

aus:

Gertraud Seiser (Hg.)  
**Ökonomische Anthropologie**  
Einführung und Fallbeispiele

---

Wien: facultas Universitätsverlag 2017, S. 56–85

**Gertraud Seiser, Martin Thalhammer**

**Von der Produktion zum Austausch:  
Begriffe und Konzepte der  
Ökonomischen Anthropologie begreifen**

## **Von der Produktion zum Austausch: Begriffe und Konzepte der Ökonomischen Anthropologie begreifen<sup>1</sup>**

Letztlich geht es bei der gesamten Ökonomie um das Gute und das Böse oder Schlechte – Menschen erzählen anderen Menschen Geschichten über Menschen. Selbst die ausgefeiltesten mathematischen Modelle sind in Wirklichkeit Geschichten, Gleichnisse, ein Bemühen, die Welt um uns herum (rational) zu begreifen. (Sedláček 2013: 17)

Ware, Arbeit oder Geld gehören zu den Wörtern, die wir alle täglich mehrfach verwenden, mit denen wir durch Medien und Werbung konfrontiert werden und die im Alltag unumgänglich sind. Auch wissenschaftliche Texte vieler Fachrichtungen kommen ohne sie nicht aus. Sie werden im Alltag genauso wie in diversen fachlichen Zusammenhängen gebraucht und immer wieder konzeptualisiert und bewertet. Diese Bewertung steht, so der Philosoph und Ökonom Tomáš Sedláček (2013: 18), in einer langen Tradition des „Kampf[es] der Geschichten und der verschiedenen Metaerzählungen“. Die normative Dimension zuzugeben, vermeiden ökonomische TheoretikerInnen aber tunlichst. Vielmehr fordern sie, die Ökonomie solle mitsamt ihren Begriffen eine positive, also wertneutrale Wissenschaft bleiben. Dass diese Forderung selbst bereits normativ ist, erkennen die wenigsten (ebd.). Ökonomie und Moral waren immer schon untrennbar miteinander verbunden (vgl. Fassin 2009).

Wir möchten in diesem Artikel, im Anschluss an die Theoriesgeschichte, einige zentrale Begriffe auswählen und aus der Perspektive der Ökonomischen Anthropologie beleuchten. Es geht uns dabei nicht darum, zu eindeutigen Definitionen zentraler Begrifflichkeiten wie Subsistenz, Produktion, Arbeit, Tausch, Wert etc. zu kommen, die dann im gesamten Sammelband so und nur so verwendet werden. Vielmehr ist es uns ein Anliegen, ein Gespür zu vermitteln, in welche theoretischen und ideologischen Konstruktionen Wörter und ihre Bedeutungen eingebettet sind und sein können. Zusätzlich zu dieser Problematikierung von Begriffen möchten wir einige Konzepte vorstellen, auf die in ver-

1 — Für die konstruktiven und kritischen Anmerkungen bedanken wir uns bei Andrea Behrends, Mathilde Schmitt und Sabine Strasser. Wir konnten nicht auf alle Einwände eingehen, haben uns aber bemüht, den Kommentaren so weit als möglich zu entsprechen. Die Konzepte, die wir genauer ausgeführt haben, haben wir bewusst aus der Originalliteratur heraus erklärt, die Rezeption dieser Konzepte ist vielfältig und würde die Intentionen und den Rahmen dieses Artikels sprengen.

schiedenen Artikeln dieses Bandes zwar Bezug genommen wird, die jedoch dort nicht ausführlicher erklärt werden können.

François Quesnay hat 1758 erstmals Wirtschaft als Zyklus gesehen, als Weg der Dinge von der Produktion über den Austausch zum Konsum. Als Physiokrat, der alles in Naturgesetzen verstehen wollte, setzte er diesen Wirtschaftszyklus analog zum Lebenszyklus als Werden, Sein und Vergehen (vgl. Gilibert 2008: 122 ff.). In unserer Darstellung folgen wir dieser Abfolge, wobei wir allerdings auf Konsum nicht eingehen. Dieser wird im Beitrag von Maria Dabringer intensiv diskutiert.

## **Das Werden: Von Subsistenz und Produktion**

Subsistenz oder: Wie wird der Bedarf gedeckt?

Ökonomische Aktivitäten dienen der Befriedigung von (materiellen und immateriellen) menschlichen Bedürfnissen und erfordern die Beschäftigung mit der dafür notwendigen Basis, der „natürlichen Umwelt“ (Narotzky 1997: 8 f.). Dabei tritt der Mensch in eine von ständigen Wechselwirkungen geprägte Beziehung zur Natur und als Teil dieser in eine zu sich selbst und zu anderen. Für Maurice Godelier (1990: 13) ist die Fähigkeit des Menschen, „sein Verhältnis zur Natur zu verändern, indem er die Natur selbst verändert“ Teil der „Natur des Menschen“ und somit auch seine bedeutendste Kraft.

Diese Auseinandersetzung der Menschen erfolgt mit sehr unterschiedlichen Umwelten und ist in kulturelle und soziale Kontexte eingebettet. Hier sind wir mit dem Begriff der Subsistenz konfrontiert, der ganz allgemein die Bestreitung des materiellen Lebensunterhalts der Menschen durch Nutzung der Natur beschreibt. „Subsistenz“ hat zwei miteinander verwobene, aber unterschiedliche Bedeutungsfelder. Das eine geht in Richtung der (möglichst) vollständigen Deckung aller Bedürfnisse aus den eigenen Tätigkeiten heraus: Dabei wird (fast) ausschließlich für den eigenen Haushalt produziert und nicht für einen Markt. Subsistenzwirtschaft steht hier synonym für Bedarfsdeckungswirtschaft. Das andere Bedeutungsfeld von „Subsistenz“ bezieht sich auf die Art und Weise der Bestreitung des Lebensunterhalts. Hier wird beispielsweise zwischen „aneignenden“ und „produzierenden“ Subsistenzformen unterschieden. Unter der aneignenden Subsistenz der „Wildbeuter“ werden Jagd, Sammeln und Fischfang in allen Variationen verstanden. Produzierende Subsistenz umfasst hingegen alle Formen von Bodenbau und Viehzucht bis hin zur (kapitalistischen) Dienstleistungs- und Industriegesellschaft (vgl. Gingrich in diesem Band).

Bei Wildbeuter- und Bodenbaugesellschaften überwiegt in vielen Fällen der subsistenzwirtschaftliche Sektor, und zwar als Bedarfsdeckungswirtschaft. Bei PastoralnomadInnen nimmt der Grad an Austauschbeziehungen zu und erreicht

in Industrie-/Dienstleistungsgesellschaften das größte Ausmaß in Form einer scheinbar alles durchdringenden Marktwirtschaft. Nach derzeitigem Stand der Forschung in den historischen und anthropologischen Wissenschaften ist keine Gesellschaft dokumentiert, die ganz ohne Austauschbeziehungen ausgekommen wäre. Eine reine Subsistenzwirtschaft ist nicht bekannt (vgl. Rössler 2005: 24). Auch die andere Idealform – eine Gesellschaft, die gänzlich auf Austausch beruht – ist eine Fiktion. Selbst in Industrie- und Dienstleistungsgesellschaften existieren bedeutende subsistenzwirtschaftliche Aspekte,<sup>2</sup> die – werden sie ignoriert – zu erheblichen „blinden Flecken“ (Werlhof 1978) führen. Dazu gehören in erster Linie die Haus- und Reproduktionsarbeiten (Zuckerhut 2016: 69 ff.), die unentgeltliche Sorge für andere (Care), aber auch andere Beiträge zur Bestreitung des Lebensunterhalts, wie Tätigkeiten im sogenannten „informellen Sektor“ (Chen 2012), der „Schattenwirtschaft“, oder das Anlegen von Gärten mit Gemüseanbau in Kombination mit neuen Formen des Sammels und Jagens (wie z. B. „Dumpster-Diving“ [Black 2009]).

### Produktion: die Herstellung der Dinge und ihre Voraussetzungen

Anstatt das Notwendige direkt aus der Umwelt zu entnehmen, werden die meisten Dinge, die zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienen, zuerst hergestellt, also produziert. Seit dem Begründer der Nationalökonomie, Adam Smith (2004 [1776]), bedarf es zur Produktion dreier Faktoren: Arbeit, Boden und Kapital. Diese werden bis heute in der Volkswirtschaftslehre Produktionsfaktoren oder Ressourcen genannt. Wir werden hier für unsere Zwecke zuerst Boden im Kontext von Umwelt oder Natur, Wissen, Technologie und Rohstoffen besprechen. Besonders relevant, so werden wir zeigen, ist der Faktor Arbeit, da Arbeit ein ganz speziell bewerteter Begriff ist. Zum Abschluss folgen kurze Notizen zum Kapital.

#### *Boden als Grundlage: Überlegungen zu Umwelt, Technologie und Ressourcen*

Die Produktion von materiellen Gütern oder Waren bedeutet immer, in irgendeiner Form in die „natürliche Umwelt“ einzugreifen. Umwelt ist daher nicht etwas a priori Gegebenes, sondern vielmehr sozialhistorisch Gewordenes, das durch die Einwirkung von Generationen von Menschen geformt wurde. Landschaften sind Ergebnisse der Tätigkeiten und Aufgaben, die Menschen in ihnen verrichtet haben und verrichten: „It is the taskscape made visible“ (Ingold 2000: 204). Bewässerungsanlagen oder Terrassenfeldbau sind eingängige Beispiele dafür. Umwelt repräsentiert in ihrer Bedeutung als „Raum“ zudem

2 — Aktuelle Fallbeispiele zur Bedarfsdeckungswirtschaft und zum Ideal der Selbstgenügsamkeit im Postsozialismus bieten Gudeman/Hann 2015.

