

VO EINFÜHRUNG IN DIE ANTHROPOLOGIE DER GENDERFORSCHUNG
SoSe 2003
(Dr. Sabine Strasser)

Vortragende:

Dr. Sabine Strasser
Mag. Herta Nöbauer

Tutorinnen:

Mag. Michaela Schaurecker
Mag. Ursula Wagner

Allgemeines:

VO wird alle 2 Semester gelesen, Dr. Strasser und Mag. Nöbauer wechseln sich dabei ab, inhaltlich gibt's wenig Unterschiede

Prüfung:

- **Rezension** über ein Buch der Literaturliste, nicht mehr als 3 Seiten (zur Prüfung mitnehmen), 2 Arten von Büchern: bei Monographien das ganze Buch rezensieren, bei Sammelbänden Einleitung, und zwei Artikel rezensieren.

Literaturliste und Semesterplan zu finden auf der Homepage

(<http://mailbox.univie.ac.at/Sabine.Strasser/lehrveranstaltungen.html>) oder in der Handbibliothek

- **Schriftliche Prüfung** nur mit Studienkennzahl
Prüfungsfragen
Aufsatz
- **1. Termin:** 3.7.2003, 15 – 17 Uhr

Tutorium:

- **Praxisorientierung:** wissenschaftliches Arbeiten, Rezension
- **Prüfungsorientierung**
- Verbesserung der **Kommunikation:** Fragen stellen, Feedback ermöglichen

HS A Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie 17:30-19:00

24.03.	Vorausschau, Besprechung der Rezensionsliteratur
31.03.	Wie verfasse ich eine Rezension?

07.04	17:00 Uhr, Besuch in der Bibliothek der Frauensolidarität, Berggasse 7, 9. Bezirk Gruppe 1
08.04.	17:00 Uhr Gruppe 2 (Anmeldung im ersten Tutorium)
05.05.	Frauenforschung
12.05.	Genderforschung
19.05.	Anthropologie der Differenzen
26.05.	Prüfungsvorbereitung (wir bekommen die Prüfungsfragen!!)
02.06.	Prüfungsvorbereitung
16.06.	Prüfungsvorbereitung
23.06.	Prüfungsvorbereitung

Ziele der Vorlesung:

- **Feminismus und Sozialanthropologie**
Einführung in die Geschichte der Beziehung zwischen Feminismus und Sozialanthropologie. Feministische Theorie entstand nicht rein akademisch, hat viel mehr einen **politischen Anspruch**
- **Konzepte und Begriffe**
Grundverständnis für Probleme und Fragestellungen der feministischen Anthropologie – was sind deren **grundsätzliche Fragestellungen** und umstrittenen Konzepte und Begrifflichkeiten?
- **Theoretische Beiträge**
Wie haben sich AnthropologInnen **mit unterschiedlichen theoretischen Orientierungen** dem Studium der Geschlechterrollen und –ungleichheit angenähert?
- **Methodologische Reflexion**
Wie haben sich Feministinnen den Fragen der Empirie genähert und gibt es überhaupt eine feministische Ethnographie, eine spezielle feministische Herangehensweise?
- **Interdisziplinäre Forschung**
Feministische Wissenschaft und Genderforschung **waren immer transdisziplinär**, gingen immer über die Fragen der eigenen Disziplin hinaus.

Sozialanthropologie vergleicht Ähnlichkeiten und Differenzen und sucht nach Erklärungen für diese. Wie diese aber gedeutet werden, hängt wesentlich von den theoretischen Perspektiven und Fragestellungen ab. Das erfordert ein Grundverständnis von theoretischen Zusammenhängen. LV zielt auf eine **zeitliche Orientierung** (Interventionen werden in ihrer Zeit aufgegriffen, in den jeweiligen Kontext gestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart überprüft). Eine **thematische Orientierung** (Verknüpfung von theoretischen Feldern des Mainstream und feministischer Kritik) und schließlich ermöglichen die Fragen der LV auch eine Auseinandersetzung mit uns hier & heute.

Wichtig sind theoretische **Zusammenhänge**. Verständnis dafür, in welchen Gesellschaften die Frage der Macht mit welchen anderen Fragestellungen verbunden wird. Zu verstehen, **wofür** wir überhaupt **Theorien** brauchen. Wo werden theoretische Ansätze **im eigenen Arbeiten** relevant?

Etablierung der feministischen Wissenschaft im deutschsprachigen Raum:

Diese LV wird **das 1. Mal** abgehalten. Heute zweifelt niemand mehr daran, dass Genderstudies einen wesentlichen **Beitrag zur Sozialwissenschaft** geleistet haben. Sie verfügen aber auch über **regen Austausch untereinander** mit theoretisch unterschiedlichen Positionen und einer Vielfalt von Forschungsmaterial.

Veränderung durch Institutionalisierung

Natürlich musste sie sich auch an die Institutionen anpassen – feministische Wissenschaft wird zu etwas das mensch lernen muss, ein Kanon – war früher eher der Kampf gegen das Establishment.

Gender Studies ist Auseinandersetzung mit

- Machtverhältnissen
- Unterdrückung
- Diskriminierung
- Benachteiligung
- Gewalt
- Strategien im Umgang damit

Lokalgeschichte bis zu Institutionalisierung:

(dargestellt an den Biographien von Dr. Sabine Strasser, Mag. Herta Nöbauer, Mag. Ursula Wagner.)

Dr. Sabine Strasser:

Forschungsschwerpunkte: Migration, Transnationalismus, populärer Islam feministische und postkoloniale Theorien, Türkei und Europa

1981: Beginn damals „Völkerkunde“ zu studieren (damals keine LV an der Uni Wien zur Genderforschung). Feministische Wissenschaft wurde ausserhalb der Uni betrieben, wurde erst ab den frühen 80ern an die Unis getragen – war bei den etablierten Professoren aber nicht willkommen – man erfuhr nur durch Insiderwissen davon. Es gab noch kein KOVO.

1984: 1. Seminar am Institut besucht (von damals noch Univ.-Ass. Dr. Gingrich initiiert, der war in den USA, hat viele der feministischen Anthropologinnen kennengelernt, lud Leacock nach Wien ein, die damals gerade gegründete Frauengruppe machte ein Interview mit ihr etc.) begannen darauf zu pochen, ein anderes/neues Wissen zu haben – die Universität war nicht der zentrale Ort der Diskussion von feministischer Theorie. Es war für Feministinnen wichtiger in der politischen Bewegung des Feminismus teilzunehmen – dies war die Phase der „Frauenprojekte“ (Feministinnen hatten erkannt, daß Veränderungen auf vielen Ebenen stattfinden müssen und gründeten unterschiedlichste Sozial- und Beratungseinrichtungen zu Schwerpunkten wie Arbeitsmarkt, Gewalt, Migrantinnen, Mädchen in nicht traditionellen Berufen etc.)

Aus dem erwähnten Seminar entstand ein Buchprojekt „Von fremden Frauen“. 1989 wurde dieses Buch bei Suhrkamp von der Arbeitsgruppe Ethnologie Wien herausgegeben, war eine gemischte, keine „reine“ Frauengruppe. Die Frauengruppe traf sich weiter und machte Informationsveranstaltungen, eine Nummer der Zeitschrift Frauensolidarität usw. Beide Gruppen bestanden zwar ausschließlich aus EthnologInnen, die Treffen fanden aber immer privat statt.

1993 Dissertation wurde nicht anerkannt vom Betreuer – „Innen“ war verpönt! Das ging zu weit – neuer Betreuer – vom Nicht genügend zum Sehr gut! (Wissenschaft kann eben nie frei sein von politischen Positionen.)

1995 Internationale Tagung mit Sylvia Yanagisako und in der Folge entstand der Sammelband Intersexions (Kooperation von Koordinationsstelle für Frauen- und Geschlechterforschung, ARGE Ethnologinnen und FESA – feministische Anthropologie Wien)

ab **1999** Habilprojekt über transnationale und transversale politische Strategien von Migrantinnen in Österreich und der Türkei

Mag. Herta Nöbauer:

Lehrschwerpunkte: Feministische und Geschlechteranthropologie, Anthropologie des Körpers, derzeit Dissertationsprojekt zur Institution Universität, in der Nachwuchsförderung für Frauen an der Uni im Rahmen eines Mentoringprojektes tätig.

Mitte der **80er** bevor sie zu studieren begann berufstätig, in der Frauenbewegung aktiv, war schockiert, dass es an der Uni kaum Feministisches gab, obwohl gesellschaftspolitisch bereits relevant, musste mit der Lupe nach feministischen Vo's suchen, auch für sie war der Besuch Leacocks prägend, eine große Inspiration.

Tat sich mit einigen Kolleginnen zusammen, nach einem Seminar von Prof. Dostal – gründeten die **ARGE Wiener Ethnologinnen**, war viele Jahre in diesem Verein aktiv.

1994 Konferenz: Rassismen & Feminismen, 1996 Publikation dazu.

Im Rahmen des Vereins, der ausschließlich ausseruniversitär tätig war, führten sie einige Forschungsprojekte durch, unter anderem eines, dass von der ÖNB unterstützt wurde: Die Geschichte der feministischen Anthropologie unseres Institutes erforscht.

Forschungsprojekt mit P. Zuckerhut: über die **Situation von externen Lektorinnen** und feministischen Inhalten an der Uni Wien

Langsamen Aufstieg der feministischen Anthropologie in der Lehre miterlebt, ein wichtiges Vorbild war der Vorlesungszyklus von **Eva Ptak-Wiesauer** diesen übernahm sie dann auch mit Patricia Zuckerhut gemeinsam.

Letzter Hinweis: **Es ist ein historisches Ereignis, an dem sie heute alle teilnehmen!** (...und ich freue mich sehr darüber...)

Mag. Ursula Wagner:

1995: begann Völkerkunde zu studieren, war selbstverständlich Frauenforschung in der Fächerkombination zu studieren, nach 1 Jahr Einführungsvorlesungen, hörte sie ebenso den Vorlesungszyklus von Eva Ptak-Wiesauer. War erhebend, endlich frauenspezifische bzw. feministische Perspektiven kennen zu lernen. Auslandsaufenthalt in Utrecht, dort Seminare bei den

Women's Studies; Konzentration auf Medical Anthropology, wichtig war die Teilnahme am Arbeitskreis zu feministischer Anthropologie (IDA), arbeitet derzeit in einem Projekt zu feministischen Wissenschaften in Österreich, möchte Medical Anthropology und Genderforschung verbinden.

Was wollten wir mit diesen „Geschichten“ vermitteln? → Phasen in der feministischen Wissenschaft:

Begonnen hat alles mit der Forschung von Frauen über Frauen. → **Anthropology of Women:** Perspektive auf die Repräsentation der Frauen, Kritik an den „Male bias“, da diese Perspektive auch wiederum Probleme beinhaltete gab es den Shift zu **Anthropology of Gender**. In der Genderforschung ging es dann um das Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern, wie kommt es zu Unterordnung und wie gehen Frauen damit um? Gibt es Gesellschaften wo dies nicht so ist?

Vor allem von Frauen der Gay und Lesbian-Studies und von Women of Colour (die sich nicht der Mehrheitsperspektive von weißen Feministinnen anschließen wollten) kam dann wiederum Kritik → **Anthropology of Differences**. Im vierten Teil → **Differences and Equality** geht es um die Frage der Auseinandersetzung mit Prozessen der Globalisierung

In der Anthropology of Women konnt man noch Fragen stellen wie: Wie geht's den Frauen bei den Hopi?. In der Phase der Differences and Equality hat sich dies geändert, es geht um die gemeinsamen Perspektiven in einem gemeinsamen politischen System in unterschiedlichen Kontexten. Globalisierungstheorie bringt neue Perspektiven in die Genderforschung.

Niemand in diesem Raum würde bezweifeln, dass Frauen nicht nur Kinder gebären und kochen können, sondern auch Wissenschaftlerinnen, Komponistinnen, Lehrerinnen, Kriegerinnen etc. waren. Es würde niemand behaupten, dass ein Mann qua Geschlecht mehr Geld für die gleiche Arbeit, oder leichter einen Arbeitsplatz bekommen sollte. Heute ist dies in unserer Gesellschaft kein akzeptabler Anspruch.

Aber (Folie): **58 % der StudienanfängerInnen** sind weiblich, bei den AbsolventInnen beginnt sich das Geschlechterverhältnis auszugleichen und unter den Vortragenden sind Frauen nur mehr 26 % (im Vergleich zu 74 % Männern), unter den **Professoren** sind es dann nur mehr **7 % Frauen** (zu 93 % Männer).

In dieser Vorlesung berühren wir immer wieder Fragen von Politik & Gleichheit, auch wenn die Themen sehr stark an Theorie und Methode orientiert sind.

Literaturliste: PFLICHT

Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (Hrsg.): Von fremden Frauen

Versammelt wichtige theoretische und empirische Publikationen der Geschlechterforschung aus den USA, UK, Frankreich und Österreich der 80er Jahre

Mascia-Lees, Frances/Nancy Johnson Black:

Gender and Anthropology

Einführendes Buch, sehr einfache Sprache (englisch), Theorien auf sehr gut nachvollziehbare Art beschrieben

Moore, Henrietta: Feminism and Anthropology

*Einführung in die Anthropologie der Genderforschung – SS 2003
von Andrea Handl, Susanne Öchsner & Martina Gruber
autorisiert von Dr. Sabine Strasser*

Erstes zentrales Werk der feministischen Anthropologie, das einen Überblick und eine Positionierung gibt. *DAS* Werk das alle kennen müssen (v.a. Kap 1, 2, 3 und 6 werden empfohlen)

Rippl, Gabriele (Hrsg.) Unbeschreiblich weiblich: Texte zur feministischen Anthropologie
Sammelband, wesentliche Artikel ab Mitte der 80er Jahre darin (bereits Postmoderne Ansätze enthalten)

Wichtig, diese grundsätzlichen Werke zu lesen, sie geben einen guten Überblick über diese Perspektive des Faches (Genderforschung ist keine Teildisziplin, da sie in alle anderen Teilbereiche eindrang).

* * *

Wir sind nicht als Frauen geboren, sondern werden dazu gemacht.

Aus: Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht

Simone de Beauvoir und die Frage, ob Geschlecht natürlich oder „kulturell“ ist, war für die Anthropologie sehr wichtig. Die Natürlichkeit der Geschlechterrollen wurde grundlegend in Frage gestellt. Kulturanthropologische Studien hatten damals die Aufgabe durch die Forschungen die Vielfalt an Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit zu belegen.

Mit dem **Fall der Natürlichkeit der Geschlechterrollen** ist aber auch die **Natürlichkeit des hierarchischen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern gefallen**. Damit waren die plausiblen Erklärungen die Frauen als das schwache Geschlecht zu sehen, nicht mehr haltbar. Damit begannen **Frauen die Position an zweiter Stelle zurückzuweisen** und begannen das auch in Form von wissenschaftlicher Arbeit zu tun. Das besondere der Frauenbewegung der 70er und 80er ist ihr **durchschlagender Erfolg in theoretischen und analytischen Feldern** (ging nicht nur um Bildung, Erziehung, Arbeitsplatz, sondern auch um theoretische und analytische Zugänge). Sie schaffte dies nicht nur in der Philosophie und den sozialwissenschaftlichen Fächern, sondern auch in der Theologie, aber auch im naturwissenschaftlichen und medizinischen Bereich. Nicht dominant, aber ständig an einer Weiterentwicklung in unterschiedlichsten Disziplinen interessiert. Das vorherrschende Wissen wurde in Frage gestellt und damit auch die Theorien und Methoden der Disziplin. Es geht also **nicht nur um Frauenforschung** (Frauen forschen über Frauen, weil sie angeblich besser dazu geeignet sind), **sondern um Erkenntnisse, die die Wissensproduktion und Geschichtsschreibung verändern**.

Feministische Anthropologie ist mehr als das Studium von Frauen, sie ist das Studium der Geschlechter, der Beziehungen zwischen Mann und Frau und der Rolle, die Geschlecht hat für die Strukturierung menschlicher Gesellschaften → für die Geschichte, Ideologien, ökonomischen Systeme und politischen Strukturen. **Geschlecht** wurde als **zentrales strukturierendes Moment für Gesellschaften** gesehen. Von der Geschlechterforschung aus kann das gesellschaftliche System erforscht und decodiert werden.

Heute hinterfragen wir diese zentrale Position des Geschlechts schon wieder, wissen dass Geschlecht nie unabhängig von anderen Kategorien verstanden werden kann. **Geschlecht** kommt **immer überschritten mit:**

- ethnischer Herkunft)
- Erfahrungen aufgrund der Hautfarbe) Aspekte
- Alter) der
- Soziale Schicht) Identität
- Erfahrungen an dem Ort, an dem jemand lebt („Verortung“))

Feministische Wissenschaft heute hat aus der zentralen Stellung, die sie dem Geschlecht gab, gelernt, wie mit anderen Aspekten der Identität umgegangen werden muss.

* * *

2 Schnappschüsse auf aktuelle Themen der Anthropologie:

(Warum ist es wichtig die Geschichte dieser Wissenschaft zu kennen?)

Virgin-birth: Fertilität im 21. Jh.

Eine Psychologin arbeitet in einem Londoner Krankenhaus, schreibt einen Brief an eine medizinische Fachzeitschrift → geht um jungfräuliche Geburt. Als in einer Fertilitätsklinik arbeitende Psychologin ist sie mit einer Besonderheit konfrontiert: alleinstehende Frauen, die kein Interesse an Sexualität haben, wollen mit Hilfe von *high tech* Kinder bekommen.

→ Hitzige Debatte über fehlgeleitetes Begehren über dieses Ansinnen in der Öffentlichkeit. Schon immer interessierte sich die Anthropologie für Verwandtschaft, kann hier das Beispiel der Virgin-birth auf den Trobriand-Inseln beisteuern → ist dort eine Möglichkeit Vaterschaft und Sexualität zu entkoppeln. In einer anderen Gesellschaft in Melanesien können in deren Vorstellungen Männer schwanger werden. Anthropologie ermöglicht es unterschiedliche Konzepte, wie Virgin-birth behandelt werden kann, zusammenzuführen. Kann aufgrund ihres Wissens über Verwandtschaft, Vaterschaft und Mutterschaft neue Perspektiven auf solche Fragen durch ihren breiten Schatz an differenterem Wissen anbieten.

Eigentlich geht's dabei um die Frage, ob es neue Formen der Verwandtschaft durch Reproduktionstechnologie gibt. (Werden Ärzte die neuen Väter der Kinder?) Wie Technologie Vorstellungen und Systeme der Zusammengehörigkeit verändert.

Is multiculturalism bad for women?

(Frage wurde von Susan Okin gestellt)

Bis vor wenigen Jahren wurde von Minderheiten – ImmigrantInnen oder indigene Gruppen – Assimilation, Angleichung an die Mehrheitsgesellschaft erwartet. Diese Erwartung gilt heute als oppressiv.

Das Geschlechterverhältnis anderer Kulturen würde unseres gefährden – „die“ betreiben Beschneidung, unterdrücken ihre Frauen – was tun Feministinnen in einer liberalen Demokratie, wenn solche Unterdrückungsformen in unserer Nachbarschaft auftreten? Wichtig, zu erkennen, dass es **nicht der Fall ist, dass „wir“ den richtigen Weg wissen, sondern darum, dass Frauen Wege finden, das zu verändern, was ihnen nicht passt. Es sollte tunlichst vermieden werden, Frauen als Opfer ihrer Kultur zu definieren.**

Zentrale Begriffe: Sex, Gender, Sexualität

SEX

Biologisches Geschlecht, die natürliche, biologische anatomische Basis auf der die kulturelle Vielfalt aufgebaut ist.

GENDER

Sozio-kulturelle Konstruktion von biologischen Differenzen. Geschlechterforschung interessiert sich sowohl für die Herstellung der Rollen von Mann, Frau und anderen Geschlechtern, deren

Verhältnis zueinander als auch die Bedeutung des Geschlechterverhältnisses für die Gesamtgesellschaft.

Gebärfähigkeit, Körpergröße, Gewicht des Gehirns wurden lange Zeit als Erklärung für hierarchische Verhältnisse zwischen den Geschlechtern hergenommen. Keine dieser Studien konnte irgendwie belegen, dass die körperlichen Funktionen tatsächlich bedeutsam wären für gesellschaftliches Zusammenleben. Sie determinieren nichts nachweisbar. Biologie als Grund für Macht (Yanagisako nennt dies „Die Naturalisierung von Macht“ – wird der Biologie zugeschrieben, dass es so sein muss.)

Biologisches Geschlecht führt zum kulturellen Geschlecht in allen möglichen Variationen. Aber selbst die Biologie ist dabei nicht eindeutig, was männlich und was weiblich ist. Oft sind Männer im biologischen Sinne Frauen ähnlicher als Männern, ebenso wie dies auch bei Frauen der Fall sein kann. Wir werden diese begriffe in den unterschiedlichen Theorien in ihrer jeweiligen Bedeutung behandeln.

SEXUALITÄT

Soziale Bedeutung der Beziehung zwischen Mann und Frau, sexuelle Orientierung – was ist homosexuell und was ist heterosexuell → sehr komplex. (Artikel darüber von Sabine Lang: Was oder wer ist eigentlich homosexuell?) Hat sehr viel mit Machtpositionen zu tun.

Überblick: Semesterprogramm (Syllabus)

➤ **Frauenforschung**

Modelle universeller Unterdrückung

Male bias/cultural bias

Strukturalismus: symbolische Ordnung (Natur:Kultur)

Funktionalismus: soziale Ursachen der universellen Unterdrückung

Psychologische Ansätze

➤ **Genderforschung**

Macht und Unterordnung

Evolutionstheorien: von Menschenaffen und Männerherrschaft

Marxismus: von egalitären zu hierarchischen Gesellschaften

Frauenmacht ohne Herrschaft

➤ **Anthropologie der Differenzen**

Postkoloniale Ansätze

Postmoderne Ansätze

➤ **Der Abschied von den Anderen: Differenz und Gleichheit**

Reflexive Anthropologie

Egalität und Differenz im globalen Zeitalter

Syllabus und Literaturliste

<http://mailbox.univie.ac.at/Sabine.Strasser/lehrveranstaltungen.html>

Tutorium

HS A Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie, NIG

ursi_wagner@yahoo.de

a9303432@unet.univie.ac.at (Michaela Schaurecker)

Genderspezifische Einrichtungen an der Uni Wien:

siehe: www.univie.ac.at/woman

Projektzentrum für Frauen- und Geschlechterforschung

veranstaltet am 26.3. 2003 ein Tanzfest in der Aula, Uni Campus ab 18:00 Uhr

Genderkolleg der Uni Wien

www.univie.ac.at/gender-kolleg

im HS 30, Hauptuni Beginn: 17:00 - 20:00 Uhr

* * *

Ziele der Anthropologie der Frauen

In den 70er Jahren gab es zwei wesentliche Zugänge:

- 1. Kritik an Androzentrismus (Male bias) und Ethnozentrismus (cultural bias)**
- 2. Modelle universeller Unterdrückung**

1. KRITIK AN ANDRO- UND ETHNOZENTRISMUS

Die Kritik am Androzentrismus hat in der Sozial- und Kulturanthropologie eine besondere Geschichte. Frauen wurden in der Anthropologie auch davor nicht ignoriert und vernachlässigt. Durch das Interesse der Disziplin an Verwandtschaft, Ritual, Arbeitsteilung und Festen kommen Frauen in den Beschreibungen selbstverständlich vor.

Das Problem in unserem Fach war nicht die empirische An- oder Abwesenheit von Frauen, sondern die FORM ihrer Repräsentation.

Wesentlichstes Beispiel für eine Auseinandersetzung mit diesen Formen der Repräsentation an männlicher und weiblicher Perspektive liefern die Autorinnen

Ruby Rohrlich-Leavitt, Barbara Sykes, Elizabeth Weatherford: Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives.

in: *Rayna R. Reiter (ed.): Towards an Anthropology of Women (1975)*

Männliche Wissenschaftler (Alfred Radcliff Brown, Bronislaw Malinowski etc.) beschrieben die Dominanz der Männer, betonten, dass

- Frauen profan seien,
- mit den sakralen Vorstellungen der Gesellschaft wenig oder gar nicht verbunden wären und
- für die Ökonomie unwichtig sind.

Phyllis Kaberry, Jane Goodale, Diane Bell und Barbara Glowczewski kommen in ihren Untersuchungen zu anderen Ergebnissen. Sie betonen, dass

- Frauen für die Subsistenz zentral sind,

- eigene Zugänge zu Ritualen und heiligen Orten haben
- mehr Respekt für ihre Arbeit bekommen, als die Ethnographie das zeigt.

Repräsentationen von „fremden Frauen“

Sozialisation und Geschlechterverhältnis in den westlichen Gesellschaften führen zu **partielle Ethnographien**
 Geschlechterverhältnis in untersuchten Gesellschaften verstärken androzentrische Perspektiven
 Vorannahmen: Asymmetrie versus Ungleichheit und **emisch / ethisch** oder double **consciousness**

Marginalisierung und das Geschlecht der Forschenden
 Androzentrismus und Ethnozentrismus: Frauen als **muted groups** (Edwin Ardener)

Wie kommt es zu diesem unterschiedlichen Bild in der Wahrnehmung der Frauen?
 (bei Malinowski wurden Frauen als unwichtig in der Gesellschaft dargestellt)

Gründe für diese Probleme in der Repräsentation befinden sich auf **3 Ebenen:**

- Sozialisation in der eignen Gesellschaft
- in der anderen Gesellschaft
- theoretische Vorannahmen

1. Sozialisation in den westlichen Gesellschaften: Der verzerrte Blick erwächst aus der Tatsache, dass WissenschaftlerInnen in einer westlichen Gesellschaft sozialisiert werden (Sozialisation und Prägung durch das Geschlechterverhältnis der eigenen Gesellschaft prägt die Auseinandersetzung mit anderen Gesellschaften.) Europäisch-amerikanische Muster kommen zum Tragen in den Arbeiten. Dies hat zur Folge, dass "die Malinowskis" (männlichen Forscher) Männer für die besseren Informanten hielten. Sie beobachteten und befragten Männer öfters, hatten dabei aber den Eindruck, ein Bild über die gesamte Gesellschaft zu schaffen.

In der Zwischenzeit weiß man, dass **alle Ethnographien** die von Wissenschaftlern erstellt werden, **partiell** sind. Bild dazu von Arjun Appadurai: ähnlich wie wenn ein Landschaftsmaler ein Bild malt, je nachdem wo er in der Landschaft steht, wird sein Bild andere Ausschnitte der Landschaft darstellen. **Ethnographien können aufgrund unserer eigenen Positioniertheiten immer nur positioniert sein.**

Partielle Ethnographien entstehen auch durch Ethno- und Androzentrismus. Frauen sind aber selbst aktiv in ihrer Gesellschaft, dies braucht die Beobachtung ihres Tuns. In den 70ern war dies keine Selbstverständlichkeit.

Die Leerstellen werden nicht nur verursacht durch die Vorstellungen über das Geschlechterverhältnis die der Forscher mitbringt, sondern auch durch das

2. Geschlechterverhältnis in der untersuchten Gesellschaft. In Gesellschaften mit hierarchischen Geschlechterverhältnis in denen Frauen von ihren eigenen Männern (und in ihrer eigene Wahrnehmung) als unterlegen gesehen werden, werden sie unterrepräsentiert. Das Problem der Forscher verdoppelt sich in der Auseinandersetzung mit Gesellschaften mit starker Geschlechterhierarchie.

Oft haben Männer die von außen kommen, keinen Zugang zur weiblichen Welt (Bsp: Islamische Gesellschaften mit Geschlechtersegregation im Alltag, wo männliche Forscher kaum Zugang haben). Früher behaupteten sie über die ganze Gesellschaft zu berichten.

3. Kritik auf der theoretischen Ebene:

Schwächen: nicht zu unterscheiden zwischen **Asymmetrie und Ungleichheit**.

Muss es unbedingt zur Ungleichheit führen wenn Geschlechterrollen sehr unterschiedlich sind?

Asymmetrie bedeutet, z.B. wenn Männer und Frauen getrennte Bereiche in der Arbeit haben - nicht in jeder Gesellschaft wird aber männliche Arbeit als die wichtigere Arbeit angesehen.

Heute hat dies zum Beispiel noch eine große Bedeutung in Auseinandersetzung **mit Feministinnen aus dem islamischen Kontext**. Sie fordern ein Verständnis dafür, dass **unterschiedliche Rollen nicht unbedingt Unterdrückung der Frau bedeuten**. Eine Vorwegannahme verstellt den Blick auf das Geschlechterverhältnis in unterschiedlichen Gesellschaften.

Ein Problem das sich auch stellte in der Auseinandersetzung mit männlichen und weibliche Perspektiven war die **Frage nach Reinheit und Unreinheit**. Oft wurde das christlich-jüdisches Weltbild auf andere Gesellschaften übertragen mit der Vorstellung, dass Menstruation Unreinheit nach sich zieht und deshalb Einschränkungen für die Frauen bedeutet. Dies muss nicht in dieser Art in anderen Gesellschaften gedacht werden. Unreinheit kann aber muss nicht mit Unterlegenheit verbunden sein.

Ein weiterer wichtiger Beitrag ist die Auseinandersetzung mit den Begriffen **emisch** (Perspektive die versucht möglichst zu verstehen wie eine Gesellschaft von innen heraus funktioniert, weitgehend die Konzepte erschließen mit den Begriffen der jeweiligen Gesellschaft) **etisch** (der Blick von außen, stark mit Theorie verbunden).

Durch die feministische Debatte wurde klar, dass starke wissenschaftliche Manipulationen passieren, das bei emischen Darstellungen durch die Annahme der Betrachter diese Darstellungen immer von außen geprägt werden. Deshalb kam es in der feministischen Debatte zu einer Betonung von **double consciousness**.

Der Forscher sollte sich die Frage stellen, wo seine Annahmen bereits in der Darstellung einer anderen Gesellschaft enthalten sind und wie er andere Gesellschaften adäquater darstellen kann. Die feministische Debatte konzentrierte sich stark auf die **Formen der Repräsentation** während männliche Beiträge vor allem aus dem Bereich von Verwandtschaft, Jagd, Zeremonien und Rituale kamen. Die Betonung der Selbstreflexion der Arbeit die in der Ethnologie in den 80ern stattfand, hat ihren Ursprung eigentlich in den feministischen Überlegungen der 70er. Dies führte zu:

- Kritik am Ethnozentrismus
- Kritik am Androzentrismus
- theoretisch-kritischen Ansätzen

Aus der Feststellung der Unterschiede der Perspektiven von Mann und Frau als Wissenschaftler ist es nachvollziehbar, dass feministische Wissenschaftlerinnen in dieser Zeit Frauen der anderen Gesellschaft in den Mittelpunkt holen wollten. Der Anspruch war aber nicht nur die Frauen additiv „dazuzustellen“, die Perspektive um die Frauen zu erweitern, sondern die gesamte Theorie der Disziplin in Frage zu stellen.

Frauenforschung will nicht nur Frauen hinzufügen und damit verzerrte Ethnographien zurechtrücken, sondern sie will die Disziplin in ihrem theoretischen Rahmen und ihrer Unzulänglichkeit aufgrund von Andro- und Ethnozentrismus kritisieren.

Mängel in diesen Ansätzen aus heutiger Sicht:

Probleme aus heutiger Sicht

<u>Female bias:</u>	wurde lange Zeit nicht problematisiert
<u>Gettoisierung:</u>	keine Subdisziplin, aber politisches Anliegen
<u>Marginalisierung:</u>	das Beispiel von Daisy Bates und A. Radcliffe-Brown
<u>Universalismus der Kategorie Frau:</u>	Frauen beforschen Frauen
Anthropologie der Geschlechter und Differenzen	

Es gibt nicht nur einen male, sondern auch einen female bias (auch Frauen haben gewisse Positioniertheiten). Damit verbunden ist die Frage, ob Frauen andere Frauen qua Geschlecht besser repräsentieren können. In den 80ern entstand eine sehr heftige und wichtige Debatte darüber. Ifi Amadiume ist zum Beispiel der Ansicht, dass Frauen andere Frauen nicht besser darstellen können und ‚westliche‘ Frauen besser nicht in afrikanischen Ländern forschen sollten.

