

Sozialer Wandel und kulturelle Repräsentation : Skizzen zu ethnologischer Transformationsforschung

Autor(en): **Niedermüller, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **98 (2002)**

Heft 1

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-118133>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Sozialer Wandel und kulturelle Repräsentation

Skizzen zu ethnologischer Transformationsforschung

Peter Niedermüller

Der Zusammenbruch des Sozialismus in Osteuropa bzw. die darauf folgenden Transformationsprozesse und eine sich allmählich herausbildende neue Gesellschaftsordnung stellte – neben der Geschichtswissenschaft, der Soziologie oder der Politikwissenschaft – auch für die Europäische Ethnologie und für die Kultur- und Sozialanthropologie eine neue Herausforderung dar. Die historischen Ereignisse haben neue Forschungsinteressen geweckt, neue Forschungsfelder und -perspektiven eröffnet. Gleichzeitig hat sich aber die Frage gestellt, was kann überhaupt der «ethnologische Blick» theoretisch und methodologisch leisten, was sind die spezifischen ethnologischen Fragestellungen und Zugänge in dieser Forschungslandschaft? Die Skepsis, die sich hinter dieser Frage verbirgt, ist kaum zu übersehen. Dabei geht es jedoch nicht nur um jenes Misstrauen, jene Zweifel oder Ironie, was einmal Roland Bartes zum Ausdruck brachte: «... of all learned discourse, the ethnological seems to come closest to a Fiction» (vgl. Brunner 1986: 139). Es geht vielmehr darum, dass in den letzten zehn Jahren die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen eine herrschende Narrative über den osteuropäischen Transformationsprozess entfaltet und damit jene Forschungslandschaft praktisch kolonisiert haben, innerhalb deren die ethnologische Perspektive ihren Standort suchen muss. Ganz kurz – und dadurch notwendigerweise etwas oberflächlich – zusammenfassend, erzählt die sozialwissenschaftliche Transformationsforschung den Systemwechsel in Osteuropa als eine Geschichte der politischen Demokratisierung bzw. der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Modernisierung, und dementsprechend betrachtet sie die Prozesse und Ereignisse ausschliesslich auf einer theoretischen Makroebene und aus einer methodologischen Makroperspektive. Innerhalb dieser «boomenden Forschungsindustrie» lassen sich grundsätzlich zwei zentrale Fragestellungen erkennen. Die erste, die ich hier nur erwähne und nicht weiter diskutiere, richtet sich auf die Ursachen des historischen und politischen Niedergangs des Sozialismus. In diesem Zusammenhang wird die Analyse des politischen, wirtschaftlichen und institutionellen Systems vom Staatssozialismus angefacht bzw. erneuert. Die andere stellt den Begriff und den Prozess «Transformation» in den Mittelpunkt und zielt auf den konkreten und institutionellen Ablauf politischen, wirtschaftlichen und sozialen Wechsels bzw. auf die Neuordnung des politischen und sozialen Raumes in den postsozialistischen Ländern ab. Die Kategorie «Transformation» scheint hier eine eigene Semantik zu haben, die nicht auf die allmählichen Prozesse sozialen Wandels hinweist, sondern die Folgen jenes tiefgreifenden Umbruchs bezeichnet, die diese Gesellschaften vollkommen und grundsätzlich umwandeln. Historisch gesehen stellt jedoch der osteuropäische Systemwechsel nur eine Variante dar; man darf die verschiedenen historischen Typen und «Wellen»

von politischen und gesellschaftlichen Transformationen nicht vergessen (von Beyme 1994a: 11–15; Moran 1986). Was die Eigenartigkeiten bzw. der historische und politische Charakter des osteuropäischen Transformationsprozesses angeht, wird vor allem jene Tatsache hervorgehoben, dass in den postsozialistischen Gesellschaften – erstmals in der modernen Geschichte – politische, wirtschaftliche und rechtliche Transformationen synchronisiert werden müssen bzw. gleichzeitig stattfinden (von Beyme 1994a: 13; Offe 1994: 57–81). Dementsprechend beschreibt der herrschende Diskurs der «Transitologie» den Postsozialismus als eine strukturelle Übergangsperiode von historischer Bedeutung, in der die ehemals sozialistischen Länder die wirtschaftlichen Strukturen und politischen Institutionen des Kapitalismus auf- bzw. ausbauen und dadurch die bisher fehlende oder unvollständige Modernisierung der Gesellschaft nachholen und zum Ende bringen. In diesem Kontext wird untersucht und gezeigt, wie der Systemwechsel auf der strukturell-institutionellen Ebene durchgeführt wurde, wie z. B. die Planwirtschaft durch die Privatisierung in die Marktwirtschaft umgeleitet wurde, wie das Mehrparteiensystem das Einparteiensystem abgelöst hat, welche politischen Institutionen der demokratischen Gesellschaftsordnung geschaffen wurden, wie die Rechtsordnung der ehemals sozialistischen Länder umgebaut wurde, welche politischen und ideologischen Tendenzen zu beobachten sind, wie sich die Sozialstruktur verändert, usw.¹

Das ethnologische Forschungsinteresse musste sich in diesem theoretischen Kontext entfalten und seine eigenen Fragestellungen entwickeln. In diesem Zusammenhang wurde immer wieder die Frage aufgeworfen, was könnte eigentlich der Erkenntnisgewinn ethnologischer Transformationsforschung sein, welchen theoretischen Zugang kann die Ethnologie überhaupt anbieten? Ist die ethnologische Transformationsforschung als eine Art «Anhang» zu verstehen, welche die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen ergänzt, oder hat sie eigene Forschungsgegenstände und -perspektiven; kann sie den Wandel in Osteuropa anders deuten als es die anderen Disziplinen tun? Innerhalb der Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie wird wiederum leidenschaftlich über die Forschungsobjekte und methodologischen Zugänge diskutiert. Sollen diese Disziplinen ihre methodologischen Traditionen fortsetzen und lokale (Feld-)Forschungen in den osteuropäischen Gesellschaften durchführen, um zu zeigen, wie sich soziale und kulturelle Umwandlungsprozesse in lokalen Welten «tatsächlich» abspielen; oder aber können diese Wissenschaften den komplexen und umfassenden Transformationsprozess aus eigenen Blickwinkeln beschreiben und analysieren, haben sie das entsprechende und geeignete theoretische und methodologische Instrumentarium dazu? Diese und weitere Fragen weisen auf wirkliche Probleme ethnologischer Transformationsforschung hin und brauchen Antworten, welche das ethnologische Interesse für gegenwärtige Transformationsprozesse² begründen und gewissermassen legitimieren. Es gibt dabei grundsätzlich zwei Möglichkeiten. Entweder kann ein neues Forschungsinteresse aus der Geschichte, aus der historischen Entwicklung einer Disziplin abgeleitet werden oder es müssen jene spezifischen theoretischen und

methodologischen Perspektiven erarbeitet und dargestellt werden, die bisher nicht erforschte Bereiche und Dimensionen eines Forschungsfeldes deutlich machen.