Formen der gelebten Erfahrung der BewohnerInnen dieses Raums. So wird ein großer Fluss ohne Beherrschung von Boots- oder Brückenbau zur schwer überwindbaren Barriere, mit der entsprechenden Technologie jedoch zum intensiv genutzten Transportweg (Narotzky 1997: 9). Wie Land und Wasser genutzt werden, ist daher im Zusammenhang mit der Verfügbarkeit und Verteilung von Wissen<sup>3</sup>, Fertigkeiten/*skills* und Technologien zu denken. Letztere stellen einen umfassenden Prozess dar, durch den Ressourcen, Menschen und Instrumente zueinander in Beziehung gesetzt werden (ebd.: 20f.). Technologie kann auch als eine spezifische Form kulturell tradierten Wissens betrachtet werden; ohne Einbettung in soziale Bedeutungsgefüge erscheint sie unverständlich (Sigaut 1994). Fertigkeiten/*skills* beziehen sich auf inkorporierte Fähigkeiten im und konkretisiertes Wissen zum Arbeits-/Produktionsprozess. Sie können durch Systematisierung Teil einer Technologie werden (Narotzky 1997: 24). Wissen darüber zu besitzen, dass eine Kuh gemolken werden kann, das ist eine Sache; dieses durch monatelanges Training in Melk-*skills* umzuwandeln, eine andere. Eine weitere Dimension wäre es, eine Melkmaschine zu entwickeln. Wissen ist innerhalb und zwischen Gesellschaften zudem ungleich verteilt. Es bestehen Unterschiede zwischen Individuen abhängig von Alter, Geschlecht, Erfahrung, Zugang zu Bildung, Gruppenzugehörigkeit und zwischen Gesellschaften in Bezug auf die Produktion, Organisation und Weitergabe von Wissen. Insbesondere seit der Industrialisierung ist die Produktion von Gütern und Leistungen durch eine ausgeprägte gesellschaftliche Arbeitsteilung charakterisiert, die auf sehr spezialisierten Formen des Lernens und Wissens beruht. Derartige Wissensasymmetrien haben nicht nur Auswirkungen auf den Produktionsprozess und dessen (Macht-)Strukturen, sondern generell auf gesellschaftliches Leben, besonders dann, wenn sie institutionalisiert werden und sozialen bzw. politischen Abschluss (re-)produzieren (vgl. Bourdieu 2001; Knorr-Cetina 2002 [1984]).

Darüber hinaus erfolgt Produktion durch die Umwandlung oder Umformung von dazu notwendigen Rohstoffen. Rohstoffe existieren nicht als solche per se, sondern müssen erst erkannt, für zugänglich und nützlich befunden werden (vgl. Zimmerman 1955 [1933]). Erdöl beispielsweise war vor dem Aufstieg der Autoindustrie im frühen zwanzigsten Jahrhundert zwar ein bekanntes Schmier-, Heil- und Leuchtmittel, aber keineswegs der zentrale fossile Energieträger von heute. Es ist auch zu berücksichtigen, dass nicht alles, was für den unmittelbaren Alltag als materiell sowie immateriell nützlich und notwendig erscheint, auch automatisch hoch bewertet ist. Ebenso wenig vermag das Goldnugget den Hunger leidenden Tellerwäscher ad hoc zu befriedigen. Erst über ein

3 — Unter diesem Begriff werden hier verschiedene Wissenskonzepte, wie bspw. traditionell-ökologisches oder institutionelles Wissen, aber auch Wissensformen wie explizit/implizit bzw. *de facto/socially recognized* subsumiert (vgl. Coy 1989; Barth 2002; Marchand 2010).

komplexes System gesellschaftlicher Bewertungsmechanismen wird ein solcher Gegenstand zu etwas „Wertvollem“ und beispielsweise gegen Nahrung eintauschbar.

### *Ressourcenknappheit und der Homo oeconomicus*

Eine Ressource kann grundsätzlich fast alles sein, wobei bei diesem Begriff der Mittelcharakter bzw. der Nutzen im Vordergrund steht. Eine Ressource kann sich insofern vom landwirtschaftlich nutzbaren Boden über Kupfer-Erz in einer chilenischen Mine bis hin zur menschlichen Arbeits- und Reproduktionskraft erstrecken – wiewohl wir weiter unten sehen werden, dass die Auffassung von Arbeit als Ressource durchaus Probleme mit sich bringt. Hinzu kommt, dass ein Teil der nachgefragten Ressourcen (gegenwärtig vor allem nicht-erneuerbare Energieträger) lediglich in einem begrenzten Ausmaß zur Verfügung steht.

Schon seit Adam Smith, aber spätestens seit der Neoklassik macht der Mainstream der Wirtschaftswissenschaften Knappheit (bzw. das Umgehen damit) zum bestimmenden Charakteristikum ökonomischen Handelns (Hann/Hart 2011: 7 f.). So hat Adam Smith in seinem *Reichtum der Nationen* (2004 [1776]) Wirtschaft als die Zuteilung knapper Mittel zum optimalen Erreichen gesetzter Zwecke begründet. Smith geht dabei von einem spezifischen wirtschaftenden Akteur aus, etwa 100 Jahre später Homo oeconomicus genannt. Dieser ist ein *rationales*, nutzenmaximierendes und vollkommen informiertes Individuum. In Entscheidungssituationen zwischen mehreren Gütern wählt er so, dass er mit minimalem Aufwand maximale Bedürfnisbefriedigung erreicht. Nur wenn ein Mensch so handelt, handelt er diesem Konzept folgend vernünftig, d. h. rational. Wer nicht so handelt, gilt als irrational, also unvernünftig. Für Ökonomische AnthropologInnen ist dieses Rationalitätsprinzip immer von großer Bedeutung gewesen – und ist es nach wie vor, daher werden wir hier etwas genauer darauf eingehen.

Zum Ärger von Kolonialverwaltungen, ModernisierungstheoretikerInnen und der Entwicklungspolitik ist es bis heute nur sehr partiell gelungen, dem globalen Süden, aber auch den Peripherien des Nordens den nordatlantischen Rationalitätsbegriff als Maßstab ihres Wirtschaftens aufzuzwingen (Hann/Hart 2011, insbesondere 170 ff.). Durch ethnographische Feldforschung wurde evident, dass Menschen im großen und kleinen Stil „irrational“ handeln. Und da wir AnthropologInnen im Regelfall durch lange Aufenthalte vor Ort zumindest einzelne unserer Forschungssubjekte verstehen lernen und für sie Empathie empfinden, bekommen wir ein Problem mit dem Label „irrational“. Menschen treten sich in überschaubaren Gesellschaften nicht als anonyme AkteurInnen auf einem virtuellen Markt gegenüber, sondern als Menschen, die persönliche Beziehungen der Verwandtschaft, Freundschaft oder Nachbarschaft unterhalten. Kurzfristiger Eigennutz macht Personen in Face-to-face-Beziehungen ausgespro-

chen unsympathisch. Das können wir persönlich gut nachvollziehen. Um David Graeber (2001: 8) zu zitieren:

The assumption, most of all, that no one ever does anything primarily out of concerns for others; that whatever one does, one is only trying to get something out of it for oneself. In common English, there is a word for this attitude. It's called "cynicism". Most of us try to avoid people who take it too much to heart. In economics, apparently, they call it "science".

Woher kommt also die Vorstellung davon, was „rationales Handeln“ ausmacht? Im Sinne der Aufklärung ist das *Rationalitätsprinzip* eine Art Naturgesetz. Der Natur des Menschen steht die Natur der Dinge gegenüber. Erstere ist dabei durch ständige Bedürfnisexpansion bestimmt. Auslöser dafür ist der Sexualtrieb und die Tendenz zur Vermehrung bei Verbesserung der Lebensverhältnisse. Die Natur der Dinge wird als Gegenkraft zur Natur des Menschen konstruiert: Die natürlichen Ressourcen sind begrenzt, Knappheit der Mittel und Dinge herrscht vor. Eigennutz wird so zum zentralen Antrieb jedes wirtschaftlichen Prozesses. Der Gegensatz zwischen der Natur der Menschen und jener der Dinge bedingt den freien Wettbewerb.<sup>4</sup>

Aus diesem Gegensatz ergibt sich bei Smith das „Gesetz“ von Angebot und Nachfrage, das wie eine unsichtbare Hand wirkt und über den Preismechanismus das Marktgeschehen und somit die Produktion bestimmt. Der Markt ist bei Smith eine sich selbst regulierende Institution, die den Individuen und der Gemeinschaft nur zu ihrem Besten dient (vgl. Hann/Hart 2011: 25). Aus der Balance von Angebot und Nachfrage ergibt sich der perfekte Preis. Und so wird aus dem Eigennutz des Einzelnen das maximale Wohl aller. Diese von Adam Smith und später von David Ricardo ausformulierte Annahme ist deswegen wichtig, weil sie nicht nur bis heute zu den philosophischen Grundaxiomen des Mainstreams der Wirtschaftswissenschaften zählt, sie gehört inzwischen zu den Alltags-theorien, den *folk models* der neoliberalen Subjekte (Eriksen 2015). Aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive ist jedoch weder der *Homo oeconomicus* noch der Rationalitätsbegriff der Neoklassik empirisch haltbar (Ortiz 2012; Hann/Hart 2011: 172 ff.). Vielmehr wird bei genauerer Betrachtung ersichtlich, dass vielfältige Ausformungen „ökonomischer Rationalität“ nebeneinander bestehen können (Godelier 1990: 50 ff.; aber auch viele Beiträge in diesem Band). Altruistische, an Gemeinschaft, Tradition oder Moral orientierte Handlungsmotive sind ethnographisch so präsent, dass sie sich nicht wegdefinieren lassen. Gleichzeitig finden sich aber auch in allen Gesellschaften eigennützige Verhaltensweisen. Stephen Gudeman versucht daher, Ökonomie aus der omnipräs-

4 — Dieser Wettbewerb sollte nach Adam Smith aber nicht anarchisch verlaufen, sondern durch Institutionen und Moral (Staat und Kirche als Schiedsrichter) geregelt werden. Wie oft verkannt wurde, war Smith zuallererst Moraltheologe und interessierte sich deshalb für die Minderung des Elends der verarmten englischen Massen (vgl. Priddat 2002: 50).

ten Spannung zwischen „self-interest“ des Individuums und der auf „mutuality“ beruhenden Gesellschaft zu erklären (Gudeman 2016: 11 ff.).