Feministische Wissenschaft wurde durch männliche Mainstream-Wissenschaft immer wieder als Subdisziplin marginalisiert und abgewertet. Aber Feministische Theorie will keine Subdisziplin der Ethnologie werden sondern ihre theoretischen Reflexionen auf die gesamte Disziplin ausdehnen. In den 70ern erschien es sehr viel einfacher eine feministische Subdisziplin und damit spezielle Einrichtungen innerhalb der Institutionen zu etablieren, als sehr viel schwieriger stellte es sich heraus, die gesamte Disziplin zu überzeugen, dass feministische Überlegungen für sie relevant sind. Marginalisierung bedeutet aber auch etwas anderes: Daisy Bates hat ihr Leben lang bei den Aborigines geforscht und sehr viel Material gesammelt und ihren männlichen Kollegen immer wieder Informationen geliefert, ihr Material weitergegeben. Dann fand sie ihre Ergebnisse bei Radcliffe-Brown wieder, der ihre Erkenntnisse verwendete ohne zu zitieren. Solche Marginalisierungen kommen immer wieder vor, auch in der Wissenschaft selbst, spielen Machtverhältnisse eine zentrale Rolle.

Ein weiteres Problem war die damalige Annahme, dass die Kategorie Frau universell sei, dass Frau durch ihre Geschlecht Frauen in anderen Gesellschaften näher sei. Die wissenschaftliche Kategorie Frau wurde verwendet, als sei sie universell anwendbar. Es gilt zu erforschen, ob unsere Kategorien Mann – Frau in anderen Gesellschaften genauso verwendet werden. Ethnozentrismus und Rassismus ist nicht eine Perspektive die sich auf Männer reduzieren lässt. Westliche Konzepte haben natürlich auch Einfluss auf Wissenschaftlerinnen. Ethnozentrismus wurde zu wenig auf die kritische Reflexion der eigenen Arbeiten angewendet.

Dies sind die wesentlichen Errungenschaften der Kritik an male bias und Androzentrismus in der Anthropologie. Dies war nicht nur für die Disziplin selbst relevant, sondern eine Debatte die in allen Wissenschaften zu dieser Zeit geführt wurde.

2. MODELLE UNIVERSELLER UNTERDRÜCKUNG

In den 70ern sind Feministinnen häufig davon ausgegangen, dass Frauen auf der ganzen Welt in allen Gesellschaften unterdrückt seien. Der wichtigste Sammelband dazu wurde herausgegeben von:

Louise Lamphere und Michelle Zimbalist Rosaldo: Women, Culture, and Society. (1974)

Sie setzen sich mit der Frage der Unterdrückung von Frauen auf der ganzen Welt auseinander, reflektieren auch das Geschlechterverhältnis in ihrer (US-amerikanischen) Gesellschaft. Für sie ist die Auseinandersetzung mit anderen Gesellschaften auch eine Möglichkeit über die eigene Gesellschaft nachzudenken.

Auch wenn Frauen in ihrer Perspektive in der Anthropologie berücksichtigt werden, haben wir damit noch nicht die Frage beantwortet, ob Frauen universell unterdrückt sind, und wenn ja – warum das so ist. Wenn es nicht die Biologie der Frauen ist, was kann der Grund dafür sein, dass Frauen überall untergeordnet werden.

Wichtigste BeiträgerInnen in dieser Zeit (70er):

(kommen alle aus der Mittel- oder Oberschicht, studierten und unterrichteten an bekannten Universitäten)

Louise Lamphere: studierte in Harvard, interessierte sich für indigene Gruppen in den USA (besonders Navaho-Reservate) Unterrichtet derzeit in New Mexico, ist derzeit Vorsitzende der AAA. (American Anthropological Association)

Michelle Rosaldo

Studierte in Harvard, ging dann nach Stanford. Beschäftigte sich mit der Kopfjagd bei den Ingo und Langot (ging ihr dabei darum, ob Kopfjäger aggressiv sind). Ist 1981 bei einem Unfall ums Leben gekommen, während der Feldforschung von den Klippen gestürzt.

Nancy Chodorow

Psychologin bzw. Psychoanalytikerin, hatte aber großen Einfluss auf die Anthropologie durch ihre Auseinandersetzung mit der Mutter-Tochter Beziehung.

Sherry Ortner: Is Female to Male as Nature is to Culture?

Wesentlichster Beitrag. Sherry Ortner ist 1941 als Tochter einer weißen jüdischen Mittelschichtsfamilie in New Jersey geboren. Sie engagierte sich sehr früh in der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, schrieb unter dem Einfluss von C. Geertz ihre Dissertation. Der wichtigste Hintergrund ihrer eigenen Arbeiten war Claude Lévi-Strauss und der französische Strukturalismus. Sie unterrichtete später in Berkely und ist derzeit an der Columbia University. Ihre ethnographischen Arbeiten konzentrieren sich auf Tibet, Nepal und in letzter Zeit auch verstärkt auf die USA.

Um Sherry Ortner begreifen zu können, müssen wir uns kurz mit dem Strukturalismus beschäftigen. Der Strukturalismus geht auf Marcel Mauss und Emile Durkheim (Primitive Classification, 1903) zurück, die sich das erste Mal mit dem Denken der Menschen und dem kollektiven Bewusstsein beschäftigten. Sie wollten das kollektive Bewusstsein bei den Aborigines rekonstruieren. Klassifikationen in einer Gesellschaft sind nicht eine Abbildung der Natur, sondern eine gesellschaftliche Leistung. Sie repräsentieren ein System des Denkens, und dieses Denken finden wir in der Sozialstruktur.

Die Arbeit von Durkheim und Mauss beruht auf vielen Spekulationen, trotzdem sind sie mit ihren Annahmen sehr einflussreich gewesen und haben die gesamte Anthropologie der 1. Hälfte des 20. Jh. geprägt. (Über de Saussure und Claude Lévi-Strauss den französischen Strukturalismus beeinflusst sowie auch den britischen Funktionalismus bzw. Strukturfunktionalismus mit Radcliffe-Brown und Arnold van Gennep)

Strukturalismus im Überblick

Emile Durkheim, Marcel Mauss: Primitive Classification (kollektives Bewusstsein)



F. de Saussure
C. Lévi-Strauss
Strukturalismus



A. Radcliffe-Brown
Arnold van Gennep
Strukturaler Funktionalismus

Den wichtigsten Einfluss den Durkheim und Mauss ausübten war jener auf **Claude Lévi-Strauss**. Er ist Philosoph, studierte Jus, schrieb in Frankreich und in den USA.

Levi-Strauss 1949, 1966

Wie funktionieren elementare soziale Systeme? Was ist universell?

Binäre Oppositionen – Natur : Kultur

Verwandtschaftssysteme beruhen auf Inzest und begründen Allianz (heiratbar: nicht heiratbar; Tausch

Claude Lévi-Strauss beschäftigte sich mit zwei wesentlichen Fragen:

- Strukturen der Verwandtschaft
- Strukturen der Mythen

Seine wichtigste Frage, die ihn immer beschäftigte war:

Was macht den Menschen zum Kulturwesen, was zeichnet den Menschen gegenüber der Natur aus? Er ist der Ansicht dass Mythen, Rituale und soziale Organisation (und hier besonders das Verwandtschaftssystem) der Struktur des menschlichen Denkens entspringen.

Wie Menschen Mythen, Rituale und Verwandtschaft organisieren, baut auf etwas Unbewusstem im menschlichen Gehirn. Dies ist Claude Lévi-Strauss Annahme. Er geht davon aus, dass es im menschlichen Gehirn eine Grundlage dafür gibt, dass jegliches Denken in binären Oppositionspaaren funktioniert.

In der Anthropologie eine Perspektive die sehr stark nach der Lösung von universellen Fragen gesucht hat.

Dieses Denken teilt die Welt in Oppositionen:

weiß - schwarz

hell - dunkel

roh - gekocht

Natur - Kultur

Diese Ideen übernahm er von de Saussure der dies für die Sprache entwickelt hat. Beide sind der Ansicht, dass menschliches Denken in Oppositionspaaren funktioniert. Lévi-Strauss sieht diese Theorie selbst nur als einen Vorschlag um soziales Leben begreifen zu können.

Es sind 2 Werke von Lévi-Strauss auf die Ortner bezug nimmt:

- Elementare Strukturen der Verwandtschaft (1949)
- Das wilde Denken (1966)

*Einführung in die Anthropologie der Genderforschung – SS 2003
von Andrea Handl, Susanne Öchsner & Martina Gruber
autorisiert von Dr. Sabine Strasser*

Hinter den Theorien von Lévi-Strauss steckt die Annahme, dass Natur und Kultur ein Gegensatzpaar bilden, das der Mensch kognitiv (= mit seinem Denken) erzeugt. Das tut der Mensch um seine Welt zu organisieren und zu ordnen.

Der Mensch selbst aber ist sowohl Natur als auch Kultur. Natur ist er weil er essen/sterben muss, dies macht er individuell. Er muss sich aber auch - um als Gattung fortbestehen zu können – fortpflanzen. Dies geht durch Sexualität, kann der Mensch nicht allein. Dies geht vom binären Gegensatzpaar *männlich-weiblich* aus.

Sexualität ist Natur, aber durch Regeln wird Sexualität in den Bereich der Kultur gehoben.

Essen ist Natur, Kochen aber im Bereich der Kultur zu sehen.

Durch die Aktionen die zwischen Natur und Kultur stehen, kommt es zu einer Transformation von Natur zu Kultur.

Inzesttabu:

Opposition: diejenigen die heiratbar sind, jene die nicht heiratbar sind, Frauen werden zu Zeichen in einem Bedeutungssystem.

Hier sieht Lévi-Strauss das Wesen der Kultur von Menschen, die Allianzen zwischen Menschen werden durch den Frauentausch hergestellt.

Verwandtschaftssysteme bauen auf das Inzesttabu auf. Menschen bauen auf Regeln auf, Menschen regulieren ihre Sexualität und betten sie in soziale Systeme.

Lévi-Strauss leitet aus dem Inzesttabu Exogamie-Regeln ab, nach denen geheiratet wird.

Aus seiner Perspektive dominiert damit das Soziale das Biologische. Damit hat er die Verbindung hergestellt: die Kultur dominiert die Natur.

Aus dem Inzesttabu leitet Lévi-Strauss den Frauentausch ab. Durch das Verbot bestimmte HeiratspartnerInnen zu wählen, besteht (um eine Verbindung zwischen Gruppen der Gesellschaft herzustellen) die Notwendigkeit Heiratspartner zu tauschen.

Durch seine männliche Perspektive kann er sich's nicht anders vorstellen, als dass Frauen getauscht werden.

Lévi-Strauss geht es vor allem darum, menschliche, kognitive Muster zu entschlüsseln. Er will nicht Differenzen bearbeiten, sondern verstehen wie menschliche Gesellschaften funktionieren. Eine universelle Erklärung der Kultur ist sein Ziel, nicht die Unterschiede zwischen den Kulturen, wodurch biologische Rassismen überwunden werden können.

Wir gehen davon aus, dass der Mensch in Oppositionspaaren denkt und dadurch bestimmte Ordnungen herstellt. Diese setzt er im sozialen Leben fort, und daraus leitet er bestimmte Formen der Verwandtschaft ab.

Lévi-Strauss beschäftigt sich nur mit den elementaren Strukturen der Verwandtschaft (Kreuzkusinenheirat).

Ausgehend von diesem Denken, mit dem sich **Ortner** sehr viel auseinandersetzt, stellte sie sich nicht die Frage, wie es zu universellen Vorstellungen von Kultur und Strukturen der Verwandtschaft kommt und wie der Mensch denkt, sondern **wie es zur universellen Unterdrückung der Frau kommt**. Sie ist sich dabei der Tatsache bewusst, dass es nicht nur menschliche Universalien gibt, sondern immer auch kulturelle Besonderheiten (wie heiratet man in einer Gesellschaft de facto)

Ortner versucht zu erklären, wie es zu dieser Unterordnung kommt. Als erstes stellt sich die Frage, ob es überhaupt so ist, dass Frauen universell untergeordnet sind. Indem sie sagt, es gibt keinen biologischen Grund für die Unterordnung der Frau, versucht sie auf der Ebene der Strukturen eine Erklärung dafür zu finden. Sie sucht nach einer Logik (da es nicht die Biologie ist, muss es auf der Ebene des Denkens der Menschen selbst sein)

Zurück zur Frage ob Frauen überhaupt universell unterdrückt sind:

Ortner macht es sich sehr leicht, nimmt das Beispiel der Crow in den USA (eine indigene matrilineare Gruppe, leben im heutigen Montana, heute ca. 2000 Personen, die in einem Reservat leben).

Diese Gruppe hat von Bisonjagd gelebt. Bekannt ist dies Gruppe deshalb, weil sie matrilinear organisiert war. d.h. bestimmte Gegenstände wurden über die Linie der Frauen weitergegeben (Wohnort und bestimmte Entscheidungen liegen bei den Frauen). Eine Gesellschaft von der angenommen werden könnte, dass die Frauen dominieren müssten.

Und sie sagt tatsächlich: Frauen haben ein sehr hohes Ansehen in dieser Gruppe, sind politisch und religiös in wichtige Funktionen eingebunden (Bsp.: Sonnentanz bei der sie eine wichtige Funktion haben) aber auch in dieser Gruppe, wo Frauen ökonomisch, kulturell und sozial eine gute Rolle haben, ist es trotzdem so, dass Frauen durch ihre Menstruation als gefährlich angesehen werden. Sie müssen sich von heiligen Gegenständen und Kriegern fernhalten, wenn sie menstruieren. Ortner sieht dies als einen wesentlichen Hinweis an, dass auch in dieser Gesellschaft die Frauen durch ihre Unreinheit abgewertet werden. Außerdem dürfen Frauen nicht die zentrale rituelle Figur beim Sonnentanz berühren.

Ortner leitet davon ab, dass auch in matrilinearen Gesellschaften Frauen von manchen zentralen rituellen Dingen wieder ausgeschlossen werden.

Ähnlich wie Durkheim arbeitet auch Ortner auf sehr dünnem empirischem Material. Sie meint aber Frauen sind nicht Natur, sondern werden als der Natur näher definiert als Männer. Sie arbeitet auf der Ebene der symbolischen Konstruktion und sagt, dies sei das universelle Konstrukt. Frauen werden im Denken der Menschen durch ihre kognitiven Leistungen der Natur näher gedacht, während Männer der Kultur näher gedacht werden. Da nach Ansicht der Kultur der Gesellschaft die Kultur die Natur zähmt, sind die Männer, die der Kultur näher sind, den Frauen überlegen.

Warum werden Frauen mit der Natur assoziiert?

3 Punkte:

- Physiologie der Frau
- soziale Rolle
- Psyche der Frau

Physiologie

Frauen gebären und erziehen (Menstruation, Gebären, Stillen) Kinder und werden dadurch der Natur näher gedacht. Ortner meint, die Beschäftigung der Frauen mit von der Kultur als natürlich gedachten Aufgaben bringt die Frau der Natur näher und macht sie für soziale Beziehungen verantwortlich, während Männer frei sind, um politische Entscheidungen zu treffen.

Geschlecht ist also nicht biologisch begründet, sondern kulturell. Es sind die kulturellen Symbole, die in sozialen Handlungen bestätigt und dann als „natürlich“ angesehen werden. Die Frau wird

aufgrund ihrer körperlichen Fähigkeiten (Menstruation und Geburt) zwischen Natur und Kultur angesiedelt, aber auf der Skala der Naturüberschreitung befindet sie sich der Natur näher als der Mann. Die Frauen folgen diesen Vorstellungen und übernehmen damit ihre eigene Abwertung.

Soziale Rolle

Die Beschränkung der Frauen auf das Häusliche ist eine Folge dieser Abwertung. Die enge Mutter-Kind Beziehung bringt die Frau in die Rolle derer, die zuhause bleibt. Unterscheidung in häuslich und öffentlich wird mit weiblich und männlich assoziiert. Die Haushalte werden durch Allianzen verbunden. Da Männer weniger in die Aufgabe innerhalb der Haushalte einbezogen werden, übernehmen sie die Allianzen (Frauentausch) mit den anderen Haushalten. Doch auch im Sozialen ist die Frau nicht nur Natur, sondern führt die Kinder durch die Sozialisation in die gesellschaftlichen Regeln – in die Kultur – ein.

Ortner übernimmt das Konzept der sozialen Rollen, die universell die Frauen in untergeordnete Positionen bringen von Michelle **Rosaldo** (ebenfalls 1974), die eben das Soziale und nicht das Natürliche oder Symbolische für die Unterordnung der Frauen verantwortlich macht.

Psyche

Frauen sind eher konkret und subjektiv, Männer abstrakter und objektiv, aber in allen Gesellschaften erlernt.

Es ist aber nicht die Biologie sondern die Sozialisation „schuld“. (Hat dieses Konzept von Nancy **Chodorow** übernommen). Dies hängt damit zusammen, dass Frauen Knaben und Mädchen erziehen. Beide identifizieren sich mit der Mutter, während die Mädchen in der Identifikation mit der Mutter bleiben, müssen die Knaben zu einer maskulinen Rollenidentität kommen.

An diesem Wechsel liegt das kompensierte an der Rollenidentität der Männer vom weniger Abstrakten wegzugehen und eine andere Persönlichkeit & Rollenidentität zu entwickeln. Ein Mädchen erfährt Kontinuität im Gegensatz zu Knaben, die Brüche erfahren. Dieser Wechsel verschafft ihnen mehr Distanz und mehr Abstraktion. Die Persönlichkeit der Frauen lässt sich über soziokulturelle Strukturen erklären. Wieder erscheint die Frau der Natur näher als der Kultur.

Warum sind Frauen der Natur näher?

Assoziation der Frau mit dem strukturell untergeordneten häuslichen Bereich. Ihre entscheidende Funktion ist es, tiergleiche Kleinkinder in kultivierte Lebewesen umzuwandeln.

Dies alles führt zu einer Assoziation der Frau mit einer niedrigen Stufe der Kultur und bringt sie der Natur näher.

Ist ein kulturelles Konstrukt, ist nicht die Natur, geht ihr um symbolische Analysen.

Was daran wichtig ist, ist der Versuch Hierarchien, Unterdrückung aufgrund kultureller Konstruktionen zu erklären, also die Kategorien „Mann“ und „Frau“ als Resultate von kulturellen Ideologien zu verstehen und nicht als inhärente Qualitäten. Es ist die Kultur die dafür verantwortlich ist, nicht die Natur. Nicht die Physiologie selbst, sondern die Vermittlung durch kulturelle Konstrukte bewirkt diese Hierarchie. Symbolische Analysen ermöglichen die Wirkung kultureller Symbole auf soziales Handeln zu erforschen.

Werden Frauen tatsächlich universell als der Natur näher konstruiert?

Alle Beiträge in Strathern & MacCormack (1980) versuchen sich auf dieses binäre Denken einzulassen, und wollen sehen, ob es der Empirie standhält. Sie kritisieren nicht nur Ortner sondern den gesamten Strukturalismus in der Anthropologie.

Diese Debatte in der feministischen Anthropologie führt zu einer wesentlichen Veränderung in der gesamten Disziplin.

Lévi-Strauss Beitrag war wichtig, weil er damit das Konzept biologische Rasse zur Erklärung von Unterschieden ablehnte und die Kultur als allen Menschen gemeinsam erklärte. Deshalb stand auch das gemeinsame und Universelle im Mittelpunkt seines Interesses. (Immer wichtig, Konzepte in ihrer Entstehungszeit zu sehen.)

3. Vorlesung

27.03.2003

In der letzten Vorlesung beschäftigten wir uns mit male und cultural bias, Andro- und Ethnozentrismus. Dann haben wir die ersten theoretischen Arbeiten der feministischen Anthropologie von Sherry B. Ortner, Michelle Rosaldo und Nancy Choderow in ihrem theoretischen Kontext beleuchtet, die zwar den male bias kritisieren, aber selbst durch ihre Annahme der universellen Unterdrückung von Frauen den Ethnozentrismus nicht abschaffen sondern nur erneuern konnten.

Näherer Betrachtung unterzogen wir vor allem die Arbeit von Sherry B. Ortner. Ihr dient die symbolische Ordnung als Erklärungsansatz für die universelle Unterdrückung der Frau. Im Hintergrund von Ortners Ansatz steht Claude Lévi-Strauss' These der Gegensatzpaare. Das Inzesttabu begründet Verwandtschaftssysteme und beruht auf diesem Gegensatzpaar-Denken. Inzest ist für Lévi-Strauss der Übergang von Natur zu Kultur.

Lévi-Strauss

Natur : Kultur

Inzest : Exogamie

Frau : Mann

Passiv(gegeben) : aktiv (gebend)

Auf dem Inzesttabu baut Lévi-Strauss das Gegensatzpaar heiratbare Gruppe – nicht-heiratbare Gruppe auf. Frauentausch: weiblich ist passiv und wird getauscht, männlich ist aktiv.

1) Empirische Überprüfung: Sind Gegensatzpaare Natur : Kultur :: weiblich : männlich :: passiv : aktiv universell?

2) Theoretische Reflexionen zu den Annahmen des Strukturalismus und dem Modell von Sherry Ortner aus feministischer Perspektive

Empirische Kritik am Strukturalismus und der symbolischen Ordnung

Welche empirischen Beispiele können wir finden, die diese Ansätze von Ortner kritisieren oder widerlegen können?

- **Kaulong**
- **Mount Hagen**
- **Gimi**

Viele der ethnographischen Beispiele im Sammelband von Strathern und MacCormack (*Nature, Culture, and Gender, Cambridge 1990*) kritisieren Ortner's Ansätze. Hier sei der Beitrag von Jane Goodale (*Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture*) als erstes Beispiel angeführt.

Jane Goodale: Kaulong

- Kultur : Natur (in beiden, Frauen und Männern, entspricht nicht der Aufteilung von Raum)
- Gerodete Flächen : Gärten : Wald
- Unverheiratete : verheiratet : Geister
- Transaktionen : Produktion : Reproduktion

Sie beschäftigt sich mit den **Kaulong**, einer Gruppe von heute ca. 2.000 Menschen auf PNG am White Man Mountain, einer dicht bewaldeten Zone. Die Kaulong leben in Gruppen und diese Gruppen roden bestimmte *Plätze* im Urwald. Es werden bestimmte Plätze von bestimmten Verwandtschaftsgruppen freigemacht und auf diese Plätze haben alle Anrecht, die kognatisch verwandt sind. (Kognatisch: matri- und patrilinear, Töchter und Söhne von einem Ehepaar)

Die Kaulong haben in ihrem Leben **zwei wesentliche Ziele**:

1. Es geht darum, die **eigene Gruppe zu reproduzieren** und zu erhalten.
2. **Ihre Persönlichkeit zu entwickeln**, was sie hauptsächlich über Transaktionen, Handel und soziale Beziehungen mit anderen „Plätzen“ (=gerodete Flächen, Dörfer) erreichen können.

Auf den Plätzen der Kaulong leben Männer wie auch Frauen. Neben den **gerodeten Plätzen**, an denen sie produzieren und leben, gibt es auch **Gärten**, die im Regenwald angelegt werden. Außerdem gehen die Kaulong auch in den **Urwald** um bestimmte Früchte zu sammeln. Der Raum der Kaulong ist lt. Goodale nicht nach Natur-Kultur trennbar sondern sie teilen ihn in:

- **Gerodete Flächen**
- **Gärten** (vorübergehend gerodete Orte, werden nur für die Dauer der reproduktiven Tätigkeit des Paares freigehalten)
- **Wald**

Männer und Frauen befinden sich an den Plätzen, arbeiten gemeinsam in den Gärten, sind beide auch im Wald. Der Wald ist NICHT die Natur im Gegensatz zur Kultur, dem gerodeten Platz. Die einfache strukturalistische Dualität von Natur – Kultur funktioniert bei den Kaulong nicht. Es wird aber getrennt zwischen unverheirateten und verheirateten Menschen. An den gerodeten Plätzen befinden sich vor allem unverheiratete Menschen. Verheiratete kommen nur zu besonderen Anlässen dorthin. Sonst leben sie mit ihren Kindern und ihrer Sexualität in den Gärten weit weg von diesen Plätzen. Männer die allein und unverheiratet sind, haben ihre Gärten in der Nähe von diesen Plätzen. Im Wald befinden sich neben den dort produzierenden Menschen auch noch die Geister. Die Gärten sind bei den Kaulong in der Mittelposition. Die räumliche Trennung erfolgt nicht nach domestic:public, sondern nach verheiratet:unverheiratet.

Bei den Kaulong gibt es auch **2 Formen der weiblichen Unreinheit**: vertikale und horizontale.

Vertikal: Die Frau darf nie über einen Mann steigen. Als man in den 50er Jahren versuchte in diesem Gebiet Pfahlbauten einzuführen, funktionierte dies nicht. Frauen haben durch ihre körperlichen Funktionen die Möglichkeit Männer zu schwächen. Männer haben große Angst davor, geschwächt zu werden oder sogar zu sterben. Sie versuchen möglichst lange, nicht mit Frauen in Kontakt zu kommen. Wenn sie menstruieren, müssen Frauen in den Wald gehen. Frauen sind nicht passiv und werden gegeben, sondern sind diejenigen, die sich die Männer aussuchen. Wenn sie

heiraten und Sexualität haben wollen, gehen sie auf die Männer aktiv zu, werden auch eher aktiv erzogen. Wenn die Männer damit nicht einverstanden sind, müssen sie davonlaufen.

Horizontal: wirken die menstruierende Frauen, dann gefährden sie die Männer nicht nur, wenn sie über ihnen sind, sondern auch wenn sie in ihrer Nähe sind. Frauen sind deshalb während der Menstruation isoliert, aber nicht im Wald (Natur), sondern am Rande des *Platzes*.

Marylin Strathern: Mount Hagen

- Kultur : Natur
- Angepflanzt : wild
- Feldfrüchte : wilde Früchte
- Schweine : wilde Tiere
- Menschen des Klans : nicht menschliche Wesen
- ABER: Natur wird nicht kontrolliert

Geschlecht wird unterschieden in:

wertvoll (Prestige) : Abfall, wertlos –
Mann : Frau

Die **Mount Hagen** sind eine Nachbargruppe der Kaulong auf PNG. Die Strukturen dieser Gesellschaft sind in Dichotomien angeordnet, was sehr eng mit den Vorstellungen Sherry Ortner und Lévi-Strauss' korrespondiert. Es geht um **Kultur und Natur**, dem wird **angepflanzt und wild** entgegengesetzt. Allerdings wollen die Mount Hagen die Natur nicht beherrschen, und sie unterscheiden das Geschlecht auch nach anderen Kategorien als denen von Natur und Kultur – es wird nach wertvoll (Mann) und wertlos (Frau) eingeteilt. Die Zuteilung Natur/Frau : Kultur/Mann funktioniert auch hier nicht.

Gillison: Gimi

- Dusa (diese Welt) . Kore (unkultiviert und nach dem Leben, transzendente Kreativität)
- bearbeitet : unbearbeitet
- Paare : Männer

Aber keine Abwertung der Natur sondern kreative Welt der Männer und der Ahnen.

Für die Gimi ist die Natur die kreative Welt in der die Ahnen sind, nicht das „Andere“ das ich kontrolliere und beherrsche. Der Wald ist eine männliche Domäne und Ort der Kreativität.

Bei genauerer empirischer Forschung sind die dichotomischen Gegensatzpaare nicht haltbar und Kultur der Natur nicht überlegen.

Theoretisch-feministische Kritik am Strukturalismus:

Feministinnen haben den Strukturalismus einerseits aufgegriffen (zB.: Ortner) oder kritisiert (zB.: MacCormack):

MacCormack

- Androzentrismus und Ethnozentrismus (Frauentausch und Natur : Kultur)
- Binäre Opposition – Natur, Kultur oder Paradox
- Signifikant bestimmt Signifikat
- Mensch zwischen Natur und Kultur

1. Andro- und Ethnozentrismus

MacCormacks Kritik beginnt mit der Frage **ob Natur und Kultur sich wirklich überall in der angenommenen Weise gegenüberstehen**, oder ob es sich bei dieser Gegenüberstellung um ein westliches, ethnozentristisches Konstrukt handelt.

- Werden Frauen wirklich getauscht oder nicht vielmehr HeiratspartnerInnen (also Männer sowohl als Frauen)? (Beispiel Kaulong)
- Sind Frauen wirklich passiv in der Eheanbahnung? An ethnographischen Beispielen merkt man schnell, dass auch in Gesellschaften, die von Männern dominiert sind, Frauen sehr wohl ein wichtiges Element in der Eheanbahnung darstellen.

Die Schwierigkeit, Kritik an Lévi-Strauss' Modell auszuüben, liegt darin, dass er selbst oft sagte, es handle sich um ein Modell, das immer dann gültig bleibt, wenn die Tiefenstruktur erforscht wird.

2. Binäre Opposition: Natur, Kultur oder Paradoxon?

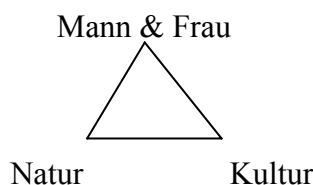
Deshalb fragt MacCormack wo das dichotome Denken verankert sei. Können wir menschliches Verhalten in seiner Vielfalt verstehen, wenn wir eine Struktur finden, die allem zugrunde liegt, wenn wir davon ausgehen, dass es etwas Unbewusstes gibt, das alles strukturiert. Laut MacCormack ist dies ein logischer Fehler, denn wenn etwas überall vorkommt, ist es als natürlich (und nicht „kultürlich“) zu verstehen. Sie deckt damit ein Paradoxon in der Theorie von Lévi-Strauss auf. An diese Kritik an Lévi-Strauss knüpfen auch Edmund Leach und David Schneider an: Das Denken, dass es Natur und Kultur gibt, ist ein Produkt der westlichen Kultur, wie es im europäischen 19. Jahrhundert vorgedacht wurde.

3. Signifikant bestimmt Signifikat: Symbole und soziale Wirklichkeit

Eine weitere Kritik MacCormacks bezieht sich darauf, dass bei Lévi-Strauss die dahinterliegenden Strukturen wesentlicher werden als die sozialen Phänomene selbst. Heterogenität innerhalb einer Gesellschaft wird dadurch ignoriert. Sind die Ehefrauen vorgeschrieben oder nur bevorzugt, wer hält sich an die Vorschriften auch wirklich? Die Praxis weicht also vom Modell ab.

4. Der Mensch ist zwischen Natur und Kultur

Weiters kritisiert sie, dass der Strukturalismus die Opposition männlich - weiblich mit Natur - Kultur gleichsetzt. Was sie einfordert ist, dass nicht Frau und Mann als Opposition und als Metapher für Natur - Kultur verstanden werden, sondern dass beide als VermittlerInnen zwischen Natur und Kultur gesehen werden. Männer und Frauen verwandeln ständig Natur in Kultur. Sie verwandeln Rohes in Gekochtes, sie erziehen Kinder. Ortner sieht nur die Frauen zwischen Natur und Kultur und gibt ihr dadurch eine besondere Position: aber warum wird diese Position abgewertet und nicht – wie Vermittlung sonst – als göttlich oder zumindest besonders wichtig gesehen?



MacCormack: Kritik an Ortner und Geschlechterhierarchie

Natur → Kultur

roh → gekocht

Frau : Mann (Transformation?)