Ethnologische Transformationsforschung aus der Wissenschafts- oder Forschungsgeschichte abzuleiten, scheint durchaus problematisch zu sein. Vor allem deswegen, weil sich das, was in diesem Aufsatz als ethnologisches Feld beschrieben bzw. als ethnologischer Blick gedeutet wird, am Schnittpunkt unterschiedlicher Disziplinen und Wissenschaftskulturen entwickelt hat.³ Dementsprechend kann die Vorgeschichte bzw. können die theoretischen Prämissen ethnologischer Transformationsforschung nicht eindeutig definiert werden: Volkskundliche Osteuropaforschung vermischt sich mit sozialanthropologischen Analysen des Sozialismus und mit kulturalanthropologischen Deutungen des Postsozialismus. Wenn man zunächst einen flüchtigen Blick auf die Volkskunde, auf die «volkskundliche Osteuropaforschung» wirft, dann werden erste Widersprüche und Gegensätze deutlich. Die Bezeichnungen «osteuropäische Volkskunde» oder «die Volkskunde Osteuropas» beziehen sich nämlich grundsätzlich auf jene volkskundlichen Forschungen, die in den einzelnen osteuropäischen Ländern durchgeführt worden sind, d. h. auf nationale Ethnografien. In diesem Sinne stellen die bulgarische, die polnische oder die kroatische Volkskunde notwendigerweise die osteuropäische Volkskunde dar, weil es sich hier um volkskundliche Forschungen *in* den osteuropäischen Ländern handelt. Das Problem besteht jedoch darin, dass sich die in nationalem Rahmen durchgeführten volkskundlichen Forschungen nicht als Osteuropaforschung verstanden haben. Die Volkskunde hat sich auch in Osteuropa als eine nationale Wissenschaft gesehen, die nach alten und dauerhaften kulturellen Traditionen, nach dem «Archaischen» im ländlichen, bäuerlichen Milieu suchte, hat sich auf die Rekonstruktion kultureller Formen in früheren historischen Perioden begrenzt und auf die historische Analyse der Herausbildung nationaler Kulturen konzentriert. Anders gesagt, die nationalen Ethnografien haben eine *emische* Perspektive entwickelt, die sich auf die eigene Gesellschaft und nicht auf Osteuropa richtete. Dieser Blick hat jedoch wesentlich zur Herausbildung eines – bis heute existierenden – Bildes von Osteuropa und vom Balkan beigetragen, welches diese Regionen als traditionelle und altertümliche, archaische und exotische Zeitinsel untergegangener Kulturen darstellt, wo man noch Spuren einer «ursprünglichen» Volkskultur und «primitiver» Lebensformen finden kann. In diesem Sinne gab es gar keine volkskundliche Osteuropaforschung⁴, konnte es gar keine geben, weil die «nationale» Logik der Volkskunde es nicht ermöglichte.

Die klassische Kultur- und Sozialanthropologie kann auch nicht allzu viele Anhaltspunkte für ethnologische Transformationsforschung anbieten. Was die theoretischen Ansätze anbelangt, kann man zum einen auf die kultur- und sozialanthropologischen Theorien des sozialen Wandels hinweisen, die gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen als «natürliche» Prozesse deuteten, welche sich allmählich, durch Innovation, Assimilation und Diffusion verwirklichen. Diese Forschungen haben sich nicht mit abrupten politischen und gesellschaftlichen Transformationen beschäftigt, sie haben jedoch klar gemacht, dass sozialer und kultureller

Wandel immer ein dramatischer und komplexer Prozess ist (vgl. Barnett 1953; Kroeber 1963). Osteuropa selbst bzw. der Sozialismus standen aber eigentlich immer an der Peripherie kultur- bzw. sozialanthropologischen Interesses. Erst in den späten 1970er-Jahren hat sich diese Situation langsam verwandelt, als die Sozialanthropologie den osteuropäischen Sozialismus als Forschungsobjekt entdeckte, obwohl die Forschungen sowohl geografisch⁵ wie auch thematisch begrenzt blieben (Jakubowska 1993). Im Mittelpunkt des Interesses standen vor allem die Zusammenhänge zwischen Gesellschaftsstruktur und der neuen sozialistischen Ökonomie in dörflichen Lebenswelten, ethnische und nationale Konflikte, der Wandel traditioneller Familienformen und Verwandtschaftsbeziehungen usw.⁶ Diese Untersuchungen ändern aber kaum etwas an der Tatsache, dass das sozialistische Osteuropa für sozial- und kulturanthropologische Forschungen bis zum Zeitpunkt des Zusammenbruchs des Sozialismus eigentlich unbekannt blieb und das von diesen Wissenschaften entworfene Bild Osteuropas im grossen Masse durch Exotismus, Stereotypen und kulturelle Imaginationen geprägt wurde. Nach dem historischen Kollaps des Sozialismus hat sich diese Situation schnell verändert und der Transformationsprozess bzw. dessen verschiedene Erscheinungsformen und Manifestationen sind zu einem wichtigen Bereich kultur- und sozialanthropologischer Forschung geworden. Grob gesagt, lassen sich drei Richtungen innerhalb dieser Forschungslandschaft erkennen. Zum einen sind jene sozialanthropologischen Untersuchungen zu erwähnen, die sich vor allem auf die wirtschaftlichen Veränderungen konzentriert haben. Es geht hier um die Interpretation makrowirtschaftlicher Vorgänge, wie etwa um die Privatisierung und deren komplexe Konsequenzen, wie z. B. die Herausbildung neuer Eigentumsverhältnisse bzw. die Einbettung der ökonomischen Geschehnisse in breiteren politischen und sozialen Kontexten. Im Mittelpunkt einer weiteren Forschungsrichtung steht die Analyse postsozialistischer Politik und Ideologie, die Frage nach neuen Ideologien, nach politischen und ideologischen Revitalisierungsstrategien und nach den vielseitigen Funktionen von ideologischen Konstruktionen. Und schliesslich das heute wirklich nicht mehr übersehbare Terrain der osteuropäischen Nationalismusforschung, die so breit angelegt ist, dass man dieses Feld in Kürze gar nicht mehr kommentieren kann.⁷ Diese knappe Aufführung der bisherigen Forschungsergebnisse ist sicherlich nicht vollständig, macht jedoch deutlich, dass die Erforschung Osteuropas oder des Sozialismus weder in der Volkskunde noch in der Sozial- und Kulturanthropologie besondere Tradition hat. Man kann also nicht sagen, dass das ethnologische bzw. kultur- und sozialanthropologische Interesse für die gegenwärtigen Transformationsprozesse in Osteuropa durch die Forschungstraditionen dieser Disziplinen begründet werden kann. Wenn es aber so ist, dann muss man sich die Frage stellen, inwieweit der «ethnologische Blick» – im Vergleich mit den bisherigen sozialwissenschaftlichen Forschungen – neues oder nur anderes Wissen über den osteuropäischen Transformationen produzieren kann.