### Zugang zu Ressourcen

Nach dieser Diskussion des Homo oeconomicus kehren wir zurück zu den Produktionsfaktoren. Diese müssen nicht nur vorhanden, sondern auch zugänglich sein, das heißt, es muss uns erlaubt sein, sie zu nutzen. Hier werden Vorstellungen und rechtliche Konzepte bedeutsam, die Eigentum und Verfügungsgewalt regeln (vgl. Thelen in diesem Band). Susana Narotzky (1997: 26f.) unterscheidet beispielsweise zwischen freiem Zugang, Privat-, Gemein- und Staatseigentum. Eigentum wird nach Godelier (1990: 83) als ein „Komplex abstrakter Regeln aufgefasst, die den Zugang, die Kontrolle, den Gebrauch, die Übertragung und Weitergabe eines jeglichen sozialen Gutes bestimmen [...]“. Eigentums- und Besitzverhältnisse rekurren stets auf ein Verhältnis zwischen Menschen, und nicht zwischen Mensch und Natur oder Dingen (ebd.: 92). Ein- und Ausschlussmechanismen in Hinblick auf Nutzungsrechte wirken auch entlang verschiedener Differenzachsen (Klasse, Ethnizität, Geschlecht, Alter, ...) und stehen oft in enger Verbindung mit der Gruppenzugehörigkeit. In vielen Hirten- gesellschaften ist z. B. das Recht, Weidegründe und Brunnen zu nutzen, daran gebunden, sich als verwandte Gruppe zu verstehen. Die Zugehörigkeit zu einem Verwandtschaftsverband, einer Lineage, einem Klan, aber auch beispielsweise zu einem Nationalstaat eröffnet somit das Recht, gewisse Ressourcen in einem bestimmten Gebiet zu nutzen (Hann 1998).

Dadurch, dass Menschen nicht ewig leben bzw. auch zu Lebzeiten soziale Konstellationen (z. B. über Heirat) wechseln, ergeben sich Fragen nach der Herstellung einer Kontinuität von Zugangstiteln. Weitergabe kann dabei zeitlich vertikal, z. B. durch Vererbung, aber auch horizontal, z. B. in Form von Mitgift oder Besitzübertragung, erfolgen. Das muss nicht unbedingt eine Transaktion von materiellen Gütern bedeuten, sondern kann sich auch auf die Veränderung des jeweiligen Status beziehen. Jack Goody (1976: 10 ff.) subsumiert alle diese Phänomene der unterschiedlich ausgestalteten Weitergabe von Gütern, Status oder soziopolitischen Funktionen unter „Transmission“ und zeigt deren Verwobenheit mit dem Themenkomplex Verwandtschaft. Boden ist somit in den wenigsten Fällen frei zugänglich; der Zugang hängt vom gesellschaftlichen Regelsystem und auch von machtpolitischen Konstellationen ab.

## Arbeit: ein besonders bewerteter Begriff

„Arbeit macht frei“ stand über den Toren nationalsozialistischer Konzentrationslager. Zahllose Sprüche wie „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“, „Arbeit schändet nicht“ oder Schimpfwörter wie „arbeitsscheues Gesindel“ zeugen davon, dass das deutsche Wort Arbeit keineswegs ein wertfreier Begriff für einen eindeutigen Sachverhalt – dem zweckorientierten Einsatz menschlicher Muskel- und Geisteskraft – ist. Arbeit ist im deutschsprachigen Kontext, aber auch andernorts, ethisch stark besetzt. Der Terminus Arbeit ist zudem eine äußerst schwammige Angelegenheit, die in sehr vielen und oft unvereinbaren Zusammenhängen auftaucht. Begriffserweiterungen wie „Beziehungsarbeit“, „Feldarbeit“ oder „Zwangsarbeit“ illustrieren dies. „Arbeit“ ist also mit großer Vorsicht zu betrachten. Ohne genauere Be- und Hinterfragung des Begriffes besteht die Gefahr, mit dem Wort selbst undurchsichtige ideologische Konstrukte in ethnologische Beschreibungen oder Analysen einzuschleppen.

Gerd Spittler, der sich im deutschsprachigen Raum in den vergangenen 30 Jahren am nachhaltigsten für den Aufbau einer „Ethnologie der Arbeit“ eingesetzt hat, definiert Arbeit als zweckgerichtete Handlungen, deren Zweck außerhalb ihrer selbst liegt (Spittler 2016: 17). Arbeit ist universell, das heißt in allen Gesellschaften anzutreffen, und sie ist dauerhaft, sie lässt sich nicht auf eine einmalige oder kurzfristige Aktivität beschränken. Der Zweck liegt in der Befriedigung der materiellen und immateriellen Bedürfnisse der Menschen, in der Beschaffung und Herstellung des Lebensunterhalts (ebd.: 17 ff., 281 ff.). Spittler stellt im Fach Kultur- und Sozialanthropologie ein ausgeprägtes Desinteresse an diesem Thema fest. Arbeit wäre bislang selten problematisiert worden, sie wird als selbstverständlich hingenommen. Dies läge einerseits an der Präferenz des Faches für das Exotische, die Alltagsphänomene für die Forschung als unwürdig erachtet, andererseits an eklatanten Reduktionismen:

Der ökonomische Reduktionismus mache Arbeit zu einem bloßen, abstrakten Produktionsfaktor und leite sie aus den wirtschaftlichen Zielen ab. Der ökologische Reduktionismus beschränke Arbeit auf eine Anpassungsstrategie an konkrete Umweltbedingungen. Dabei determinieren die naturräumlichen Voraussetzungen die Möglichkeiten der Menschen, ihre Subsistenzmittel zu erlangen. Der technologische Reduktionismus leite Arbeit aus den Eigenschaften der vorhandenen Werkzeuge und Techniken einer Gesellschaft ab (Beck/Spittler 1996: 1 f.; Spittler 2008: 12 ff.).

Gerd Spittler und andere AnthropologInnen<sup>5</sup> fordern dazu auf, Arbeit selbst ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und sie als menschliches Handeln in seinen institutionellen und kulturellen Bezügen zu sehen. Arbeit

5 — So z. B. eine Gruppe von AnthropologInnen der Universität Bayreuth rund um Gerd Spittler, aber auch Mollona/de Neve/Parry 2009 oder Burawoy 1979.

werde immer im Rahmen einer sozialen Institution verrichtet, sei dies ein Haushalt, eine Verwandtschaftsgruppe oder ein handwerklicher, bäuerlicher und/oder kapitalistischer Betrieb. Die Tätigkeiten selbst und die jeweiligen Produkte oder Dienstleistungen werden kulturspezifisch mit Bedeutungen versehen und unterliegen moralischen Wertungen. Franz Baermann Steiner hat bereits 1957 vorgeschlagen, Arbeit als sozial-integrative Aktivität zu fassen. Jede Tätigkeit als solche kann Arbeit sein oder Nicht-Arbeit, die entscheidende Frage ist, ob sie innerhalb eines konkreten sozialen Kontextes, wie beispielsweise dem Haushalt, von einer Person erwartet und damit dieser Person eine bestimmte soziale Rolle zugewiesen wird (Steiner 1999: 178 ff.).

Die Zugänge, Arbeit über Unterscheidungen wie produktiv–unproduktiv, zielgerichtet–ziellos, effizient–ineffizient, unfreiwillig–freiwillig, bezahlt–unentgeltlich, notwendig–sinnlos zu definieren, reichen also für eine sozial- und kulturanthropologische Betrachtungsweise nicht aus. Insbesondere eine Konzeption von Arbeit als ausschließlich sozialer Status, wie sie sich nach dem Sozialhistoriker Josef Ehmer (1994) in Europa ab dem 19. Jahrhundert herausgebildet habe, sei unbrauchbar. Damit ist die statistische und juristische Kodifizierung von Arbeit gemeint, in der über die Erwerbsarbeit der Zugang zu den Bürgerrechten des Wohlfahrtsstaates geregelt wurde und zum Teil noch wird. Im Zuge der postfordistischen Transformationsprozesse, die meist um 1980 angesetzt werden und mit den Schlagworten „Globalisierung“, „Flexibilisierung“, „Prekarisierung“, „Individualisierung“ oder „Informalisierung der Arbeit“ verbunden werden, ist diese Konzeption von Arbeit auch bei uns in die Krise geraten (vgl. Seiser/Fellner 2011; Kjaerulff 2015).

Trotz dieser durch Definitionsversuche (die immer Ab- und Eingrenzungen sind) geschaffenen Schwierigkeiten verfügt die Kultur- und Sozialanthropologie über einen reichhaltigen Fundus an Informationen über Arbeit als Handeln. Dieser ist den holistischen Ansprüchen der frühen EthnographInnen und der von ihnen eingeleiteten empirischen Traditionen zu verdanken. Detaillierte Beschreibungen, wie verschiedene Gruppen von Menschen die für erforderlich erachteten Produkte und Dienstleistungen produzieren und reproduzieren, wurden erstellt. Dabei tauchten schon sehr früh Probleme mit der Übertragung der westlichen Arbeitsbegriffe auf, die Arbeit abgrenzbar von Nicht-Arbeit konzipieren.

Manche Gesellschaften haben keinen Sammelbegriff für Arbeit; sie konzipieren Muße oder Freizeit auch nicht als deren Gegenteil. Manche erzeugen unter großer Anstrengung materielle Objekte, die sie weder im Austausch verwenden noch konsumieren.

So stellte schon Malinowski (1935) in den 1910er-Jahren fest, dass auf den Trobriand-Inseln große Mengen von Yams kultiviert werden und die Mehrheit der Knollen in eigens dafür errichteten Vorrathshäusern verrottet. Je mehr verfaulen, umso höher ist das Prestige des Haushalts. Audrey Richards (1995 [1939]) beschreibt ausführlich die Rodung der Bäume bei den Bemba in Südafrika

für das Anlegen von Feldern. Es ist die wichtigste landwirtschaftliche Tätigkeit aus westlicher Sicht. Von ihr hängt ab, wie viel Anbaufläche für Hirse einer Familie zur Verfügung steht. Dazu kletterten in den 1930er-Jahren die jungen Männer auf hohe Bäume und hackten unter sich die Äste ab. Es kam dabei fast jährlich zu schwerwiegenden Unfällen mit Verletzten und Toten. Aber gerade die Gefährlichkeit machte den Reiz der Tätigkeit aus: Sie war nicht als Arbeit, sondern als Kampfsport organisiert, in dem die jungen Männer ihre Eignung für den Krieg – die damals am höchsten bewertete Aktivität der Bemba – unter Beweis stellen konnten.