Inzest : Exogamie

Schwester : Ehefrau (C. Lévi-Strauss)

Geschwister : Gattinnen (MacCormack)

Männer und Frauen verändern ihre sozialen Rollen

1) MacCormack kritisiert auch die Logik der Oppositionspaare in sich. Nach Ortner hätten wir jene Gegensätze. Wenn wir annehmen, dass Natur zu Kultur wird, handelt es sich um eine Transformation. Wie wird jedoch Frau zu Mann? In der metaphorischen Transformation wird die Logik gebrochen, wenn Mann : Frau mit Kultur : Natur gleichgesetzt wird.

2) Wenn Natur und Kultur gegenübergestellt werden und dementsprechend Inzest und Exogamie, dann wird bei Ortner und Lévi-Strauss mit dem Inzest die Schwester und mit der Exogamie die Gattin gleichgesetzt. Hier meint MacCormack irren sie, da sich in der sozialen Wirklichkeit nicht nur die Rolle und der Status von Frauen verändern, sondern auch der Status von Männern – sie werden zu Ehemännern, Männer ziehen zu Frauen etc.

Fazit: Einige Feministinnen haben sich den Strukturalismus angeeignet, von anderen kam auch heftige Kritik an seinen Vorannahmen.

Schlussfolgerung aus der Debatte:

Kritik an der male bias und an analytischen oder westlichen bias durch die Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus.

Solange wir universelle Annahmen mittragen, haben wir immer ungewollt die Natürlichkeit „im Rucksack“. Wichtig ist, die Annahme von Universalität in Frage zu stellen, sie führt zu vielen logischen Problemen.

Genderforschung: die komplexen Systeme von Macht und Unterordnung:

- | |
|---|
| <ol style="list-style-type: none">1) Evolutionstheorie: von Menschenaffen, Matriarchaten und Männerherrschaft2) Materialistische Ansätze: geschlechtsegalitäre Gesellschaften3) Frauenmacht ohne Herrschaft: Geschlechtersymmetrien |
|---|

Evolutionstheorien führen immer wieder auch zu Matriarchatstheorien, der Mythos vom Matriarchat soll in diesem Teil der Vorlesung dekonstruiert werden. Weiters sollen marxistische Ansätze bei denen die Gleichheit der Geschlechter im Mittelpunkt steht, erläutert werden. Es sollen Beispiele gebracht werden, die sich mit Frauenmacht ohne Herrschaft auseinandersetzen: Macht führt nicht immer zu Herrschaft, es gibt auch polyzentrische Machtverhältnisse.

Die Frage der ersten Phase der Frauenforschung war, ob Frauen universell unterdrückt sind. Dies wird später als „Mythen der männlichen Dominanz“ (E. Leacock) bezeichnet. Wenn Frauen allerdings nicht universell unterdrückt sind, was bestimmt dann ihren Status, ihren Wert, ihre Rolle? Wo sind Frauen hoch angesehen, unterdrückt, Gewalt ausgeliefert? Was entscheidet über Machtverhältnisse in Gesellschaften?

Martin Whyte hat 1978 92 verschiedene Gesellschaften miteinander verglichen, um herauszufinden, welche Domänen der Gesellschaft dafür verantwortlich sind, wie das Geschlechterverhältnis aussieht. Er stellte fest, dass es keinen einzelnen Faktor gibt, der dafür verantwortlich ist. Es ist weder die Arbeitsleistung, noch die Mutterschaft, noch die politische Beteiligung, noch die männliche Gewalt in kriegerischen Gruppen, auch nicht die Verfügung über die Produkte ihrer Arbeit oder der Platz im Erbsystem. Hierarchie ergibt sich in komplexen dialektischen Prozessen.

Bei Whyte's Untersuchungen stellte sich allerdings heraus, dass Frauen in einfacheren Gesellschaften (mit weniger Stratifikation) tendenziell mehr Macht, mehr Ansehen und eine bessere Rolle innehaben. So auch, wenn Väter in die Kindererziehung einbezogen werden. Offensichtlich war auch, dass es eine tendenzielle Verschlechterung der Position der Frau bedeutete, wenn die Brüder und die Patriline in einer Gesellschaft sehr stark betont werden. In der Folge wurden verstärkt nicht-patriarchale und nicht-viriarchale Gesellschaften untersucht, um Machtkonstellationen, die für Frauen von Vorteil sind zu erforschen (Mbuti, Irokesen, Hopi, Minangkabau)

1) EVOLUTIONISMUS UND MATRIARCHATSTHEORIEN

Im **Evolutionismus des 19. Jh.** hat die Matriarchatsforschung ihren Ursprung. Der Evolutionismus geht von der Grundannahme einer linearen Entwicklung der Gesellschaft vom Einfachen zum Komplexen, vom Chaos zur Ordnung und von Wildheit zu Barbarei und zu Zivilisation aus. Laut den Annahmen des Evolutionismus gibt es eine unilineare Entwicklung, diese hat eine klare Richtung hin zu den westlichen Gesellschaften, die die Spitze der Entwicklung darstellen.

Wichtigste Vertreter:

Johann Jakob Bachofen (1861: Mutterrecht)

L.H. Morgan (1877: Ancient Society)

Friedrich Engels

Den Evolutionisten ist gemeinsam, dass sie versuchten einen Verlauf der Entstehung von Familie, Verwandtschaftssystemen und Privateigentum darzustellen. Dabei spielte das Mutterrecht eine wichtige Rolle als einzelner Abschnitt in dieser unilinearen Entwicklung. Das Mutterrecht repräsentiert in fast allen Werken des 19. Jh. eine eher glorifizierte Epoche. Laut Bachofen war das Mutterrecht „*naturhaft stofflich*“ und steht in seinen Theorien eher am Beginn der menschlichen Entwicklung, die sich zum „*geistigen Vaterrecht*“ hinbewegt.

Das Mutterrecht/Matriarchat wird als matrilinear, matrilokal, dem Naturleben sehr nahe, gleichberechtigt, sozial und politisch gemeinschaftlich mit offener Sexualität charakterisiert.

Morgan war der erste, der versuchte Ökonomie als Ursache der Veränderungen und somit der Evolution zu definieren. Diese ökonomischen Begründungen hat Engels von Morgan in „*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*“ (1884) übernommen. Darin formuliert er die zentrale These, dass die Unterwerfung der Frau durch den Mann mit der Entstehung von Privateigentum und Klassengesellschaft erfolgte. Die Unterwerfung der Frau begründet Morgan nicht so nebulos wie Bachofen vor ihm, sondern er versucht eine ökonomische Begründung zu finden, die dann Engels übernimmt.

Heutige Probleme mit dem Begriff Matriarchat:

Das Hauptproblem besteht darin, dass wir unsere Wünsche einer heilen Welt, in der die Frauen die Macht haben, aber niemand unterdrückt wird, auf andere Gesellschaften projizieren. In einer matrilinearen oder matrilokalen (=Ehepaar wohnt nach der Heirat bei der Frau) Gesellschaft kann man aber nicht von der „mächtigen Mutter“ ausgehen. In vielen Gesellschaften in denen Matrilinearität und Matrilokalität vorherrschen, wird der Mutterbruder zur dominanten Figur im Haushalt. Weder ist die Sexualität in diesen Gesellschaften frei, noch herrscht Gleichheit in Gesellschaften in denen die Frauen mächtiger sind als die Männer.

Mythos Matriarchat

Gesuchte Vorbilder oder ethnozentrische Projektion

- 1) Matrilineare und matrilokale Gruppen werden als matriarchal gesehen
- 2) In Matriarchaten herrscht Gruppenehe und freizügige Sexualität
- 3) Vorstellungen vom Urkommunismus

Es geht aber nicht um Projektionen, sondern darum Geschlechterverhältnisse in ihren historischen Entwicklungen und sozialen Bedingungen als Machtverhältnisse zu erforschen.

Eleanor Leacock

1922 geboren

1944 Barnard College

1952 PhD Columbia

1963 Prof. Brooklyn

1972 – 87 Chair NY City College

Eleanor Leacock wurde 1922 geboren, hat 1944 das Barnard College absolviert und ihr PhD 1952 in Columbia gemacht. Sie kam nicht aus einer elitären Familie und gelangte über ein Stipendium ans College. Von Beginn an war sie in einer Antirassismusbewegung aktiv. Für den Einsatz gegen den Faschismus in Deutschland wurde sie abgelehnt, da sie angeblich zu radikal war. In den USA hatte sie sehr lange keine fixe Anstellung und bekam erst 1972 eine „ordentliche“ Professur im New York City College. Sie starb 1987, war eine ausgezeichnete Rhetorikerin und wichtige Theoretikerin im feministischen Bereich. Sie leistete einen entscheidenden Beitrag für die Neufassung des Machtbegriffes.

Leacock betrieb historische Forschungen bei den Montagnais-Naskapi, eine Gesellschaft die im Gebiet des heutigen Kanada lebt. Leacock zeigt Menschen, die gleichen Wert und gleiches Prestige haben, autonome Wesen in Vorklassengesellschaften vor dem Eindringen des Kapitalismus.

In *sexual egalitarian societies* (=geschlechtsegalitäre Gesellschaften) sind Männer und Frauen nicht gleichartig (d.h. sie müssen nicht dasselbe tun, dieselben Vorstellungen haben) aber gleichwertig. (Leacock bevorzugt den Begriff Autonomie, da bei Gleichheit immer das Problem gleichartig/gleichwertig hineinspielt.)

Merkmale der egalitären Gesellschaften:

Leacock – Geschlechtsegalitäre Gesellschaften

- 1) Streuung der Autorität in den Entscheidungsprozessen (polyzentrisch)
- 2) Männer und Frauen kontrollieren ihre Produktionsmittel, Produkte und Distribution
- 3) Haushalt = ökonomische Einheit, agiert öffentlich und politisch

Die Montagnais-Naskapi leben in kleinen Gruppen zusammen, haben keine staatlichen Rahmenbedingungen. Diese kleinen Gruppen können sich leicht auflösen oder wieder zusammenschließen. Haushalte spielen als Organisationseinheit nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine wichtige politische Rolle.

Leacock beschäftigte sich auch mit dem Begriff der **Macht**. Sie stellte dabei fest, dass Macht als Kontrolle von Einzelnen über Prozesse in der Gesellschaft und Ressourcen wichtiger ist, als Macht über Untergeordnete.

Sie geht von einer Streuung der Macht aus (d.h. die Macht ist verteilt, erfordert das Mitagieren verschiedener Personen) und diese erfordert es immer wieder, Konsens herzustellen. Dafür ist es stets notwendig, die Balance zu finden, wenn nicht einer über alle anderen Personen entscheiden

soll. Wesentlich an Leacock ist, dass sie nicht von Funktionen ausgeht, sondern, dass sie sich auf Prozesse konzentriert, damit war sie ihrer Zeit weit voraus.

Im Bezug auf die Montagnais-Naskapi stellte Leacock fest, dass die Geschlechterbeziehung erst unter dem Einfluss der europäischen Kolonisation gekippt ist. Vorher waren die Montagnais-Naskapi lose zusammenlebende Gruppen, die mit dem Einfluss der Europäer den Pelzhandel begonnen haben. Die Jesuiten handelten aber nur mit Männern, und dadurch entstand ein hierarchisches Geschlechterverhältnis.

Leacock: historische Anthropologie

- Geschlecht ist Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse: Frau = historische Kategorie
- Externe Gründe und interne Faktoren von Macht: Kolonialismus und Kapitalismus
- Entstehung von Privateigentum bei Montagnais-Naskapi

Kritik an Leacock:

Sie beschäftigte sich sehr mit der Dynamik in der Gesellschaft, den prozesshaften Veränderungen, aber sie hat sich nicht damit auseinandergesetzt wie Männlichkeit und Weiblichkeit in einer Gesellschaft hergestellt werden. Sie ging von einem biologischen Geschlechterdualismus aus, und in diesem Punkt wurde sie sehr hart von strukturalistisch arbeitenden Feministinnen kritisiert.

Auch **Alice Schlegel** beschäftigte sich mit geschlechtsegalitären Gesellschaften. Sie entwickelte ein Gesamtkonzept, das den Anspruch hat, den Status der Geschlechter sowohl in geschlechtsegalitären als auch in stratifizierten Gesellschaften zu erklären. Sie konzentrierte sich dabei auf die verschiedenen Domänen in einer Gesellschaft:

- Ökonomische Verhältnisse
- Soziale Verhältnisse
- Ideologische Verhältnisse

Dann versucht sie herauszufinden, welche die zentralen Institutionen in einer Gesellschaft sind. Dabei möchte sie nicht herausfinden, welche die wichtigste Institution ist, sondern welche im Zusammenspiel das Machtverhältnis mitbestimmen. Bsp: Hopi in Arizona.

Hier ist das *Haus* von den Frauen dominiert (wegen Matrilinearität und Matrilokalität), dem gegenüber stehen die *politischen Entscheidungsfähigkeiten* der Männer. Die Häuser werden also von den Frauen dominiert, aber die Männer haben diese Haushalte in der Gemeinschaft zu vertreten. Somit wird sowohl von den Männern, als auch von den Frauen eine zentrale Institution der Gesellschaft dominiert, daher sind die Hopi eine geschlechtsegalitäre Gesellschaft.

4. Vorlesung

03.04.2003

Leacock: Montagnais_Naskapi

(NO-Kanada, Labrador)

Jesuit Relations: Rekonstruktion des GV im 17 Jh.

Von Jägern und Sammlern zu Pelzhändlern

Ende der Haushaltsökonomien und Beginn der Geschlechterhierarchie

Bis jetzt beschäftigten wir uns in dieser Vorlesung mit Kritik aus feministischer Perspektive am Strukturalismus und universellen Ansätzen der Frauenforschung.

Problematik: Universalismus- Partikularismus

Wir leben nicht mehr voneinander getrennt in einer Welt sondern gemeinsam. Dieser Pluralismus führt immer wieder zu Fragen, ob universelle Menschenrechte den Problemen der Unterschiedlichkeit besser entgegentreten können als die Rücksichtnahme auf Unterschiede.

Letztes Mal wurden schon die theoretischen Zugänge von Leacock vorgestellt. Sie hat einen neuen Machtbegriff eingebracht. Es ging dabei darum, dass Macht als Dominanz von Einzelnen oder Gruppen über andere Personen nicht im Zentrum steht, sondern Macht über Prozesse und Ressourcen.

Von Alice Schlegel haben wir gelernt, dass – wenn wir Macht verstehen wollen – wir uns mit zentralen Institutionen einer Gesellschaft auseinandersetzen müssen (Ökonomie, Haushalt, Gemeinwesen, Zeremonien) und unser Augenmerk darauf legen, wie darin die Verteilung zwischen den Geschlechtern funktioniert.

Leacock und Schlegel stehen für die Auseinandersetzung mit egalitären Gesellschaften (Jäger- und Sammler, Gartenbaugesellschaften) in der feministischen Ethnologie. Wo haben Frauen unter welchen Bedingungen Macht ohne Herrschaft?

Vor den Forschungen von Leacock und Schlegel galt eine Gesellschaft auch dann als egalitär, wenn Hierarchie zwischen den Geschlechtern bestand. Leacock legt das Augenmerk auf die Geschlechter und spricht von *geschlechtsegalitären Gesellschaften*.

Leacock arbeitete historisch, sah sich die Aufzeichnungen der Jesuiten-Patres an, die sehr früh (17 Jh.) in das Gebiet der Montagnais Naskapi kamen und dort die ersten Veränderungen bewirkt haben. Die Montagnais Naskapi waren zu dieser Zeit Jäger und Sammler. Sie lebten in kleinen Residenzgruppen, die nach ökologischen Bedingungen, Jahreszeiten und auch nach Sympathien wechseln konnten. In kleinen Gruppen jagten sie, aber es gab wenig Druck, dass diese Gruppe stabil bleiben musste (auch Ehen waren bei den Montagnais Naskapi nicht stabil). In diesen egalitären „bands“ gab es keine ausgeprägte Führerschaft. Diese Gruppen waren elastisch und sehr effektiv. Es gab keine Arbeitsteilung bis auf die geschlechtliche. Diese Teilung der Arbeit führt nicht zu einer Hierarchie sondern zu komplementären Verhältnissen. Entscheidungen, die die gesamte Gruppe betreffen, trifft die Gruppe im Konsens. Auch wenn Männer Jagd und Krieg dominierten, hatten Frauen dabei sehr wohl eine Rolle. Auch im zeremoniellen Bereich konnten die Frauen eingreifen (aus den Aufzeichnungen geht zum Beispiel hervor, dass sie eine Zeremonie unterbrachen, wenn sie der Meinung waren, es sei wichtiger, Nahrungsmittel zu beschaffen). Leacock ist der Ansicht, dass durch die Literatur Jagd und Krieg bei den Montagnais Naskapi überbetont wurde, obwohl die Gebärfähigkeit auch ein zentraler Teil war. Frauen waren Männern in keinsten Weise ausgeliefert (auch nicht durch deren körperliche Kraft).

Wichtiger als die große ökonomische Bedeutung der Frau sind die Bedingungen unter denen Frauen arbeiteten. Frauen konnten auch über die Verteilung der Nahrungsmittel entscheiden. Männer hatten keinen wesentlicheren politischen Einfluss, obwohl sie in Zeremonien und im Krieg wichtiger waren.

Leacock beschäftigte sich mit der Frage **wie Geschlechterhierarchien entstehen**. Dabei sind bei den Montagnais Naskapi **zwei äußere Einflüsse** für sie von wesentlicher Bedeutung:

- **Jesuitenpater** (und hier v.a. Le Jeune, einer der Jesuitenpater – hat Männer bestraft wenn sie ihre Frauen nicht kontrollieren konnten)
- **Kapitalistische Weltsystem**, die auch zu diesen marginalen Gruppen vordrang. Dieses System rief große Veränderungen hervor. Ein Band, die vorher egalitär gewesen war, brauchte plötzlich einen Sprecher, wodurch Häuptlingstum und Hierarchie **entstanden**. Es entstand auch eine weitere Arbeitsteilung, der Pelzhandel wurde gefördert. Indem die weissen Händler v.a. mit den Männern handelten, entstand eine Kluft zwischen den Bedeutungen der männlichen und der weiblichen Arbeit. Jagd- und Pelzhandel brachte die Männer in eine neue Position.

Leacock ist der Ansicht, dass durch diese Spezialisierung ungleicher Zugang zu Besitz und Boden entsteht und dadurch die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern gefördert wird.

Kritik an Leacock:

Sie sieht sich ausschließlich externe Faktoren an, hat nicht darüber nachgedacht, welche internen Faktoren verantwortlich sein könnten. Manche werfen ihr auch eine zu starke Konzentration auf die Ökonomie vor.

Schlegel: Hopi (Schoschone Flagstaff, Arizona)

- Trockenlandfarmer auf mesas (Tafelgebirge)
- Zentrale Institutionen
 - Haus der Frauen
 - Klan : Geschwisterpaar
 - Gemeinwesen: Zeremonien und Vertretung
- Veränderung durch den Staat

Alice Schlegel untersuchte die Hopi. Sie hat sich auch (wie Leacock) historisch orientiert, und versuchte aus der Literatur die Situation der Hopi im 19. und Anfang des 20. Jh. zu rekonstruieren. In ihrer Arbeit konzentriert sie sich auf die Balance zwischen unterschiedlichen Domänen der Gesellschaft. Sie arbeitet heraus, dass bei den Hopi drei zentrale soziale Einheiten relevant sind:

- 1) das Haus
- 2) der Klan
- 3) das Dorf/Gemeinwesen

Die Hopi leben in Arizona in einer Art Steinwüste, ihre Dörfer sind oben auf den Bergtafeln, eine nicht sehr einladende Gegend. Ihr Gebiet ist derzeit ein Reservat. Die Frauen bei den Hopi sagen: wir sind wichtiger, weil wir sind die Mütter. Männer sind auch wichtig, weil sie sind die Vermittler zu den Göttern.

DAS HAUS ist eine matrilinear weitergegebene Einheit, sie steht für Identität und Zugehörigkeit. Alle Häuser haben einen weiblichen Vorstand, die Frauen haben die Autorität über die Verteilung im Haus.

DER KLAN befindet sich zwischen Haus und Dorf und ist so organisiert, dass immer ein Geschwisterpaar dem Klan vorsteht. Frauen bestimmen die Haushalte, Männer bestellen die Felder. Männer kommen in die Haushalte der Frauen – Matrilokalität. Die Söhne zählen zum Klan der Mutter und erben/erlernen ihre zeremoniellen Fähigkeiten vom MuBr (Mutter-Bruder). Deshalb stehen die Mädchen für Kontinuität, ein Mädchen setzt die Linie fort. Männer spielen eine sehr wichtige Rolle, denn sie versorgen den Haushalt, bestellen die Felder und führen mit Liebe und Respekt die Entscheidungen im Dorf herbei. Auf der Ebene des Dorfes repräsentieren die Mutterbrüder den Haushalt. Die Töchter bleiben zu Hause, Männer wechseln den Ort. Dies

bedeutet aber auch umgekehrt, dass sie Männer finden müssen, die zu ihnen kommen, und dazu werden sie auch in dieser Gesellschaft angehalten.

Bei den Hopi ist also ebenfalls Komplementarität und Kooperation von Bedeutung. Das Maismahlen der Frauen ist sehr wichtig, weil bei den Zeremonien die Götter und die Männer mit dem Mais ernährt werden. Frauen sind ebenso wie Männer für wichtige gesellschaftliche Aspekte zuständig.

Dadurch dass Frauen die Kontinuität repräsentieren, bleibt die Egalität zwischen den Geschlechtern erhalten.

Männer: Felder/Zeremonien/Mann vertritt das Haus, und dadurch auch, das was der Haushaltsvorstand (Frau) sagt.

Frauen: Häuser/tragen wesentlich zu den Zeremonien und zur Politik bei.

Auch bei den Hopi kommt es zu **großen Einflüssen durch die Einbindung in die USA.** Geldwirtschaft spielt in der Zwischenzeit eine wesentliche Rolle. Einflüsse in die Reproduktion (es gibt nun Geburtenkontrolle, im Gegensatz zu früher) verunsichern die Position der Frauen. Weiters ist es für die Hopi wesentlich, am Bildungssystem zu partizipieren, um ihren Lebensstandard verbessern zu können.

Das Geschlechterverhältnis veränderte sich am meisten durch die Möglichkeit der Geburtenkontrolle **dahingehend**, dass die Frauen ihre Wichtigkeit durch die Mutterrolle betonten.

Lenz / Luig: Frauenmacht ohne Herrschaft

- Geschlechtersymmetrie : prozeßhafte Balance, gleiches Gewicht
- Leacock und Schlegel verbunden
- Handlungsmöglichkeiten
- Zentrale Handlungsfelder:

Ilse Lenz

...definiert Macht als gegenseitigen Einfluss in sozialen Beziehungen den verschiedene Beteiligte ausüben.

Leacock stellte fest, dass es nicht um die Unterwerfung einer Person durch eine andere Person geht, sondern um die Kontrolle von Ressourcen und Prozessen. Die Bedeutung von Macht verschiebt sich von einem eindimensionalen Vorgang in einen Prozess des Aushandelns, des sich Durchsetzens zwischen den beiden.

Wichtig war in dieser Phase der feministischen Anthropologie, darüber nachzudenken, wie Macht ohne Gewalt bestehen kann. Macht kann also auch über andere Ursachen wie eigenständige Verfügungsgewalt und Selbstbestimmtheit über den eigenen Körper Ausdruck finden, und muss nicht Unterdrückung beinhalten.

Lenz entwickelt Leacocks und Schlegels Konzept weiter, verbindet beide und bezeichnet ihr Konzept als „**geschlechtssymmetrische Gesellschaften**“. Symmetrie bezeichnet die prozesshafte Balance von heterogenen Kräften, denen aber gleiches Gewicht zukommt. *Die Frage nach Handlungsmöglichkeiten und –fähigkeiten wird dabei von ihr noch inkludiert.* (Wichtig ist nicht nur mehr die Position von Frauen sondern auch, was sie wirklich tun.) Lenz kommt in ihren Überlegungen zu den zentralen Handlungsräumen auf **vier Machtfelder**:

Kennzeichen der Geschlechtersymmetrien

- 1.) Kontrolle über die **Produktion**
- 2.) Kontrolle über **Reproduktion** v. Nachkommen
- 3.) Eigenständige Bestimmung über **Sexualität und Körper**
- 4.) und in der **Symbol. Ordnung** und den rituellen Aktionen

Dies sind nach Lenz die Felder, über die wir Machtverhältnisse in einer Gesellschaft entschlüsseln können. Diese Felder gibt es natürlich nicht nur in egalitären Gesellschaften, aber in einer egalitären Gesellschaft ist folgendes wichtig:

Symmetrie

- Gleiche Zugänge zu den 4 Feldern
- Symmetrie der Felder (gleichwertig)
geschlechtlicher Parallelismus
gegenseitige Abhängigkeit

Symmetrie zwischen den Geschlechtern in Bezug auf diese vier Felder kann Unterschiedliches meinen:

1. Dass alle Mitglieder den gleichen Zugang zu allen Feldern haben, dies kommt aber selten vor.
2. Dass die Arbeit nach Geschlechtern getrennt- aber gleichwertig - ist (Bsp: die Frauen übernehmen den Bodenbau, während die Männer jagen, aber beide haben Wichtigkeit, obwohl die Felder wenig miteinander zu tun haben.)

Häufiger kommt es zu Symmetrien die in gegenseitiger Abhängigkeit entstehen. (Bsp.: Hopi)

Ilse Lenz hat diese theoretischen Zugänge am Beispiel der **Minangkabau** dargestellt. Sie leben in Indonesien, nicht in kleinen Bands, sondern 2,5 Mio Menschen!

Film: Männerherrschaft unbekannt

Notizen

*Alle Gesellschaften um die Minangkabau herum sind patriarchalisch organisiert!
Sie kannten keinen Staat, die Großfamilie war die einzige politische Instanz, bevor sie kolonisiert wurden.
Die Familie besteht aus den Blutsverwandten der Großmutter, der Ehemann gehört zeitlebens in seiner Familie. "Familie" umfasst nur jene, die von der gleichen Vorfahrin abstammen. Heirat dient nur der Sicherung der Nachkommenschaft für die Sippe der Frau.*

Ca. die Hälfte sind Bauern, die anderen leben in Städten

*Die mütterliche Großfamilie lebt zusammen und die legendäre Urmutter soll der erste Mensch gewesen sein.
Ohne Frau kann kein Mann geboren werden!
Das wichtigste Mitglied bei einer Trauung ist die Großmutter der Braut.*

Unverheiratete Männer schlafen in der Moschee.

Männer haben weder persönlichen Besitz, noch ein Haus
Männer arbeiten hauptsächlich auf den Grundstücken ihrer mütterlichen Familie, sie helfen aber auch den Ehefrauen, bekommen dafür das Essen aufs Feld gebracht.

Arbeitsteilung:

Keine Tätigkeit wird als niedrig oder edel betrachtet, es existiert keine Rangordnung zwischen weiblichen und männlichen Beschäftigungen.

Das Setzen der Reissprösslinge ist Frauenarbeit. Frauen verrichten den Hauptanteil der Landarbeit, sie verkörpern das Prinzip der Fruchtbarkeit.

Familien sind nicht die Eigentümer, sondern nur Nutzende des ihnen zugeteilten Landes.

Vor der Einführung der Geldwirtschaft, konnte niemand Privatbesitz erlangen, für Grund und Boden gilt dies heute noch.

Bei keinen weiblichen Nachkommen: Kusinen der mütterlichen Linien.

Meist vermachen die Männer ihren Besitz (den sie durch Handel und Handwerk erlangt haben) an ihre Söhne.

Viel Kleingewerbe

5. Vorlesung

10.04.2003

Ergänzungen zum Film „Männerherrschaft unbekannt“ aus der Serie „Frauen der Welt“ von Gordian Troeller in der letzten Vorlesung: Bei populärwissenschaftlichen Filmen sind immer die Ziele, die mit der Produktion erreicht werden sollen, mitzudenken. In diesem Fall war dies die besondere Betonung der Stellung der Frau.

In der letzten Vorlesung besprachen wir **Ilse Lenz' Kriterien über Geschlechtersymmetrie**, anhand dieser Kriterien werden wir diesen Film nun analysieren:

„Männerherrschaft unbekannt“ Minangkabau

1. Kontrolle über die Produktion
2. Kontrolle über die Reproduktion der Nachkommen
3. Sexualität und Körper
4. Symbolische Ordnung
5. politische Autorität

Produktion:

Hier ist die Frage besonders wichtig, wer Verfügungsrecht über Boden, Ernte und dadurch erzieltetes Einkommen hat. Die Minangkabau haben eine *überkreuzende geschlechtsparallele Arbeitsteilung*. Dies bedeutet, dass sich Männer und Frauen gegenseitig bei der Arbeit unterstützen. Frauen bearbeiten jedoch vorwiegend die bewässerten Felder (Reis, Gemüse, Hackbau), Männer sind für den Trockenanbau zuständig (Kaffee, Gewürze – dies kam im Film etwas zu kurz). Ähnlich ist es im Handel: Frauen betreiben lokalen Handel, während Männer für den überlokalen Handel und den Welthandel zuständig sind.

Ein weiterer wichtiger Punkt sind die *Besitzverhältnisse* in einer Gesellschaft: die Minangkabau sind eine matrilineare Gesellschaft, der matrilineare Besitz ist unveräußerlich, darf nicht verkauft werden. Obwohl der Boden im Besitz der Frauen ist, haben Männer und Frauen Nutzungsrecht

*Einführung in die Anthropologie der Genderforschung – SS 2003
von Andrea Handl, Susanne Öchsner & Martina Gruber
autorisiert von Dr. Sabine Strasser*

darauf. Immer wieder fällt der Besitz zurück an die Matriline. Dieses System der gegenseitigen Unterstützung ermöglicht den Minangkabau ein stabiles Gleichgewicht und gleichzeitig Innovationen. Sie sind zum Beispiel relativ rasch in den globalen Handel eingestiegen.

Reproduktion der Nachkommen und der Gesellschaft:

Bei den Minangkabau ist die Reproduktionseinheit die Matriline, im kleinsten Fall ist das die Frau mit ihren Kindern. Diese Gruppe isst auch miteinander, deshalb wird sie auch „Reistopf“ genannt, um das gemeinsame Essen zu symbolisieren.

Sexualität und Körper:

Die Institution der Ehe ist bei den Minangkabau eher unwesentlich und wird als flüchtiges Band gesehen. Die Männer ziehen auch nicht an den Wohnort der Frauen nach der Hochzeit, sondern besuchen sie in der Nacht. Dadurch haben sie auch keine Kontrolle über die Sexualität der Frauen sowie über die Nachkommenschaft. Der Gewaltaspekt hinter „verschlossenen Türen“ fällt also (so weit dies für Ethnologen ersichtlich ist) weg.

Symbolische Ordnung:

Die Minangkabau waren bis zum 15. Jh. eine animistische Gesellschaft in der Schamanen und Schamaninnen ebenso wie die Seelenwanderung (die Beseelung von Gegenständen und Orten) eine wichtige Rolle spielten. Die große Bedeutung der Frauen in den animistischen Vorstellungen führte dazu, dass sich in Folge der Islamisierung (im 16. Jh.) der Islam mit animistischen Vorstellungen vermischte. Bsp: Im Islam gibt es eine ganz bestimmte Vorstellung vom Paradies, wichtig ist dabei das Bild der „*Huris*“: jungfräuliche Wesen, die den Männern (auch nach jedem Geschlechtsverkehr immer wieder jungfräulich) zur Verfügung stehen. (NB: der Begriff „Huri“ hat übrigens nichts mit „Hure“ zu tun.) Im Islam der Minangkabau gibt es nun nicht nur weibliche, sondern auch männliche Huris. Dies ist ein wichtiges Detail, um sich darüber bewusst zu sein, welche Vorstellungen Bedeutung in einer Gesellschaft haben.