Diese Frage kann man jedoch gar nicht so einfach beantworten, weil in den letzten Jahren ganz offensichtlich wurde, dass *der* ethnologische Blick im Singular –

wenigstens im Bereich der ethnologisch, kulturalanthropologisch gefärbten osteuropäischen Transformationsforschung – nicht mehr existiert. Hinter dieser Metapher verbergen sich nämlich mehrere miteinander konkurrierende theoretische Perspektiven, die den Transformationsprozess unterschiedlich und divergierend deuten.⁸ Die *eine* setzt die methodologischen Traditionen der Sozial- und Kulturalanthropologie fort und pflegt weiter den Mythos der Feldforschung. Diese Untersuchungen gehen davon aus, dass das Spezifikum ethnologischer Forschung immer noch⁹ die Feldforschung und die teilnehmende Beobachtung bzw. die damit verbundene Vorstellung von lokalen Welten, eine gewisse metaphorische, aber auch wirkliche «Ortsgebundenheit» (Löfgren 1990) darstellen. In diesem Sinne wird versucht, die dramatischen Veränderungen der osteuropäischen Gesellschaften in kleinen und überschaubaren Lokalitäten zu beschreiben und zu analysieren oder anders gesagt, «lokale Modelle sozialer Wirklichkeit» (Hann 1994: 231) zu untersuchen.¹⁰ Im Mittelpunkt dieser Untersuchungen steht der Alltag bzw. die Alltagspraxis der «kleinen Leute» (*ordinary people*), d.h. jene «Mikrowelten», in denen sich die historischen und gesellschaftlichen Makroprozesse «niederschlagen». Die lokalen Studien postsozialistischer Wirklichkeit versuchen zu zeigen, welche unterschiedlichen Handlungsstrategien sich in den lokalen Welten entwickeln, wie gesellschaftliche Makroprozesse den Alltag bzw. die alltägliche Praxis verändern. Der Akzent liegt dabei jedoch auf Differenzen und lokalen Eigenschaften und nicht auf den über die partikulären Situationen hinausgehenden strukturellen Affinitäten. In diesem Sinne begrenzen sich diese Untersuchungen ganz bewusst auf die ausgewählten Lokalitäten und meiden ausdrücklich, allgemeine Erklärungsmodelle zu entwickeln. Eine *andere* Perspektive richtet sich dagegen auf jene politischen und öffentlichen Diskurse, durch welche die umfassende Wirklichkeit des Transformationsprozesses konstruiert wird.¹¹ Diese Forschungsrichtung geht davon aus, dass der Transformationsprozess über die Praxisformen und Handlungsstrategien hinaus aus Kategorien und Begriffen besteht, die im Laufe des Wandels einerseits umgedeutet, andererseits neu geschaffen werden, um dadurch «politische Handlungseinheit» in den neuen Gesellschaften zu erzeugen. Darüber hinaus wird darauf hingewiesen, dass es heute gar keine lokalen Welten mehr gibt, die durch die diskursive Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit nicht beeinflusst wären. Die ethnologische Diskursanalyse zielt in diesem Sinne darauf ab, «jene sozialen Praktiken des Wissens, Denkens, Redens und Handelns» zu interpretieren, «die in der jeweiligen Gesellschaft nach innen Konventionen schaffen und nach aussen Grenzen. Denn solche Diskurse basieren auf einem Fundus kulturellen Wissens, der gemeinsame Deutungen mit Wahrheitsanspruch beinhaltet.» (Binder/Kaschuba/Niedermüller 1998: 471) Und genau diese Deutungs- und Definitionsmacht, die Konstruktion von Wahrheit und gemeinsamem Wissen als konstitutiver Bestandteil des Transformationsprozesses stehen im Mittelpunkt dieser Perspektive. *Schliesslich* sollte noch ein dritter Blickwinkel ganz kurz erwähnt werden, in dessen Mittelpunkt symbolische Dimensionen der sich ändernden, postsozialistischen Gesellschaftsordnungen stehen.¹² Der ethnologische Blick deutet hier die

Gesellschaften als Bedeutungszusammenhänge und Kulturen als symbolisch geschriebene Texte. Dementsprechend richtet sich das primäre Forschungsinteresse auf die Symbolik politischer und sozialer Handlungen, auf den symbolischen Raum einer Gesellschaft, d.h. auf die kulturell kodierten Bilder ökonomischer und gesellschaftlicher Veränderungsprozesse bzw. auf jene kulturellen Codes, welche die Handlungen der Mitglieder einer Gesellschaft bestimmen.

Wenn man jedoch diese verschiedenen Zugänge näher prüft, wird es offensichtlich, dass es hier eigentlich nicht um verschiedene Methoden geht, sondern vor allem darum, wie der ethnologische Blick das Feld bzw. den Gegenstand ethnologischer Transformationsforschung erfassen und definieren kann. Über die inneren, theoretischen und methodologischen Differenzen hinaus haben die ethnologischen Forschungen ein fundamentales Problem der sozialwissenschaftlichen Transformationsforschung deutlich gemacht. Nämlich, dass diese Erklärungsmodelle den Systemwechsel auf strukturell-institutionelle Veränderungen reduzierten und dessen kognitiven bzw. symbolischen Charakter, ferner das reflexive Verhältnis zwischen strukturellem, kognitivem und symbolischem Wandel nicht wahrgenommen und erkannt haben. Heute, mehr als ein Jahrzehnt nach dem Niedergang des Sozialismus, lässt sich aber klar sehen, dass die kognitiven und symbolischen Faktoren den strukturellen und institutionellen Wechsel, dessen Ablauf und Effektivität wesentlich beeinflussen, darauf zurückwirken und dadurch eine zentrale Rolle im Prozess des Systemwechsels spielen. Um diese These etwas genauer zu formulieren, muss man nochmals kurz die Zusammenhänge zwischen der Makro- und Mikroebene eines sozialen Systems aufzeichnen und vor allem die Frage stellen: «Welchen methodologischen Sinn macht diese Unterscheidung?» Die letztere Frage ist schon deswegen berechtigt, weil Jeremy Boissevan – zwar in einem anderen Zusammenhang – schon 1975 darauf hingewiesen hat, dass eine Anthropologie Europas vor allem die kulturellen, symbolischen und politischen Schnittstellen zwischen lokalen Ereignissen und gesellschaftlichen Makroprozessen erforschen soll (Boissevan 1975: 11). Und genau in diesem Zusammenhang muss die Bedeutung lokaler Feldforschungen für die Transformationsforschung nochmals überlegt werden. Lokale Feldforschungen haben nämlich nur dann theoretische und methodologische Vorteile, wenn sie die von ihnen erforschten Welten und Orte nicht als abgelegene und einsame kulturelle Inseln präsentieren, sondern in breitere soziale und politische Sinnzusammenhänge stellen und dadurch «multilokale Ethnografien» darbieten. Die von Georg Marcus entwickelte Theorie multilokaler Ethnografien (Marcus 1986; Marcus 1989; Marcus 1995; Marcus 1997) bietet nämlich eine Forschungsstrategie an, welche die Verbindungen und Zusammenhänge des sozialen Lebens, der Gesellschaftsstrukturen und -formationen in verschiedenen sozialhistorischen Kontexten darstellt. Es bedeutet, dass die lokalen Forschungen, die einzelnen Ethnografien sich nicht auf einen sozialen Ort, auf eine soziale Situation beschränken, sondern die wechselseitigen Verhältnisse und Beziehungen zwischen den einzelnen Lebenswelten und den umfassenden sozialhistorischen bzw. politischen Kontexten in den Mittelpunkt der Forschung stellen. Darüber hinaus betont Marcus, dass die