Genauer als Arbeit selbst wurde in der Kultur- und Sozialanthropologie die Arbeitsteilung untersucht. Sehr viele alte und neue Ethnographien enthalten Angaben darüber, wer in einem sozialen Kontext welche Arbeiten übernimmt. Es gibt keine Gesellschaft, so ist man sich einig, in der konkrete Tätigkeiten nicht zumindest nach Geschlecht und Alter differenziert (und hierarchisiert) sind. Diese grundlegenden Formen der Arbeitsteilung werden von den AkteurInnen selbst gerne als „naturgegeben“ argumentiert. Welche Aufgaben allerdings welchem Geschlecht und welcher Altersgruppe in welchem Ausmaß zugeschrieben werden, variiert beträchtlich in und zwischen gesellschaftlichen Gruppen (vgl. Stivens 2012).

Ideologien haben enorme Auswirkungen auf die Arbeitszuteilung und die Arbeitsleistung einer sozialen Gruppe. Mary Douglas (1962) hat Ende der 1940er-Jahre im Kongo festgestellt, dass die Männer der Lele sich nur im Alter von 30 bis 55 Jahren in der Landwirtschaft engagieren. Davor und danach ist körperliche Arbeit für Männer mit beträchtlichem Statusverlust verbunden. Bei den unmittelbar benachbarten Bushong arbeiten Männer zwischen 20 und 65 in einer sehr ähnlich strukturierten Landwirtschaft. Lele nehmen im Gegensatz zu den Bushong Hungerphasen in Kauf, bevor sie sich einer nicht altersstatusgemäßen Aktivität hingeben. Ist das nicht vergleichbar mit einer immer noch vorhandenen Werthaltung in bürgerlichen und Arbeiterkreisen, die lautet: Ich kann es mir leisten, dass meine Frau nicht arbeiten gehen muss? Es ist insbesondere dann schwer nachvollziehbar, wenn dieselbe vor Langeweile zu Hause depressiv wird und sich die Familie im Falle eines niedrigen Einkommens unter enormem Konsumverzicht und sozialer Unsicherheit dem Modell des *male breadwinners* unterwirft.

Arbeit wirkt hierarchisierend und/oder ist hierarchisiert. Sie ist in Machtverhältnisse eingebettet, ermöglicht diese gewissermaßen, weil ein gesunder erwachsener Mensch im Regelfall – und wäre es nicht der Regelfall, so wären wir ausgestorben – mehr Menschen versorgen kann als nur sich selbst. Irgendwann kamen Ideen von der Ausbeutung der Arbeit der anderen und die Mittel, dies auch durchzusetzen, in die Welt. In den verschiedenen Wissenschaften, die nach den Anfängen und Ursachen der Ausbeutung fragen, gibt es keine Einigkeit darüber, wer damit begonnen hat, andere für sich arbeiten zu lassen: die

Männer die Frauen, die Alten die Jungen, die religiösen oder technologischen SpezialistInnen die Unwissenden (vgl. Gellner 1993). Immer aber scheint es notwendig zu sein, dies zu begründen und ideologisch abzusichern, sei es durch Ahnen, Götter, die Natur der Dinge und Verhältnisse, die Geschichte oder durch Naturgesetzen analog gedachte „ökonomische Gesetze“ – besser: die sich durch die behaupteten Analogien mit der Deutungsmacht von Naturgesetzen ausstatten.

Spittler hebt hervor, dass ethnographische Feldforschung mit „dichter Teilnahme“ (Spittler 2001) imstande ist, dem vorhandenen Wissen über das Phänomen Arbeit Bedeutsames hinzuzufügen. Nur durch die Teilnahme an und intensive Beobachtung von Arbeitsprozessen wird deutlich, dass Arbeit nicht nur intentionale, zweckrationale Transformation von Objekten ist, sondern auch eine (oft lustvolle) Interaktion mit Subjekten darstellt. Die AkteurInnen schreiben den Dingen Eigenständigkeit, den Tieren und Pflanzen Eigenwillen und den Menschen Eigensinn zu. Das Holz sperrt sich dem Tischler und splittert, eine Ziege ist kapriziös und bockt, der Kunde sieht keinen Sinn im Ankauf des teureren Modells. Arbeit ist dauerhaft und wiederholt sich ständig, durch den interaktiven Charakter aber wird sie erträglich (Spittler 2002). Dichte Teilnahme kann derartige Charakteristika von Arbeit erschließen.

Judith Okely (2001) zeigt in einem Aufsatz über *Visualism and Landscape* in der Normandie, dass für die MalerInnen, die TouristInnen, die örtlichen BildungsbürgerInnen das Pittoreske, das Harmonische, Fließende, die Farben und Formen der Landschaft im Fokus stehen. Diejenigen allerdings, die mit und in der Landschaft arbeiten und leben, haben ein divergierendes Gespür für Schönheit. Ihr ästhetisches Empfinden ist anders verortet, es kommt aus der Arbeitserfahrung, dem körperlichen Tätigsein in der Landschaft, sie sehen Landschaft als das, was getan wurde und als das, was noch zu tun ist. Ihre Perspektive ist keinesfalls nur auf Mühsal beschränkt. Vielmehr spüren sie die Äpfel, die gepflückt, die Kühe, die gemolken werden wollen, den Cidre, wie er vor sich hin gärt, den Käse, wie er reift und wie er dann zum Cidre schmeckt; wenn frau nach getaner Arbeit dasitzt und das Getane überblickt. Judith Okely hat diesen Zusammenhang nicht beim Lesen, beim Betrachten der Landschaft und Interviewen bemerkt, sondern beim gemeinsamen Kühemelken, Äpfelpflücken, Verarbeiten und Essen. Die Teilnahme, das Verkörperlichen, hat eine andere Perspektive auf die Bewertung von Arbeit ermöglicht.

Tätigsein und das Empfinden dabei ist über Sprache meist nicht zu erfassen. Es ist nicht nur als klassenspezifischer Geschmack habituiert, es ist auch unterschiedlich im Körper verortet. Erfahrung ist an diversen Orten gespeichert, Muskeln erinnern sich. Rhythmen werden dem Körper genauso wie das Handeln, Sprechen oder diverse Imaginationen eingeschrieben. Hannah Arendt beschreibt Arbeit – im Gegensatz zum Herstellen oder dem politisch Handeln – in *Vita Activa* (1981) als die abstumpfende Mühsal des *animal laborans*. Arbeit ist aber nicht banal, nicht die bloße Wiederholung von Mustern, nicht einfach

dressierbar; so wie Lernen keine simple Aneignung von Abläufen ist. Auch Karl Marx (1977 [1867]: 193) hat geirrt, denn der Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt nicht darin, dass Bienen zuerst die Waben bauen und wir Menschen zunächst einen Plan machen und dann das, was im Kopf vorgeformt ist, eins zu eins umsetzen. Vielmehr lernen wir in der Praxis und durch die Praxis. Im Tun eignen wir uns Fertigkeiten an, wie es Tim Ingold in seiner *Anthropology of Skill* (2001) auf den Punkt bringt. Im Handeln entsteht der Plan. Das weiß jeder Bauer/ jede Bäuerin, das wissen KünstlerInnen, WissenschaftlerInnen. Im Tun selbst werden Entscheidungen getroffen, Pläne revidiert. Nichts ist jedes Jahr gleich. Trotzdem bedarf es der Anleitung, der Wiederholung, der Übung und der Bewertung.

### Kapital und die Produktion von Mehrwert

Ein weiterer Begriff, der für die anthropologische Auseinandersetzung mit Ökonomie von zentraler Bedeutung bleibt, ist das Kapital. *Capital* ist im 16. Jahrhundert als „Vermögen“ im Sinne der Kopffzahl des Viehbestandes als Lehnwort aus dem Lateinischen dokumentiert (Köbler 1995: 212). Die erwachsenen Tiere waren das Kapital, die Kälber, die geworfen wurden, die Zinsen. Kapital ist jene Geldsumme, die, wenn sie investiert wird, Zinsen einbringt (Fuchs/Raab 2001 [1972]: 401). Kapital kann in äußerst vielfältigen Formen auftreten (Gudeman 2016: 38), es hat das Potenzial, sich zu vermehren. So beschreibt Haller (2005: 156) Kapital als diejenigen „Produktionsmittel, Konsumgüter, Boden oder Geld, die gegen andere Produktionsmittel getauscht werden können“. Karl Marx hat sich besonders intensiv mit der Umwandlung von Geld in Waren beschäftigt. Waren, die im Zuge der Mehrwertproduktion zu einem Mehr an Geld für den Eigentümer der Produktionsmittel, den Kapitalisten, führen. Wir möchten hier seine Theorie, wie durch menschliche Arbeit Mehrwert entsteht, genauer vorstellen. Das erscheint uns notwendig für ein Grundverständnis der Ansätze des Neomarxismus und der politischen Ökonomie (vgl. Seiser in diesem Band), die in zahlreichen älteren, aber auch ganz aktuellen Studien zu Kapitalismus in der Ökonomischen Anthropologie weiterentwickelt wurden.

#### *Die Produktion von Mehrwert durch den Einsatz von Kapital bei Karl Marx*

Marx unterscheidet zwischen Gütern und Waren. Güter zeichnen sich dadurch aus, dass sie nützlich sind, dass sie einen Gebrauchswert haben (Marx 1977 [1867]: 50). Diese Nützlichkeit ist an den Gegenstand gebunden und unabhängig davon, wie viel menschliche Arbeit darin eingegangen ist. Sie ist auch unabhängig davon, ob das Gut getauscht oder ausschließlich für den eigenen Bedarf hergestellt wird. Güter werden nur durch den Austausch zur Ware. In der Warenzirkulation treten BesitzerInnen von Waren, welche Gebrauchswert und

Tauschwert haben, einander gegenüber. Voraussetzung dafür ist ein gewisses Maß an Arbeitsteilung. Marx unterscheidet nun verschiedene Formen der Warenzirkulation: Die einfachste Form der Warenzirkulation besteht darin, dass Ware gegen Ware getauscht wird. Ein Ding, das für mich nutzlos ist, weil ich zu viel davon habe, wird gegen ein nützliches Ding, das ich nicht habe, getauscht. Beim Tausch Ware gegen Geld, um mit diesem Geld wiederum eine Ware einzutauschen, ist die Motivation dieselbe wie beim Warentausch. Über den Umweg des Geldes wird etwas, das Gebrauchswert für andere hat, in mehreren Schritten zu etwas, das Gebrauchswert für mich hat. Die Funktion des Geldes besteht hier darin, die verschiedenen Waren als „qualitativ gleiche und quantitativ vergleichbare darzustellen“ (ebd.: 109).