Die Selbstdarstellung der Minangkabau als geschlechtersymmetrische Gesellschaft hat auch eine stark ethnische Komponente, sie ist wichtig für sie um sich von anderen Gesellschaften abzugrenzen.

Politische Autorität ist die zentrale Ebene der Auseinandersetzung mit der Geschlechterhierarchie. Die Geschlechter sind auch hier von einander abhängig. Während die älteste Frau im Haus bestimmt, ist es der Bruder dieser Frau (oder der älteste Mann der Lineage), der das Haus nach außen hin vertritt. Konsens ist hierbei von großer Bedeutung und daher ist es für die jungen Männer eine besonders wichtige Aufgabe, die Kunst des Redens zu erlernen. Überzeugung ist bei den Minangkabau das einzige Mittel, es gibt keine hierarchische Entscheidungsstruktur. Obwohl diese Gesellschaft sehr stark auf Egalität hin orientiert ist, gilt dies nur für ihre Mitglieder selbst und nicht für jene, die von außen kommen. Diese von außen kommenden Personen haben keine Möglichkeiten in den Dorfräten mitzuentcheiden. Das heißt also, dass es auch in einer hierarchischen Gesellschaft Geschlechtersymmetrie geben kann.

Ein weiteres wichtiges Element ist die **Dominanz der Älteren**: Junge Männer und Frauen können nicht mitentscheiden, ihre Tugend ist es, zu schweigen. Diese Zuweisung auf einen Ort des Rückzugs ist heutzutage ein großes Problem, da junge Männer nicht mehr bereit sind, diese Rolle zu akzeptieren. Sie argumentieren mit dem Islam, um zu mehr Rechten zu gelangen, junge Frauen lehnen sich weniger dagegen auf.

Zusammenfassend kann also erwähnt werden, dass die Auseinandersetzung mit geschlechtsegalitären/geschlechtssymmetrischen Gesellschaften einen differenzierten Blick auf die Handlungsfähigkeiten von Frauen ermöglichte. Ein Problem all dieser Ansätze ist allerdings, dass sie sich nicht mit der Frage der Gewalt auseinandersetzen, daher auch nicht für die Analyse hierarchischer Gesellschaften herangezogen werden können.

MACHT UND ZUSTIMMUNG

Hintergrund: Der Machtbegriff von **Maurice Godelier** ist von *Max Weber* und *Antonio Gramsci* beeinflusst. Godelier hat nach seiner Ethnographie der Baruya (*Die Produktion der großen Männer*, 1982) in seiner theoretischen Arbeit seine Grundthese beibehalten, die wie folgt lautet:

Maurice Godelier : Herrschaft

„... von den beiden Komponenten der Macht nicht die Gewalt der Herrschenden, sondern die Zustimmung der Beherrschten zu ihrer Beherrschung die stärkere ist.“ (1984: 205)

Dies bedeutet, dass laut Godelier *Teilnahme weit wichtiger ist als Repression* selbst, bzw. dass physische, psychologische oder faktische Gewalt weit weniger wichtig sind als das Teilen der Ideen, um in einer Gesellschaft das Machtverhältnis aufrecht zu erhalten.

Godelier geht davon aus, dass die Mitglieder einer Gesellschaft zu ihrer Beherrschung zustimmen. Genau diese Annahme der Zustimmung war von feministischer Seite heftigster Kritik ausgesetzt. Die radikalste Kritik daran wurde von **Nicole-Claude Mathieu** in ihrem Buch *„Nachgeben ist nicht Zustimmung“* (deutsche Ausgabe 1995; original Quand Ceder n'est pas consentir, 1985) formuliert:

Nicole-Claude Mathieu Nachgeben ist nicht Zustimmung

- * Zustimmung braucht Wissen um die Mechanismen der Macht
- * Gewalt verhindert Widerstand
- * Bewusstsein ist von Gewalt geprägt

Ihre wesentlichsten Argumente sind:

Zustimmung braucht als Voraussetzung das *Wissen um die Mechanismen der Macht*. Es ist nach Mathieus' Vorstellung die *Gewalt, die den Widerstand verhindert*. Es braucht also Gewalt um das System aufrecht zu erhalten. Zusätzlich ist sie der Meinung, dass das *Bewusstsein durch die Androhung von Gewalt geprägt* ist.

Eva Langheiter kritisiert Mathieu ebenso wie Godelier. Sie meint, Zustimmung sei der falsche Begriff, er greife zu kurz um die Verhältnisse zu erklären. Andererseits führe die Totalität mit der Mathieu die Ohnmacht der Frauen festschreibt zu weit, sie übersieht die Handlungsfähigkeit der Frauen.

GODELIER, Maurice: *Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987 (1989).

- **Baruya : Neuguinea**
- Rekonstruktion der Zeit vor 1960
- Produktion: Brandrodung, Schweine und Salz, Arbeitsteilung nach Alter und Geschlecht
- Patrilinear, patrilokal: Produktionsmittel, Destruktionsmittel und Allianzen werden von Männern kontrolliert, Frauentausch
- Zeugungsmythen und Geschlecht

Die Baruya haben bis 1960 relativ unabhängig von äußeren Einflüssen in Zentral-Neuguinea gelebt und sind erst dann unter australische Herrschaft gekommen. Maurice Godelier widmet sein erstes Buch dem Geschlechterverhältnis dieser Gruppe aus dem für ihn wichtigen Grund, dass die Herrschaft der Männer auch in seiner eigenen Gesellschaft in Frage steht.

Die Frauen sind bei den Baruya von der Kontrolle über Produktionsmittel, Destruktionsmittel (Kriegsmaterial) und Tauschmittel ausgeschlossen. Die Gesellschaft der Baruya ist klassenlos aber keinesfalls egalitär. Das Ziel in dieser Gesellschaft ist es, „große Männer“ zu produzieren. Die Herstellung großer Männer ist gleichzeitig die Krönung der männlichen Herrschaft über die Frau. Es gibt also eine Hierarchie zwischen Männern und diese Hierarchie zwischen Männern dient zur Verfestigung der Herrschaft von Männern über Frauen. Laut Godelier regieren Männer die Frauen nicht ohne die Frauen, sondern gegen sie.

Die Anhäufung von Reichtum ist bei den Baruya nicht wichtig. Wesentlich ist es, Frauen für die eigene Gruppe zu bekommen. Diese können aber nicht gegen Güter getauscht werden, sondern müssen gegen andere Frauen getauscht werden. Die wesentliche Form der Herstellung von Verwandtschaft und Allianz ist der direkte Frauentausch.

Die Baruya leben v.a. von Brandrodungsfeldbau und Schweinezucht. Zur Verstärkung von Allianzen über größere Entfernungen werden rituell Salzprodukte getauscht. Es herrscht strikte Arbeitsteilung nach Alter und Geschlecht. Die Gesellschaft ist strikt patrilinear und patri- oder virilokal. Gibt es Konflikte zwischen den verschiedenen Söhnen eines Vaters, kann einer auch zum Bruder seiner Frau ziehen. Durch die Patrilinearität und starke Virilokalität sind die Produktionsmittel in den Händen der Männer, sie entscheiden über die Allianzen. Der Frauentausch wird entweder von den Vätern bei der Geburt der Kinder festgelegt oder später von den Männern selbst. Es gibt aber auch noch eine andere Form der Eheanbahnung: die *Entführung*. Sind andere Eheanbahnungen bereits festgelegt, und die Beteiligten sind nicht damit einverstanden, wird mit den Frauen abgesprochen eine Entführung durchzuführen. Diese wird rituell vollzogen und von der Gesellschaft akzeptiert.

Eine Frau zu tauschen, heisst immer auch neue Bündnispartner für die Jagd (Allianz) zu finden.

Sichtbare Zeichen der Unterordnung

Ein Zeichen der Unterordnung von Frauen ist, dass Frauenwege (auf einem Hügel z.B.) immer unter jenen der Männer angelegt sind. Sollte eine Frau trotz der getrennten Wege einem Mann begegnen, verhüllt sie auf jeden Fall ihr Gesicht und bedeckt ihren Mund. Frauen dürfen auch nicht wissen, was im rituellen Männerhaus passiert, noch dieses betreten. In diesen Männerhäusern werden Schwirrhölzer verwendet. Die Männer erzählen den Frauen, dass dies Geister seien – und für die Frauen gehört es zum guten Ton dies (zumindest „offiziell“) zu glauben.

Zur Herstellung der Hierarchie: Wie kommt es zu so einem stark hierarchischen und repressiven System, und warum lassen es sich die Frauen gefallen?

In den kosmologischen Vorstellungen der Baruya ist die Sonne der Vater. Er schenkte ihnen die heiligen Gegenstände, wie Schwirrhölzer und Flöten. Die Sonne repräsentiert auch Sperma. Die Frau der Sonne ist der Mond, er (oder besser: sie) repräsentiert das Menstruationsblut. Während

dieses (wie auch Scheidensekret) bei Baruya-Männern hysterisches Verhalten auslösen kann, repräsentiert Sperma als zentrale Flüssigkeit hingegen die Lebenskraft. Sperma ist Nahrung, Frauen trinken es nach der Geburt eines Kindes und auch während der Schwangerschaft, denn es ist wichtig für die Milch der Frauen. Dadurch schaffen es die Männer, den Eindruck zu erwecken, einzig und allein die Kinder zu machen. Es sind die Männer die die Kinder im Körper der Frau nähren, und sie sind es auch, die ermöglichen, dass die Kinder gestillt werden.

Es gibt eine zweite Bedeutung von Sperma, die allerdings gegenüber den Frauen ein Geheimnis ist. Es bekommen nämlich nicht nur Frauen Sperma. Auch junge Männer bekommen von anderen Männern die noch nie Geschlechtsverkehr hatten in den Männerhäusern während der Initiationsphase Sperma. Interessant dabei ist, dass diese Vorstellung eine Art zweite Geburt darstellt, denn erst dadurch werden die Baruya zu richtigen Baruya.

Diese Zeugungsmythen sind die Grundlage für das Geschlechterverhältnis. Das Teilen dieser Ideen bringt Godelier zu seinem Argument, dass es geteilte Ideen gibt und diese die Zustimmung bringen. Godelier drückt dies ungefähr so aus:

„An sich sprechen Körpersubstanzen nicht, und doch sprechen sie in allen Gesellschaften. Genauer gesagt sie brüllen und die Sexualität ist der Lautsprecher der Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse.“

Der Beitrag der Frauen wird also geleugnet, und nehmen sie dies nicht hin, werden sie bestraft, geschlagen oder getötet. Frauen wehren sich aber sehr wohl dagegen: sie geben sich gegenseitig Milch um sich zu stärken, verhexen Sperma und versuchen so, die Ordnung zu stören. Außerdem schwächt das Menstruationsblut die Männer sowieso.

- **Godelier: Teilen der Ideen**
- Austausch von Diensten
- Mythen: Ordnung der Dinge
- Frauen haben nie ein Gegenmodell entwickelt; die Ideen der Herrschenden sind die herrschenden Ideen

Kritik an Godelier:

Er ist der Überzeugung, dass er als Mann allen Ritualen beiwohnen könnte. In seinem Buch über die Baruya beschreibt er nicht nur die Herstellung der Dominanz der Männer, sondern auch die Ambivalenz in der Gesellschaft, wie die Frauen versuchen gegen die Dominanz der Männer zu agieren. Er wirkt dort aber nicht überzeugend, wo er glaubt, dass er alles weiß was unter den Frauen passiert.

Nachdem Godelier von praktischer, ritueller und symbolischer Gewalt berichtet, deutet er alles in Richtung Zustimmung der Beherrschten zu Herrschaft. Die Unterdrückten teilen die Vorstellungen der Herrscher, weil sie dadurch auch Vorteile haben. Sie haben ein Wissen, dass ihnen sagt, wenn es anders gemacht wird, wird die Ordnung in der Gesellschaft gestört. Für Godelier sind die Mythen zentral, da sie die Ordnung der Gesellschaft repräsentieren. Allerdings gibt es bei den Baruya auch einen Gegenmythe, die besagt, dass die Männer den Frauen die Flöte gestohlen haben. Laut Godelier haben die Frauen kein Gegenmodell entwickelt. Er kommt zu dem Schluss: Die Ideen der Herrschenden sind die herrschenden Ideen. Trotzdem Frauen geschlagen, belogen und herabgewürdigt werden, ist Godelier der Ansicht, dass Frauen den herrschenden Ideen zustimmen.

- **Mathieu: Von der Ungleichheit des Teilens**
- Ungleiches Teilen
- Über die Gewalt
- Ungleiches Bewusstsein

Mathieu konzentriert ihre Gegenargumente auf 3 Bereiche:

Während Godelier vom Teilen der Ideen spricht, sagt Mathieu, dies sei **ungleiches Teilen** von Ideen und Gütern. Das Instrument der Macht ist die erzwungene Unwissenheit von Frauen. Was kann schon an Diensten getauscht werden, wenn die einen etwas wissen, was die anderen nicht wissen. Wie können ungleiche Tauschpartner etwas tauschen? Außerdem geht das Nichtwissen viel weiter: Frauen dürfen nicht ihre eigenen Werkzeuge machen, es fehlt ihnen der Zugang zu ihren eigenen Produktionsmitteln. Ein weiteres Argument gegen das Teilen der Ideen ist, dass Mathieu überzeugt ist, dass selbst die Herrschenden nicht unbedingt an ihre eigenen Vorstellungen glauben. Sie setzen sich durch um die Kontrolle aufrecht zu erhalten – aber was hat das mit Teilen zu tun? Mathieu sieht nichts, was geteilt würde.

Ihr zweites Argument bezieht sich auf die **Gewalt**. Sie meint, Zustimmung sei ein Resultat der Kultur, der Erziehung und der Bildung. Die Zurichtung, wie sie bei den Baruya passiert, erzeugt ihrer Ansicht nach Pavlov'sche Hunde. Auch wenn nicht permanent Gewalt ausgeübt wird, so wird sie doch stets angedroht. Die Faktische Gewalt steht also im Vordergrund. Während Godelier betont, dass die faktische Gewalt auf der ideellen Gewalt beruht (Mythen), ist Mathieu anderer Meinung. Sie ist der Ansicht, dass ohne faktische Gewalt die Frauen und Kinder nicht dazu gebracht würden, das zu glauben. Es braucht also faktische Gewalt um die ideelle Gewalt durchsetzen zu können. Ihrer Meinung nach ist Godeliers Machtbegriff jener der Herrschenden. Sie unterstellt ihm, dass er die Logik der Herrschenden mitträgt, indem er ihnen die Legitimität der Gewalt zuspricht.

Ihr drittes Argument dreht sich um das **ungleiche Bewusstsein**. In diesem Zusammenhang bringt Mathieu noch einmal die Frage nach der Zustimmung ein. Sie sagt, dass Zustimmung ein bewusster Akt ist. Es muss die Möglichkeit geben, nicht zuzustimmen. Mathieu bezieht auch einen Gedanken mit ein, der die Arbeit der Frauen betrifft. Es wird nämlich oft übersehen, dass die Arbeit der Frauen überfordernd ist, weil sie stets unterbrochen wird. Zum Beispiel sind Frauen fast immer für Kochen und Kinder verantwortlich. Dies sind aber zwei Tätigkeiten, die einander widersprechen. Verletzungen der Kinder zu verhindern ist eine permanente Aufgabe, die Stress erzeugt.

Es ist also nicht Komplizentum worum es hier geht, sondern Negation, Verleugnung, Verdrängung und Verneinung. Dies verhindert ein Bewusstsein über die Unterwerfung. Erst dort wo es ein Bewusstsein gibt, kann von Zustimmung gesprochen werden.

- | |
|--|
| <ul style="list-style-type: none">• <u>Eva Langheiter: Hinnehmen – mitmachen – zustimmen?</u>• Zugang zu den weiblichen Vorstellungen• Hexen, Infantizid, Milch• Zustimmung nicht gegeben (Godelier), aber auch nicht totale Kontrolle (Mathieu) |
|--|

Eva Langheiter: *Hinnehmen – mitmachen – zustimmen* (1989)

Sie kritisiert sowohl den Ansatz von Godelier als auch den von Mathieu. Sie ist der Ansicht, dass beide die Totalität der Herrschaft überschätzen. Godelier überschätzt die Herrschaft der Baruya-Männer und Mathieu überschätzt die Herrschaft der Männer insgesamt. Eva Langheiter greift Beispiele aus dem Baruya-Buch von Godelier auf, die auf Gegenstrategien der Frauen hinweisen. Zum Beispiel geben sich Initiandinnen Milch, um sich zu stärken, andere verhexen das Sperma. Auch haben Frauen das Recht über das Leben der Kinder völlig frei zu entscheiden: eine Gesellschaft die Frauen total beherrscht, würde ihnen wohl kaum diese Macht geben. Es gibt also Gegenstrategien der Frauen um die Unterdrückung zurückzuweisen. Gegenstrategien

durchzuführen ist in der Gesellschaft der Baruya aber besonders schwierig, da es keine Möglichkeit gibt, wegzugehen. Langheiter ist aber trotzdem der Ansicht, dass es Gegenstrategien gibt, obwohl die Bedingungen so schwierig sind. Hier ist es also nicht richtig von der Totalität der Herrschaft auszugehen. Die Unmöglichkeit etwas zu tun, ist nicht die Unfähigkeit etwas zu denken, sagt Langheiter. Frauen stimmen also ihrem eigenen Überleben zu und der Möglichkeit bei ihren Kindern zu bleiben, aber dabei nicht notwendigerweise auch ihrer eigenen Unterdrückung. „Zustimmen“ greift also eindeutig zu kurz. Das Konzept der Kollaboration oder des Hinnehmens ist nicht ausreichend. Mathieu müsste die Handlungsmöglichkeiten der Frauen mehr in den Blick nehmen, denn nur dann kann man den Frauen und ihren Gegenstrategien gerecht werden. Somit würde verhindert, zu verleugnen, was diese Frauen tun, um sich zu wehren. Godelier meint abschließend in seinem Buch, dass es bei den Baruya den Körpern überlassen wird, das zu sagen, was sie wollen. Die Überlegenheit der Baruya-Männer beruht auf der Imagination durch ihren Körper.

Wenn es der Körper ist, der von der Ohnmacht der Frauen berichtet, scheint es nicht überraschend, dass die Frauen auch genau diesen Körper benützen um Gegenstrategien zu entwickeln. Wenn eine Gesellschaft nicht darüber reden kann, ist es der Körper der spricht. Dabei erzählt der weibliche Körper nicht nur von der Ordnung der Gesellschaft, sondern auch von der Unordnung, von den Hierarchien und den Machtverhältnissen.

Diese Grundthesen finden sich auch in der Arbeit von **Sabine Strasser**. (*Die Unreinheit ist fruchtbar, 1995 bzw: Krise oder Kritik? Zur Ambiguität von weiblicher Besessenheit als translokale Strategie. In: Davis-Sulikowski et al (eds.), 2001*) Das Thema darin ist, wie Frauen ihre eigenen Körper einsetzen um Wünsche, die nicht aussprechbar sind, über ihre eigenen Körper zum Ausdruck zu bringen. Es geht dabei um die Vorstellung, dass DämonInnen (cin) den Körper der Frau besetzen, die dann diese Forderungen formulieren. Godelier hat leider nicht einmal versucht zu sehen, wie Frauen versuchen die Ordnung umzudrehen.

6. Vorlesung

08.05.2003

Abschnitt III: Anthropologie der Differenzen

Im kommenden Abschnitt beschäftigen wir uns mit den **Krisen in der Anthropologie** (Krise der Repräsentation) und im **Feminismus** (Krise der Differenz).

Diese Krisen sind nicht eindeutig voneinander zu trennen weil postkoloniale Ansätze sehr viele Anleihen in der Postmodernen Theorie genommen haben und in der feministischen Anthropologie beide Krisen zusammenkommen und gemeinsam diskutiert werden.

Interessant für uns ist v.a., dass sich der Umgang der Feministinnen mit der Krise der Differenz als vorbildlich für den Umgang mit der Krise der Repräsentation in der Anthropologie erwiesen hat. Die Hintergründe dieser Krise sollen näher beleuchtet werden. Es handelt sich dabei nicht nur um theoretische, sondern auch um politische Entwicklungen.

Postmoderne und postkoloniale Theorien

- Krise der Differenz
- Krise der Repräsentation
- Orientalismus – Reflexivität – Globalisierung

Wir beschäftigen uns nun mit einer Zeit in der Theorie der feministischen Anthropologie, die charakterisiert ist von Debatten um Kulturkonzepte und den Machtverhältnissen zwischen Forscherinnen und Beforschten.

Zusätzliche Literatur dazu:

Ulf Hannerz (1993): „*When culture is everywhere: reflections on a favorite concept*“ Ethnos 58(1-2): 95-111.

Renate Rosaldo (1986): „*When Natives Talk Back. Chicano Anthropology Since the Late 60s.* Lecture Series Monograph 1984-1985: 3-20.

Die Gesellschaften halten also nicht mehr still für die Porträts der AnthropologInnen, sie wollen an der Repräsentation teilhaben.

Der Feminismus ist gekennzeichnet von Spannungen, die von „Women of Color“ ausgelöst wurden, die Solidarität als etwas verstehen, was erkämpft und erarbeitet werden muß und nicht vorausgesetzt werden kann (bell hooks). Man ist nicht mehr der Überzeugung, dass die Gemeinsamkeit „Frau“ zu sein, genügt, um bessere Ethnographien zu verfassen. (Krise der Differenz)

Das Kulturkonzept konzentriert sich auf die Systeme umstrittener Bedeutungen. Kultur ist im Inneren einer Gesellschaft heterogen und nach außen hin durchlässig. (Man kann also nicht mehr über „die Baruya“ oder „die Kurden“ sprechen). Kultur wird wie Geschlecht nach diesen Einbrüchen nicht mehr als eine Entität verstanden, sondern die Unterschiede innerhalb (differences within, Henrietta Moore 1993) müssen beachtet werden. Bisherige Konzepte zu Geschlecht wurden damit in Frage gestellt. Kategorien wie Ethnizität, Nation, Rassialisierung, und sexuelle Orientierung können nicht mehr losgelöst von Geschlecht verstanden werden, sondern müssen mit der Kategorie Geschlecht verwoben werden.

Die Kategorie Geschlecht wird von der feministischen Theorie, ausgehend von der Kritik an der dominanten weißen Frauenbewegung, dezentralisiert. Wir beschäftigen uns aus der Perspektive der feministischen Anthropologie mit Formen der Repräsentation wie sie von **Edward Said** als **Orientalismus** bezeichnet werden und mit Konzepten die oft unter dem Begriff „Reflexivität“ zusammengefasst werden.

1. Zu den politischen Hintergründen

Unabhängigkeitsbewegungen

Bürgerrechtsbewegungen, indigene Bewegung

Soziale Bewegungen wie Frauenbewegung, Lesbenbewegung

In den 50ern und 60ern gab es nicht nur weltweit nationale Befreiungsbewegungen, sondern auch lokale Widerstandsbewegungen wie z.B. die Bürgerrechtsbewegung in den USA. „Schwarze“ in den USA haben sich auch mit den Unabhängigkeitsbewegungen in den verschiedenen Ländern solidarisiert. Eine zentrale Bewegung der Zeit war die Anti-Kriegsbewegung als Vietnam als kommunistische Gefahr angegriffen wurde (die Achse des Bösen in den 60er Jahren), die weltweit Wogen geschlagen hat und aus der die 68er-Bewegung entstanden ist. Es gab also globale tiefgreifende soziale Veränderung.

In dieser Zeit entstanden auch andere soziale Bewegungen wie zum Beispiel die Frauenbewegung und die gay-lesbian-Bewegung. In diesem politischen Milieu begann die Phase der kritischen und selbstreflexiven Anthropologie. Eine Anthropologie, die sich lange Zeit mit schriftlosen Kulturen und den „Anderen“ (auch in der eigenen Gesellschaft: Minderheiten, Randgruppen) beschäftigt

hatte. Durch die Veränderung der Beziehungen von mächtigen und unterdrückten Ländern, durch die Veränderung von sozialen Verhältnissen haben die „Beforschten“ Repräsentationen durch Literatur, Reiseberichte und insbesondere die Regionalstudien (area studies) und Kulturanthropologie in Frage gestellt. Sie waren nicht einverstanden mit den Landkarten der Kulturen, die die Anthropologie gezeichnet hatte. Ein Beispiel dieser „Landkarten“ sind die Human Relation Area Files, in denen Kulturen aufgelistet sind (multilinearer Evolutionismus). Es geht dabei um den Ausstieg der Anthropologie aus dem Spiel der Fixierungen der Anderen: sie sind dort und haben dieses und jenes Verhalten, jene Rituale, dies setzt uns in jenes Verhältnis zu ihnen. Dies war die Problematik der Krise der Repräsentation.

2. Zu den theoretischen Hintergründe:

4 Wege in die postmoderne Kritik

Robert Layton (1997))

1. Die Arroganz des weißen europäischen Mannes
2. Theorien und Wahrheit
3. Kollektives Bewusstsein oder Heterogenität und Differenz
4. Politik des Schreibens

Robert LAYTON hat in „*An Introduction to Theory in Anthropology*“ Cambridge University Press 1997, versucht die wesentlichen Veränderungen auf vier Wegen in eine postmoderne Theorie darzustellen:

1. Die Arroganz des weißen europäischen Mannes

Seine Einleitung beginnt er mit einem Beispiel: Auf dem Gebiet der Inuit wollte die Regierung ein Wasserkraftwerk bauen, und beim gerichtlichen Hearing sollte ein Inuit schwören, dass er die Wahrheit (und nichts als die Wahrheit) sagt. Er antwortete darauf, dass er dies nicht schwören könne, da er nur sagen kann, was er weiß. An diesem Beispiel sieht man die Problematik des absoluten Wahrheitsanspruches. Es zeigt, dass die Repräsentation immer eine positionierte und partielle sein muss. Dieser Inuit hatte also begriffen, dass Wahrheit kein absoluter Begriff ist. Die westliche Wissenschaft hat lange diesen objektiven Wahrheitsanspruch gestellt. Wenn ich (als AnthropologIn) erkenne, dass es nicht Wahrheit sondern nur Repräsentation gibt, muss ich überlegen, wie diese Repräsentation aussieht. Was ich mache, wenn ich über andere schreibe. Dieses Nachdenken über das eigene Handeln in der Wissenschaft ist unter dem Stichwort „Reflexivität“ abgehandelt worden. Es ist fast zu einem Fetisch der feministischen Anthropologie geworden.

2. Theorien und Wahrheit

Der 2. Aspekt gilt den theoretischen Ansätzen.

Bedeutende Namen die das Feld öffneten sind zum Beispiel Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Jacques Lacan und Michel Foucault. Hier konzentrieren wir uns auf Foucault und Bourdieu, da sie die Anthropologie am meisten beeinflusst haben.

Michel Foucault: Durch seine Beiträge wurde der Zusammenhang von Wissen und Macht in der Anthropologie zentral. Die Geschichte unserer Gegenwart formuliert Foucault als Analyse der Verhältnisse von Wissen und Macht. Die Analyse des Wissens, der diskursiven Formationen und ihrer Aussagen muß in Abhängigkeit von den Machtstrategien durchgeführt werden, die Körper und Willen besetzen. Er interessiert sich also dafür, wie Wahrheit durch Macht zur Wahrheit wird.

Macht ist aber eine vielgestaltige Figur. Wichtig ist dabei, was geredet, was geschrieben wird, und wie dieses Wissen dann als natürlich erscheint. Foucault meint, die Analyse der diskursiven Formationen hilft uns zu verstehen, wie Machtverhältnisse wirken, Strategien der Macht zu enthüllen und Wahrheit wie auch Irrtum als Illusion darzustellen. Wahrheit kann aber nicht von Machtsystemen befreit werden, denn Wahrheit selbst ist Macht. Es gibt kein Geschlecht (sex), wenn wir es nicht benennen können. Aber die Produktion der Wahrheit über den Sex bedeutet nicht unsere Befreiung. Diskursive Formationen haben ihre eigenen Regeln und werden zu Regime der Wahrheit und der Macht.

Bourdieu versucht Strukturalismus zu überwinden, aber die Wirklichkeit zu erhalten, die es uns ermöglicht auch über andere und Differenz zu sprechen. Er kritisiert den Strukturalismus und die großen Erzählungen und formuliert eine **Theorie der Praxis**. In seinem 1977 erschienen Buch *Entwurf einer Theorie der Praxis* zeigt er auf, daß AnthropologInnen Strukturen herausarbeiten, während die AkteurInnen Prämissen unreflektiert anwenden. Diesen Korpus von unreflektiertem Wissen nennt Bourdieu Habitus (zwischen objektiv und subjektiv, individuell und kollektiv). Die Teilnehmenden haben ein passendes Verhalten, das sie zu dem macht, was sie sind. Selten haben sie dafür explizite exotische Rituale, sondern leben sie in der alltäglichen Routine. Dargestellt werden soll nicht mehr das Heiratssystem einer bestimmten Gruppe, sondern die konkrete soziale Praxis: Wie finden sie Heiratspartner? Welche Allianzbeziehungen werden dadurch hergestellt? Wenn AnthropologInnen soziale Prozesse als fixe Strukturen beschreiben, können sie die Verhandlungen, Prozesse und Konstruktionen von Bedeutungen nicht erkennen. Er will die Strukturen erkennen, die die Praxis anleiten.

Die Überlegungen von Foucault und Bourdieu haben die Anthropologie wesentlich beeinflusst. Die Fragen, die deshalb relevant wurden: Gibt es einen realen Anker jenseits der Sprache und der Diskurse? Und gibt es Brücken zwischen den Kulturen? Kann man von einem kollektiven Bewusstsein sprechen oder wie zeigen wir Heterogenität und Differenz? (Sage ich, es gibt nichts jenseits der Sprache und der Diskurse, dann folgt unweigerlich, dass ich nichts übersetzen kann das führt zum Problem des absoluten Kulturrelativismus.)

3. Kollektives Bewusstsein oder Heterogenität und Differenz

Kultur besteht also nicht aus fixen Strukturen, sondern aus alltäglicher Praxis. Menschen reflektieren ihr Handeln und lernen und erfahren unterschiedliche Aspekte von Kultur unterschiedlich.

Aus diesem theoretischen Ansatz folgt, dass ich z.B. „die Baruya“ nicht mehr als Kollektiv darstellen kann, weil die Teilnehmenden in einer Gesellschaft diese unterschiedlich erfahren. Also kann nicht von einem **kollektiven Bewusstsein** ausgegangen werden. Godelier zum Beispiel hat zwar Widerstand und Gegenstrategien der Frauen in seiner Darstellung der Baruya erwähnt, sie aber nicht in sein Konzept einbezogen. In diesem Konzept rücken aber nun Gegenstrategien in den Mittelpunkt der Darstellung.

4. Politik des Schreibens

Zwei Beiträge: Edward Said und Chandra Talpade Mohanty

Edward Said. Orientalism 1978

- Orient ist eine Konstruktion
- Orientalismus orientalisiert den Orient
- Westliche Theorien: Gramsci, Foucault

Edward Said war selbst kein Anthropologe, sondern Literaturwissenschaftler. Er produzierte „Cultural critique“ und ist christlicher Palästinenser, hat aber nie in Palästina gelebt, sondern in Ägypten und den USA. Er kommt also aus dem islamischen Kontext und schreibt über den Orient, aber aus einer Perspektive, die getragen ist von westlicher Theorie. Er setzt in seinem Buch „Orientalism“ um, was Foucault vorgedacht hat. Er hat sich damit beschäftigt wie der Orient zum Orient geworden ist. Er behauptet, der Orient ist eine Konstruktion. Es ist der Orientalismus (=die Wissenschaft über den Orient) die den Orient orientalisiert hat. Es geht ihm darum, dass die Wissenschaft, die Literatur, das westliche Wissen, erst den Orient dazu gemacht haben, was er jetzt ist: ein Produkt westlicher Phantasie.