lokalen Untersuchungen immer kontextualisiert, also in breiteren politischen, sozialen, wirtschaftlichen Kontexten eingebettet sein sollen, um zeigen zu können, wie man die grossen, umfänglichen, historischen und politischen Entwicklungen in verschiedenen sozialen Orten und Strukturen erfassen kann; kurz, wie sich soziale und politische Makroprozesse in den lokalen, partikulären Welten manifestieren.

Die Vorstellung, welche die Makro- und Mikroebene eines sozialen Systems rigoros voneinander trennt, scheint aber nicht nur methodologisch problematisch zu sein. In den komplexen Gesellschaften – und dazu gehören natürlich auch die postsozialistischen Länder – besteht nämlich der soziale Raum aus mehreren unterschiedlichen Ebenen.¹³ Zum einen sind die gruppen- und klassenübergreifenden Strukturen und Institutionen zu erwähnen – wie etwa die neuen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Strukturen, die Entstehung neuer politischer Parteien, usw. – bzw. globale Prozesse, die den ganzen sozialen Raum, das Leben der gesamten Gesellschaft beeinflussen und determinieren. Zum anderen gestalten diverse öffentliche Diskurse und «*definitional ceremonies*» (Myerhoff 1978) den sozialen Raum, also jene Rituale und symbolischen Aktionen, welche die Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft deuten und definieren. Diese politisch – und oft staatlich – inszenierten und gesteuerten Diskurse und «*definitional ceremonies*» beziehen sich in den postsozialistischen Gesellschaften einerseits auf politische Ideologien und moralisch gefärbte Gesellschaftsphilosophien – wie etwa die Frage der nationalen Zugehörigkeit und/oder des Nationalismus – bzw. auf Fragen und Probleme der politischen Moral und der Sozialethik – wie etwa die juristische und moralische Aufarbeitung des Sozialismus –; andererseits aber auf symbolische Aktionen und Handlungen, auf politische Rituale – wie etwa Staatsfeste oder die in Osteuropa weit verbreiteten Neubestattungen –, die das neue politische und soziale System symbolisch artikulieren und legitimieren. Schliesslich spielen die partikulären Lebens- und gruppenspezifischen Alltagswelten eine wesentliche Rolle, weil die einzelnen sozialen Gruppen den Transformationsprozess durch den Filter des eigenen kulturellen Wissens und der sozial gefärbten Erfahrungen wahrnehmen. Die Wahrnehmungen und Erfahrungen werden durch kulturell kodierte Bilder und Narrativen zu befestigten Interpretationen, die letztendlich die politischen Einstellungen und die soziale Praxis der einzelnen Gruppen bestimmen. Diese Ebenen sind voneinander aber nur analytisch zu trennen, in der Wirklichkeit gestalten sie gemeinsam – in enger, wechselseitiger Verbindung – die soziale Ordnung. Dadurch scheint der entscheidende Punkt nicht die Charakterisierung der einzelnen Ebenen zu sein, sondern die Beschreibung der wechselseitigen Beziehungen und reflexiven Verhältnisse. Als Resultat dieser reflexiven soziokulturellen Dialektik entsteht nämlich eine symbolische Arena, innerhalb deren politische Ideologien, gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen und alltagsweltliche Praxen inszeniert und ritualisiert werden; die gesellschaftlichen Subjekte, sozialen Gruppen einander begegnen bzw. miteinander agieren und durch dialogische, interaktive und intersubjektive Vorgänge die Regeln und Objekte, den Ablauf des Transformationsprozesses aushandeln. Durch diese symbolischen und politischen Ver-

handlungen kristallisiert sich die kulturelle Semantik des Transformationsprozesses heraus, d.h. die semantische Textur, das begrifflich-kategoriale Netz, die konzeptionelle Gliederung und der konzeptionelle Aufbau des Übergangs bzw. der «neuen» Gesellschaftsordnung. Kulturelle und symbolische Prozesse haben sozialen Wandel schon immer begleitet, soziale Veränderungen wurden immer von Symbolen und symbolischen Prozessen begleitet. Nun aber im Fall des osteuropäischen Systemwechsels geht es nicht um symbolische oder kulturelle «Nebenfolgen», sondern vielmehr darum, dass gerade die Wechselwirkungen, die reflexiven Verhältnisse zwischen Politik, Wirtschaft und Ideologie einerseits bzw. die kulturellen Semantiken und symbolischen Mechanismen andererseits, eine zentrale und besonders konstitutive Rolle in diesem Prozess spielen (vgl. Buchowski 1994). Es geht hier also nicht darum, dass der Ethnologe Symbole, Rituale oder symbolische Handlungen analysiert, die etwas ausdrücken, sondern darum, dass für den ethnologischen Blick soziale Handlungen immer *sinnvoll* sind, sie *machen* einen Sinn (vgl. Bourdieu 1993: 69). Anders gesagt, ohne die konstitutive Rolle der Kultur bzw. der kognitiven und symbolischen Faktoren kann der osteuropäische Transformationsprozess gar nicht erklärt und interpretiert werden. Dieser symbolische Raum und reflexive Charakter des Transformationsprozesses bzw. der neuen sozialen Ordnung bezeichnet jenen Bereich, wo sich Ethnologie und Kulturanthropologie besonders «heimisch fühlen» und sich mit der Dekodierung der semantischen Textur des sozialen Raumes bzw. mit der Interpretation und Durchleuchtung der Gesellschaftsordnung, der politischen, sozialen und symbolischen Sinnzusammenhänge beschäftigen. In diesem Sinne richtet sich das primäre Interesse ethnologischer Transformationsforschung nicht unbedingt oder ausschliesslich auf ein thematisch, räumlich oder zeitlich klar definiertes Forschungsobjekt, sondern vielmehr auf das Spannungsfeld zwischen gesellschaftlicher und politischer Konstitution der sozialen Ordnung einerseits und symbolischer Konstruktion der Gesellschaftsordnung andererseits, was aber natürlich auch exemplarisch, anhand einzelner Beispiele und im Rahmen lokaler Feldforschungen untersucht werden kann. In diesem Sinne bezieht sich die ethnologische Transformationsforschung nicht nur darauf, wie sich Menschen in den Transformationsgesellschaften verhalten und handeln, wie sie ihre eigene soziokulturelle Welt erfahren – es muss auch geklärt werden, mit welchen kognitiven Kategorien und kulturellen Konzeptionen sie dies tun, wie sie ihre eigene soziale Welt wahrnehmen, erfahren und wie sie über den sich ändernden sozialen Raum denken, um ihre Praxis zu verstehen.

