnographischen Darstellungen unmittelbar ineinander übergehen. Damit verbunden ist eine Zurücknahme von Geltungsansprüchen, die gemeinhin mit ethnographischen Aussagen verbunden sind: Geertz zufolge vermag der Ethnologe allenfalls Interpretationen zweiter oder dritter Ordnung anzubieten, was ihn wiederum stärker mit einem Romancier als mit einem Geometer verbindet.⁴¹ Doch darin sieht Geertz eher eine Chance als ein Problem: Es ist kein Problem, solange es dem Ethnologen gelingt, die Vorstellungsstrukturen der beteiligten Akteure zu erfassen und die Bedeutung des Geschehens offen zu legen.

Worauf es Geertz in der Auseinandersetzung mit sozialen Handlungen ankommt – sei es Zwinkern, ein Schafraub oder ein Hahnenkampf –, ist demnach folgendes: „Es ist nach ihrer Bedeutung zu fragen.“⁴² Diese Frage markiert den Unterschied zwischen einer dichten und einer dünnen Beschreibung. Nur eine dichte Beschreibung vermittelt einen Eindruck davon, wie die Einheimischen ihre eigenen Handlungen interpretieren, was Geertz wiederum zu den bekannten rhetorischen Dopplungen veranlasst, mit denen er die Aufgabe des Ethnologen umreißt: Diese bestehe darin, die Interpretationen der Einheimischen zu interpretieren⁴³ bzw. zu verstehen, wie sie sich überhaupt selbst verstehen.⁴⁴

Das Verstehen fremder Kulturen setzt bei Geertz die Kontextualisierung des in Wort und Tat geführten sozialen Diskurses voraus. So führt er in Bezug auf diese Kulturen aus: „In den Kontext ihrer eigenen Alltäglichkeit gestellt, schwindet ihre Unverständlichkeit.“⁴⁵ Geertz kommt es in der Auseinandersetzung mit anderen Lebensformen und Weltbildern ganz entscheidend darauf an, unsere eigenen Vorstellungen zurückzunehmen, um – wie die geradezu schon klassische Formel lautet

⁴⁰ Ebd., 12.

⁴¹ Ebd., 23.

⁴² Ebd., 16.

⁴³ Ebd., 22.

⁴⁴ GEERTZ, „Aus der Perspektive der Eingeborenen“, 292.

⁴⁵ DERS., Dichte Beschreibung, 21.

– die Erfahrungen anderer Menschen im Kontext ihrer eigenen Ideen zu betrachten.⁴⁶ Das ist der Kerngedanke der interpretativen Anthropologie.

Die Annäherung zwischen Historiographie und Ethnographie hat Geertz zu einem wichtigen Referenzpunkt beider Wissenschaften werden lassen. Voraussetzung dafür war auf Seiten der Ethnologie, dass Vorstellungen von zeitlosen, unveränderlichen Lokalkulturen überwunden wurden und sich das Fach Problemen des historischen Wandels geöffnet hat. Veränderungen ähnlicher Reichweite haben auch auf Seiten der Geschichtswissenschaft stattgefunden, als diese begann, sich der Frage nach den sozialen Erfahrungen der historischen Subjekte zu stellen. Seit Historiker den Anspruch erheben, vergangene Lebenswelten zu untersuchen und quasi „von innen“ heraus zu verstehen, sehen sie sich mit radikal abweichenden Verhaltensweisen und Weltbildern konfrontiert. Dieser Herausforderung ist sicherlich nicht mit dem Ratschlag zu begegnen, doch so lange in den Quellen zu lesen, bis diese beginnen, gewissermaßen für sich selbst zu sprechen. Geertz hat hier – wie ich zu zeigen versucht habe – mehr zu bieten:

Historiker, die seinen methodologischen Ausführungen folgen, werden ihre historiographischen Darstellungen nicht unbedingt besser schreiben, aber sie werden sie anders schreiben. Sie werden auf die gängigen Klassifikationen verzichten, auf deren Grundlage man ganze Kulturen, Epochen und Zeitalter abgehandelt und inventarisiert hat (in der Ethnologie sind dies: Demographie, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Sozialbeziehungen, Religion, materielle Kultur, Kunst etc.). Statt dessen werden sie versuchen, ein konkretes Symbolsystem ins Zentrum ihrer Darstellung zu rücken: vielleicht ein Dokument, das von Adoleszenz, Hochzeit, Geburt oder Tod handelt; oder einen Text, in dem von Ängsten und Leiden, Hoffnungen und Träumen die Rede ist; oder sie werden einen Gebrauchsgegenstand zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen.⁴⁷ Bei ihrem Versuch, die sozialen Erfahrungen zu verstehen, von denen ein Text handelt oder auf die ein Gegenstand verweist, werden sie sie in einen größeren Kontext einrücken und im Changieren zwischen kleinsten Details und übergeordneten Strukturen zugleich versuchen, sie aus der Perspektive der historischen Akteure heraus zu verstehen. Wenn dies gelingt, wird man sicherlich von einer dichten historischen Beschreibung sprechen können.

Damit ist jedoch ein anderes Paradigma beschrieben, das weder Vollständigkeit suggeriert noch Vergleichbarkeit anstrebt; es versucht vielmehr, der Einzigartigkeit von Epoche und Kultur gerecht zu werden, die zu erfassen, Ethnographen und Historiographen doch eigentlich angetreten sind.

⁴⁶ DERS., „Aus der Perspektive der Eingeborenen“, 294.

⁴⁷ Einige Beiträge in diesem Band zielen in diese Richtung, so zum Beispiel jene von Judith KALIK, Myroslava KERYK und Yvonne KLEINMANN.