Er sah sich die Klassiker der wissenschaftlichen und der Reiseliteratur an (Bsp: Flaubert) und hinterfragt alles was im Westen zum Orient über ca. 2000 Jahre hinweg geschrieben wurde. Er wendete also Foucaults Konzept, dass Wissen mit Macht verbunden ist, auf den Orient an. Wenn westliche Wissenschaftler über den Orient schreiben, erzeugen sie ein bestimmtes Bild und haben die Macht, den Orient zu definieren. Ausgehend von der Kolonialsituation versucht er klar zu machen, dass der Westen über viele theoretische und literarische Beiträge ein bestimmtes Bild erzeugt hat, von dem der Westen glaubt, dass es wahr ist. Er sagt: *Wahrheiten sind Illusionen von denen man vergessen hat, was sie sind.*

Durch dieses Bild, das der Westen vom Orient geschaffen hat, kann er sich selbst erhöhen. Das Wissen, das erzeugt wurde, ist durch Dichotomien festgelegt. Der Westen ist also angeblich gebildet, der Orient ist ungebildet. Der Westen ist zivilisiert, während im Orient Barbarei herrscht, der Westen ist kontrolliert, während der Orient mit sexuellen Phantasien überfrachtet wurde.

Bedingungen des Orientalismus

- Wissen
- *body of knowledge*, Wahrheit und Macht
- advanced/backward binarism (fortschrittlich – rückwärtsgewandt)
- latent/manifest

Said stellte in Frage, dass unser Wissen über die Anderen Gültigkeit hat. Er unterscheidet zwischen **latentem Orientalismus** (das was unbewusst ist an Meinungen) und **manifestem Orientalismus** (das was an Wissen an den Schulen und anderen Institutionen gelehrt wird). Die Analyse von E. Said ist ein Angriff auf das Entstehen eines Korpus an Wissen, der mit Macht verknüpft wird.

Kritikpunkte an Edward Said:

In der anthropologischen Debatte ist umstritten, ob der Orientalismus tatsächlich ein reines Produkt der Vorstellung ist oder nicht.

Ein wesentlicher Kritikpunkt an Said ist, dass er selbst den Orientalismus aufdeckt, und den Okzidentalismus schafft. Er selbst homogenisiert nämlich den Westen.

Kritisiert wird, dass er nicht versucht eine Beziehung herzustellen zwischen den theoretischen Ansätzen und den realen sozialen Räumen. Für Anthropologen ist es aber sehr wichtig wie wir mit sozialen Bedingungen umgehen. In diesem Zusammenhang müssen sich ForscherInnen die Frage

stellen, wie legitim es ist, sich für andere zu interessieren. Dies war eine wichtige Debatte in der feministischen Anthropologie, die auch von *Ifi Amadiume* vorangetrieben wurde. Sie ist der Ansicht, dass der Westen nur Illusionen über den Rest aufstellen könne, daher solle er damit aufhören.

Eine weitere wichtige Kritik an Said ist, dass er nicht genau beachtet hat, ob irgend jemand einmal etwas anderes schrieb. Das problematische an seiner Homogenisierung des Westens ist das dahinter liegende Kulturkonzept, er schreibt damit die Dichotomie West – Rest weiter fest.

Es wird ihm weiters vorgeworfen, dass er die Beiträge von Frauen zur Produktion des Orients nicht beachtet hat. Ein interessanter Beitrag dazu ist: *Reina Lewis, 1996: Gendering Orientalism*. Sie versucht diese Leerstellen aufzuarbeiten, und Saids Bild des Orientalismus zu vervielfältigen.

Eine andere Kritik kommt aus Wien: *Andre Gingrich 1999: Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik. (in: Wir und die Anderen, Islam Literatur und Migration)* Er spricht dabei vom Frontierorientalism bzw. Grenzlandorientalismus Österreichs. Er macht klar, dass Said recht hat mit seinem Konzept für England und Frankreich, aber die Ränder Europas haben einen anderen Umgang mit dem Orient.

Feministische Beiträge:

Die Kategorie Geschlecht ist seit den 70ern unter Kritik, v.a. aus postkolonialer Perspektive. Wichtig in dieser Kritik waren die „*Women of colour*“, Personen die politisch eine bestimmte Hautfarbe hatten. Es geht dabei nicht um die eigentliche Hautfarbe, sondern darum, eine Selbstermächtigung zu erlangen. Deswegen machten Frauen, die sich gegen Rassismen wehrten, „*Women of colour*“ zur Eigenbezeichnung. Ihr Widerstand galt v.a. dem weißen Feminismus. Ein zentraler Beitrag dazu ist von Chandra Talpade Mohanty.

Chandra Talpade Mohanty:

Under Western Eyes, 1986

- Kolonisierung durch *body of knowledge*

- Third World Woman – Third World Difference

Die Women of colour stellten zentrale Forderungen des Feminismus in Frage. Beispiele: Das Selbstbestimmungsrecht (Kinder zu gebären) war eine wichtige Forderung des Feminismus. Zwangssterilisationen, als Kehrseite des Selbstbestimmungsrechts in armen Ländern oder von unerwünschten Gruppen wurde weniger Bedeutung gegeben. Women of colour brachten diese Problematik ein. Sie brachten auch ein, dass Feministinnen sehr viel Auseinandersetzungen mit Gewalt und auch Vergewaltigung thematisierten. Die Rassialisierung von Gewalt, und die Folge, dass schwarze Männer zu den „*Vergewaltigern schlechthin*“ wurden, wurde nicht beachtet. Aus dieser Perspektive heraus sind die Begriffe Gender und Sisterhood ins Schwanken geraten, da nicht nur Geschlecht auf uns wirkt, sondern auch unsere nationale und ethnische Zugehörigkeit, Rassialisierungen und andere Zuschreibungen unter denen wir leben.

Chandra Mohanty kommt wie viele postkoloniale Theoretikerinnen aus Indien. Sie ist derzeit in New York tätig. Sie beschäftigte sich mit anthropologischen Untersuchungen von Feministinnen und meint, was hier passierte ist Kolonialisierung durch den „*body of knowledge*“, den weiße Feministinnen erzeugen. Sie versteht unter Kolonialisierung eine diskursive Aneignung, eine Kodifizierung von (Zuschreibung von Eigenschaften an) Frauen in der Dritten Welt. Sie spricht dabei von der hegemonialen Frauenbewegung, betont aber, dass dies nicht alle tun würden (als

wichtiges Gegenbeispiel erwähnt sie Maria Mies: The Lace Makers of Narsapur 1983). Dieser Standpunkt der hegemonialen Frauenbewegung sei auch einer, den Frauen der dritten Welt einnehmen könnten. Wissenschaftlerinnen haben als Bezugssystem die Interessen weißer Frauen im Kopf und daher vereinheitlichen sie die Frauen in der dritten Welt, unterwerfen sie dem eigenen Wissen. Die Arbeiten und Zugänge sind sehr unterschiedlich, der Effekt ist immer derselbe: ein hierarchisches Verhältnis zu den anderen, die Festschreibung der Hierarchie.

Frauen, die soziale und historische Objekte sind, werden durch diese Darstellungen zu einer Kategorie „Frau“ zu einer Repräsentation von „Frau.“ Die Unterschiede, die verschiedenen Erfahrungen, gehen verloren und werden zu dem was sie „third world difference“ nennt. Diese Dritte-Welt-Frauen haben eine gemeinsame Differenz des Andersseins, die durch die Schriften der weißen Feministinnen entsteht.

Wie wird diese Dritte-Welt-Frau hergestellt? Chandra Mohanty bestimmt drei Annahmen die den westlichen Schriften, die sie analysiert, gemeinsam sind:

"Dritte Welt Frau"

- strategische Verortung
- methodologischer Universalismus
- Dritte Welt Frau als Opfer ihrer Kultur

Strategische Verortung: Die Autorinnen gehen von der Annahme aus, dass es ein gemeinsames Interesse von allen Frauen unabhängig von Klasse, Ethnie, race gäbe, eine Gemeinsamkeit aufgrund von Frausein.

Die zweite Gemeinsamkeit ist der methodologische Universalismus: sie versuchen die ganze Zeit zu beweisen, dass es Universalität gibt. Abgezielt wird auf die universellen Formen von Unterdrückung.

Dritte Welt Frau als Opfer ihrer Kultur:

Laut Mohanty wird die Dritte-Welt-Frau als ungebildet, unwissend, arm, orientiert an Traditionen und Opfer dargestellt. Die weiße Frau erreicht damit, dass sie implizit das Gegenteil davon ist: gebildet, zivilisiert, reich, an Fortschritt orientiert.

Methodologische Fallen

- Arithmetische Methoden
- Universelle Konzepte von Familie, Arbeitsteilung, usw.
- Repräsentationen und materielle Realität

Mohanty gibt auch einige Beispiele von methodologischen Fallen in die immer wieder getappt wird:

Ein großes Problem ist die **arithmetische Methode** die weiße Feministinnen immer wieder verwenden: Phänomene, die in einer anderen Gesellschaft existieren (wie zB die Geschlechtersegregation: Purdah), werden mit vielem Anderen gleichzeitig assoziiert. Purdah, was nur Segregation bedeutet, wird immer mit Gewalt, Polygamie, Zwangsehe gleichgesetzt. Durch

diese gleichzeitige negative Zuschreibung entsteht die Abwertung. Dies ist nicht nur falsch, sondern verhindert auch den Blick auf den Widerstand der Frauen.

Universelle Konzepte: privat/öffentlich, Haushalt oder Patriarchat werden nicht historisch eingebettet, sondern universell angewendet. Aber Arbeitsteilung muß nicht Unterdrückung bedeuten: siehe Minagkabau. *Female headed households* repräsentieren nicht unbedingt mächtige Haushaltsvorständinnen, sondern können die Feminisierung der Armut anzeigen.

Repräsentation und materielle Realität:

Viele Anthropologinnen machen Repräsentation und „verkaufen“ diese als materielle Realität. Bsp: Carol McCormack, und Marilyn Strathern: *Women, Nature, culture*. Die Beiträge in diesem Sammelband ist nach Mohanty Empirismus pur, es wird verschwiegen, wie es den Menschen dort tatsächlich geht. Sie verhüllen die Erfahrungen und die Unterschiede der Frauen.

Aus diesen Forschungsstrategien und Methoden entsteht eine universalistische und ahistorische Kategorie der Dritte-Welt-Frau. Sie wird diskursiv hergestellt, es gibt sie genauso wenig wie den Orient. Es dient nicht nur dazu, ihre Aktivitäten zu verschleiern sondern auch uns selbst zu erhöhen.

7. Vorlesung	15.05.2003
---------------------	-------------------

2 Nachträge zu letzten Vorlesung:

1. Literaturhinweis zu „Grenzlandorientalismus“:

Gingrich, Andre 1998

“Frontier Mythos of Orientalism. The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe.” In: MESS. (Mediterranean Ethnological Summer School.) B.Baskar and B. Brumen. Ljubljana Vol. II, 99-127,

(eine deutsche Version findet sich in:

Dostal, Niederle, Wernhart (Hg.) 1999

Wir und die Anderen: Islam, Literatur und Migration)

2. Erläuterung dazu, in welchen Schriften **Foucault's Verbindung von Wissen und Macht** nachzulesen sei: Die Verbindung von Macht und Wissen ist eine grundlegende Hypothese die sich durch das ganze Werk von Foucault zieht. Strategien der Macht sind von Formationen des Wissens und der Wahrheit begleitet. Diese ermöglichen und produzieren die Strategien der Macht und erscheinen dadurch natürlich.

Macht und Wissen

Michel Foucault: 1983 (1976)

Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen. Frankfurt/Main : Suhrkamp

Michel Foucault: 1978

Dispositive der Macht

Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin : Merve-Verl.

Im Zusammenhang dieser Vorlesung war Foucault wichtig, weil er die Kritik an der Repräsentation einleitete. Edward Said verwendete Foucaults Überlegungen um Texte über den Orient kritisieren zu können. Chandra Talpade Mohanty beschäftigte sich mit feministischen Arbeiten über Dritte-Welt-Frauen und machte deutlich wie feministische Theorie die Dritte-Welt-Frau erzeugt und zu einem Opfer ihrer eigenen Kultur macht. Beide, Edward Said ebenso wie Chandra Talpade Mohanty, zeigen auf, wie ein „*body of knowledge*“ wirkt, und welche Ergebnisse dieses Wissen, das mit Macht verknüpft ist, hervorbringt. Diese postkoloniale Kritik, zu der Saids' und Mohantys' Beitrag zählen, beeinflusste den Feminismus auf **drei Ebenen**:

Erstens wurde kritisiert, dass feministische Wissenschaft nicht nur das Geschlechterverhältnis in verschiedenen Gesellschaften untersuchen kann, sondern die Differenzen zwischen den Frauen (Erfahrungen und Handlungen) beachten muss.

Zweitens genügt es nicht, das Geschlechterverhältnis als Machtverhältnis in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken, es müssen auch andere Differenzen miteinbezogen werden: Ethnische, nationale und Klassenunterschiede ebenso wie Unterschiede aufgrund von rassistischen Zuschreibungen.

Drittens wurde thematisiert, dass das Verhältnis zwischen ForscherInnen (self) und Beforschten (other) mitreflektiert werden muss: „self/other relation“.

Diese Kritikpunkte sind die **Grundlage für die Anthropologie der Differenzen**.

Gleichzeitig zu diesen Entwicklungen begann die Anthropologie als Disziplin ihre Position zu Objektivität und Wahrheit zu reflektieren. Aus feministischer Perspektive muss zugegeben werden, dass bis dahin nicht die Objektivität der Anthropologie grundsätzlich bezweifelt wurde, sondern „nur“ die Objektivität der männlichen Wissenschaft problematisiert worden war. In der Anthropologie gibt es eine lange Tradition die die Objektivität in Frage stellt: die **interpretative Anthropologie** (geht auf Evans-Pritchard zurück). Vorläufer und Vordenker aller folgenden Vertreter war hier **Clifford Geertz**. Er meinte, die Anthropologie ist nicht eine experimentelle Wissenschaft, die Gesetze sucht, sondern eine interpretative Wissenschaft, die Bedeutungen sucht.

Daher sind zwei Zugänge zentral:

1. Die **Reflexivität in der Forschung** (d.h.: wem begegne ich als ForscherIn im Feld, was bedeutet die Begegnung, wie ist das Verhältnis zwischen ForscherIn und Beforschten) und
2. die Aufmerksamkeit auf die **Form der Repräsentation**/das Schreiben.

Geertz sieht die Ethnographie als **Fiktion**. Dieser Begriff bedeutet für ihn nicht etwas Erfundenes sondern etwas „Gemachtes“, ein Bild über andere. Ein Großteil unserer Arbeit als EthnologInnen ist Überzeugung, rhetorische Fähigkeiten. Mit diesen Überlegungen leitet Geertz eine Richtung der Anthropologie ein, die als „**Anthropology as text – school**“ bekannt ist. Ihre wesentlichen Vertreter sind James Clifford und George E. Marcus.

James Clifford / George Marcus

Writing Culture : 1986

- Krise der Repräsentation in der Anthropologie
- True fictions, partial truth

„*Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*“ ist wahrscheinlich eines der meistzitierten Bücher der Anthropologie in den 80ern. Es war sehr umstritten und wurde auch weit über die Anthropologie hinaus diskutiert. Anthropology as text wurde diese Richtung genannt, weil Kultur und das Reden über Kultur als Produktion von Text verstanden wurde. Diese Autoren haben die **Objektivität aus zwei Perspektiven angegriffen:**

Erstens erzeugt die Reflexivität in der Begegnung im Forschungsfeld intersubjektive Fakten. D.h. in der Begegnung mit anderen entstehen bestimmte Aussagen, die als Fakten präsentiert werden. Diese Form der Herstellung von Wissen widerspricht jeglicher Objektivität. Die Stimme des Autors ist eine unter vielen.

Zweitens kritisieren sie das Schreiben als Praxis der Überzeugung. Ethnographie selbst ist ihrer Ansicht nach situiert, nicht objektiv und allgemeingültig. Wissen wird aus einer bestimmten Position heraus erzeugt und ist immer situiert.

Zur Entstehung des Buches „*Writing Culture*“:

Zehn namhafte Wissenschaftler (darunter eine Frau: Mary Louise Pratt) die von sich selbst behaupten konnten, experimentelle Ethnographie zu betreiben, trafen sich, in Santa Fe zu einem Workshop um über Fragen der Repräsentation und Anthropologie als Text zu diskutieren. (Unter den Autoren waren einige, die schon seit Jahren positioniertes und partielles Schreiben vorangetrieben hatten.) Nach Ansicht dieser zehn Wissenschaftler ist ethnographisches Schreiben durch sechs wesentliche Kategorien bestimmt:

- Kontextualität
- Rhetorik
- Institutionen
- Grenzen von Genres (=Stile)
- Politik
- Geschichte

Ethnographische Fiktion ist etwas „Gemachtes“, das von diesen Autoren auch als „*true fiction*“ bezeichnet wird. Vincent Crapanzano (er forschte v.a. in Marokko) drückt dies so aus:

Als Hermes den Posten als Götterbote annahm, versprach er Zeus, nicht zu lügen. Er hat nicht versprochen die ganze Wahrheit zu sagen, und Zeus hat dies verstanden, der Ethnograph noch immer nicht.

Diese Autoren sind also der Überzeugung, dass Ethnographie erfunden und durch den Text festgehalten wird und erst durch bestimmte Machtverhältnisse Anerkennung findet. Der Text den EthnologInnen formulieren können beschreibt Gesellschaften immer nur partiell und situativ (d.h. aus einer bestimmten Perspektive und einem bestimmten Hintergrund).

James Clifford meint hierzu: „*Ethnographic truth is inherently partial, committed and incomplete.*“ Weiters ist Ethnographie immer auch im Zusammenhang mit Macht zu verstehen.

In der Einleitung zu „*Writing Culture*“ gesteht James Clifford ein, dass die Autoren zu ihrem Projekt des Schreibens weder nicht-westliche Experten noch Feministinnen eingeladen haben. Sie sind nämlich der Meinung, dass **Feminismus nichts beigetragen hätte zur Analyse von Ethnographie als Text**. Frauen die sich als Feministinnen in der Anthropologie bezeichnen hätten keine unkonventionellen Formen des Schreibens hervorgebracht, da Frauen wenig institutionellen Spielraum haben und weniger gut in der Wissenschaft etabliert sind. Ethnographie ist für die Autoren von *Writing Culture* geschriebene Performanz, nicht mehr die Abbildung von Wirklichkeit. Statt diesen traditionellen Ethnographien fordern sie experimentelles Schreiben und **Polyphonie** (d.h. viele Stimmen sollen in den Texten sprechen, eine Aufforderung zur Kooperation mit den Beforschten). Polyphonie begreifen sie als hybride Angelegenheit, die den totalisierenden Ansprüchen der traditionellen Ethnographie gegenübersteht.

Feministische Reaktionen

Michi Knecht und Gisela Welz: 1992

Postmoderne Ethnologie und empirische Kulturwissenschaft. Textualität, Kulturbegriff und Wissenschaftskritik bei James Clifford.

In: Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 41, 1992: 3-18

Wie gehen Feministinnen mit diesen impliziten Zuschreibungen der *Anthropology as text-school* um?

Michi Knecht und Gisela Welz versuchten in ihrem Beitrag James Clifford und George Marcus gerecht zu werden und deren Methoden auf sie selbst anzuwenden. Knecht und Welz sind der Ansicht, dass feministische Theorie schon lange vor diesem Einbruch in der Anthropologie von *situated knowledge* gesprochen hat (siehe Donna Haraway). Feministinnen haben die Objektivität in Frage gestellt, politische Positionierung gefordert und Forschung als partiell bezeichnet. Sie sind aber der Meinung, dass die Auseinandersetzung mit dem Schreiben ein sehr wichtiger Bereich der Anthropologie sein muss, und dass es wichtig ist, Schreiben als einen politisierten Vorgang zu begreifen.

Clifford mit Clifford lesen

Ethnographische *fiction* ist bestimmt durch:

- Kontextualisierung
- Rhetorik
- Institutionen
- Genre-Grenzen
- Politik
- Geschichte

Knecht und Welz fragen nach der **Kontextualisierung**. Sie machen deutlich, dass Clifford und Marcus Reflexivität einfordern, aber eigentlich in ihrer ganzen Arbeit ihre Position nicht explizit machen. (Knecht und Welz nennen die Arbeit von Clifford und Marcus Yuppie-Anthropologie, manchmal ist diese Arbeit auch als Schmetterlingsart Anthropologie zu betreiben, bezeichnet worden.) Clifford und Marcus schreiben auf einer sehr starken Metaebene, bringen aber ihren eigenen Kontext nicht ein, was sie allerdings selbst einfordern.

Knecht und Welz fragen dann auch, was Clifford und Marcus aufgeben würden, wenn sie sich auf diesen wackligen Boden begäben und ihre eigene Positioniertheit mit einbeziehen würden. Die Autorinnen vermuten, dass Clifford und Marcus versuchen festzuhalten, was durch die postkoloniale und feministische Bewegung in Bewegung geraten ist.

Die zweite Ebenen, die ethnographisches Schreiben bestimmt, ist die **Rhetorik**. Ethnographisches Schreiben ist immer von bestimmten Konventionen oder Formulierungen geprägt. Laut Knecht und Welz ist die Arbeit von Clifford und Marcus nicht unkonventionell. Die Autoren begeben sich in die Position der Ethnographen über Ethnographen und schreiben Texte über Texte. Damit können sie elegant die empirische Forschung übergehen. Dies erzeugte großen Ärger in der Anthropologie, weil die Feldforschung das Herzstück der Disziplin ist.

Institutionen sind wesentlich für ethnographisches Schreiben. Man schreibt immer innerhalb einer bestimmten Tradition, Disziplin oder Zuhörerschaft. Hier thematisieren Welz und Knecht berechtigterweise den Ausschluss von nicht-westlichen und feministischen Wissenschaftlern in Santa Fe. Sie betonen auch, dass es selbstverständlich feministisches Schreiben gibt, das experimentelles Schreiben einbringt.

Zum Beispiel versucht *Marjorie Shostak* in ihrem Buch „*Nisa erzählt*“ in mehrere Stimmen zu schreiben. Sie lässt Nisa, eine „Nomadenfrau“, selbst erzählen und macht dazwischen immer wieder ethnographische Interpretationen. Interessanterweise setzt sich Clifford in seinem Beitrag im Sammelband „*Writing Culture*“ mit Shostaks Arbeit auseinander und behauptet aber trotzdem, dass es dieses feministische experimentelle Schreiben nicht gäbe.

Clifford und Marcus argumentieren, dass experimentelles ethnographisches Schreiben die **Grenzen der Genres** überschreiten sollte. Knecht und Welz kritisieren daran, dass das auflockern der Grenzen zwar zu neuen Textsorten führt, aber nicht unbedingt zu neuen sozialen Realitäten. Ethnozentrismus zum Beispiel ist nicht durch eine neue Rhetorik vermeidbar.

Wichtig ist auch die **politische Situation** unter der ethnographisches Schreiben stattfindet.

Die Tatsache, dass die US-Anthropologie derzeit global Marktführer ist, wurde nicht reflektiert von den Autoren von *Writing Culture*.

Geschichte ist interessant für ethnographisches Schreiben, da sich die Konventionen unter denen geschrieben wird, immer wieder historisch verändern. Hier stimmen Knecht und Welz mit Clifford und Marcus überein, allerdings kritisieren sie, dass exakt in jenem Moment, in dem Marginalisierte anfangen über sich selbst zu sprechen, die früheren Repräsentanten betonen, dass es keine Legitimität für Repräsentation gibt, keine Wirklichkeit, keine Objektivität. Dies ist für Feministinnen und Kritikerinnen aus postkolonialer Perspektive eine schwierige Situation. Jene die den Boden der etablierten Anthropologie ins Wanken gebracht haben, werden wieder in ihre Schranken gewiesen. *Writing Culture* ist außerdem sehr kompliziert geschrieben, was dazu führt, dass jene die über kein literaturwissenschaftliches Expertenwissen verfügen, ausgeschlossen werden.

Partialität, Selbstreflexion und perspektivische Darstellung muss in die feministische Ethnographie einbezogen werden.

In Folge gab es in der feministischen Anthropologie die Notwendigkeit sich mit postmoderner Theorie auseinanderzusetzen.

Frances Mascia-Lees, Patricia Sharpe and Colleen B. Cohen:

The Postmodern Turn in Anthropology. Cautions from a Feminist Perspective

In: Signs 15(1), 1989: 7-33

(deutsch in: Rippl, 1993)

In ihrem Beitrag betonen **Mascia-Lees, Sharpe und Cohen** den politischen Ausgangspunkt der feministischen Theorie. Ihrer Ansicht nach soll sich eine „neue Ethnographie“ (also: selbstreflexive Ethnographie) am Feminismus und nicht an postmodernen Trends orientieren, da der Feminismus Politik integriert und skeptisch ist gegenüber universellen Wahrheiten. Sie versuchen **Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen feministischer Theorie und neuer Ethnographie** herauszuarbeiten:

Gemeinsamkeiten von Feminismus und neuer Ethnographie:

- Positioniertheit
- Self/Other-Beziehung
- Neue Stimmen - Polyphonie

ABER:

Innovation durch Ignoranz

Politische Positioniertheit versus verlorene Privilegien

Gemeinsames Ziel der feministischen Theorie und der neuen Ethnographie ist die Kritik am Westen und die Anerkennung nicht-westlicher Kontexte als gleichbedeutend. Wie wurden Mythen über Andere erzeugt und wie haben diese dem Westen gedient? Beide wollen Autorität der AnthropologInnen untergraben.

Gemeinsam ist beiden Ansätzen die Auseinandersetzung mit dem **Verhältnis zwischen ForscherInnen und Beforschten** (Self/Other-Beziehung). Der Unterschied liegt darin, dass die Anthropologie immer aus einer dominanten Perspektive gesprochen hat, während Feministinnen selbst auch die Anderen sind.

Beide Ansätze wollen **neue Stimmen** fördern, doch machen die Autoren von Writing Culture ihre Arbeit für Kritik unzugänglich.

Der Unterschied zwischen der postmodernen Anthropologie und feministischen Zugängen ist der Ursprung des Feminismus in der Politik der 60er. Die postmoderne Anthropologie entwickelte ihre Argumente aus der Angst, die Vormachtstellung zu verlieren (wird auch als „cultural helplessness“ bezeichnet). Ihre besondere Position bekommen sie eigentlich nur deshalb, weil sie gegenüber schon bestehendem feministischen experimentellen Schreiben ignorant waren. Wie europäische Eroberer entdecken sie eine neue Welt, die aber schon längst von Feministinnen bearbeitet worden war.

Durch diesen Einbruch in der Anthropologie fand die feministische Debatte aber auch neue Ansatzpunkte. Ihre Argumentationen über partielle Ethnographie und situiertes Wissen wurden durch die postmodernen Debatten unterstützt. Weiters wurde dadurch auch die Auseinandersetzung mit der self/other Beziehung und der Mann-Frau-Beziehung gefördert.

Dies hat auch **Marilyn Strathern** beschäftigt.

Strathern, Marilyn:

An Awkward Relationship : The Case of Feminism an Anthropology.
In: Signs. Journal of Women in Culture and Society. 12/2/1987: 276-292
(deutsch in: Rippl, 1993)

Marilyn Strathern unterrichtet in Cambridge, ist eine der führenden Figuren der EASA (= *European Association of Social Anthropologists*: <http://easa.uni-miskolc.hu/easapage.htm>)

Ebenso wie der britischen Anthropologie. Ihr Forschungsgebiet ist Melanesien, wo sie die Mount Hagen untersucht hat. Strathern kommentiert die Debatte Feministinnen versus neue Ethnographie aus ihrer Sicht, wobei sie sich selbst nicht als Feministin bezeichnet. Ihrer Ansicht nach ist die Beziehung zwischen Feminismus und Anthropology eine „*akward relationship*“. Strathern ist der Ansicht, dass der **Feminismus die Kategorien der Ethnographie nicht beeinflusst** hat. Es war die interne Kritik, die die Anthropologie in Bewegung gebracht hat, der Feminismus hat die Themen immer nur verschoben.

Die Anthropologie hat es lt. Strathern nicht geschafft, die Erkenntnisse des Feminismus zu integrieren. Den Grund warum dies so ist, sieht Strathern in zwei unterschiedlichen Arten der Self/Other-Beziehung. Lt. Strathern gründet das feministische Selbst darauf, Männer als „other“ und damit als Opposition zu sehen, während die neue Ethnographie hingegen das „other“ näher heranholen will. Durch diese zwei unterschiedlichen Arten *self und other* zu denken, können die zwei Ansätze nicht miteinander kooperieren.

Frances Mascia-Lees, Patricia Sharpe und Colleen B. Cohen kritisieren wiederum Stratherns Theorie und stellen fest, dass es nicht wahr sei, dass, wenn Frauen ihr selbst aus der Opposition zu Männern beziehen, sie deshalb nicht gleichzeitig Solidarität und Gemeinsamkeiten herstellen können.

Strathern

Self/Other-Beziehungen

Männer : Frauen

Natives : SozialanthropologInnen

Strathern argumentiert, als ob Frauen diese Opposition auf den Nicht-Westen übertragen würden. Es ist jedoch vielmehr so, dass Frauen sich zu Männern Verhalten, wie Natives zu AnthropologInnen. Frances Mascia-Lees, Patricia Sharpe and Colleen B. Cohen sehen hier eine Parallele im Machtverhältnis. Diese Auseinandersetzung führt zu einem neuen Verständnis der Auseinandersetzung mit ForscherInnen. Wesentlich ist, dass alle Konzepte in der feministischen Anthropologie sich aus politischen Fragestellungen entwickeln. Das Problem der feministischen Theorie war nie reine Wahrheit in Frage zu stellen oder erzeugen zu wollen, sondern ihr Ziel ist soziale Veränderung.

Lila Abu-Lughod 1990

Can there be a feminist ethnography?
Woman and Performance 5(1): 7-27

Self/Other als:
Race (Anthropologie)
Gender (Feminismus)

Lila Abu-Lughod ist Halb-US Amerikanerin und Halb-Jordanierin, unterrichtet und lebt in New York, forschte unter den Beduinen (Awlad Ali) in Ägypten (über Poesie und Praxis). Derzeit interessiert sie sich für die Auswirkungen von Film in Ägypten.

Die neue Ethnographie konzentriert sich darauf, wie wir schreiben können. Lila Abu-Lughod würde sich aber zuerst gerne die Frage stellen wie wir zu Wissen kommen. Ihrer Ansicht nach entsteht das Problem nicht in der Repräsentation sondern in der Herstellung von Wissen, dies hängt wiederum zusammen mit der Herstellung von Self/Other-Beziehungen.

In ihrem Beitrag geht Abu-Lughod kurz auf die **Entwicklung der feministischen Theorie** ein: Die ersten Beiträge in der feministischen Theorie haben die Objektivität der Wissenschaft nicht in Frage gestellt. Sie meinten nur, dass Wissenschaft männlich dominiert sei. In einem zweiten Schritt hat die feministische Theorie die Objektivität angegriffen. Diese Kritik der Objektivität geht davon aus, dass der dominante Standpunkt der als objektiv dargestellt wird, ein universeller Standpunkt ist dem die Geschlechterungleichheit inhärent ist. Was machten Feministinnen als sie feststellten, dass die Objektivität nicht mehr haltbar ist? Sie versuchten ihre Forschung über neue Ansätze anzugehen: Empathie, Nähe. Sie machten damit genau das, was als Frauen zugeschrieben wird: die Weiblichkeit in ihren Forschungen umzusetzen. Sie haben damit nicht das Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern verändert.