Diese Fragestellung bzw. Forschungsperspektive bietet jedoch nicht nur die Möglichkeit an, die osteuropäischen Transformationen durch eine andere Optik zu betrachten, sondern wirft wichtige theoretische und methodologische Probleme für die Europäische Ethnologie auf. Um diese Probleme nur annähernd zu skizzieren, muss zunächst auf die seit den 1980er-Jahren mit Nachdruck geführte Debatte hingewiesen werden, in deren Mittelpunkt der epistemologische Status ethnologischer Feldforschung, Fragen der ethnologischen Wissensproduktion, der kulturellen Repräsentation, der ethnografischen Autorität, der Textualisierung bzw. der ethnolo-

gischen/anthropologischen Darstellung des Fremden stehen.¹⁴ Ich kann hier die ganze Debatte nicht umreißen, einen für die ethnologische Transformationsforschung wichtigen Punkt möchte ich doch hervorheben. Die neueren theoretischen Überlegungen haben deutlich gemacht, dass ethnologisches Wissen immer durch kulturelle Repräsentationsstrategien und -formen produziert wird. Damit wird darauf hingewiesen, dass für das ethnologische Wissen Strategien der Feldforschung und Formen der Textualisierung von konstitutiver Bedeutung sind. Es bedeutet, dass ethnologisches Wissen grundsätzlich prozessualen Charakter hat, und dies «nicht im schwachen Sinne des Wortes, in dem *Prozess* jede zeitliche Handlung oder Handlungsfolge bedeutet und *Produktion* alles das, was dem vorausgeht, [...] sondern vielmehr im starken Sinne des Wortes, nämlich im Sinne von Transformieren, Gestalten, Erschaffen» (Fabian 1993: 338; hervorgehoben im Original). «Transformieren, Gestalten, Erschaffen» deuten den reflexiven Charakter ethnologischer Wissensproduktion an. Diese Reflexivität entsteht in einem Spannungsfeld zwischen dem konkreten politischen und sozialen *Kontext*, in dem ethnologisches Wissen hergestellt wird bzw. zwischen der konkreten *Theorie* und *Methodologie* ethnologischer Wissensproduktion. In diesem Sinne sind ethnologisches Wissen und kulturelle Repräsentationsstrategien kognitive und symbolische Produkte ihres eigenen historischen, sozialen und politischen Kontextes *und* der Methoden, Zugänge und Annäherungen, die in den einzelnen Forschungen angewandt werden. Wer wo was in Osteuropa erforscht, wie der Forschungsgegenstand definiert und das Forschungsdesign gestaltet werden, ist kein Zufall. Die osteuropäische Transformationsforschung macht deutlich, dass kulturelle Repräsentation und ethnologisches Wissen immer politische, soziale und symbolische Machtverhältnisse widerspiegeln. Der viel zitierte Satz von James Clifford «You are there because I was there» (Clifford 1983: 118) richtet sich auf jenen erkenntnistheoretischen Rahmen, in dem *Poetics* – das ethnografische Genre – und *Politics* – die politischen und soziokulturellen Intentionen der Repräsentation – zusammentreffen. Und genau in diesem Bereich, in dem sich diese zwei Dimensionen ethnografischer Repräsentation begegnen, kann der Begriff «Ethnografie» neu bzw. re-definiert werden. Ethnografie bezeichnet in diesem Kontext den Prozess des *othering* (Fabian 1983: 131–142; Friedman 1987), also jenen Prozess, in dem «die Anderen distanziert und objektiviert werden», in dem die primäre «Produktion des Bildes des Anderen thematisiert» wird.

Nun stellt sich die Frage, was diese aus einem anderen Forschungskontext stammenden theoretischen Überlegungen für die ethnologische Erforschung der osteuropäischen Transformationsgesellschaften bedeuten oder bedeuten können. Kann man überhaupt mit diesem theoretischen Instrumentarium bzw. mit dieser Perspektive in Osteuropa ethnologisch arbeiten? Dabei müssen vor allem zwei größere, scheinbar unterschiedliche, aber miteinander doch zusammenhängende Problembereiche etwas näher angeschaut werden. Zum einen der Begriff der eigenen Gesellschaft; zum anderen aber die eigentliche Frage, wie ethnologisches Wissen in und durch ethnologische, anthropologische Erforschung der eigenen Gesellschaft

konstruiert wird, was und wie in diesen Forschungsrahmen repräsentiert wird oder repräsentiert werden kann.

Der Terminus «eigene Gesellschaft» wird eigentlich bis heute nur sporadisch benutzt und schon gar nicht als theoretischer Begriff gesehen, obwohl diese Kategorie eine wesentliche und zentrale Dimension gegenwärtiger ethnologischer und anthropologischer Forschung deutlich macht. Gleichzeitig muss man auch gestehen, dass es sich hier um einen theoretisch äusserst problematischen Begriff handelt, dessen widersprüchliche «Spuren» in verschiedenen disziplinären Traditionen auftauchen. Die traditionelle Volkskunde hatte diese Kategorie zwar nie genutzt, aber hatte eine historische und politische Imagination, nämlich das «Volk» erforscht und die Gesellschaft bzw. die Nation als politisches und symbolisches Produkt gemeinsamer Geschichte und kultureller Traditionen betrachtet. In diesem Sinne hat die Volkskunde ständig die eigene Gesellschaft «konstruierend» untersucht. In der Sozial- und Kulturanthropologie hatte dieser Terminus eigentlich keinen Sinn, bis ab den 1970er- und 1980er-Jahren die *natives*, also professionelle Ethnologen/-innen und Anthropologen/-innen aus der «Dritten Welt» ihre eigene Kultur und Gesellschaft ins Visier genommen haben – ein Vorgang, dessen theoretische und politische Implikationen für die Sozial- und Kulturanthropologie – besonders im Kontext des postkolonialen Diskurses – zu ganz wesentlichen, von mir hier allerdings nicht näher zu behandelnden Fragen und Entwicklungen geführt haben (vgl. Driessen 1993; Borofsky 1997). Was für meine Überlegungen besonders wichtig ist, ist jene Perspektive, welche die eigene Gesellschaft zugleich als Kontext und Ort ethnologischer Forschung ansieht. Dabei geht es natürlich nicht um einzelne europäische Gesellschaften oder Nationen, die «eigene Gesellschaft» bezieht sich nicht auf die französische, italienische oder deutsche Gesellschaft, in denen französische, italienische oder deutsche Ethnologen/-innen forschen. Vielmehr geht es hier um die Erforschung von lokalen Formen und Manifestationen jenes historischen und sozialen Kontextes – die der europäischen Moderne –, in dem der «ethnologische Blick» als solcher überhaupt entstanden ist, der unser wissenschaftliches Vokabular und Instrumentarium hervorgebracht hat. Anders gesagt, die Ethnologen/-innen, die ihre Forschungen in verschiedenen europäischen Gesellschaften durchführen, untersuchen trotz aller historischen und regionalen Unterschiede den selben historischen und soziokulturellen Kontext, aus dem sie selbst kommen, innerhalb dessen sie sozialisiert worden sind, in dem sie selbst leben, denken, agieren, kulturelle Kategorien und Konzeptionen produzieren und reproduzieren und in diesem Sinne sie und die Erforschten gleichermassen zu Hause sind. Dementsprechend bedeutet *anthropology at home*, Europäische Ethnologie oder die Sozialanthropologie von Europa eine konsequente «*auto-anthropology*», eine kontinuierliche Selbstrepräsentation und symbolische Reproduktion der europäischen Moderne: Das von uns produzierte ethnologische Wissen bezieht sich auf uns selbst, es ist klassisches «*self-knowledge*» (Strathern 1987).