Die Zirkulationsform im Kapitalismus unterscheidet sich davon gravierend: Geld wird verausgabt, um Waren zu kaufen, die zu mehr Geld führen sollen. Das treibende Motiv ist nicht mehr ein Bedürfnis nach anderen Gebrauchswerten, sondern der aus dem Tausch resultierende Mehrwert. Der Produktionsprozess einer Ware ist bei Marx als der Wertbildungsprozess zu betrachten. Wie in der Gebrauchswertproduktion ist der Wert einer Ware durch die zu ihrer Produktion erforderliche gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt. Warum schafft nun Warenproduktion „Mehrwert“ und Gebrauchswertproduktion nicht? Weil der Kapitalist am Markt eine Ware einkauft, die als einzige imstande ist, Wert zu schaffen: die Ware Arbeitskraft.

Wesentliche Voraussetzung der Warenproduktion ist daher das Vorhandensein der Ware Arbeitskraft, die am freien Warenmarkt angeboten wird. Der „freie Arbeiter“ ist „frei in dem Doppelsinne, dass er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt und dass er andere Waren nicht zu verkaufen hat, dass er los und ledig ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“ (Mehring 2001: 346). Die Natur produziert aber nicht einerseits Geldbesitzer und andererseits bloße Besitzer der eigenen Arbeitskraft. Menschen, die nichts zu verkaufen haben außer ihrer eigenen Arbeitskraft, sind das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung, welche die Enteignung großer Gruppen von Menschen von ihren Produktionsmitteln (v. a. Grund und Boden) zur Folge hatte.

Im Verhältnis zwischen Arbeitern und Kapitalisten, wie Marx es nennt, herrschen Warenbeziehungen vor. Die Arbeitskraft in der kapitalistischen Gesellschaft ist eine Ware wie jede andere, die am Markt angeboten wird und die der Kapitalist für einen bestimmten Zeitraum kauft. Wie alle anderen Waren auch hat die Ware Arbeitskraft einen Gebrauchswert und einen Tauschwert. Der Tauschwert der Ware Arbeitskraft, die ja nur in der Gestalt der lebendigen ArbeiterInnen existiert, bemisst sich nach deren Reproduktionskosten. Unter die Reproduktionskosten oder Lebensmittel der Ware Arbeitskraft fällt all das, was der Arbeiter oder die Arbeiterin braucht, um sich und die Familie zu erhalten. Der Kapitalist will aber auch „fertige“ Arbeitskraft kaufen, das heißt eine, die auch über eine entsprechende Ausbildung und Erziehung verfügt. Darüber

hinaus muss die Fortdauer der Arbeitskraft auch über die Generationen hinweg gesichert bleiben.

Der Arbeiter bekommt für seine Arbeitskraft Lohn, der sich an der Hervorbringung der für seine Lebensmittel notwendigen Arbeitszeit orientiert. Im Lohn ist der Tauschwert der Ware Arbeitskraft ausgedrückt. Marx stellt aber neben dem Tauschwert auch noch den Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft heraus. Der Gebrauchswert ist die Tatsache, dass der Arbeiter/die Arbeiterin einen bestimmten Zeitraum, z. B. einen Monat lang, in der Fabrik arbeitet. Die Ware hat diesen einen Monat lang nichts mehr mit ihrem ursprünglichen Verkäufer, dem Arbeiter, zu tun, sondern sie gehört dem Unternehmer, der sie einen Monat lang für sich in seiner Fabrik benutzt. Unter diesen Voraussetzungen fragt Marx nun, was in der Produktion passiert. Der Unternehmer hat sich im marxistischen Verständnis die einzige Ware angeschafft, die selbst in der Lage ist, Werte zu schaffen; deren Gebrauchswert es also ist, Werte zu schaffen, und zwar, mehr Wert zu schaffen, als es seinem Preis, seinem Lohn, entspricht.

Die entscheidende Schlussfolgerung bei Marx lautet nun: Die angekaufte Ware Arbeitskraft schafft für den Kapitalisten Werte. Diese Werte sind aber mehr wert als der Lohn, der Tauschwert der Ware Arbeitskraft. Was ein Arbeiter in dem einen Monat schafft, ist das Resultat des Gebrauchswertes der Arbeitskraft. Der Kapitalist erhält unter deren Nutzung ein mehr an Werten, als er für den Ankauf dieser Ware ausgeben musste.

Infolge dieses Prozesses wird Geld zu Kapital: „Indem der Kapitalist Geld in Waren verwandelt, die als Stoffbildner eines neuen Produkts oder als Faktoren des Arbeitsprozesses dienen, indem er ihrer toten Gegenständlichkeit lebendige Arbeitskraft einverleibt, verwandelt er Wert, vergangne, vergegenständlichte, tote Arbeit in Kapital, sich selbst verwertenden Wert, ein beseeltes Ungeheuer, das zu ‚arbeiten‘ beginnt, als hätt’ es Lieb’ im Leibe“ (Marx 1977 [1867]: 209).

Durch die Verausgabung ihrer Arbeitskraft haben die ArbeiterInnen zuerst das Äquivalent ihres Lohns produziert und dann einen unbezahlten Überschuss, den Mehrwert. Marx klassifiziert die Mehrwertproduktion der ArbeiterInnen für das Kapital als das eigentliche Produktionsverhältnis im Kapitalismus.

Der Tauschwert einer Ware oder der Warenwert ist aber keineswegs mit dem Preis zu verwechseln, der sich durch den Verkauf dieser Ware auf dem Markt realisieren lässt. Marx selbst hat zwischen den Prozessen der Wertbildung und der Wertrealisierung unterschieden. Die Realisierung des Werts besteht im tatsächlichen Verkauf der Waren. Die Preisbildung erfolgt dabei im Rahmen der Bedingungen dieses Verkaufs, die vom Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage geprägt sind (vgl. Godelier 1972: 262 ff.). Der Tauschwert einer Ware bildet sich also in ihrer Produktion, über ihren realisierten Preis entscheidet die Zirkulation.

Kapitalismus perpetuiert sich selbst, solange Kapitalisten über die Produktionsmittel verfügen und die Arbeiter nicht, weil dadurch Letztere laufend gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Der Staat spielt eine bedeutsame

Rolle in der Ingangsetzung und Aufrechterhaltung der kapitalistischen Produktionsweise (vgl. Durrenberger 2012: 129), indem er Kapital und das Eigentum an den Produktionsmitteln schützt (Hann/Hart 2011: 146).

Die Entstehung von Mehrwert und damit von Kapital nach Marx ist für viele Ökonomische AnthropologInnen weit über den Neomarxismus hinaus so wichtig, weil nur dadurch Konzepte wie Entfremdung, „ursprüngliche Akkumulation“, Produktionsverhältnisse im Kapitalismus, Kommodifizierung etc. nachvollziehbar werden.

### **Das Sein: Von Zirkulation, Tausch und Distribution**

Beim Begriff Subsistenzwirtschaft wurde bereits erwähnt, dass keine über Archäologie, Geschichte oder Ethnographie bekannte Gesellschaft existiert, bei der keinerlei Austausch nachgewiesen werden konnte. Adam Smith rückte schon Tausch ins Zentrum und sah im Unterschied zum Tier beim Menschen eine „[...] Neigung zum Tausch, zum Tauschhandel und zum Umtausch einer Sache gegen eine andere“ (Smith 2004 [1776]: 18). Das blieb zwar nicht unwidersprochen, ist aber einer der Gründe, warum weite Teile der Wirtschaftswissenschaften und anderer Sozialwissenschaften, die sich mit Ökonomie befassen, nicht Produktion oder Konsum, sondern die Zirkulation von Dingen und Leistungen zum Ausgangspunkt ihrer Modelle und Zugänge machen (vgl. Patterson 2012). Auch für die Kultur- und Sozialanthropologie sind – weit über die Ökonomische Anthropologie hinaus – damit verknüpfte Phänomene von besonderer Bedeutung: Ohne Austausch keine Gesellschaft, Sprache oder Kultur.

Wir möchten hier zuerst verschiedene Modalitäten des Tausches oder der Zirkulation vorstellen und halten uns dafür weitgehend an Karl Polanyi, der diesbezüglich die Ethnographien seiner Zeit, die von Richard Thurnwald – einem Altösterreicher, dem das Fach zentrale Begriffe wie Reziprozität und Redistribution verdankt (Köcke 1979; Mauss 1990 [1923–1924]; Polanyi 1968 [1957]) –, Malinowski und Mauss, durch Vergleich systematisierte (Isaac 2012: 13). Anschließend werfen wir einen kurzen Blick darauf, was getauscht wird: Güter, Waren oder Gaben. Während Marx und Polanyi weniger genau differenzierten, sind die Unterschiede zwischen Gabe und Gut/Ware für AnthropologInnen sehr gravierend, denn Gaben konstituieren Gesellschaft, sie werden zum Kitt, der nach Mauss (1990 [1923–1924]) soziale Bindungen schafft und Menschen zusammenhält.

Danach gehen wir auf Voraussetzungen für gelingende Transaktionen ein. Diese sind nur auf den ersten Blick einfach: Was macht Güter austauschbar? Wie kommt ihr Wert zustande? Ist etwas teuer oder gar zu teuer? Wird man betrogen? Was muss man wissen, damit das nicht passiert? Welche Rolle spielt Vertrauen? Last but not least geht es ganz formal um Geld und welche Funktionen es erfüllt.