Lila Abu-Lughod fragt sich auch, warum feministische Anthropologinnen nicht mehr zur Objektivitätsdebatte beigetragen haben. Dies hängt ihrer Meinung nach mit den Erwartungen, die an die Anthropologie gestellt werden, zusammen. Von der Anthropologie erwartet „man“ sich klare Erzählungen über andere: Wo gibt es Matriarchat, wo sieht das Geschlechterverhältnis wie aus, welche Hierarchien gibt es wirklich? Diese Erwartungen sind sehr stark an Wirklichkeiten gebunden. Damit war die Wissenschaft gezwungen sich mit ihren Kategorien (public/private; Geschlechterrollen) auseinanderzusetzen, Debatten, die von anderen aber nicht aufgegriffen wurden. Dadurch kam es zu einem Abschluss der feministischen Anthropologie von anderen feministischen Disziplinen.

Das eigentliche Problem, das Abu-Lughod in der feministischen Anthropologie sieht, ist ihre Positioniertheit zwischen zwei Welten. Sie problematisiert feministische Theorie, die die Kontexte vernachlässigt. Feministische Theorie die über Klitorisbeschneidung, Fußbinden und Witwenverbrennung redet und dies gleichsetzt mit Vergewaltigungen und Pornographie ohne den Kontext miteinzubeziehen. Diese „Schmutzwäscheliste“ die verbreitet wird durch oberflächliche Benennungen über die Frauen in der anderen Welt, machen Abu-Lughod skeptisch gegenüber feministischen Theorien.

Da sie sich selbst zwischen den Welten ansiedelt, stellt sie die Frage, wie wir in einen nicht-dominanten Prozess eintreten können und die Stimmen der anderen aufnehmen können. Sie stellt fest, dass die Angebote der westlichen Feministinnen (wie zB.: kreatives, spielerisches Schreiben - *écriture féminine*) für Anthropologinnen nicht anwendbar sind, da wir über „Andere“ Schreiben, nicht das Eigene. Sie betont, die Wichtigkeit einer Politik der Solidarität und Anerkennung der Differenzen. In der feministischen Anthropologie sind zwei Differenzen, zwei self/other Konzepte von spezieller Bedeutung:

- **RACE:** in der Auseinandersetzung mit dem Anderen in der Anthropologie
- **GENDER:** in der Auseinandersetzung mit der Differenz im Feminismus

In der neuen Anthropologie, die so kreativ und experimentell tut, ist die Festschreibung der Anderen auf ihr Anderssein nicht in Frage gestellt worden. Die Self/Other-Beziehung bleibt selbst in der neuen Ethnographie ein Machtverhältnis, und dieses wird von Marcus und Clifford nicht reflektiert. Die Rolle der Kolonialisierung, des Rassismus und die Konstruktion des Westens durch andere wird nicht in Frage gestellt. Im Feminismus wurden die Unterschiede in den Erfahrungen von Frauen vernachlässigt. Überwunden können diese vielfältigen Probleme werden, indem man Gemeinsamkeiten einbezieht.

Nach Abu-Lughod besteht die Aufgabe einer neuen Ethnologie in der Suche nach der „*ethnography of the particular*“. Es geht dabei darum, Differenzen wahrzunehmen, Gemeinsamkeiten zu suchen um die Kluft und Hierarchie die durch Rassismus und Kolonialismus entstand, überwinden zu können. Abu-Lughod plädiert dafür, dass die „Anthropologie von Außen“ und ein abgeschlossenes Selbst (emisch und etisch fällt zusammen) aufgegeben werden soll. Sie empfindet sich als ein Teil der Untersuchten, zwar nicht auf allen Ebenen, aber es gibt partielle Überschneidungen. Diese Überschneidungen zu suchen, ist die Aufgabe der feministischen Anthropologie der Zukunft.

8. Vorlesung

22.05.2003

1. Termin der Prüfung Donnerstag, 3. Juli 2003 15 – 17.00, HS 1
Weitere Termine: Donnerstag, 9. Oktober 17-19.00 HS A
Donnerstag, 20. November 17 –19.00

Nachdem wir uns jetzt 2 Einheiten mit theoretischen Reflexionen und Einbrüchen in der Sozial- und Kulturanthropologie beschäftigt haben, geht es heute um die Auswirkungen auf das Arbeiten in der feministischen Anthropologie und welche Ergebnisse dadurch verändert wurden. Wie sieht feministische Ethnographie nach der Krise der Repräsentation und nach der Krise der Differenz aus?

Zusammenfassung dessen was bis jetzt erarbeitet wurde:

Das 3fache Dilemma der Differenzen

Auswege aus den Krisen

1. Reflexivität self/other
2. differences within
3. Sex, Sexualität und Gender-Variationen

Wir sind von verschiedenen thematischen und theoretischen Ausgangspunkten her zu drei komplexen Problemen und Einbrüchen in der Sozial- und Kulturanthropologie gekommen. Wir haben uns auseinandergesetzt im Zusammenhang mit Differenzen mit der

Einführung in die Anthropologie der Genderforschung – SS 2003
von Andrea Handl, Susanne Öchsner & Martina Gruber
autorisiert von Dr. Sabine Strasser

1. Reflexivität: self/other (Machtverhältnis zwischen den ForscherInnen und Beforschten, das Machtverhältnis, das sich auf 2 Ebenen in der feministischen Anthropologie ausdrückt: die Ebene nicht-westliche Beforschte (in der klassischen Anthropologie) – westliche ForscherInnen, eine Ebene die von Lila Abu-Lughod als die Differenz auf Grund von „*race*“ bezeichnet wurde.

Zum englischen Begriff *race*:

Im englischsprachigen Kontext gehört zu dieser Kategorie auch das *self-empowerment*, also soziale und politische Bewegungen, die sich auf "Rasse" beziehen. Im deutschsprachigen Raum ist dieser Begriff unmittelbar im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus zu sehen, Zuschreibungen die schlussendlich zum Holocaust führten. Im deutschsprachigen Raum wird "Rasse" zunehmend durch Rassialisierung (Betonung der Zuschreibung). Selbstverständlich beschreibt Rasse keine wissenschaftlich feststellbaren Unterschiede. Wenn der Begriff im englischsprachigen Kontext verwendet wird, als *race*, markiert er Unterschiede in einem politischen Zusammenhang und es wird versucht Zuschreibungen neu und positiv zu definieren.

Die zweite Kategorie, die in der feministischen Anthropologie relevant wird, ist die Kategorie **Geschlecht**. Diese zwei Achsen der Macht spielen eine zentrale Rolle in der ethnographischen Forschung und beim ethnographischen Schreiben.

Was als Lösungsangebot für dieses schwierige Verhältnis eingeführt wurde, ist die **Reflexivität**. Es ist wichtig, die eigene Position in diesem Machtverhältnis stets mitzudenken.

2. Differences within (ausgelöst durch die Kritik der Women of Colour)

Dieser Begriff (*differences within*) ist von Henrietta Moore, er ist die Antwort auf das Schreiben gegen Dritte-Welt-Frau-Konzepte. Mohanty weist nach, dass feministisches Schreiben homogenisiert und das Bild der Dritte- Welt-Frau als einheitliches Bild hervorbringt. Die Antwort darauf ist die Frage danach, wie wir uns differenzierter damit auseinandersetzen können. Henrietta Moore fordert eine gleichzeitige Auseinandersetzung mit mehreren Arten der Differenz: mit Erfahrungen auf Grund von Ethnizität, Rassialisierung, nationaler Zugehörigkeit und Geschlecht. Wir müssen diese unterschiedlichen Formen der Macht mitdenken und nicht nur Unterschiede zwischen, sondern auch *differences within* innerhalb der Kategorie Frau einbeziehen.

3. Sex, Sexualität und Gender-Variationen

Der dritte wesentliche Strang in der Diskussion ist die Auseinandersetzung, die von einer weiteren politischen Bewegung kommt: der Kritik der Gay & Lesbian Studies, verstärkt durch die Queer-Studies. In diesem Kontext geht es um die Frage, ob wir biologische Grundlagen (*sex*) von einer darauf aufgebauten kulturellen Vielfalt (*gender*) unterscheiden. Gibt es biologisches Geschlecht tatsächlich? Oder ist auch biologisches Geschlecht diskursiv hervorgebracht?

Auch die Medizin trägt zu einer bestimmten Vorstellung von Körper und Geschlecht bei. Wir lernen aus dem medizinischen Diskurs, wie ein Geschlecht aussehen muss. Gerade die Medizin neigt dazu, nicht-eindeutiges eindeutig zu machen. Mehrdeutigkeit ist in diesem Bereich nicht erwünscht. Menschen die nicht unbedingt ein eindeutiges Geschlecht haben, haben zu dieser Diskussion beigetragen. Beispielsweise Menschen, die weiblich sind und sich so fühlen, aber anatomisch nicht nur weibliche Merkmale haben, sondern auch männliche. (Dazu in LV 9 ausführlich).

Was ist feministische Ethnographie, die Reflexivität berücksichtigt und *differences within* anschaut?

Lila Abu-Lughod
NYU Ass. Prof.
Veiled Sentiments 1986
Writing Against Culture 1991

Lila Abu-Lughod hat ihre eigene Feldforschung von 1982 – 1984 bei den Awlad Ali Beduinen in Ägypten durchgeführt. Heute konzentrieren wir uns auf jene Teile ihrer Arbeit in denen sie versucht, ihre eigenen theoretischen Ansätze auch in ihrer Ethnographie selbstreflexiv zu thematisieren. Ethnologen neigen sehr stark dazu, persönliche Erfahrung und wissenschaftliche Arbeit zu trennen. Die Auseinandersetzung mit *self/other* und Reflexivität stärkt den Ansatz, auch die eigene Positioniertheit in die Arbeit einzubringen.

Abu-Lughod: Veiled Sentiments

- Diskurs der Gefühle: Poesie
- Diskurs im Alltag: Ehre/Scham

Abu-Lughod beschreibt in ihrer Einleitung ihre 2. Reise zu den Awlad Ali.

Die Awlad Ali wurden von der ägyptischen Nationalregierung sesshaft gemacht. In einem Nebensatz erwähnt Abu-Lughod, dass dies mehr Problem für sie als Ethnologin als für die Beduinen selbst sei. Sie sagen, es ist Veränderung. Sie deckt eine "Ethnologisierung durch Ethnologie" auf, wir wollen Gesellschaften, die durch ihre Besonderheiten auch besonderes Material liefern.

Abu-Lughod bezeichnet sich selbst als „*halfie*“, was sie als eine sehr kritische Position sieht. Ihr Vater genießt als Araber und Muslim ein bestimmtes Ansehen unter den Awlad Ali. Ihr Vater legt als erfolgreicher in den USA lebender Muslime die Verantwortung für den Schutz seiner Tochter in die Hände des Führers der Gruppe. Sie selbst wird also auch als Muslimin gesehen und als eine Frau arabischer Herkunft. Dies hat zur Folge, dass sie weniger Bewegungsfreiheit hat. Es wird von ihr erwartet, dass sie sich den lokalen Vorstellungen von richtigem/falschem Verhalten anpasst, weil sie ja "eine von ihnen" ist. Diese Positionierung ist sowohl Schutz, gleichzeitig ist sie aber bis zu einem gewissen Grad Einschränkung. Sie betont, dass sie dadurch viel mehr Zugang zur Frauenwelt hat, als viele andere – vor allem männliche - Anthropologen haben würden. Sie wird zur „*obedient daughter*“.

Ihr Forschungsergebnis hat stark mit ihrer Positionierung zu tun. Ihr Gastgeber war ein sehr wichtiger Informant für sie und er war immer sehr freundlich und besorgt. Sie führte viele Gespräche mit diesem Mann, und eines Tages, als ihr eine Frau ein Gedicht vorgetragen hatte, fragt Abu-Lughod ihren Gastgeber nach dessen Bedeutung. Sie kann zwar sehr gut arabisch, muß sich aber an den Dialekt erst gewöhnen. Er wird nervös und unfreundlich und sagt: Was soll das? Woher kommt das? Als sie ihm nach einigem Zögern (sie weiß ja nicht was sie damit auslösen kann) erzählt, wer das Gedicht gesagt hatte, entspannt er sich wieder. Dieses Gedicht erzählte nämlich von Abschied und Sehnsucht nach Weggehen. Da Lila immer mit seine Frauen zusammen war, befürchtete er wohl das Schlimmste.

Er ist so böse, weil er denkt, dass sie dieses Gedicht von einer seiner Frauen hat. Dabei stellt sich heraus, dass Poesie bei den Awlad Ali eine Möglichkeit ist, Dinge die nicht ansprechbar sind, trotzdem zum Ausdruck zu bringen. Durch diese Erfahrung erkennt sie, welche Bedeutung Gedichte, in dieser Gesellschaft haben.

Abu-Lughod arbeitet 2 Diskurse in einer Gesellschaft heraus. Die Awlad Ali gehen mit den Tugenden und Erwartungen an Frauen, Problemen wie Tod oder Konflikten in der Familie auf der

alltäglichen Ebene sehr rational um und die Leute werden eher wütend/aggressiv, aber die Gefühle, Emotionen wie Sehnsucht, Verletzbarkeit oder Traurigkeit werden verlagert in die Poesie. Zentral bei den Awlad Ali sind Ehre und Schande Konzepte, aber es gibt zwei Arten mit Konflikten umzugehen. So wird die Poesie zu einem **gegenhegemonialen** Konzept. Zu einem Diskurs, der ein Korrektiv für die Strenge des Alltags ermöglicht. Das soziale Leben wird dadurch erleichtert. Es gibt strikte Vorstellungen, wie ehrbares Verhalten aussieht, wie man sich in bestimmten Konfliktsituationen verhalten darf, was an Emotionen zugelassen werden darf, aber es gibt durchaus Strategien, wie sie mit ihren Emotionen und Gefühlen umgehen.

Diese Gedichte sind dadurch eine Möglichkeit, Dinge zu vermitteln die sonst unsagbar sind (wie auch Liebeserklärungen). Es wird erwartet, dass man sich in Konfliktsituationen richtig verhält. Wenn man aber Gefühle hat, die man nicht sagen kann, gibt es immer noch die Möglichkeit, dies in Gedichten zu tun. Der Person, mit der ein Konflikt ausgetragen wird, werden diese Gedichte nicht direkt gesagt, sondern über eine Mittelsperson.

Abu-Lughod beschreibt nicht Kultur, die die gesamte Gesellschaft betrifft, sondern sie arbeitet bestimmte Diskurse heraus. In einer Gesellschaft gibt es unterschiedliche Diskurse. Die selben Situationen, die gleichen Erfahrungen können unterschiedlich bearbeitet werden.

Ihre Ethnographie ist aber sehr klassisch, sie geht nicht über bekannte Stilmittel und Themen hinaus. Es ist aber ein Versuch, wegzugehen von einer Darstellung der gesamten Gesellschaft als homogen, und der Versuch statt Kultur (bei ihr Ideologie und Diskurse) verschiedene Zugänge zu präsentieren. Sie versucht auch ihre eigene Person im Forschungsprozess stärker zu problematisieren.

Es geht auch um die Suche nach Identität und Ungleichheit. Sie findet in den Gefühlen auch viele Gemeinsamkeiten, was die strikte Trennung wir (ForscherInnen) und die anderen (untersuchte Gesellschaft) aufhebt.

Gezeigt werden ein paar Dias der **Feldforschung (1988)** von Dr. Sabine Strasser an der türkischen Schwarzmeerküste, ca. 100 km vor der sowjetischen/georgischen Grenze. Die Stadt war „an der Mauer“, wirtschaftliche Beziehungen konnten nur in den Westen gehen, der Osten war geschlossen. Die Stadt war früher eine sehr wichtige griechische Siedlung, erlebte wenig Prosperität in den 80ern.

Strasser fuhr hin auf Empfehlung einer Freundin (Arbeitsmigrantin), sie wollte Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern in dieser Region als soziale Praxis untersuchen. Sie war gemeinsam mit einer zweiten Frau Ruth Kronsteiner dort. Der erste Aufsatz, den sie nach ihrer Rückkehr schrieben, lautet: Frauen im Feld indem sie sich auch mit der Frage „Sind Sie alleine?“ auseinandersetzten. Die Frage war für sie immer wieder erstaunlich, da sie ja immer zu zweit auftraten. Was fehlte, um nicht „alleine“ zu sein, war ein Mann. Ohne Mann in dieser Region zu reisen, ist ein Ding der Unvorstellbarkeit, ein männlicher Begleiter ist immer dabei. Sie mussten sich sehr genau überlegen, als welche Personen sie dorthin gehen. Strasser war 26, unverheiratet, ihre Freundin war etwas älter, hatte einen Sohn, war geschieden. In der Situation in ein Dorf zu gehen, in dem Frauen (ausgenommen Witwen) nicht alleine leben oder reisen können, stellt sich die Frage: wie können sie sich dort präsentieren?

Die Ausgangssituation war eindeutig eine (vielleicht notwendige, zumindest allgemein akzeptierte) Lüge - sie sagten nicht die Wahrheit über ihren Hintergrund, sondern präsentierten sich als verheiratete Frau und eine ledige Frau (was in den Vorstellungen im Dorf Jungfräulichkeit

beinhaltete). Eine „falsche“ Identität bringt Probleme auf mehreren Ebenen mit sich bringt. Erstens hat man kaum die Möglichkeit, sich selbst, die eigenen Probleme, Kämpfe und Erfolge in der eigenen Gesellschaft darzustellen. Außerdem ist die Nähe zu anderen, die Beziehung zu den Menschen grundlegend – schließlich haben sie dort ein Jahr gelebt. Wenn die Ausgangssituation eine ist, die nicht der eigenen sozialen Wirklichkeit entspricht, werden die Beziehungen schwieriger. Was kann eine noch über sich erzählen? Wie stellen wir uns dar, dass wir möglichst viel von uns erzählen können aber die moralischen Grenzen, die Erwartungen unserer Gastgeber erfüllen oder ihnen zumindest durch unsere Anwesenheit keine Probleme bereiten?

Die Forschung wird durch die Art, wie wir uns in eine Gesellschaft einführen, beeinflusst. Bei Strasser und ihrer Kollegin, war es so, dass sie sich immer damit auseinandersetzen mussten, ob sie alleine sind. In dem Dorf gab es ein Mädchen, das sehr beeindruckt war von den jungen Frauen aus Europa, die ohne weiteres durch die Welt fahren, immer wieder alleine in die Stadt etc. Das war sehr aufregend für die jungen Frauen dort, sie wollten es auch. Sie sind nie einfach so in die Stadt gefahren, ihre Gastgeber gaben ihnen die Erlaubnis und auch nach außen wahrten sie den Schein, dass sie von ihrem Gastgeber in die Stadt „geschickt“ worden waren. Die beiden Forscherinnen nahmen eines Tages eine Freundin aus dem Dorf in die Stadt mit. Alleine reisende Frauen, sind eine Bedrohung für die Ehre von Männern und die Sicherheit von Frauen in diesem Dorf. Die Mutter (eine Witwe) des Mädchens (eine Tochter ohne schützenden Vater), stimmte zu, dass sie mit den gavor (Ungläubigen) in die Stadt fährt, eine bestimmte Schutzfunktion wurde ihnen also auch zugeschrieben, sie konnten immerhin auf sich selbst aufpassen. Sie nahmen sie auch mit in den Familienbereich eines Teegartens. Ihre Cousins sahen das, haben ihren Bruder informiert und die Ehre des ganzen Dorfsegments war plötzlich in Frage gestellt. Es gab feindselige Blicke, höhnisches Grinsen, verärgerte Gesten. Bei der Fahrt nach Hause wurde eines der Mädchen im Bus plötzlich ohnmächtig. Dies war eine Demonstration von ohnmächtig sein im sozialen Sinn. Durch diese Ohnmacht war die erste Begegnung mit dem zukünftigen Forschungsthema: sie beschäftigten sich, wo diese Ohnmacht wann stattfinden, welche Hintergründe und Bedeutungen sie hat. Ohnmacht als eine gegenhegemoniale Strategie im Zusammenhang mit sozialem Druck und Wünschen und Ansprüchen, die Frauen sonst nicht durchsetzen können. Wenn Druck und Spannungen sehr groß werden, ist Ohnmacht eine Möglichkeit zu sprechen, ohne etwas zu sagen. Die Interpretation bei wiederholten Anfällen: **Besessenheit**. Vor den Ohnmachtsanfällen wird geflücht, geschrien, geschimpft und getobt. Nach den Vorstellungen in diesem Dorf können die DämonInnen Besitz ergreifen von Menschen, häufiger von Frauen als von Männern, weil Frauen durch ihre Körpersubstanzen gefährdeter sind.

In diesem Dorf gab es klare Vorstellungen von richtigem und falschen Verhalten. Es gibt aber auch Möglichkeiten die existierende Situation zu kritisieren. Viele der Vorstellungen im Dorf regulieren das Verhalten der jungen Frauen und der Frauen im verheirateten Alter. Probleme und Konflikte im Dorf, die unlösbar erscheinen und unerträgliche Spannungen für die Frauen erzeugen, können mit Ohnmachtsanfällen beantwortet werden. Über die Spannungen die Strasser und Kronsteiner selbst ins Dorf brachten, kamen sie zur Auseinandersetzung mit Spannungen und Gegenstrategien. Lila Abu-Lughod würde das wahrscheinlich einen Diskurs nennen, einen gegenhegemonialen Diskurs der Frauen, der über die Körper ausgedrückt wird.

Die Eltern schicken die betroffenen Mädchen zum Heiler (hoca) und zu Ärzten. Die jungen Männer sind der Meinung, daß diese Anfälle nach der Hochzeit schnell vorbeigehen – und doch werden Mädchen mit regelmäßigen Anfällen fast nie geheiratet. Besessenheit ist für die anderen bedrohlich (werden deshalb oft geheim gehalten). Es werden alle medizinischen und lokalen Systeme, die verfügbar sind, auch angenommen. Es wird immer

ausgeschlossen, dass die Anfälle physisch verursacht sind, dann erst tritt der Heiler auf den Plan. Von den Mädchen selbst gibt es aber eine klare Auseinandersetzung mit den sozialen Problemen, die sie in die Ohnmacht führen. Sie benennen ihre Probleme im geschützten Kreis sehr klar, sie wollen in die Schule gehen, bekommen aber die Erlaubnis nicht, sie wollen von der Schwiegermutter getrennt wohnen, aber der Ehemann traut sich seine verwitwete Mutter nicht alleine lassen (was er auch noch ihren Vorstellungen nicht darf) etc. Es sind die widersprüchlichen Situationen, die Ausweglosigkeit, die sie zu „Besessenen“ macht.

Diese Konflikte können auf verschiedenste Weise gelöst werden: die Mädchen und jungen Frauen setzen sich durch, eine Schwangerschaft oder Hochzeit ändert ihre Rolle und damit löst sich der Konflikt, usw. oder sie finden sich mit ihrer schwierigen Situation ab. Alle Frauen sind aber der Überzeugung, daß der Heiler ihnen geholfen hat, daß sich nach den Besuchen bei ihm und den Ritualen, ihre Situation verbessert hat.

Die Auseinandersetzung mit den Konflikten und die Intervention von islamischen Heilern ist ähnlich wie unsere therapeutischen Umgangsformen mit Konflikten. Viele Heiler haben ein differenziertes soziales Wissen, kennen sie Spannungen und Sehnsüchte der Menschen, helfen ihnen, diese zu interpretieren und zumindest vorübergehend zu lösen.

FRAGE: Wie haben sie sich präsentiert als Forscherinnen, als alleinstehende Frauen, wie wurden sie gesehen und wie haben sie dadurch auch die Situation im Dorf verändert? Man soll sich als ForscherIn weder unter- noch überschätzen. Bestimmte Dynamiken kommen durch die Anwesenheit von „Gästen oder fremden“ in Gang, aber das verändert nicht die gesamte soziale Struktur. Sie haben Fernsehen im Dorf, sie besuchen Verwandte in Istanbul. Es ist nicht so, daß sie von der Welt nichts wissen. Es passiert auch eine Anpassung der ForscherIn, eingeschränkte Bewegungsfreiheit. In der Zwischenzeit hat sich die Sozialstruktur in der Region wirklich verändert: durch die Öffnung der Grenze sind HändlerInnen und Frauen die durch Sexarbeit ihr Geld verdienen aus den postsowjetischen Ländern in diese Region gekommen. Seither gibt es Scheidungen, Ehebruch (gab es vorher auch aber weniger) und Polygamie.

Eine radikalere Form des Umgangs mit Self und Other

Abu-Lughod: Writing Against Culture

- Diskurs und soziale Praxis
- Verbindungen, Gemeinsamkeiten
- Ethnography of the particular

Lila Abu-Lughod hat sich sehr viel mit self und other auseinander gesetzt, hat aber auch den Kulturbegriff angegriffen. Damit löste sie in der Anthropologie eine breite Debatte aus. Es ist die Tradition der Anthropologie *the distinctive other* zu untersuchen (das entschieden Verschiedene). Diese Tradition in der Anthropologie ist dafür verantwortlich, dass die anderen „anders“ sind und in Folge abgewertet werden. Also ist für sie Kultur das Werkzeug um andere Anders zu machen. Dabei geht sie von einem ziemlich homogenen Kulturbegriff aus und greift damit die Methode des Holismus an. Sie schlägt drei Strategien vor, wie man Kultur ersetzen kann: Ihre Vorschläge gegen Kultur zu schreiben, ist **Diskurse** zu unterscheiden. Sie geht in ihrem Aufsatz 1991 einen Schritt weiter und sagt, es muss auch **soziale Praxis** dargestellt werden. 1) Soziale Praxis und Diskurs werden der Kultur gegenübergestellt. 2) Die Betonung der **Gemeinsamkeiten**, der Verbindung zwischen ForscherIn und Beforschten. Widerstand, Gefühle, ansprechen. Etwas, was aus der eigenen Erfahrung durchaus bekannt ist. 3) Ihr Vorschlag ist die **ethnography of the particular**, wobei es darum geht, konkrete Erfahrungen anzusprechen, weg zu gehen von den Strukturen und dem allgemeinen und holistischen Blick hin zu spezifischen Erfahrungen.

Sylvia Yanagisako

- Kultur vs. Diskurs
- Sameness und Differences

Kritik an diesem Ansatz übt Sylvia J. Yanagisako. Sie ist in Hawaii aufgewachsen, ihre Familie waren Plantagenarbeiter, hat in Washington studiert, hat dort aber aufgehört, eine Kommune auf Hawaii gegründet, nach 3 Jahren Pause ging sie wieder zurück in die Wissenschaft, hat sich aber trotzdem durchgesetzt. Sie ist nicht nur Professorin in Stanford geworden, sondern auch Institutsvorstand an diesem Institut und damit einer der Top Unis (dort lehren und lehrten auch Akhil Gupta, Carol Delaney, Jane und John Collier, Renato Rosaldo etc.).

Sie wirft Abu-Lughod vor: Diskurse statt Kultur anzusehen bringt uns nicht weiter, wir bleiben dabei genauso bei Kohärenzen. Den Diskurs der Poesie anzusehen, hilft uns nicht die Kohärenzen aufzubrechen, sagt uns nichts über die Einzelsituation. Man muss die unterschiedlichen Diskurse (Domänen) gemeinsam ansehen, um schauen zu können, wo die Menschen die Norm verlassen indem sie die Domänen verlassen. Dies anzusehen ist, was es ermöglicht in einer Kultur subversiv zu handeln. Das Aufsplittern der Diskurse verhindert zu erkennen, wie Menschen in ihrer sozialen Praxis agieren (auch an den Grenzen und Übergängen)

Abu-Lughod wird auch auf einer **2. Ebene** kritisiert:

Der Versuch Gemeinsamkeiten zu finden ist keine Garantie, dass das Machtverhältnis sich verändert. Yanagisako führt das Beispiel der Kategorie Frau zu Beginn der feministischen Anthropologie an (angenommene Gemeinsamkeit: alle Frauen erfahren Unterdrückung aufgrund des Geschlechts). *Sameness* muss mit derselben Vorsicht gesucht werden wie Differenzen.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass die Vorschläge die gemacht wurden, umstritten sind. Wissenschaftliche Theorieentwicklung hat auch etwas mit sich-etablieren müssen zu tun, der Diskurs muss vorangetrieben werden: Innovation.

Judith Stacey

- feministische Ethnographie
- Face to Face
- Verführung und Verrat

Feministische Ethnographie: kann es das überhaupt geben? Wenn es das gibt, ist es eine problematische Angelegenheit, weil in der Forschung die Nähe da ist, und wenn diese da ist, gibt es immer auch Verrat. Sie bringt folgendes Beispiel: In einem Interview hat ihr eine Frau erzählt, dass sie auch lesbische Beziehungen hat. Deckt sie die Frau auf, oder verrät sie die Wissenschaft? Sie kann nicht eine wesentliche Achse der Identität weglassen.

9. Vorlesung

05.06.2003

Die **Prüfung** findet nicht wie vorgesehen im HS A, sondern im **HS 1** statt!

Pflichtliteratur: MOORE, Henrietta: *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press 1988. Kapitel 1, 2, 6, Die anderen Bücher dienen zur Vertiefung des in der Vorlesung vorgetragenen Stoffes.

Der nächste Teil der **Prüfungsfragen** liegt ab heute in der Handbibliothek auf. Am 12. Juni werden die letzten Fragen für die Prüfung in der Handbibliothek aufliegen.

Letztes Mal wurde **Judith Stacy** kurz erläutert. Sie setzte sich mit den Möglichkeiten einer feministischen Ethnographie auseinander. Wichtig war für sie, dass Ethnographie sehr viel Nähe zu den Menschen, über die wir arbeiten, herstellt. Wesentlich sind daher die face-to-face-Beziehungen die in der ethnographischen Forschung aufgebaut werden. In den durch diese Beziehungen entstehenden Informationen liegt auch ein Unterschied zwischen soziologischer und ethnologischer Forschung begründet. Problematisch dabei ist allerdings die „Zwickmühle“ in der sich der Forscher/die Forscherin dadurch befindet: Entweder er/sie begeht **Verrat** an der Wissenschaft oder an den Personen über die er/sie arbeitet.

In ihrem Beitrag führt Judith Stacy dabei das Beispiel an, dass eine Frau ihr von lesbischen Beziehungen die sie hatte, erzählte. Sie stand dann vor der schwierigen Entscheidung, ob sie darüber in ihrer Publikation berichten sollte (und damit Verrat an der Informantin begehen sollte) oder nicht (und damit Verrat an der Wissenschaft zu üben).

Heute beschäftigen wir uns mit einem Beispiel, in dem Verrat eine ganz andere Komponente der Forschung darstellt.

Kamal Visweswaran: Fictions of Feminist Ethnography
Betrayal: An Analyses in Three Acts

Kamal Visweswaran unterrichtet in Texas, Austin, und ist eine Stanford – Absolventin. In ihren ethnographischen Arbeiten beschäftigt sie sich mit der indischen Unabhängigkeitsbewegung und Tamilinnen in diesem Kontext. In ihrem Aufsatz versucht sie drei Formen es Verrats als eine bildhafte Darstellung der feministischen Ethnographie zu erarbeiten. Sie ist der Ansicht, dass Judith Stacy Verrat nicht richtig ausgelegt hat, weil sie Gemeinsamkeiten zu sehr betont und Differenzen vernachlässigt. Visweswaran versucht Verrat als Werkzeug der Ethnologie zu sehen. Sie forschte Anfang der 90er in Indien, machte lebensgeschichtliche Interviews mit drei Frauen (Janaki, Uma und Tangan) in denen diese erzählen wie sie die Zeit der Unabhängigkeitsbewegung erlebten, als sie sich im Gefängnis in Indien kennen lernten. Diese Frauen haben mit Gandhi zusammengearbeitet und sind bis heute politisch aktiv. Generell gibt es wenig Material über Frauen in der indischen Unabhängigkeitsbewegung.