Anders gesagt, die eigene Gesellschaft wird nicht als ein konkreter Ort definiert, sondern als *Wissenszustand* interpretiert, in dem kulturelle Nähe und Distanz

als sich ändernde kognitive «Resultate» situationsabhängiger und reflexiver Wahrnehmungsperspektiven gedeutet werden können und sollen. In dieser Situation ist das Untersuchungsfeld für die Ethnologen/-innen nicht völlig unbekannt, aber auch nicht wirklich vertraut. Er/sie ist ein(e) Fremde in dem Sinne, dass seine/ihre soziale Identität auf soziale Räume und Indikatoren hinweist, die in der lokalen Gesellschaft, die er/sie untersucht, nicht repräsentiert sind, was jedoch nicht automatisch bedeutet, dass sie völlig unbekannt sind (de Pina-Cabral 1992: 5). Damit ist jene epistemologische und soziale Situation angedeutet worden, in der amerikanische und westeuropäische Ethnologen/-innen ihre Forschungen im postsozialistischen Osteuropa durchgeführt haben. Feldforschung in der «Nähe des Zuhauses» durchzuführen, gründet sich auf die kognitive Voraussetzung, dass der Forscher einen wesentlichen Bereich seines nicht-ethnologischen Wissens, seiner sozialen Verpflichtungen und moralischen Anhänglichkeiten mit den «Einheimischen» teilt, was er weder verbergen kann noch will (de Pina-Cabral 1992: 13). Das heisst, dass die Ethnologen/-innen von «draussen» und die «Einheimischen» von Osteuropa zwar differente und oft divergierende soziale Erfahrungen gemacht haben, doch in vielen Bereichen des sozialen Lebens über gemeinsames Wissen verfügen. Es wäre jedoch falsch auf das Fremdheitsgefühl nicht hinzuweisen, das die Ethnologen/-innen von den «Einheimischen» trennt. Dieses Fremdheitsgefühl lässt sich zum einen als Konsequenz regionaler oder lokaler Modernisierungsunterschiede und der eben erwähnten differenten sozialen Erfahrungen erklären. Zum anderen hat es aber mit dem epistemologischen Status der Ethnologen/-innen zu tun. «Die praktische Beziehung des Ethnologen zu seinem Objekt, die des Fremden, der aus dem realen Spiel der sozialen Praktiken dadurch ausgeschlossen ist, dass er im beobachteten Raum seinen Platz nicht hat und auch nicht schaffen darf ...» (Bourdieu 1993: 63) Damit ist eine doppelte Reflexivität – einerseits zwischen «bekannt» und «unbekannt», andererseits zwischen «Beobachtung» und «sozialer Praxis» – angedeutet, die in der ethnologischen Transformationsforschung Osteuropas eine besondere Rolle spielt. Es handelt sich hier um einen metaphorischen Raum, in dem die bisherigen Fremdheitskonstruktionen von Sozialanthropologie (Strathern 1987: 23) oder Volkskunde (Köstlin 1996) nochmals geprüft werden müssen. Die hier angedeuteten Untersuchungen haben nämlich in Osteuropa nicht einfach Fremde gefunden oder angetroffen, sondern sie haben Fremde *gemacht*. Es handelt sich hier um den konkreten Prozess des oben erwähnten *othering* (Fabian 1993: 337), in dem nicht einfach andere Welten beschrieben, sondern zugleich Gegenstände ethnologischer, anthropologischer Untersuchungen – in diesem Fall die Transformations- oder postsozialistischen Gesellschaften – produziert worden sind. Indem aber die Ethnologen/-innen nach Osteuropa gegangen sind, um *dort* «das Feld zu erforschen», haben sie auch ihren eigenen Ort *hier* definiert; indem sie die «Osteuropäer», die «Einheimischen» als *Andere* und Fremde beschrieben, d. h. produziert haben, haben sie sich selbst definiert. Und genau in diesem Prozess des *othering* wurde die ethnografische Wirklichkeit der osteuropäischen Transformationsgesellschaften symbolisch ausgehandelt und in vielen Monografien und Aufsätzen repräsentiert.