## Formen des Tausches: Tauschmodi

Eine Person, die sich sehr intensiv mit verschiedenen Formen bzw. Mechanismen des Tausches beschäftigte und damit die Ökonomische Anthropologie maßgeblich prägte, war Karl Polanyi, ein ungarisch-österreichischer Wirtschaftshistoriker. Er geht davon aus, dass neben dem Markttausch noch weitere Typen wirtschaftlicher Gestaltung bestehen und „daß die Idee des selbstregulierenden Marktes eine krasse Utopie bedeutet“ (Polanyi 1978 [1944]: 19).

Polanyi postuliert vier Typen institutioneller wirtschaftlicher Gestaltung, die auf unterschiedlichen Tauschmodi beruhen. Sie sind von grundlegender und mittlerweile selbstverständlicher Bedeutung für die gesamte Kultur- und Sozialanthropologie geworden, „especially reciprocity and redistribution, have become anthropological stock in trade“ (Isaac 2012: 21).

1) Unter Reziprozität versteht Polanyi alle Formen von Austausch, die auf der sozialen Ebene in einer symmetrischen, äquivalenten Beziehung ablaufen, so wie Gabe und Gegengabe. Dabei herrscht kein Gewinnstreben, kein Prinzip der Arbeit gegen Entlohnung und kein Prinzip des geringsten Aufwands vor. In Gesellschaften, deren dominante Form des Austauschs Reziprozität ist, existieren keine Institutionen, die ausschließlich wirtschaftliche Ziele verfolgen. Reziprozität setzt Symmetrie voraus. Sie tritt vor allem in Gesellschaftssystemen auf, die auf Verwandtschaft beruhen. Durch das Verwandtschaftssystem wird geregelt, wer für wen zu sorgen hat. Reziprozität bedeutet nicht, dass die Verpflichtung zur Erwidерung der Gabe dieselbe Person trifft, die etwas erhalten hat. Es ist ein sehr viel abstrakteres Prinzip, das auf der Ebene der Gesamtgesellschaft wirkt und sich nicht auf die Interaktion zwischen zwei konkreten Personen beschränken lässt (Polanyi 1978 [1944]: 77 ff.).

2) Das Prinzip der Redistribution bezieht sich hingegen auf wirtschaftliche Bewegungen auf ein Zentrum hin und von diesem wieder zurück. Es beschreibt Güterflüsse in pyramidal geschichteten Gesellschaften. Redistribution ist ein Kennzeichen feudaler Systeme, bezieht sich auf ein Territorium und ist damit Teil des Bereichs der Politik. Tribute, Steuern oder Arbeitsleistungen gehen vom „gemeinen Volk“ zum Häuptling, Herrscher, Priester, zur Regierung. Im Gegenzug erfolgen Leistungen der herrschenden Schicht (Güter und anderes, wie z. B. Schutz) von oben nach unten, jedoch asymmetrisch und nicht äquivalent. Das bedeutet, dass im Regelfall von unten nach oben mehr geliefert wird, als zurückkommt. Das Prinzip der Redistribution gibt aber noch keinen Aufschluss über die Herrschaftsform; diese kann despotisch sein, aber auch auf Konsens beruhen. Wesentlich ist die Orientierung an einem Zentrum, auf das sich Güter und Leistungen richten, und das diese wieder umverteilt (ebd.: 81 ff.). Deshalb ist das Muster der Interaktion von Zentrizität gekennzeichnet. Entsprechende soziale Organisationsformen sind der vorkapitalistische Staat, Königtümer oder Stadtstaaten.

3) Mit dem Prinzip der Haushaltung meint Polanyi die Produktion des Eigenbedarfs der Kleingruppe, die in sich möglichst geschlossen und autark ist. Wie diese Gruppe organisiert ist, spielt dabei keine Rolle. Polanyi bezieht sich auf die Unterscheidung von Aristoteles in Haushaltsführung (*oikonomía*) und Gelderwerb. Aristoteles war davon überzeugt, dass die Produktion für den Gebrauch und der Verkauf von überschüssigen Gebrauchsgütern auf dem Markt einander nicht ausschließen und die Autarkie des Haushalts nicht gefährden (ebd.: 84 ff.). Gerade die Hauswirtschaft wird gegenwärtig intensiv als Gegenpol zur Marktwirtschaft diskutiert (z.B. Gudeman/Hann 2015; Gudeman 2016; Zuckerhut 2016).

Der Mensch ist laut Polanyi von „Natur aus“ gesellschaftlich konstituiert und in vielfältige soziale Beziehungen eingebettet. Im Rahmen dieser sozialen Einbettung finden auch seine wirtschaftlichen Aktivitäten statt, die insofern grundlegend sind, als sie ihn als Individuum und als Gesellschaft physisch am Leben erhalten. Die Gesellschaften tragen über Normen und Prinzipien Sorge dafür, dass die wirtschaftliche Versorgung funktioniert, dieser kommt aber kein bestimmender Platz in der Gesellschaft zu. Nicht individuelles Interesse an materiellem Besitz, sondern an der Sicherung des gesellschaftlichen Ranges, der gesellschaftlichen Ansprüche und Wertvorstellungen bestimmt das Handeln. Die genauen Ausformungen sind sehr verschieden, aber das Wirtschaftssystem wird in Nicht-Marktwirtschaften grundsätzlich von nicht-ökonomischen Motiven getragen (Polanyi 1978 [1944]: 75 ff.).

4) Beim (Markt-)Tausch handelt es sich um Transaktionen zwischen Individuen nach dem Zufallsprinzip, die unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Beziehung sind. Nur diese beruhen auf rationaler Entscheidung und Nutzenmaximierung.

Was das Prinzip des Marktaushes von den anderen fundamental unterscheidet, ist, dass seine Wirksamkeit von der Existenz des Marktes abhängig ist. Der Markttausch bedarf einer eigenen, von der Gesellschaft abgetrennten Institution, die nur ihm selbst dient. Diese hat nach Polanyi ungeheure Bedeutung für die Gesamtgesellschaft, da sie die Gesellschaft zu ihrem Anhängsel degradiert: „Die Wirtschaft ist nicht mehr in die sozialen Beziehungen eingebettet, sondern die sozialen Beziehungen sind in das Wirtschaftssystem eingebettet“ (ebd.: 88f.). Dies konnte nur erreicht werden durch die Transformation von allen Elementen der wirtschaftlichen Tätigkeit – Boden, Rohstoffen und Arbeit, also von Mensch und Natur – in Waren, deren Preise durch den Marktmechanismus von Angebot und Nachfrage geregelt werden. Dem Markttausch entspricht die Marktwirtschaft. In dieser wird die Warenproduktion und -distribution ausschließlich über Märkte kontrolliert und gesteuert. Nur diese Wirtschaftsform beruht auf der Erwartung, dass Menschen immer versuchen, ihren Nutzen bzw. den Gewinn zu maximieren (ebd.: 102).

### Rezeption und Weiterentwicklung vom Polanyis Tauschmodi durch Sahlins

Marshall Sahlins stellt im Kapitel *On the Sociology of Primitive Exchange* seines Buches *Stone Age Economics* (1972) die These auf, dass ein Tausch nicht ein eigenständiges Ereignis, sondern eine Momentaufnahme aus einer kontinuierlichen sozialen Beziehung ist. Materielle Transaktionen lassen sich nicht isoliert betrachten: „If friends make gifts, gifts make friends“ (ebd.: 186). Er übernimmt Polanyis Begriffe der Reziprozität und der Redistribution, verfeinert sie jedoch und erstellt eine detaillierte Klassifikation: Reziprozität ist für ihn eine *between relation*, sie erfordert das Vorhandensein von zwei Parteien. Redistribution ist eine *within relation* (ebd.: 188), sie verlangt kollektive Handlungen innerhalb einer Gruppe. War Karl Polanyi noch der Ansicht, dass die Interaktion in reziproken Austauschbeziehungen grundsätzlich symmetrisch verläuft, unterscheidet Sahlins, dies bezweifelnd, generalisierte, balancierte und negative Reziprozität. Diese Einteilung trifft er anhand von drei Kriterien, nämlich dem Zeitpunkt der Rückgabe, der Äquivalenz der Gegengabe und der materiellen bzw. nicht-materiellen Dimensionen des Austauschs.

Bei der generalisierten Reziprozität gibt A eine Gabe/Leistung an B, die Beziehung bleibt aufrecht, auch wenn von B lange nichts oder nie etwas zurückkommt. Der typische Fall ist die Beziehung zwischen Eltern und Kindern. Die Eltern sorgen für ihre Kinder ohne zu rechnen und werden eventuell versorgt, wenn sie alt und pflegebedürftig sind. Die „Gabe“ erscheint in diesem Fall „interesselos“, der Zeitpunkt der Rückgabe ist verzögert, niemand scheint sich um Äquivalenz zu kümmern. Im Vordergrund steht die nicht-materielle Dimension des Austauschs (hier die „Elternliebe“) (ebd.: 194).

Balancierte Reziprozität herrscht dann vor, wenn Güter und Leistungen symmetrisch und äquivalent von A zu B und von B zu A wandern. Typischer Fall dafür ist der Tauschhandel, bei dem die „Gegengabe“ unmittelbar erfolgt und Teil des Tauschaktes ist. Beide Seiten bemühen sich dabei um Äquivalenz, es dominiert der materielle Aspekt. *Perfectly balanced reciprocity* (ebd.) wurde ethnographisch auch bei bestimmten Heiratstransaktionen oder Freundschaftspakten beschrieben: Zwei Gruppen tauschen dieselbe Menge der gleichen Güter unmittelbar gegeneinander aus. Diese Art der Transaktion ist im Gegensatz zum Tauschhandel gänzlich nicht-ökonomisch. Heinzpeter Znoj (1995, 2016) hat diesbezüglich eine weitere analytische Unterscheidung zwischen liquidierendem und nicht-liquidierendem Tausch hinzugefügt. Bei Ersterem sind die Tauschpartner nach Abschluss der Transaktion quitt, beim nicht-liquidierenden Tausch bleibt die soziale Beziehung erhalten: „Unsere Gesellschaft hat es mit der Einrichtung eines Marktes der liquidierenden Transaktionen geschafft, den wirtschaftlichen Austausch von allen sozialen Verpflichtungen zu entlasten“ (Znoj 2016: 7).