Im 1 Akt geht es ihr um **zuverlässiges, verantwortungsvolles Positionieren**. Den Verrat sieht sie in diesem verantwortungsvollen Positionieren als eine Möglichkeit Situiertheit und relationale Beziehungen herzustellen. Verrat ist laut Visweswaran nicht isoliert sondern relational.

Der 2. Akt thematisiert das **Herstellen von Identität durch Schweigen**. Damit geht sie in die feministische Epistemologie (= Wissenschaftslehre). Es geht ihr darum feministisches Wissen für die Ethnographie zu reflektieren.

Im 3. Akt nimmt sie eine **Kontextualisierung der feministischen Ethnographie** vor. Sie versucht herauszufinden, wie das Verhältnis der drei Frauen in den nationalen Kontext in Indien eingefügt werden muss.

Uma, die erste Frau die Visweswaren interviewt, gibt ein ausführliches Interview in dem sie auch die Kinderheirat erwähnt. Dabei wurden in Indien bereits Kinder einander versprochen. Verstarb der ausgewählte Ehepartner frühzeitig, nannte man diese Frauen Kinderwitwen. Sie waren sozial geächtet. Uma redet über dieses Phänomen in der indischen Gesellschaft und nimmt dabei eine eher historische Position dazu ein. Außerdem erzählt sie, dass dies bei ihrer Großmutter so gewesen wäre.

Am nächsten Tag interviewt Visweswaran **Janaki**, auch sie gibt ein langes ausführliches Interview. Nach drei Stunden schaltet Visweswaran das Tonband aus, und genau zu diesem Zeitpunkt erwähnt

*Einführung in die Anthropologie der Genderforschung – SS 2003
von Andrea Handl, Susanne Öchsner & Martina Gruber
autorisiert von Dr. Sabine Strasser*

Janaki, dass ihre Freundin Uma eine Kinderwitwe ist. Davon ist Visweswaran einigermaßen schockiert. Außerdem irritiert sie, dass Janaki ihre Freundin Uma verrät, in dem sie etwas erzählt, was nicht erzählt werden soll. Über sich selbst erzählt Janaki, dass sie immer eine unabhängige selbständige, unverheiratete Frau war. Aber Visweswaran machte auch Archivforschungen. Dabei stieß sie auf Dokumente, in denen steht, dass Janaki sogar zweimal verheiratet war.

Am nächsten Tag trifft Visweswaran Janaki und eine Freundin von Janaki. Diese Freundin will Janaki dazu zwingen, ihre Ehen zuzugeben. Dazu schweigt Janaki beharrlich.

Visweswaran setzt sich daraufhin sehr intensiv mit der Frage auseinander, ob westliche Wissenschaft ein Werkzeug ist Verrat zu fördern. In ihrer Arbeit geht es ihr vor allem um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Beziehungen und der Möglichkeit, Verrat als wissenschaftliches Werkzeug zu verwenden. Es geht ihr um eine Analyse des Nichtgesagten, des Schweigens, der Leerstellen. Sie spricht dabei auch ihre Position in diesem Prozess an: Für wen schreibt sie, unter welchen Bedingungen? Für wen sind diese Informationen nützlich, wenn sie sie publiziert? In diesem Zusammenhang zitiert sie Trinh Minh-Ha, eine vietnamesische Wissenschaftlerin: „The audience came to listen to the voice of difference.“ Hierbei geht es darum, dass der Westen sehr starkes Interesse an den Differenzen zwischen den Frauen entwickelt hat. Warum erzählt uns Visweswaran, was sie erzählt und was können wir dadurch besser verstehen? Visweswaran selbst positioniert sich durch ihre Arbeit als Ethnologin aber auch als Historikerin, durch ihre Archivarbeiten. Sie sucht weiter nach Spuren, was an den erzählten Geschichten wahr und was Verrat ist. Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass es stimmt, dass Uma Kinderwitwe und Janaki zweimal verheiratet war. Für Visweswaran ist dabei von Bedeutung, wie Frauen ihre Identität durch ihre Geschichten und durch den Verrat festlegen. Uma erwähnt nicht, dass sie Kinderwitwe ist, weil sie in der Zwischenzeit Oberschicht ist, da sie mit einem wichtigen Funktionär der Partei verheiratet ist. Janaki entstammt einer armen Familie. Ihr Risiko in der Zeit des Unabhängigkeitskrieges politisch aktiv zu sein war viel größer als das ihrer Freundin Uma, da es in dieser Zeit in Indien Kategorien von Gefängnissen gab: Sie wäre in ein C-Gefängnis gekommen und hätte dort eine viel schlechtere Behandlung erfahren. Janaki wollte nicht über ihre Ehen sprechen, da sie zwar in erster Ehe, aber nicht in zweiter Ehe mit einer für ihre Kaste passenden Mann verheiratet war und dies nicht in ihre Selbstbild passte. In Janakis Selbstdarstellung geht es darum, Visweswaran gegenüber zu zeigen, dass sie eine unabhängige Frau sei und im Gegensatz dazu die Feigheit Umas, die verheiratet und wohlversorgt ist, aufzuzeigen.

Aus diesem Verrat geht nicht nur hervor, wie sich Frauen unterschiedlich selbst repräsentieren, und was sie dazu benützen, sondern man sieht daran auch Unterschiede aufgrund der Klassenzugehörigkeit. Janaki tritt auch heute in ihrer politischen Funktion als alleinstehende Frau auf und will diese Leistung durch die Gesellschaft anerkannt wissen. Ihr dient Verrat als Mittel der Selbstpositionierung und gleichzeitig als Kritik am Geschlechtersystem und an den Klassenunterschieden sowie an den Privilegien durch die Ehe.

Aus diesen kleinen Gegebenheiten können mit großer Aufmerksamkeit wichtige Zusammenhänge zwischen Geschlecht, Identität und Machtverhältnissen aufgezeigt werden. Einen wichtigen Hinweis auf relevante Fragestellungen in der Feldforschung bilden Irritationen. Fühlen wir uns durch einen Verrat kompromittiert, ist es meist wert genauer hinzusehen, was passiert. Visweswaran überlegt ein Jahr lang, was sie tun soll. Schließlich schrieb sie ihre Arbeit, konfrontierte diese Frauen aber nicht mit dem gegenseitigem Verrat. Wichtig für Visweswaran ist, Verrat als Versuch der Frauen sich darzustellen, ihr Selbstbild zu stärken.

Im dritten Akt ihres Beitrages kontextualisiert sie diese Prozesse der Identität mit dem Zuhause als Reich für den indisch-nationalistischen Sieg gegen den Kolonialismus (etwas das in Indien durch Gandhi sehr relevant wurde). Das Zuhause ist in der indischen Familie das „Geschützte“ das, worüber das Schweigen liegt. Uma schweigt über das Thema Kinderwitwen, und handelt somit in Übereinstimmung mit diesen Vorstellungen, da sie besser situiert ist. Janaki erzählt ihre Geschichte von Kasten und Geschlecht und wie sie sich gewehrt hat. Sie versucht Vorstellungen des Schweigens über Familiäres zu durchbrechen. In der ethnographischen Forschung ist es also sehr wichtig auf Details einzugehen um diese Erfahrungen in die Reflexion um nationale Diskurse miteinbeziehen zu können.

Buchempfehlung:

Ruth Behar

Translated Woman A diary of translated woman's first year In: Women Writing Culture

siehe dazu auch: <http://www.as.wvu.edu/~lbrady/annobib-anna.html>

Ruth Behar will die kubanische Diaspora verlassen und übt Kritik an der proamerikanischen Haltung ihrer Familie. In ihrem zweiten Buch berichtet sie, wie ihr erstes Buch auf ihre Familie wirkte. sie ist in der Zwischenzeit eine sehr erfolgreiche Wissenschaftlerin geworden, schreibt auch literarisch und macht Filme. Ihre Beiträge ermöglichen eine Auseinandersetzung mit persönlichen Erfahrungen im Wissenschaftsbetrieb und im ethnographischen Schreiben.

* * *

Im nächsten Teil dieser Vorlesung wird **die Frage der Sexualität und der Beiträge der Gay & Lesbian Studies** zu diesem Forschungsbereich behandelt. Bis jetzt vernachlässigten wir die Sexualität etwas, dies spiegelt auch eine Entwicklung in der feministischen Anthropologie wider. In den 70ern wurden Sex und Gender voneinander getrennt. Die feministische Anthropologie beschäftigte sich ab diesem Zeitpunkt schwerpunktmäßig mit dem Vergleich von Gender. Es ging darum, Biologismen zurückzudrängen und Gender als ein System von Symbolen und Bedeutungen zu verstehen. Die biologistische Determinierung konnte dadurch aus den Auseinandersetzungen um Geschlecht verbannt werden. Im Zuge dessen wurde aber auch Sex nicht mehr beachtet und der Biologie überlassen. Auch wie Sex selbst in der Biologie hergestellt wurde, wurde nicht mehr untersucht.

YANAGISAKO, Sylvia/COLLIER Jane F. (Hrsg.): Gender and Kinship Essays. Toward a Unified Analysis. Stanford: Stanford University Press 1987.

Yanagisako/Collier

*) Männlich und weiblich sind keine natürlichen Kategorien *) welche kulturellen Prozesse lassen sie verschieden erscheinen *) Bilden diese biologischen Differenzen die universelle Basis für die kulturellen Kategorien „männlich“ und „weiblich“

In ihrem Buch stellen Yanagisako/Collier fest, dass es biologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern gibt. Genauso existieren aber auch Unterschiede innerhalb von einem Geschlecht. Sie fragen dann, ob diese biologischen Geschlechter wirklich die Grundlage für die universellen

sozialen Kategorien „weiblich“ und „männlich“ bilden. Sie werfen der Anthropologie vor, dass Gender auf einem quasi-natürlichem biologischem Geschlecht aufgebaut wurde, und darüber nicht mehr reflektiert wurde. Sie kritisieren, dass bei allen Theorien von der Annahme ausgegangen wurde, dass es die Zweigeschlechtlichkeit gibt und dass diese universell zu den zwei kulturellen Geschlechtern weiblich und männlich führt.

Viele Untersuchungen von Dichotomien in der feministischen Anthropologie gehen genau von dieser Annahme aus: Natur/Kultur; Produktion/Reproduktion; häuslich/öffentlich. Dadurch wird als gegeben angenommen, was eigentlich erforscht werden muß. Viele Forschungen gehen von der Annahme aus, daß Geschlechtsverkehr, Schwangerschaft und Geburt natürliche Prozesse seien und nehmen diese quasi-natürlichen Gegebenheiten, die neben Babys auch Gender erzeugen. Wie aber verstehen andere Gesellschaften das Verhältnis von sex zu gender und Sexualität? Wie konstruieren sie kulturelle Geschlechter, wenn sie nicht von biologischem Geschlecht als natürliche Grundlage ausgehen?

Mit diesen Fragen lösten Yanagisako & Collier eine Debatte um die Frage aus, wie sich Sex zu Gender verhält und um den Verbleib des Körpers in der Anthropologie aus. Durch ihren Beitrag veränderten sie auch die anthropologische Forschung zu Verwandtschaft.

Eine der einflussreichsten anthropologischen Arbeiten in der feministischen Anthropologie ist jene von **Gayle Rubin: The Traffic in Women (1975)**.

Sex/Gender-Systeme

Sex ist selbst soziales Produkt (Sex ist Effekt, keine Ursache)

Heterosexualität ist **ein** mögliches System

Dieser Artikel hat in vielen Bereich bis heute Gültigkeit (wurde 1975 geschrieben!). Rubin unterschied Sex und Gender analytisch, verlangt aber gleichzeitig eine Analyse von Sex-Gender-Systemen. Sie spricht von Sex-Gender-Systemen und nicht vom Patriarchat, weil dies schon ein bestimmtes Sex-Gender-System ist. Wichtig ist ihr eine umfassende Analyse der Bedeutung von Machtverhältnissen um Geschlecht. Es geht ihr um die Genese der Frauenunterdrückung und sie sucht nach Antworten für eine sexuell egalitäre Gesellschaft.

Warum glaubt sie, dass man Sex-Gender-Systeme untersuchen muss?

Sie meint Hunger sei Hunger, aber was als Essen oder gutes Essen gesehen wird, wäre von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden. Sexualität und Zeugung sind nicht nur ein natürlicher Vorgang sondern in jeder Gesellschaft sozial organisiert und hergestellt. Es gibt immer gesellschaftliche Vorschriften, wer mit wem Geschlechtsverkehr haben darf, sexuelle Bedürfnisse und Zeugung sind gesellschaftlich organisiert. So wie Sex zum Beispiel im Westen organisiert ist, bringt er Zwangsheterosexualität hervor. Aber diese ist nur eine Form von Sex-Gender-Systemen. Sie bringt einige Beispiele um dies zu erläutern. Unter anderem jenes der Marind-Anim, die auf PNG leben. Dort heiraten ein Mann und eine Frau, jedoch hat in dieser Gesellschaft die Frau mit allen Männern des Klans ihres Mannes sexuelle Beziehungen. Bei den Nuer wiederum ist nicht das Geschlecht entscheidend, sondern ob man Mitgift in Form von Vieh bereitstellen kann. Das heißt, sofern eine Frau Mitgift bereitstellen kann, kann sie auch mit einer Frau verheiratet werden, und wird dann auch als Vater der Kinder gesehen. Rubin leitet daraus ab, dass wir eine **politische Ökonomie der sexuellen Systeme** brauchen. Mit Bezug auf die Formen der Organisationen von Gesellschaften in Bezug auf Sexualität kommt sie zu dem Schluss, dass Organisation von Sexualität auf kulturellem Geschlecht beruht. Durch die Sozialisation muss gelernt werden, wer mit wem Geschlechtsverkehr haben darf und auch dass es zwischen weiblich und männlich Unterschiede gibt. Nicht überall wird ein männlicher Körper mit Männlichkeit als kulturelles Geschlecht assoziiert.

Wichtig bei Gayle Rubin ist, dass Sexualität ein soziales Produkt ist, ein Effekt, keine Ursache. Heterosexualität wie wir sie im Westen haben, ist **eine** Möglichkeit, Sexualität zu organisieren.

Von Seiten der Gay & Lesbian Studies wurde die Auseinandersetzung von Sexualität als Politik in die Debatte eingebracht. Koitus ist keine reine körperliche Tätigkeit, sondern es gibt auch einen Zusammenhang mit Machtverhältnissen. Dies wurde der Mikrokosmos der Macht genannt. In der Folge kam es zu einer Politisierung der Sexualität, es wurde gegen deren Normierung gekämpft.

Begriffe und Konzepte zu Sex

Sex/Gender/Sexualität

Transsexualität (Anatomie)

Transgender

Hermaphroditen

Gender Variance, Gender Diversität

Sex: Biologisches Geschlecht, differenziert zwischen weiblich und männlich und fokussiert auf die Anatomie.

Gender: fokussiert auf kulturelle, soziale und psychologische Unterschiede. Manche Gesellschaften unterscheiden nicht zwischen Sex und Gender.

Sexualität: Hier geht's um erotisches Begehren, sexuelle Orientierung und sexuelle Praktiken. Beziehungen zum gleichen biologischen Geschlecht zu haben, bedeutet noch lange nicht, dass jemand homosexuell ist.

Transsexualität: Es geht dabei um den Wechsel von Geschlecht, der aber auf Anatomie beruht: Das Verändern der primären Geschlechtsmerkmale.

Transgenderism: Kulturelle Äußerungen des anderen Geschlechts; Männer die sich weiblich fühlen oder weiblich kleiden aber nicht umoperiert sind, in einem biologisch männlichem Körper stecken. Das ganze funktioniert natürlich auch umgekehrt.

Hermaphroditen: Menschen denen von Geburt an biologisch weibliche und männliche Anteile eigen sind. Dies wird in unserer Gesellschaft als „deviant“ (=von der Norm sozialen Verhaltens abweichend) bezeichnet. Diese Kategorisierung ist allerdings auch ein Ergebnis unserer Gesellschaft, in der dies durchaus mit Zwangsmitteln normiert wird.

Beispiele zu Gendervariationen und Gender-Diversität:

Gender-Diversitäten können sehr viele kulturelle Bedeutungen annehmen. Wichtig ist es in der Anthropologie, Augenmerk darauf zu legen, ob in einer Gesellschaft zwischen Sex und Gender unterschieden wird oder nicht und ob Gender auf biologischen Merkmalen beruht.

NANDA, Serena: Gender Diversity: Crosscultural Variations. Porpect Heights, Illinois: Waveland Press 1999.

Nanda vergleicht sieben Gesellschaften in denen es mehr als zwei Geschlechter gibt. Geschlechtervariationen werden global sehr unterschiedlich behandelt. Manchmal werden sie verlacht, in anderen Gesellschaften werden sie verehrt oder es werden ihnen spirituelle Kräfte zugesprochen. Weibliche Variationen sind dabei wesentlich seltener als männliche Variationen.

In den Vorstellungen von nordamerikanische indigene Gruppen findet sich oft das dritte und vierte Geschlecht. Nanda zählt (in historischen Berichten zwischen 1860 und 1930) 150 Gesellschaften bei denen es diese Variationen gibt, in 20 - 30 % davon gibt es auch weibliche Formen. Dies kann allerdings auch damit zusammenhängen, dass darüber weniger berichtet wurde. In diesen

Gesellschaften gibt es sogenannte *Berdache*, ein abwertender Begriff, der von Europäern verwendet wurde, da sie sich nicht vorstellen konnten, was es soll, wenn Männer Frauenkleider tragen. Dieser Begriff ist in der Literatur sehr weit verbreitet, ist aber heute verpönt: man verwendet den Begriff der „Two-Spirit-People“, unter anderem auch deshalb, da diesen Menschen in nordamerikanischen Gesellschaften besonders oft spirituelle und heilende Kräfte nachgesagt werden. Am besten verwendet man zur Beschreibung jene Begriffe, die die Gesellschaften selbst dafür verwenden, da es sehr viele Variationen gibt.

Bei den **Navaho** heißen dritte und vierte Geschlechter **Nadleeh**. Nadleeh wird man allerdings nicht aufgrund sexueller Orientierung. Homosexualität ist in diesen Gruppen verpönt und verboten und wird als Inzest abgelehnt. Nadleeh wird man, indem man die Aufgaben des jeweils anderen Geschlechts übernimmt. Menschen werden also über das, was sie tun eingeordnet. In manchen Gesellschaften gibt es Rituale, die diesen Übergang markieren, Menschen bekommen zum Beispiel einen neuen Namen. Beobachtet man, dass ein Mädchen Bubenspiele spielt oder träumt die Mutter, dass ihr Kind ein Nadleeh oder bei den Mohave Alyha bzw. Hwame ist, wird anerkannt, dass diese Person sich in eine andere Richtung orientiert. Allerdings werden Nadleeh nicht als das andere Geschlecht wahrgenommen sondern als drittes und viertes Geschlecht. Nadleeh können mit anderen Nadleeh keine Ehe schließen. Erlaubt ist, dass ein biologischer Nadleeh-Mann (der also kulturell ein drittes Geschlecht ist) mit einem anderen Mann eine Ehe eingeht. Die Partner von Nadleehs werden allerdings oft verlacht, es ist also keine unproblematische Position in der Gesellschaft, aber eine akzeptierte. In den egalitären Strukturen der nordamerikanischen indigenen Gruppen sieht Nanda eine Begründung für das vergleichsweise häufige Auftreten auch von dritten Geschlechtern, die als biologisch weiblich gesehen werden.

In **Indien** ist Zweigeschlechtlichkeit ein sehr starkes Merkmal der Gesellschaft. Die Differenz der Geschlechter wird betont und die Hierarchie zwischen den Geschlechtern ist auch sehr stark ausgeprägt. Trotzdem gibt es auch in Indien ein drittes Geschlecht: die **Hijras**. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie kein funktionierendes Geschlechtsorgan haben, was nicht heißt, sie haben keinen Sex. Hijras sind immer Männer und sie übernehmen die passive Rolle in gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Penis und Hoden werden bei Hijras beim Übergang in ihre neue Geschlechtsidentität rituell entfernt (the operation). Das Blut, das dabei austritt soll möglichst lange fließen, weil damit in der Vorstellungswelt auch die Männlichkeit abfließt. Hijras werden nicht gezwungen dies durchzuführen. Sie kleiden sich wie Frauen, wollen auf den ladies only-Plätzen sitzen und im Zensus als Frauen gezählt werden, benehmen sich aber für Frauen zu auffällig und obszön. Sie haben einen besonderen Bezug zu bestimmten Göttern und sind in der Gesellschaft anerkannt. So sind sie zum Beispiel bei Hochzeiten und der Geburt von Söhnen anwesend, weil sie dafür zuständig sind, Potenz und Fruchtbarkeit zu repräsentieren (das Entmännlichungsritual symbolisiert im populären Hinduismus Wiedergeburt). Dafür werden sie bezahlt. Es gibt ca. 50.000 Hijras in Indien, die in speziellen Häusern in kleinen Gruppen zusammenleben und alle untereinander fiktiv verwandt sind.

Diese Abweichungen und Unterschiede gibt es aber nicht nur in „ethnischen“ Gesellschaften, sondern auch in unserer eigenen. Die erzwungene Zweigeschlechtlichkeit verhindert aber, dass Menschen ihre Vorstellungen im Leben verwirklichen können. **Anja Heldmann** (Intersexualität: Gender Varianten und biologisches Geschlecht in Hauser-Schäublin 1998) beschreibt sehr genau, wie Personen, die körperlich intersexuell sind, zu eindeutigen Geschlechtern gemacht werden, sich aber auch dagegen wehren, dass sie „zugerichtet“ worden sind.

Anthropology of the Body

John Blacking (1977): Towards an Anthropology of the Body.

Margaret Lock (1993): cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge.

Thomas Csordas (1999): The Body's Career in Anthropology.

Überblick über den Inhalt dieser Vorlesung:

1. Allgemeines zur *Anthropology of the body*
2. Körper und Körperkonzepte in der fem. Anthropologie
→ 3 Perioden wie mit dem Körper umgegangen wurde
3. Bedeutung Foucaults in der feministischen Anthropologie des Körpers
4. The mindful body (Scheper-Hughes/Lock)
5. Körperpolitik & Machtverhältnisse in Bezug auf den Körper
6. Präsentation einer aktuellen ethnographischen Studie die sich mit der Beziehung des Konzeptes Sex/Gender in Bezug auf Körper beschäftigt (Rydstorm)

* * *

Allgemeines zur *Anthropology of the body*

Der Körper hat in der Anthropologie eine sehr lange Geschichte, die aber auch sehr ambivalent ist. Dies hat mit der Geschichte der Disziplin zu tun, aber auch mit den Theorien und den jeweils relevanten Forschungsfeldern. Diese Geschichte steht in Zusammenhang mit Auffassungen über Natur & Kultur ebenso mit Fragen was als Subjekt oder Objekt in der Forschung gilt.

Von einer „*Anthropology of the Body*“ können wir seit 1977 sprechen. **John Blacking** prägte das Forschungsfeld mit bestimmten Prämissen, aber auch schon vor ihm gab es Klassiker die sich mit dem Körper beschäftigten: Mauss (Körpertechniken), Mary Douglas (Körpersymbolik), Van Gennep, Evans-Pritchard, Hall, Robert Hertz, Clifford Geertz, Victor Turner.

Körper und Körperkonzepte in der feministischen Anthropologie**3 Umgangsformen mit dem Körper:****Körper als Essenz****Körper als Tabu**

Körper als Konstruktion und Embodiment (späte 80er bis heute), damit ist gemeint, dass der Körper als etwas verstanden wird, das historisch, sozial und diskursiv konstruiert wird, aber auch in dieser Konstruktion gelebt, gespürt und erfahren wird.

Körper als Essenz:

In den Anfängen der Frauenforschung galt der Körper sehr lange als Essenz. Er wurde nicht hinterfragt sondern als natürlich vorausgesetzt (wie im Mainstream der Anthropologie natürlich auch). Der leibliche Körper wurde betrachtet als natürlich, ahistorisch und unkontrolliert. Frauen wurden lange Zeit als „*die Körperwesen*“ betrachtet. Ging es darum den Körper von Frauen zu studieren, waren es ausschließlich Prozesse wie Gebären, Menstruation, Schwangerschaft und Menopause, mit denen man sich beschäftigte. Häufig begegnet uns in dieser Zeit eine Umgangsform, in der der *weibliche Körper als Gefahr und Bedrohung der Kultur* dargestellt wurde (dies wurde auch von Mary Douglas näher ausgeführt). Damals war die Vorstellung vom Körper

Einführung in die Anthropologie der Genderforschung – SS 2003

von Andrea Handl, Susanne Öchsner & Martina Gruber

autorisiert von Dr. Sabine Strasser

noch *strukturalistisch geprägt*, d.h. auf den Körper bezogen, dass er als *natürliches, neutrales, Faktum* betrachtet wurde, das kulturell überformt wird. Diese Ansätze waren stark von *Andro- und Ethnozentrismus* wie von rassistischen, exotisierenden Repräsentationen des sogenannten fremden, weiblichen Körpers geprägt.

Margaret Mead beschäftigte sich sehr explizit mit dem Körper von Frauen auf *Samoa* und hat in diesem Zusammenhang die *Eigenschaften des weiblichen Körpers sehr positiv bewertet*, obwohl sie den weiblichen Körper ausschließlich über das Gebären und den männlichen *Gebärneid* betrachtete.

Margaret Mead: Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt. (engl. Orig. 1949)

Körper als Tabu:

Eine wesentliche Vordenkerin der zweiten Phase war

Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. (französ. Orig. 1949)

Mit ihr setzte die Verleugnung des Körpers ein. Für sie war der *weibliche Körper eine der Hauptursachen für die Unterdrückung von Frauen* und für die Verhinderung von Gleichheit mit Männern. In ihrem Buch gibt es mehrere Passagen in denen sie sich sehr negativ über den weiblichen Körper ausdrückt.

Mead und Beauvoir, zwei der einflussreichsten Vordenkerinnen, publizierten also im gleichen Jahr mit sehr unterschiedlichen Ansätzen. Beiden Ansätzen ist gemeinsam, dass sie von einem *natürlichen Körper ausgehen, der im Gegensatz zu einem männlichen Geist*, der mit Kultur assoziiert wird, konzipiert wurden. Die damals begonnene Tabuisierung des Körpers fand eine konsequente Fortsetzung in den Gendertheorien der 80er.

Gendertheorien bauen auf dieser analytischen Trennung sex-gender auf. So sehr es wichtig war, diese soziale Bedingtheit von Geschlecht aufzubringen, blendeten sie den Körper aus. Diese Tabuisierung des Körpers dürfte sehr stark damit Zusammenhang stehen, dass versucht werden sollte, der Gefahr des Biologismus auszuweichen. Diese Gefahr droht in Vorstellungen der westlichen Gesellschaften wo Geschlecht nach wie vor am biologischen Körper festgemacht wird. Diese biologischen Vorstellungen wie wir in westlichen Gesellschaften sie kennen, werden sehr stark vom medizinischen Diskurs geprägt. Bei aller Tabuisierung muss es als großes Verdienst der feministischen Anthropologie anerkannt werden, dass viele Autorinnen in der Zeit in der die Genderkonzepte entwickelt wurden sehr überzeugend darstellten, dass *in manchen Gesellschaften Geschlecht nicht an einen biologischen Körper geknüpft ist*, sondern zum Beispiel über Verhaltensweisen oder die kosmologische Umwelt definiert wird.

Bsp: Hildegard Diemberger (1993): Blood, Sperm, Soul and the Mountain. Gender Relations, Kinship and Cosmology among the Khumbo. (Eine deutsche Übersetzung davon findet sich in DAVIS-SULIKOWSKI, Ulrike/Hilde DIEMBERGER/Andre GINGRICH/Jörg HELBLING (Hrsg.): Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen. Frankfurt/Main: Campus 2001.)

Körper als Konstruktion und Embodiment

Konstruktion und Embodiment

Konstruktion → Foucault

Erfahrung, Embodiment, Corpor(e)ality

Ad. Embodiment: Der Einfluss der Phänomenologie und der Psychoanalyse ist hier sehr stark. Die Begriffe Erfahrung Embodiment, Corpor(e)ality haben eine eigene Geschichte. Allgemein meinen sie, dass das *Subjekt als Ausgangszentrum der Forschung* verstanden wird, gleichzeitig wird damit gemeint, dass bestimmte Prozesse verkörpert werden. D.h. es wird permanent in den Körper etwas eingeschrieben, sodass Personen diese Prozesse verinnerlichen. Bsp: Arbeitszwänge, Geschlechtsidentität.

Unterschied zwischen Embodiment und Sozialisation: Sozialisation meint nicht die leibliche, verinnerlichte Erfahrung als Ausgangszentrum. Embodiment meint, dass das Subjekt das Ausgangszentrum kultureller Prozesse ist. Beschäftigen wir uns mit diesen Prozessen, erhalten wir einen näheren Einblick in die Gesellschaft.

Henrietta Moore und Thomas Csordas leisteten hier sehr wichtige Beiträge:

Henrietta Moore: A Passion for Difference.

Sie setzte sich stark mit dem Einfluß der Psychoanalyse auseinander.

Thomas Csordas: Embodiment as a paradigm for anthropology.

Er forderte ein, dass der Körper nicht mehr als Objekt studiert wird, sondern als Subjekt betrachtet wird.

Körper und Sex/Gender-Konzepte:

Collier und Yanagisako können als Vorarbeiterinnen in dieser Hinsicht bezeichnet werden. Eine explizite Kritik am Ausblenden von Sexualität kam in der zweiten Hälfte der 90er von Yanagisako, die Sexualität als dritte Kategorie in der Auseinandersetzung mit sex-gender-Konzepten forderte.

Margrit Kaufmann: Essenz-Tabu-Konstrukt. Zur Bedeutung des Körpers in feministischen Theorieansätzen. Kea 1998

Die deutsche Anthropologin **Margrit Kaufmann** kritisierte, dass der Körper in der feministischen Anthropologie immer eine Rolle spielte, und nicht - wie Yanagisako sagt - nie thematisiert wurde. Wichtig ist es laut ihr, zu unterscheiden, dass der Körper als Essenz galt, oder eben als Tabu, was negativ sichtbar ist. Die Schwierigkeit besteht eigentlich darin, dass wir uns wissenschaftlich in unserem Körper anerkennen können. Anerkennen können, dass es eine historisch bestimmte Biologie gibt, die weder überhöht noch abgewertet werden soll. Wichtig ist diese Tatsache damit zusammenzudenken, dass der Leib in seiner ganzen Konstruktion erfahrbar und gespürt wird. Diese zwei Ebenen der Konstruktion und der Erfahrung müssen zusammengebracht werden.

Unterscheidung Körper-Leib:

Körper meint den sozial konstruierten Körper. Leib meint alle Prozesse die bereits im sozial konstruierten Körper materialisiert sind und die wir spüren.

Bedeutung Foucaults in der feministischen Anthropologie des Körpers

Inzwischen gilt es als Konsens, dass Körper historisch, sozial und kulturell konstruiert werden, dazu hat Michel Foucault (ein franz. Philosoph) gearbeitet.

Was bedeutet eigentlich Konstruktion des Körpers?

Zentral in allen Arbeiten Foucaults ist das Triangel: *Körper – Wissen – Macht*. Foucault war in allen Arbeiten von der Frage geleitet, *welche Körper eine bestimmte Gesellschaft braucht (die für die Gesellschaft nützlich sind)*.