In den osteuropäischen Transformationsgesellschaften forschen jedoch nicht nur westliche Ethnologen/-innen, sondern es melden sich immer öfter *native anthropologists* aus diesen Ländern zum Wort, sie präsentieren sich als *insider* und weisen darauf hin, dass sie die Ereignisse und Geschehnisse der letzten Jahre besser, genauer, tiefer, verständlicher erzählen und erklären können als andere, die in Osteuropa nie zu Hause waren. Es wird angedeutet, dass man durch die sozial gefärbten persönlichen Erfahrungen einen besonderen Zugang hat; dass diejenigen, die dieses Feld nicht nur untersuchen, sondern innerhalb dieses Feldes leben oder lebten, etwas mehr wissen, einen schärferen Blick haben als «Aussenstehende»; dass das «*insider-Wissen*» eine besondere Quelle ethnologischer oder anthropologischer Forschung darstellt. Sie werden nicht mit sprachlichen oder kulturellen Hürden an ihren Forschungen gehindert, sie kennen einfach die Welt, die sie untersuchen, und dadurch kann ihr Alltagswissen und -verstand ohne Probleme in die wissenschaftliche Analyse und Interpretation einfließen. Es wird sogar Zweifel darüber laut, ob fremde – also nicht osteuropäische – Ethnologen/-innen diese Gesellschaften überhaupt angemessen untersuchen können. In dieser Argumentation spielen persönliche Erfahrungen und Kenntnisse der «Eingeborenen» die entscheidende Rolle und nicht der klassische ethnologische Blick von aussen. Es ist nicht mehr die Präsenz, sondern das Miterleben das entscheidende für die ethnologische Beschreibung und Interpretation (vgl. Fabian 1993: 338). Zunehmend scheint sich die Überzeugung zu verbreiten, dass die Zugehörigkeit zur erforschten Gruppe, die gemeinsamen Erfahrungen und Erinnerungen eine bessere, genauere, tiefere, verständlichere und politisch korrektere Repräsentation ermöglichen. Hier verschwinden die Grenzen zwischen ethnologischer Interpretation und eigener Erfahrung, ja, die eigene Erfahrung, die jeweils spezifischen Kenntnisse werden sogar als Voraussetzungen wissenschaftlicher Erklärungen gesehen, die soziale und kulturelle Gleichartigkeit zwischen Forschern und Erforschten wird als nötige Voraussetzung ethnologischer Forschung gedeutet. Vor allem, wird argumentiert, ist dies deswegen so, weil das Objekt, der Gegenstand, das, was ich forsche, nicht einfach Teil meiner eigenen Lebenswelt, sondern in meine persönliche Lebensgeschichte eingeprägt ist: Ich schreibe also darüber, was ich selbst erlebt habe. Etwas theoretischer gefasst heisst das, man schreibt über jene soziale Welt, die man selbst durch eigenes soziales Handeln mit produziert, und damit kann die oben erwähnte Distanz zwischen «Beobachtung» und «Praxis» aufgehoben werden.¹⁵ Das schwierige Problem dieser Argumentation besteht jedoch nicht nur darin, dass hier der ethnologischen Erkenntnis eine Grenze gesetzt wird, sondern auch darin, dass durch diese Optik die differenten sozialen Erfahrungen innerhalb der eigenen Welt, in diesem Fall in den Transformationsgesellschaften, notwendigerweise homogenisiert werden. Die *native anthropologists* in Osteuropa sehen ihre Position nämlich oft als etwas fixiertes, was ihnen erlaubt, die Gesellschaft als Ganzes zu repräsentieren (vgl. Bowman 1997: 34) und es wird vergessen, dass die wichtigste Aufgabe von *native anthropologists* ist, «to learn another language in the words of my mother tongue» (Okely 1984: 5) bzw. die Repräsentation dieser anderen Sprache.

Und es ist nicht nur ein epistemologisches Problem, sondern auch ein politisches. Durch diese «*native*» Forschungen werden immer wieder politische Systeme und persönliche Lebensläufe legitimiert und die ethnologischen Beschreibungen und Interpretationen des Postsozialismus oder des Sozialismus werden durch die eigenen politischen und gesellschaftlichen Positionen bestimmt, was zugleich bedeutet, dass dadurch neue und einander widersprechende Mythen gestiftet werden.

Wenn man die Argumentation der osteuropäischen *native anthropologists* genauer durchleuchtet, dann sieht man auch deren «verborgene» Funktionen. In der Geschichte der Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie kamen immer wieder politische und theoretische Auseinandersetzungen zustande, wenn westliche Forscher/-innen über andere Gesellschaften geschrieben haben, die selbst über sich schreiben können. Die ethnologische Wissensproduktion über Osteuropa kann in diesem Zusammenhang als ein symbolisches Schlachtfeld verstanden werden, wo es grundsätzlich um kulturelle Repräsentation und Deutungsmacht geht. Auf der einen Seite stehen die westlichen Wissenschaftler, die sich auf ihre professionelle Ausbildung berufen und distanzierte Beschreibungen und «kühle» Analysen liefern. Auf der anderen Seite stehen jene einheimischen Wissenschaftler, die diese Erklärungen und Analysen als Kolonialisierung erleben und deuten und ihren wissenschaftlichen Anspruch durch die eigenen Erfahrungen zu legitimieren versuchen. Auf diesem «Schlachtfeld» der kulturellen Repräsentation wird einerseits darüber diskutiert und verhandelt, was eigentlich in Osteuropa passierte, wie der Zusammenbruch des Sozialismus zu erklären ist, wie eine neue Gesellschaftsordnung entsteht und wie sie sich charakterisieren lässt. Andererseits werden aber auch grundsätzliche theoretische Fragen gegenwärtiger, postmoderner ethnologischer Forschung aufgeworfen. In diesem Sinne stellt die ethnologische Transformationsforschung ein Forschungsfeld dar, welches das reflexive Verhältnis zwischen Politik und Theorie, zwischen sozialem Wandel und kultureller Repräsentation in unserem Fach deutlich macht.

Literatur

- Barnett, H. G. 1953: *Innovation: The Basis of Cultural Change*. New York.
- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.) 1993: *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M.
- von Beyme, Klaus 1994a: *Systemwechsel in Osteuropa*. Frankfurt a. M.
- von Beyme, Klaus 1994b: Transformationstheorie – ein neuer interdisziplinärer Forschungszweig? In: *Geschichte und Gesellschaft* 20: 99–118.
- Binder, Beate/Kaschuba, Wolfgang/Niedermüller, Peter 1998: «Geschichtspolitik»: Zur Aktualität nationaler Identitätsdiskurse in europäischen Gesellschaften. In: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer (Hg.): *Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften*. Frankfurt u.a. 1998: 465–508.
- Boissevan, Jeremy 1975: *Uniformity and Diversity in the Mediterranean*, In: Peristany, J. (Hg.): *Kinship and Modernisation*. Rome: 1–11.
- Borofsky, Robert/Cook, Lono 1997: *Obeyesekere und Sahlins*. In: *Current Anthropology* 38: 255–282.