Negative Reziprozität bezeichnet einen Sachverhalt, bei dem A unfreiwillig „gibt“, z. B. durch Raub oder Diebstahl, B gibt nichts zurück (z. B. Stämme über-

fallen einander und rauben sich die Frauen und anderes). Negative Reziprozität ist im formalistischen Sinn am ökonomischsten: In einer Situation gegensätzlicher Interessen versuchen Individuen oder Gruppen ihren Nutzen auf Kosten anderer zu maximieren. Sie ist auch die unpersönlichste Form der Interaktion (Sahlins 1972: 195).

Sahlins geht nun davon aus, dass in den meisten Gesellschaften alle drei Formen gleichermaßen vorkommen und dass es fließende Übergänge zwischen ihnen gibt. Für ihn sind diese drei Formen überall moralisch bewertet: „The extremes are notably positive and negative in a moral sense. [...] The distance between poles of reciprocity is, among other things, social distance“ (ebd.: 191). Je enger das verwandtschaftliche Verhältnis und je geringer die räumliche Entfernung, desto generalisierter ist der Austausch. Sind keinerlei verwandtschaftlichen, tribalen oder räumlichen Beziehungen mehr vorhanden, schlägt der Tauschmodus in negative Reziprozität um (ebd.: 199). Nach Sahlins inkludiert dies auch die Moral: Moralische Normen sind meist situativ und relativ, nicht abstrakt und universell. Handlungen sind daher nicht „an sich“ gut oder böse, sondern es hängt davon ab, wer „der andere“ ist. So wird Diebstahl innerhalb der Gruppe in den meisten Gesellschaften als schwere Verfehlung betrachtet, außerhalb der Gruppe aber bewundert.

Sahlins' Modell der mit wachsender sozialer und räumlicher Entfernung abnehmenden generalisierten Reziprozität wurde von Tim Ingold (1986) kritisiert und weiterentwickelt. Ingold argumentiert, dass negative Reziprozität unabhängig ist von verwandtschaftlicher Entfernung. Es lässt sich ethnographisch belegen, dass „positive“ und „negative“ Reziprozität auf jeder Ebene vorhanden sind. In der Kerngruppe steht dem Teilen auch die Forderung gegenüber, genauso wie es im Kontakt mit anderen Gesellschaften nicht nur den Diebstahl, sondern auch das Geschenk, den Vertrag etc. gibt (ebd.: 232).

### Gaben, Waren, Güter und ihr Wert

Güter sind zunächst Objekte von einem undifferenzierten Nützlichkeitswert. Eine Ware ist hingegen ein Objekt, das über den konkreten Nutzen hinaus im Verhältnis zu anderen Gütern einen Wert besitzt und erst dadurch zu einem Objekt des ökonomischen Austausches werden kann. Insofern verfügt es sowohl über einen Gebrauchs- als auch einen Tauschwert (Gregory 2015 [1982]: 4). Während in der politischen Ökonomie vor und nach Marx sowohl Güter als auch Waren nebeneinander existierten, substituierten VertreterInnen der Neoklassik die Ware durch das Konzept des Gutes. Das Gut als Bezeichnung nützlicher Objekte dominiert von diesem Moment an den neoklassischen und später neoliberalen Diskurs. Einem „change from ‚commodities‘ to ‚goods‘, from ‚logical history‘ to ‚prediction‘, and from ‚society‘ to ‚the individual‘ [...]“ (ebd.: 21) war damit der Weg bereitet.

Gaben und Geschenke wiederum können als Objekte von Wert bezeichnet werden, die von einer Person oder Gruppe zu einer anderen transferiert werden, ohne unmittelbare Absicht oder Erwartung auf ein Gegengeschenk oder ein Tauschobjekt. Die Gabe ist sozusagen der (materialisierte) Ausdruck von Reziprozität, durch deren Transfer eben nicht eine Beziehung zwischen Objekten, sondern zwischen den an dem Transfer Beteiligten hergestellt wird (ebd.: 106). Dabei fungiert nach Mauss (1990 [1923–1924]) die Gabe als „totales soziales Phänomen“, das alle Mitglieder einer Gesellschaft zueinander in Beziehung setzt. Während die Ware *alienable* ist, also durch einen Transfer gänzlich übereignet werden kann und dabei keine reziproke Abhängigkeit entsteht, zeichnet sich der Gabentausch durch eine eigentliche Nicht-Übereignbarkeit (*inalienableness*) der getauschten Objekte auf Basis einer gegenseitigen Abhängigkeit aus (vgl. Weiner 1992).

Bei Gütern, Waren und Gaben wird jeweils ihr Wert erwähnt. Wie kommt dieser Wert zustande? Das ist im Zusammenhang mit Distribution und Austausch deshalb bedeutsam, weil er genau in diesen Sphären erst realisiert (Robotham 2012: 47 f.) und als qualitatives wie quantitatives Maßkonzept für die Vergleich- und Austauschbarkeit von Objekten herangezogen wird (Narotzky 1997: 64).

David Graeber stellt in seinem Werk *Toward an Anthropological Theory of Value* (2001) fest, dass uns als AnthropologInnen die wirtschaftswissenschaftliche Sichtweise auf Wert Probleme bereitet. Dadurch, dass Menschen in der ökonomischen Mainstreamtheorie als nutzenmaximierende *Homines oeconomici* versuchen, durch Aneignung von Dingen ihre expandierenden Bedürfnisse bestmöglich zu stillen, wird nach Graeber (2001: 8) Wert zur Bezeichnung einer „promise for pleasure“. Damit kann nicht geklärt werden, warum Menschen (verschiedenen, aber genauso auch gleichen) Dingen einen unterschiedlichen Wert beimessen.

Ein Versuch, Wert in einen Gebrauchs- (*value in use*) und einen Tauschwert (*value in exchange*) zu unterscheiden, geht auf Aristoteles zurück und wurde von Quesnay in die ökonomische Theorie eingebracht. Smith hat diese Begriffe in Form der subjektiven und objektiven Werttheorie diskutiert, Marx griff sie im Zuge der Arbeitswerttheorie erneut auf (Priddat 2002: 131 ff.). Die subjektive Werttheorie (oft auch als Nutzentheorie bezeichnet) leitet Wert aus der individuellen Nutzenerfüllungsfunktion eines Guts für eine Person ab. Die objektive Werttheorie bzw. Arbeitswerttheorie macht Wert als Resultat der im Produkt inkorporierten Arbeit aus. Während in der Letzteren die Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert aufrechterhalten wurde, wurde diese in der neoklassischen Rezeption der subjektiven Werttheorie zugunsten einer konsumbasierten Präferenz- und Preistheorie fallengelassen (ebd.: 139; Gudeman 2016: 111).

Wie unterscheiden sich jetzt aber Gebrauchs- und Tauschwert? Der Gebrauchswert eines Schuhs bezieht sich beispielsweise darauf, dass er den Fuß bei einer Bergwanderung vor Verletzungen oder Kälte schützt (also sich konkret im Nutzen durch den Gebrauch manifestiert), während der Tauschwert am Preis-

etikett im Geschäft, also erst durch die Eintauschbarkeit erkennbar ist. Wie dieser Preis jedoch im Verhältnis zu anderen Objekten zustande kommt und wie das Auseinanderdriften von Wert und Nutzen zu verstehen ist, unterliegt bis heute heftigen Diskussionen. Betrachten wir das Wert- bzw. Wasser-Diamanten-Paradoxon von Smith (2004 [1776]: 32): In diesem geht es darum, dass Wasser zwar über einen hohen (unmittelbaren) Gebrauchswert verfügt, aber als eintauschbare Ware am Markt einen relational nur geringen Tauschwert aufweist. Bei einem Diamanten ist das genau umgekehrt, er hat einen hohen Tauschwert, aber einen zu vernachlässigenden Gebrauchswert (Gudeman 2016: 110). Was für wertvoller und/oder nützlicher gehalten wird, unterliegt außerdem dem Kontext. So wird der in der Wüste ausgesetzte Eigentümer eines hochkarätigen Edelsteins angesichts des drohenden Verdurstens nicht zögern, seinen als Ware wertvollen Diamanten gegen Wasser einzutauschen.

Fakt ist, Wert und Nutzen stimmen in vielen Fällen nicht überein und lassen sich nicht durch einen Preis in Einklang bringen. Smith konnte oder wollte dieses Problem nicht lösen. Erst in der Neoklassik glaubte man, das Wertparadoxon mittels der mathematischen Konzeption von Grenznutzen/-kosten gelöst zu haben (Gossen 1854; Marshall 1890).<sup>6</sup>

Marx setzt an einem anderen Punkt an. Für ihn geht es bei Ökonomie in erster Linie um die Produktion.<sup>7</sup> Arbeit ist bei Marx der alles bestimmende Fak-

6 — Der Grenznutzen ist als Bestandteil der Nachfragetheorie in der Neoklassik „definiert als der jeweils zusätzliche Nutzen einer zusätzlichen Mengeneinheit eines Gutes“ (Rössler 2005: 49). Dabei wird angenommen, dass dieser mit jeder weiteren bezogenen Einheit beständig abnimmt. Isst man beispielsweise nach der ersten Pizza im Restaurant noch eine zweite, wird der Nutzen dieser Pizza bereits geringer sein als der der ersten, die dritte bringt noch weniger Nutzen als die zweite; das lässt sich beliebig so fortsetzen. Dem gegenüber steht auf der Produktionsseite das Gesetz der zunehmenden Grenzkosten, also die Annahme, dass ab einem gewissen Punkt jede zusätzlich produzierte Einheit mit exorbitant steigenden Kosten verbunden ist. Aus der fallenden Nutzenkurve und der steigenden Kostenkurve wird sodann die Nachfrage- und Angebotsfunktion abgeleitet. Deren Schnittpunkt wiederum ist (theoretisch) der optimale Preis und die optimale Allokation. Dieser Ansatz hat die (philosophische) Frage nach Wert gänzlich ausgeklammert und durch das Konzept des Nutzens, der Präferenz, unter Annahme einer perfektiven Substituierbarkeit von Gütern, ersetzt (vgl. Jäger/Springler 2012: 39 ff.).