Foucault

- *) Technologien der Macht
- *) Disziplinarmacht bzw. Anatomie-Politik – Dressurtechnologie
- *) Bio-Macht bzw. Bio-Politik – Sicherheitstechnologie
- *) Diskursive Praktiken
- *) Technologien des Selbst

Wichtig ist für Foucault, wie Macht auf subtile Art wirkt, und wie Begehren nach dieser Macht hervorgerufen wird. Dabei macht Foucault historisch bestimmte Machttechniken oder –technologien aus, die vor allem auf der Mikroebene (der Ebene des Alltäglichen) angesiedelt sind. Auf der Ebene des Alltäglichen kann Macht potentiell von allen ausgeübt werden und kann auch von überall herkommen. Foucault wurde in diesem Punkt dafür kritisiert, dass dieser Machtbegriff (bei dem Macht von überall herkommen kann) wenig über strukturelle Herrschaftsverhältnisse aussagt (wie dies zum Beispiel jener von Gramsci tut).

Foucault definierte **zwei Formen von Macht**, die in unterschiedlichen Zeiten entstanden, aber zusammenwirken:

Die **Disziplinarmacht**, bzw. die **Anatomie-Politik** des menschlichen Körpers und darauf folgend die **Bio-Macht** bzw. die **Bio-Politik** die auf die menschliche Spezies gerichtet ist.

Was meint Foucault mit **Disziplinarmacht**?

Disziplinarmacht entstand im 17. und 18. Jh. und ist als Unterschied zur Biomacht *auf den Körper von Individuen gerichtet* und zielt darauf ab, Körper zu überwachen, zu nutzen, abzurichten, zu bestrafen. Es geht um die Nutzbarmachung individueller Körper durch Körperübungen und Dressur. Diese Macht kontrolliert, es geht auch darum zu kontrollieren, wie räumliche Körper verteilt sind. Schule ist ein wichtiges Beispiel, in dem Disziplinarmacht beobachtet werden kann.

Die **Biopolitik** entsteht ab der zweiten Hälfte des 18. Jh. und integriert die erste Form der Macht. Es geht darum die *Menschen als Spezies zu regulieren*. In dieser Zeit entsteht das Konzept der Bevölkerung, demographische Untersuchungen, statistische Messungen, öffentliche Hygienemaßnahmen, die Zentralisierung von Information und medizinischer Versorgung. Die Herstellung von Normen breitet sich sehr stark aus. Dazu gehören auch bestimmte Mechanismen wie zum Beispiel Unterstützungsmechanismen für alte Menschen

→ alles was zur Regulation der Menschen als Masse dient. Diese Machttechnologie bezeichnet Foucault als *Sicherheitstechnologie* im Unterschied zur ersten, in der es um *Dressurtechnologie* geht.

Diese beiden Themen überschneiden sich zum Beispiel in der Sexualität. Was die Anatomie-Politik auf das Individuum bezogen betrifft, wäre die Ideologie ein Kind, das zuviel masturbiert, hat einen undisziplinierten Körper, das muss sanktioniert werden und dies geschieht durch die Argumentation von bestimmten Krankheiten. Hier läuft der Diskurs der Sanktion: Ein Kind das masturbiert, wird ein Leben lang krank sein. Auf der Ebene des kollektiven Körpers wird so argumentiert, dass ein ausschweifendes Sexualleben ein gestörtes Erbgut der Nachkommen nach sich zieht. Hier wird der Diskurs der Degeneration als Machttechnologie ausgeübt.

Diskursive Praktiken

Diskurs meint bei Foucault, dass schriftliche, aber auch nonverbale Praktiken systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Wird auf bestimmte Weise über ein vermeintlich natürliches Geschlecht auf eine bestimmte Weise gesprochen hat dies zum Effekt, dass es „wirklich“ natürlich erscheint. Wir halten es auch für natürlich, weil wir ausschließlich in dieser bestimmten Form darüber sprechen. Ebenso sind Krankheiten als diskursive Praktiken zu verstehen. Wird über etwas eine längere Zeit nicht mehr gesprochen, so erscheint es uns, dass es dies dann nicht mehr gibt.

Technologien des Selbst

In diesen diskursiven Praktiken wird auch das Subjekt hergestellt, es entsteht zum Beispiel ein Begriff wie das wahre, authentische Selbst. Foucault zeigte in seinen Arbeiten, dass dies aber Konstruktionen sind. *Werden diskursive Praktiken an die Herstellung von Identität geknüpft, sind laut Foucault die Technologien des Selbst wirksam.* Damit meint er die Maßnahmen die Individuen vorgeschrieben werden um ihre Identität zu fixieren oder zu verändern. Maßnahmen zum Beispiel, wie wir uns selbst beherrschen können.

Dies passiert über Nahrungsvorschriften, selbstdisziplinierte Trainingsmaßnahmen wie Hungern oder trainieren im Fitnesscenter um sich die „richtige“ weibliche/männliche Körperform anzueignen, um dadurch eine weibliche oder männliche Identität herzustellen.

Literaturempfehlung dazu:

Bodytime. Susanne Lundin and Lynn Akesson [eds.] 1996. Lund Studies in European Ethnology 2: Lund University Press.

Darin werden eine ganze Reihe aktueller Beispiele auch aus unserer Gesellschaft angeführt.

The mindful body (Scheper-Hughes/Lock)

Scheper-Hughes, Nancy & Margaret M. Lock: The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. Medical Anthropology Quarterly 1 (1), 1987:6-41

Dieses Konzept wurde lange in der feministischen Anthropologie nicht wahrgenommen da es in der Medical Anthropology entwickelt wurde. Ziel von Scheper-Hughes und Lock war es, ein Erklärungskonzept zu liefern das für die ganze Anthropologie als Disziplin beispielgebend sein sollte.

Mindful Body:

- **Individueller Körper** zB. Die Erfahrung des Körpers und des Selbst, sogenannte konstituierende Teile des Körpers (wie z.B. Geist, Psyche, Materie, Seele, Selbst) und wie sie zueinander in Beziehung stehen in den Vorstellungen; die körperliche Erfahrung von Gesundheit und Krankheit; Konzepte von Person und Selbst, Vorstellungen von Körperbildern

- **Sozialer Körper** zB. Der Körper als Symbol, als Repräsentationsform um etwas über Natur oder Gesellschaft aussagen zu können, dazu gehören auch Modelle die uns ein Bild darüber vermitteln sollen was Ganzheit bedeutet, die verkörperte Welt, was wir verinnerlichen in Form von Embodiment
- Bedeutung Foucaults in der feministischen Anthropologie des Körpers, da es hier um Fragen der Macht geht. Regulierung und Überwachung von Körpern, Kontrolle von individuellen und kollektiven Körpern zB. im Bereich der Reproduktion/Arbeit/Freizeit/Krankheit oder in Institutionen, Aspekte von Macht und Kontrolle. Welche Vorstellungen gibt es von autonomen Körpern, Körperideal, das auch immer mit der Frage von Normen zu tun hat.

Wichtig ist, hier anzufügen, dass mit diesem Modell der Strukturalismus endgültig überwunden wurde. Mary Douglas formulierte noch den physischen und den sozialen Körper, die als gegensätzlich gegenübergestellt wurden.

Körperpolitik & Machtverhältnisse in Bezug auf den Körper

Wichtig ist es in diesem Bereich, die *Ideen der Frauenbewegung* einzubeziehen wie zum Beispiel die politische Forderung nach Selbstbestimmung über den eigenen Körper und die Sexualität. Der Slogan "Mein Bauch gehört mir" würde zum Beispiel zur Körperpolitik gehören.

Margrit Kaufmann bezeichnet mit Körperpolitiken allgemein *jene Macht- und Gewaltverhältnisse die Menschen angehen und ihnen buchstäblich an den Leib rücken*. Zur Körperpolitik gehören:

Folter, Vergewaltigung, medizinische Techniken, das Negieren von körperlichen Differenzen außerhalb der Norm von weibl/männl., die Zuordnung zu einem ethnischen Körper, zu einem Normkörper. In diesem Zusammenhang sprechen feministische Wissenschaftlerinnen häufig vom weiblichen Körper als Schlachtfeld, auf dem verschiedene Ideologien zusammentreffen.

Ethnographische Beispiele für Körperpolitiken: ein sehr interessantes Thema sind sog. Besessenheitsphänomene. Oft wurden sie als Widerstandsform von unterdrückten sozialen Gruppen bezeichnet, verschiedene Formen der Gewalt an Frauen, Formen von Rassismen, alle Bereiche des Organhandels, Schönheitschirurgie

Was nun mit Sex-Gender?

Henrietta Moore, Susanne Schröter und Sabine Lang sprechen sich zB. für eine Beibehaltung der analytischen Trennung von Sex-Gender aus. Yanagisako hingegen, plädiert dafür, diese Trennung über Bord zu werfen. In den 90ern entstand eine sehr heftige Debatte zu diesem Thema.

Helle Rydstrom (2002): Sexed Bodies, Gendered Bodies: Children and the Body in Vietnam. In: Womens's Studies International Forum 25(3), 2002

Helle Rydstrom plädiert ebenfalls dafür, das Konzept der Trennung aufzuheben. Sie schlägt vor statt dieser beiden Begriffe ein *analytisches Konzept von Körper* zu entwickeln.

Rydstrom ist eine schwedische Sozialanthropologin die v.a. im Vietnam forscht und sich in diesem Beitrag mit Körper und Geschlechterkonstruktionen bei Kindern beschäftigt. Bemerkenswert an ihr ist, dass sie sich explizit auf Judith Butler bezieht. Sie bringt empirisch wie auch theoretisch Leiberfahrung, Embodiment und die Konstruktion des Körpers zusammen.

Judith Butler bezieht sich sehr stark auf Foucault, der dafür plädierte, dass auch Sex kulturell konstruiert ist. Erst mit Butler wurde diese Erkenntnis „salonfähig“.

In ihrem Artikel analysiert Rydstrom, wie lokale Ideen über weibliche und männliche Körper mit dem Konzept der Patrilineage und Moralität zusammenhängen und wie die unterschiedlichen Positionen von Mädchen und Jungen dadurch beeinflusst werden.

Die Buben in dieser dörflichen Community, in der Rydstrom forscht, haben eine spezielle Position in der Gesellschaft, weil nur sie die väterliche Linie fortsetzen können. Die Körper der Jungen werden als Bindeglied zwischen verstorbenen und lebenden Mitgliedern der Patrilineage betrachtet. Sie haben eine *angeborene Moral und Ehre*. Ihr Penis wird mit viel sozialer Bedeutung aufgeladen - begründet dadurch, dass die Jungen die Verbindung zu den Ahnen herstellen. Dem Penis wird im Alltag sehr viel Aufmerksamkeit gewidmet, verbal wie auch körperlich. es ist durchaus üblich, dass er getätschelt wird, und kleine Buben als „kleiner Penis“ bezeichnet werden. Dieser biologische-anatomische Penis wird zum **Phallus**. Dieser Begriff stammt vom Lacan (einem franz. Psychoanalytiker – er meint damit ein imaginäres Konstrukt, eine Illusion bei der eine biologische Tatsache zu einer großen sozialen Gesamtheit aufgebaut wird, sodass von einem Gesetz der Dominanz gesprochen werden kann. Dadurch wird Ungleichheit zwischen Männern und Frauen produziert.) Das Reden „darüber“ in dieser Gesellschaft ist auch davon gekennzeichnet, dass *Mädchen als Mangelwesen* und als *die Anderen* bezeichnet werden. Sie sind die Anderen im Vergleich zu den Buben und damit *sozial verletzbar*. Sie haben keine angeborene Ehre und keine angeborene Moral. Sie müssen den Penismangel sozial ausgleichen, und zwar dadurch, dass sie sich von klein auf eine gute weibliche Moral besinnen müssen und das Konzept der edlen Gesinnung praktizieren. Nur so können sie die Patrilineage ehren – obwohl sie sie nicht herstellen können, wie die Jungen.

Entscheidend ist, dass die Moral eng an sex (an biologische Kapazitäten) gekoppelt ist. Die gute Moral besteht darin, das eigene Verhalten an die lokalen Vorstellungen von biologisch verschiedenen männlichen und weiblichen Körpern anzupassen (gender). Die Körper der Kinder werden als ganz mächtige sociosymbolische Zeichen konstruiert, die diese Hierarchien des lokalen Lebens reflektieren. Diese lokalen Konzeptionen von weiblichen und männlichen Körpern gestalten die Art, wie der Körper eines Kindes gleichzeitig sozial und biologisch gemacht wird. Die Begriffe Sex und Gender zeigen hier wiederum eine Geschichte (historisch gemeint), die diskursiv hergestellt wird. Sex und Gender überlappen sich hier dermaßen kontinuierlich, dass Rydstorm daraus schließt, es sei *nicht mehr möglich zu bestimmen, in welchem Ausmaß der Körper eines Kindes „sexed“ oder „gendered“ ist. Sie schließt daraus, dass die Unterschiede nicht mehr auszumachen sind, und daher die analytische Trennung hinterfragt werden muss*. Sie argumentiert mit Butler, dass sex und Natur sowohl theoretisch als auch empirisch eine Geschichte haben. Weiters argumentiert sie, dass die Begriffe sex und Gender nicht unterscheidliche, sondern im Gegenteil ähnliche Probleme aufweisen, weshalb die Aufrechterhaltung der Unterscheidung überflüssig sei.

Sie möchte diese Konzepte durch eine analytische Kategorie Körper ersetzen. Sie zeigt, wie Biologie über das Reden darüber hergestellt wird, aber gleichzeitig einverleibt wird. Biologie ist nicht das, was vorher natürlich ist. Rydstrom bezieht sich hier auf Merleau-Ponty (ein

französ. Philosoph, der die Phänomenologie des Leibes geprägt hat), und meint, dass der Körper selbst immer schon als kulturelles Produkt verstanden werden muss und verschiedenste materielle, ökonomische und soziale Prozesse subsumiert.

11. Vorlesung

26.06.2003

Themen dieser Vorlesung:

- Anthropologie der Globalisierung
- Feminismus im globalen Zeitalter (oder: „globaler Feminismus“)
- Theorien zur Globalisierung (aus den 80er und 90ern der Anthropologie)
- Frage des Multikulturalismus: Wie gehen wir mit Diversität und Differenzen um?
- Differenz im Verhältnis zu Gleichheit und Gerechtigkeit.

Marshall McLuhan: global village 1960
Robert Robertson: (1980er) glocal (1995)
Michael Harvey: time-space-compression (1990)
Mike Featherstone: global bubble (1995)

Zur Auseinandersetzung mit Globalisierung im Zusammenhang mit Demokratie, Gerechtigkeit, Egalität und Differenz:

Wesentliche politische Fragen werden heute nicht mehr auf nationaler Ebene entschieden, sondern in globalen Organisationen (WTO, G8, internationaler Währungsfonds/IMF). Aber auch Menschenrechtsbewegungen im Rahmen der UNO (wie z.B. die Convention for the Elimination of Racial Discrimination „CERD“, Convention for the Elimination of Discrimination against Women „CEDAW“); soziale Bewegungen (Seattle, Davos, Genua) sind Phänomene dieser globalisierten Weltordnung.

„Lexikon der Globalisierungsbegriffe“:

Global: Der Begriff selbst kommt in Lexikas schon seit 400 Jahren vor, zu einer wissenschaftlichen Anwendung kam er erst in den 60ern des vergangenen Jahrhunderts, vor allem in ökonomischen Kontexten.

Im „Cultural Studies“-Bereich, war Marshall McLuhan der Erste, der den Begriff „**global village**“ prägte. (Stichwort: globale Vernetzung durch neue Technologien)

Wichtig ist den 80ern Robertson geworden, er beschäftigte sich als erster Soziologe mit der Debatte der Globalisierung: Er prägte 1995 den für die Anthropologie sehr wichtigen Begriff „**glocal**“: Zusammenführung von global und local.

Durch die verbesserte Technologie können Informationen schneller verbreitet werden, ökonomische Beziehungen werden durch verbilligte und verbesserte Transportsysteme beschleunigt und Menschen bewegen sich durch diese Möglichkeiten vermehrt über den Globus. Durch diese Beschleunigung verändert sich das Raum- und das Zeitverhältnis der Menschen, Harvey prägte dafür den oft zitierten Begriff **time-space-compression**.

Mike Featherstone und Janet Abu-Lughod (die Mutter von Lila Abu-Lughod) kreierten den Begriff „**global bubble**“ um die Gleichzeitigkeit des Informationsflusses zu bezeichnen. Die Teilnahme an diesem globalen Informationsfluss unterscheidet sich je nach Klasse, regionaler Schichtung, Nation, etc.

Die zwei wichtigsten sozialanthropologischen Theorien zur Globalisierung stammen von **Ulf Hannerz & Arjun Appadurai**.

Ulf Hannerz

- *) Cultural Complexity 1992
- *) Transnational Connections 1996
 - Globalisierung
 - Globale Ökumene

Derzeit gibt es zwei gegenläufige Zugänge zu aktuellen politischen und sozialen Entwicklungen: Einerseits geht man davon aus, dass bestimmte Regionen und Zivilisationen sich grundsätzlich feindlich gegenüber stehen nach dem Ende des Kalten Krieges (dies ist zB. die Position von **Samuel Huntington** [Autor von: „Clash of Civilisations“ bzw: „Kampf der Kulturen“]). Er geht von unterschiedlichen Zivilisationen aus, und formuliert die Annahme, dass in Zukunft *Konflikte zwischen unterschiedlichen Kulturen* entstehen werden, denen er unveränderbare Eigenschaften (wie zB. Demokratieunfähigkeit!) zuschreibt.

Anthropologen interessieren sich vor allem dafür, ob die Globalisierung auch zu einer *Homogenisierung* führt bzw. für die Effekte der Globalisierung auf kultureller Ebene.

Ulf Hannerz entwickelte dazu bereits 1992 die Gegenthese der **Kreolisierung**. Er bestätigt, dass kulturelle Elemente, Konsumgüter und (sehr oft von den USA dominiertes) Wissen (und Bilder) rasch über den Globus verteilt werden. Doch anstelle von Homogenisierung führt dies laut ihm zu einer erneuten Überarbeitung dieser Elemente: Sie werden unterschiedlichst in die eigene Kultur eingebaut – und eben diesen Vorgang bezeichnet er als Kreolisierung. Unter „globaler Ökumene“ versteht er die Vielfalt in der Gemeinsamkeit.

Arjun Appadurai: Modernity at Large 1996

Imagined communities and Imagined worlds
Global flows: ethnoscapas, mediascapas, technoscapas, ideoscapas, financescapas
Diasporic public spheres und kosmopolitische Ethnographie

Arjun Appadurai fragt sich welche Auswirkungen neue globale Dynamiken auf das soziale Leben haben und entwickelt *neue Begriffe* um diese Situation beschreiben zu können. Seine Grundthese dabei ist, dass ebenso wie der Printkapitalismus Nationalstaaten hervorbrachte, die *neuen Technologien und neuen Medien dazu beitragen werden, diese Nationalstaaten zu überwinden*. Er war einer der Theoretiker die davon ausgehen, dass die Globalisierung nicht nur einen Prozess der Homogenisierung nachziehen wird, sondern dass Nationalstaaten dadurch nicht mehr die wesentlichen Entscheidungsträger in der Zukunft sein werden. Er vertritt die Auffassung, dass durch die Dynamik von Informationen, Wissen und Menschen, es *imagined commuties* (Begriff von B. Anderson, der besagt dass face-to-face Beziehungen nicht mehr entscheidend sind, sondern

„imaginierte“ Gemeinsamkeiten in der Nation) nicht mehr geben wird, sondern *imagined worlds*. Durch das erwartete Zusammentreffen von bestimmten Bildern und bestimmtem Wissen kommt es zu neuen Vorstellungen von „zu Hause“ und Zugehörigkeit.

Appadurai überwindet dadurch das alte Modell von Peripherie und Zentrum und schafft neue Begriffe um diese Dynamik auch begrifflich fassen zu können: Er bezeichnet diese Dynamik als „global flows“. Das Auffälligste für ihn dabei ist, dass sich Technologie und Kapital in unterschiedlichen *global flows* bewegen. Deshalb entwickelt er die Begriffe *ethnoscapes* (Menschen), *mediascapes* (Medien), *technoscapes* (Technologien), *ideoscapes* (Bilder), *financescapes* (Geldflüsse).

All diese Begriffe sind abgeleitet von *landscape*, und zwar deshalb, weil Appadurai diese Dynamiken als *fluide soziale Formationen* versteht. Ein *ethnoscape* ist nicht eine Gemeinschaft, die man umranden kann und definieren kann, wer dazugehört, und wo ihre Grenzen sind. Der Begriff beinhaltet auch, dass man je nach Blickwinkel unterschiedliche Formationen erblickt. Diese Vorstellungen von bewegten Formationen führt er – wie erwähnt – auf Landschaften zurück. Diese verändern sich ebenso für einen Maler je nachdem wo er sich befindet. Die Maler sind für ihn Nationalstaaten oder auch individuelle Akteure.

Appadurai würde für seine Annahme, dass alles in Bewegung gerät, kritisiert. Featherstone meint, es seien nur 1,5 % der Welt der arbeitenden Bevölkerung und unter 5 % der gesamten Weltbevölkerung die außerhalb ihres Geburtslandes leben.

Nebenbei sei angemerkt, dass sich mehr als die Hälfte der ArbeitsmigrantInnen im Nahen Osten und Subsahara-Bereich befinden. Der Eindruck, dass „die ganze Welt“ nach Europa fließt, stimmt also nicht.

Die Anthropologie neigte dazu begrenzte Lokalitäten zu untersuchen. Der Mainstream beschäftigte sich mit Dorf- oder Stadtforschungen und den vor Ort relevanten sozialen Situationen. Nach Appadurai entsprechen solche Forschungen nicht mehr dem gegenwärtigen Stand unseres theoretischen Wissens. Lokale Kontexte haben immer auch **globale Einflüsse**, wir müssen reflektieren wo, was und wen wir eigentlich untersuchen.

Globaler Feminismus

Politische Praxis und transnationale Beziehungen
Fragen nach Differenzen, Ungleichheit und Gerechtigkeit
Fragen nach neuen Strategien der Politik und Wissenschaft

Globaler Feminismus betont Differenzen zwischen Frauen und inkludiert die Frage nach Gerechtigkeit. Es sind zwei Stränge von Relevanz:

Zur politischen Praxis in transnationalen Beziehungen:

In der politischen Praxis wurde relevant, dass Frauen zwar global verbunden sind, aber unterschiedliche Erfahrungen und unterschiedliche soziale Praxis mitbringen. Es gab sowohl den Versuch „von oben“ feministische Ansprüche zu verwirklichen (siehe CEDAW - die Vertreterinnen dieses Ansatzes waren massiv involviert in alle UNO-Frauenkonferenzen und haben sich bei der Weltkonferenz gegen Rassismus (Durban 2002) engagiert) wie auch auf der Grassroots-Ebene.

Diese neue Bewegung drückt sich auch in neuen Organisationen – wie zum Beispiel „*Women under muslim law*“ – aus: Dies ist ein Zusammenschluss von Frauen, die in islamischen Ländern leben und in irgendeiner Weise von islamischer Gesetzgebung betroffen sind. Sie haben sich zusammengeschlossen um die Gesetze ihres jeweiligen Landes zu evaluieren und kritisieren. Sie zeigen zum Beispiel auf, dass es unterschiedliche Gesetze gibt für Ehescheidung, und führen damit die Behauptung ad absurdum, dass „der Islam“ bestimmte Gesetze rechtfertigen würde. Nawal El Saadawi und Fatima Mernissi sind Vertreterinnen dieser Bewegung.

Vieldiskutiert ist „*Women against fundamentalism*“: Hier geht es um Fundamentalismen aller Art (auch um kulturellen Fundamentalismus a la Huntington). Das Besondere an „*Women against fundamentalism*“ ist, dass sie gleichzeitig gegen westlichen Rassismus und gegen die Diskriminierung von Frauen in den eigenen kulturellen Kontexten auftreten. Sie versuchen einerseits die eigene Gesellschaft zu kritisieren und andererseits Dominanz- und Machtverhältnisse miteinzubeziehen.

„*Women in black*“ ist ein Zusammenschluss von Frauen gegen den Boykott des Irak. Sie machen aufmerksam auf die weitreichenden Folgen und Auswirkungen des Embargos.

Globaler Feminismus und transnationale Theorien

GREWAL, Inderpal / Caren KAPLAN

GLICK SCHILLER, Nina / Linda BASCH / Christina BLANC-SZANTON

Rubah SALIH: in Nadje AL-Ali

Zwei wichtige Vertreterinnen des globalen Feminismus sind **Caren Kaplan** und **Inderpal Grewal**. Sie versuchen ihre Wissen auch in der Praxis umzusetzen.

Nina Glick Schiller, Linda Basch und Christina Blanc-Szanton sind die Begründerinnen der **transnational studies** in der Anthropologie. Sie konzentrieren sich auf konkrete Beziehungen zwischen bestimmten Ländern. Ihr Hauptaugenmerk liegt nicht auf globalen Entwicklungen sondern auf der tatsächlichen Bewegung von MigrantInnen. Eine ihrer wichtigsten Erkenntnisse ist, dass Migration nicht unbedingt zu Assimilation führt. Assimilation ist *eine* – aber nicht die einzige – Möglichkeit. Zunehmend halten MigrantInnen ihre Beziehungen zum Herkunftsland aufrecht und schaffen damit *transnationale Räume* bzw. *transnationale Sphären*. Hieraus ergibt sich die Frage wie Zugehörigkeiten in diesen Räumen, die über nationale Grenzen hinausgehen, hergestellt werden.

Bsp.: In New York lebende HaitianerInnen interessieren sich nicht nur und vor allem für US-Politik sondern fühlen sich genauso verantwortlich für die Entwicklung ihres Herkunftslandes. Beziehungen zur Herkunftsregion oder –nation werden aufrechterhalten und es entstehen neue soziale Formationen.

In diesen Transnationalismusforschungen gab es ganz spezielle Genderansätze: **Ruba Salih** zum Beispiel untersuchte marokkanische Migrantinnen die in Italien leben und in beiden Ländern Reproduktions- und Pflegearbeiten leisten. Sie sind in Italien sehr oft als „live-ins“ tätig und stehen dadurch automatisch ihren Arbeitgebern rund um die Uhr zur Verfügung. Parallel dazu übernehmen sie weiterhin die Versorgung von Kindern in ihrer Herkunftsregion. Migrantinnen übernehmen das, wogegen sich die Frauen im „Westen“ vehement wehren – nämlich Haus- und

Pflegearbeiten. So wird das Problem der Gleichstellung von Frauen im Westen auf dem Rücken von Frauen aus dem „Süden“ ausgetragen.

Einen anderen Schwerpunkt setzt **Susan Okin** mit der Frage: „*Is multiculturalism bad for women?*“

Sie geht davon aus, dass Multikulturalismus ein Label ist, unter dem politische, theoretische und soziale Bewegungen Egalität fordern. „Aber“ fragt sie, „respektieren alle Kulturen ihre eigenen Mitglieder gleich, während sie nach außen hin Forderungen nach Gleichheit formulieren?“ Okins' Meinung nach tun dies die Kulturen nicht und daher schlägt sie vor, dass Kulturen gewertet werden sollten, je nach ihrer Fähigkeit, Gleichheit im Inneren herzustellen.

Multikulturalismus fordert Gleichheit unterschiedlicher Kulturen, diese ist aber für Frauen nicht gewährleistet. Unterschiedliche Gruppen fordern aber ihre Rechte (wie zum Beispiel, dass Kinder von Sinti oder Roma weniger regulär Schulen besuchen müssen, weil dies nicht ihrer Lebensform entspricht). Einen weiteren Diskussionspunkt stellen „religiöse Symbole“ in Schulen dar: Einerseits wird gefordert, das Kopftuch sollte in Schulen erlaubt werden, andererseits wehrt man sich heftig gegen dieses Stück Stoff, da man es als Symbol der Unterdrückung schlechthin sieht.

Bei ihrer Durchsicht der unterschiedlichen Forderungen stellt Okin fest, dass diese v.a. das Geschlechterverhältnis thematisieren – und dies begründet sie damit, dass Kulturen prinzipiell Frauen kontrollieren wollen. Damit kehrt sie zum früheren Ansatz der universellen Unterdrückung der Frauen zurück.

Okin sieht die Kopftuchdebatte als uninteressant, denn es wäre dabei nur „Symbolisches“ von Bedeutung. Interessanter sind für sie polygame Ehen in Frankreich (von denen es derzeit ca. 200.000 gibt), die durch das Familiennachzugsgesetz „gefördert“ wurden, aber von öffentlicher Seite nicht anerkannt wurden – wodurch die betroffenen Frauen in die Illegalität abgeschoben wurden.

Weitere Themen mit denen sich Okin beschäftigt:

- 1) Vergewaltigung als Form der Eheschließung: eine Praxis in Vietnam, aufgrund welcher der Mann das Recht hat, eine Frau zu heiraten, mit der er geschlafen hat. Es gibt lokale Gruppen, die dies kritisieren, diese Praxis ist also keineswegs unumstritten! *Soziale Missstände sollten nicht als Kultur bezeichnet werden*, man sollte differenzieren!
- 2) Klitorisbeschneidung
- 3) Ermordung eines Kindes durch die Mutter

Okin zieht vor allem case-defense/Gerichtsfälle für ihre Untersuchungen heran, somit kommt sie automatisch zu dem Ergebnis, dass Kultur kriminell ist. Laut ihr haben wir Multikulturalismus zu vorschnell akzeptiert und dabei übersehen, dass die Forderungen unterschiedlicher Kulturen dem Feminismus entgegenstehen. Laut Okin sollen Kulturen und Gruppenrechte daran gemessen werden ob sie Frauenrechte gewähren.

Ein Gegenbeispiel zu Okin stellt **Inderpal Grewal**, Professorin am „Women Studies Department“ in Irving, dar. Sie wurde von einer südasiatischen Frauenorganisation gebeten in einem Gerichtsfall als Expertin zur Verfügung zu stehen da sie intensiv über indische Geschlechterverhältnisse gearbeitet hatte. Es handelte sich dabei um den *Narinda Virk-Case*. Eine Sikh-Frau wurde wegen versuchtem Doppelmordes an ihren Kindern angeklagt. Die Absicht der Verteidigung war es, daraus einen „Kulturprozess“ zu machen. Grewal stand vor dem Problem, dass Narinda Virk entweder aufgrund kultureller Argumente verteidigt wird, oder – obwohl sie in einer sozialen Notsituation war – eine schwere Strafe bekommt.

Grewal baute ihre Argumentation auf Differenzierung auf. Sie betonte in jedem Statement, dass alle kulturellen Elemente in Veränderung begriffen sind, dass Mordmorde von Frauen in Indien selbst kritisiert werden und nicht immer die gleiche gesellschaftliche Bedeutung hatten. Im Bezug auf das „Frauenschlagen“ brachte sie die Abhängigkeit von Frauen durch die „green card“. Reisen Frauen im Rahmen der Familienzusammenführung in den USA ein, stehen sie in absoluter Abhängigkeit zu ihren Ehemännern.

Einwanderungsbestimmungen machen Frauen also abhängig – und nicht ihre Herkunftskultur.

Ein Frauenhaus wäre für Narinda Virk dann ein Ausweg aus ihrer Situation gewesen, wenn Frauenhäuser „sprachliche Angebote“ hätten, zur Polizei wäre sie gegangen, hätte sie nicht in ihrer Herkunftsregion sehr schlechte Erfahrungen mit derselben gemacht. Grewal stützt sich also in ihrer Argumentation sehr stark auf Detailwissen. Das konkrete Vorgehen von Inderpal Grewal stellt eine Perspektive für die Zukunft dar, denn es ist Aufgabe der Sozial- und Kulturanthropologie konkretes (Hintergrund-)Wissen einzubringen. Differenzierung und Konkretisierung sollten der Vereinheitlichung und Homogenisierung entgegengesetzt werden. In einer Zeit in der „Kultur überall ist“ („When culture is everywhere: Reflections on a favourite concept“ Ulf Hannerz, 1996) sollte sehr genau beachtet werden, welche Rolle kulturelle Elemente in sozialen Konflikten spielen und inwiefern sie dazu dienen, anderes auszugrenzen.