- Bourdieu, Pierre 1993: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.
- Bowman, Glenn 1997: Identifying versus Identifying with «the Other»: Reflections on the Siting of the Subject in Anthropological Discourse. In: James, Allison/Hockey, Jenny/Dawson, Andrew (Hg.): *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London: 34–50.
- Brubaker, Rogers 1996: *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge.
- Brunner, Edward 1986: *Ethnography as Narrative*. In: Turner, Victor/Brunner, Edward (Hg.): *The Anthropology of Experience*. Chicago: 139–155.
- Buchowski, Michal 1994: From Anti-Communism to Post-Communist Ethos: The Case of Poland. In: *Social Anthropology* 2: 133–148.
- Clifford, James 1983: On Ethnographic Authority. In: *Representations* 1/2: 118–146.
- Clifford, James/Marcus, George (Hg.) 1986: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.
- Driessen, Henk (Hg.) 1993: *The Politics of Ethnographic Reading and Writing. Confrontations of Western and Indigenous Views*. Saarbrücken.
- Fabian, Johannes 1983: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York.
- Fabian, Johannes 1993: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: Berg/Fuchs 1993: 335–364.
- Friedman, Jonathan 1987: Beyond Otherness or the Spectacularization of Anthropology. In: *Telos* 71: 161–170.
- Grancelli, B. (Hg.) 1995: *Social Change and Modernization. Lessons from Eastern Europe*. New York.
- Halpern, Joel/Kideckel, David 1983: Anthropology of Eastern Europe. In: *Annual Review of Anthropology* 12: 377–402.
- Hann Christopher 1993: Introduction: Social Anthropology and Socialism. In: Ders. (Hg.): *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London: 1–26.
- Hann, Christopher 1994: After Communism: Reflections on East European Anthropology and the Transition. In: *Social Anthropology* 2: 229–250.
- Hann, Christopher 1995: *The Skeleton at the Feast. Contribution to East European Anthropology*. Kent.
- Jakubowska, Longina 1993: Writing About Eastern Europe: Perspectives From Ethnography and Anthropology. In: Drissen 1993: 143–159.
- James, Allison/Hockey, Jenny/Dawson, Andrew (Hg.) 1997: *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London.
- Kaschuba, Wolfgang 1999: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München.
- Keen, M. F./Mucha, J. L. 1993: *Eastern Europe in Transformation. The Impact of Sociology*. Westport.
- Kideckel, David 1993: *The Solitude of Collectivism: Romanian Villagers Before the Revolution and Beyond*. Ithaca.
- Köstlin, Konrad 1996: Die Konstruktion des Eigenen. In: van der Borgt, Carlo u. a. (Hg.): *Constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland*. Amsterdam: 31–44.
- Kovacs, Janos Matyas (Hg.) 1996: Social Costs of Economic Transformation in Central Europe. Special Issue of *International Review of Comparative Public Policy* 7.
- Kroeber, Alfred 1963: *Anthropology: Cultural Processes and Patterns*. New York.
- Kubik, Jan 1994: *The Power of Symbols Against the Symbols of Power. The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. Pennsylvania.
- Löfgren, Orvar 1990: The Danger of Knowing What You Are Looking For. On Routinizing Research. In: *Ethnologia Scandinavica* 20: 3–15.
- Marcus, George 1986: Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In: Clifford, James/Marcus, George (Hg.): *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: 165–193.
- Marcus, George 1989: Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself. In: *Critique of Anthropology* 9: 7–30.
- Marcus, George 1995: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Marcus, George 1997: The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork. In: *Representations* 59: 85–108.
- Moran, Emilio (Hg.) 1996: *Transforming Societies – Transforming Anthropology*. Ann Arbor.
- Myerhoff, Barbara 1978: *Number Our Days*. New York.

- Nagengast, Carole 1991: *Reluctant Socialists and Rural Entrepreneurs: Class, Culture, and the Polish State. (The Ethnographic Imagination 1)* Boulder.
- Niedermüller, Peter 1997: Umbruch zur Moderne oder die Rückkehr der Geschichte. Zur kulturellen Logik des Postsozialismus, In: Eggeling, Tatjana u. a. (Hg.): *Umbruch zur «Moderne»? Berlin: 65–76.*
- Offe, Claus 1994: *Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation im Neuen Osten.* Frankfurt a. M.
- Okely, Judith 1984: *Fieldwork in the Home Counties.* In: RAIN 61: 4–6.
- de Pina-Cabral, Joao 1992: *Against Translation: The Role of Researcher in the Production of Ethnographic Knowledge.* In: Ders./Campell, John (Hg.): *Europe Observed.* Oxford: 1–23.
- Strathern, Marilyn 1987: *The Limits of Auto-Anthropology.* In: Jackson, Anthony (Hg.), *Anthropology at Home.* London: 16–37.
- Verdery, Katherine 1991: *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania.* Berkeley.
- Verdery, Katherine 1996: *What Was Socialism, and What Comes Next.* New York.

Anmerkungen

- ¹ Ich erwähne hier nur exemplarisch einige umfassende Arbeiten: Keen/Mucha 1993; Grancelli (Hg.) 1995; Kovacs (Hg.) 1996.
- ² Spätestens an diesem Punkt muss darauf hingewiesen werden, dass der Begriff «Transformation» nicht nur im Kontext des osteuropäischen Umbruchs genutzt werden kann. Transformationsprozesse, welche die europäische Moderne umwandeln, lassen sich in einem viel breiteren Kontext beobachten. Globalisierung, die zweite Moderne, postindustrielle Gesellschaft, usw. sind jene Kategorien, die auf die allgemeinen Dimensionen der gegenwärtigen Transformationen hinweisen. Obwohl sich dieser Aufsatz auf Osteuropa konzentriert, dürfen diese umfassenden Prozesse nicht vergessen werden, weil sie die Europäische Ethnologie zur Überlegung ihrer bisherigen Grundprinzipien zwingen.
- ³ Ohne hier irgendeine Definition zu versuchen, muss ich darauf hinweisen, dass ich Europäische Ethnologie als ein Forschungsfeld zwischen volkskundlichen und kulturanthropologischen Traditionen verstehe und dass diese Auffassung natürlich die Argumentation dieses Aufsatzes bestimmt. Es gibt jedoch – besonders in deutschem Sprachraum – andere Vorstellungen, was Europäische Ethnologie ist. Siehe dazu Kaschuba 1999.
- ⁴ Die einzige Ausnahme stellt vielleicht die deutsche «Sprachinselforschung» dar, die jedoch ideologisch, wie auch theoretisch äußerst problematisch war.
- ⁵ Es ist nicht zu übersehen, wie sehr der Balkan im Mittelpunkt des damaligen Interesses stand, vgl. Halpern/Kideckel 1983.
- ⁶ Zur ausführlicheren Geschichte anthropologischer Forschungen im sozialistischen Osteuropa siehe Halpern/Kideckel 1983; Hann 1993.
- ⁷ In diesem kurzen Aufsatz kann ich keinen umfassenden Überblick über diese Forschungsfelder anbieten, siehe zusammenfassend z. B. Hann 1995; Brubaker 1996; Verdery 1996.
- ⁸ Die Theorielandschaft ist selbstverständlich differenzierter, als ich es hier schildern kann, doch denke ich, die wichtigsten Ansätze ansprechen zu können.
- ⁹ D. h. auch in den modernen, komplexen, spätmodernen usw. Gesellschaften.
- ¹⁰ Als Beispiele für diese Forschungen siehe z. B. Kideckel 1993; Nagengast 1991.
- ¹¹ Die diesbezüglichen besten Beispiele liefern immer noch die Bücher von Katherine Verdery, siehe Verdery 1991; Verdery 1996.
- ¹² Ein überzeugendes Beispiel Kubik 1994.
- ¹³ Diese Thesen habe ich in einem früheren Text schon ausführlicher diskutiert, siehe Niedermüller 1997.
- ¹⁴ Der heute schon klassische Ausgangspunkt dieser Debatte Clifford/Marcus (Hg.) 1986. Deutschsprachiger Sammelband über dieses Problemfeld Berg/Fuchs (Hg.) 1993. Die aktuelle Zusammenfassung James/Hockey/Dawson (Hg.) 1997.
- ¹⁵ In diesem Sinne produzieren diese Forschungen «knowledge about self-knowledge», vgl. Strathern 1987: 27–29.