7 — Die Beschäftigung damit bleibt zwar bezeichnend für sein Gesamtwerk, ist aber nur eines von vielen Themen des vielseitig interessierten Marx. In seiner Rezeption wird Marx weitgehend als Philosoph und Ökonom angesehen, er könnte aber, so Patterson (2009), genauso gut als ein Anthropologe des 19. Jahrhunderts gelten. So beschäftigte sich Marx in seinen Studien mit „klassisch anthropologischen“ Fragestellungen wie dem Verhältnis vom Menschen als sozialem Wesen zur Gesellschaft, aber auch zur Natur. Des Weiteren werden Themen behandelt, wie sich Menschen außerhalb westlicher politischer Systeme organisieren, wie Ökonomie mit historisch partikulären gesellschaftlichen Verhältnissen zusammenhängt. Es überrascht nicht, dass sich Marx im Zuge seiner Studien auch intensiv mit anthropologischen Evolutionisten (wie z. B. Lewis Henry Morgan) auseinandersetzte und diese in seinen *Ethnologischen Exzerpten* (1976 [1880–1882]) aufarbeitete (Patterson 2009: 3).

tor, der alleine Wert bzw. im Fall des Kapitaleinsatzes Mehrwert schaffen kann (Graeber 2001: 55). Die Ware als Ergebnis des kapitalistischen Produktionsprozesses ist also zum Ding gewordene Arbeit (Hann/Hart 2011: 28). Das „unnatürliche“ Zur-Ware-werden-Müssen von Arbeit im Kapitalismus ist dabei eine der Grundlagen menschlicher Entfremdung. Menschen haben in einem solchen System keine Chance, ihr Leben mittels der ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen frei nach ihrem Willen zu gestalten.

Neuere Auseinandersetzungen mit Wert haben die Trennung von Gut und Ware, von Gebrauchs- und Tauschwert hinter sich gelassen und fokussieren auf andere Aspekte. So unterscheidet Gudeman (2008) beispielsweise zwischen „base“ und „market“. In ersterem, also innerhalb eines Haushalts, sei Wert nicht messbar. Das Messen und Vergleichbarmachen von Wert würde erst zwischen Haushalten notwendig werden. Narotzky und Besnier (2014: 10) betonen die soziale Dimension von Wert. Sie sprechen von „social worth“ und meinen damit „the value of people, but also the value obtained through people and the value invested and accumulated in people“ (ebd.). David Graeber weist darauf hin, dass das Quantifizierbare *value* genannt wird und das Nicht-Quantifizierbare *values*, im Sinne von „Familienwerten“ zum Beispiel. Es gibt seiner Ansicht nach zweifelsohne Beziehungen zwischen *value* und *values*, aber trotz seines eigenen Versuchs, 2001 eine anthropologische Werttheorie zu schaffen, hält er 2005 das Problem noch nicht für gelöst (und landet wieder bei einer Reinterpretation von Marx).

### Information und Vertrauen als Voraussetzungen des Tausches

Der Austausch von Gütern und Leistungen innerhalb eines Haushalts oder einer kleinen Gruppe, in der jede/r jede/n persönlich kennt, mag zwar mitunter auch von heftigen Emotionen oder strikten Regeln begleitet sein, ist aber aus ökonomischer Perspektive unproblematisch. Austausch oder Handel mit Unbekannten birgt jedoch erhebliche Risiken. Diese Risiken beziehen sich auf mögliche Fehlinformationen in Bezug auf die drei Hauptkomponenten des Austauschs: Die getauschten Güter und Leistungen, den Austausch selbst (Regeln, Ablauf, Verständnis) und die involvierten AkteurInnen betreffend: „The classic model of perfect competition is predicated on full information on goods, transactions and actors“ (Plattner 1989: 214). Stuart Plattner beschreibt in Anlehnung an den Ökonomen Akerlof das Problem der unvollständigen Informationen über Güter am Beispiel des Gebrauchtwagenmarktes: Wie kann der Käufer/die Käuferin sicher sein, dass das Auto tatsächlich „garagengepflegt“ und kein optisch aufgeputztes Unfallauto ist? Die Lösung besteht in vielen Fällen darin, die Austauschbeziehung zu personalisieren und nur von Bekannten zu kaufen (ebd.: 215). Auch Mühlviertler LandwirtInnen recherchieren heutzutage Ausstattung und Preise landwirtschaftlicher Maschinen im Internet, versuchen aber gleichzeitig sich bei Kauf und Verkauf auf persönlich bekannte Händler oder Privatpersonen

zu beschränken, selbst wenn sie dabei nicht den besten Preis realisieren können. Das Risiko, beim Kauf in Bezug auf die Qualität des Produkts irreversibel getäuscht zu werden, ist ihnen zu hoch (vgl. Seiser 2012: 386). Besonders schwer einschätzbar sind Güter, die teuer sind und deren Gebrauchswert sich über einen langen Zeitraum in der Praxis bewähren soll. Diese Unsicherheit in Bezug auf Informationen über die tatsächliche Haltbarkeit ist unabhängig davon, ob der Kauf des neuen Traktors in einem kapitalistischen Setting gegen Geld erfolgt oder ob eine junge Mutterkuh, von der über Jahre Milch und Kälber erwartet werden, gegen Getreide eingetauscht wird.

Der Akt des Austausches selbst verlangt ebenfalls eine Vielzahl an Informationen, dazu gehören die Preise der Waren selbst, die Zahlungsbedingungen, der institutionelle Kontext, in dem der Austausch erfolgt und ob er überhaupt abgeschlossen werden kann. Wie beispielsweise können Sie sicher sein, wenn Sie im Internet über eBay gegen Vorkassa ein Smartphone bestellen, dass es auch ankommt? Was ist zu tun, wenn nicht? Was, wenn es zwar kommt, aber kaputt ist oder sich herausstellt, dass der Preis viel zu hoch war? In Europa haben wir zahlreiche Institutionen entwickelt, die die Risiken des Austausches selbst minimieren sollen: Das reicht von Marktbehörden über Gerichte, Konsumentenschutzorganisationen bis hin zu Preisregulierungsbehörden. Auch vor-kapitalistische Marktplätze waren durch Aufsichtsorgane geschützt. Die persönliche Sicherheit der BesucherInnen wurde gewährleistet und in sehr vielen Fällen auch die Preise festgelegt. George Dalton und Paul Bohannon (1962: 13) sprachen in diesem Zusammenhang von „verwaltetem Handel“.

Das Informationsproblem besteht auch in Bezug auf die tauschenden AkteurInnen selbst. Was muss und kann man über HändlerInnen oder KundInnen wissen, um beim Austausch kein Risiko einzugehen? Beinahe schon sprichwörtlich ist die Erfahrung des Touristen, der auf einem indigenen Markt sieht, wie der Kunde vor ihm z. B. für eine warme Decke einen unschlagbar günstigen Preis bezahlt. Da noch zwei solcher Decken zum Verkauf liegen, will er auch eine. Darauf nennt ihm die Verkäuferin eine um das Zehnfache höhere Summe. Der Tourist fühlt sich betrogen und schimpft. Sie ist gekränkt: Das vorhin war ja ihr (hoffentlich) zukünftiger Schwiegersohn. Auch der herbeigerufene einheimische Marktwächter sieht kein Problem in den unterschiedlichen Preisen, abhängig von der Person des Käufers. Es handelt sich hierbei nicht um den erträumten Markt der Ökonomen „where the smooth workings of competition ensure economic efficiency between faceless traders“ (Plattner 1989: 217). Der Preis hängt hier nicht von Angebot und Nachfrage ab, sondern davon, wer kauft. Daher kann es bei einer Händlerin zu einer ganzen Reihe von unterschiedlichen Preisen für ein und dasselbe Produkt kommen: Verwandte und Nachbarn, bekannte BewohnerInnen des Dorfes, Mitglieder der eigenen indigenen Gruppe, Mitglieder der nationalen Mehrheitsgesellschaft und gut gekleidete, weiße TouristInnen. Die Verkäuferin bestimmt den Preis aber nicht auf Basis ethnischer Vorurteile,

sondern unterscheidet nach dem Wert ihrer ökonomischen und sozialen Beziehungen: Ein kurzfristiger Profit auf Kosten des Nachbarn ist mittel- oder langfristig betrachtet ein enormer Verlust oder sogar ein Sicherheitsrisiko. Was in einem Weltbild als Nepotismus negativ erscheint, ist in einem anderen ein Versuch „to make life worth living“ (Narotzky/Besnier 2014: 6).

In Teilbereichen der Wirtschaftswissenschaften (z. B. der Institutionellen Ökonomie) und auch in Teilbereichen der Ökonomischen Anthropologie werden die Phänomene der asymmetrischen Informationen und die Frage, wie jeweils Vertrauen in den Austausch hergestellt wird, unter dem Begriff der „Transaktionskosten“ diskutiert. AnthropologInnen interessieren sich dabei für die Institutionen und Regelsysteme – formelle wie informelle –, die Märkte verschiedenster Art zu steuern versuchen (Acheson 2002: 38ff.).

Voraussetzungen für den friedlichen Austausch von Gütern zwischen Personen sind also Orte, an denen sie sich treffen können, Informationen über Quantität und Qualität der zu tauschenden Güter sowie das Vertrauen in einen gelingenden Tauschvorgang. Auf einer konkreten Ebene wird dieses Vertrauen entweder durch intakte langfristige persönliche Beziehungen hergestellt oder durch Institutionen staatlicher oder anderer Einheiten. Im abstrakten Denken der marktwirtschaftlich ausgerichteten ÖkonomInnen wird seit Adam Smith der sich selbst regulierende Markt als solch eine Institution gesehen und das Vertrauen wird in den Glauben an den Ausgleich von Angebot und Nachfrage gesetzt. Alle MarktteilnehmerInnen sind in dieser Ideologie gleich oder haben zumindest die gleichen Chancen. Die Geschichte hat bereits mehrfach gezeigt, dass sich Menschen in Krisensituationen lieber auf das Konkrete und persönlich Bekannte verlassen. Anthropologische Untersuchungen zur Krisenbewältigung in Griechenland zeigen derzeit anschaulich, dass in prekären Zeiten das Vertrauen der Betroffenen sich viel eher auf persönliche Netze der Solidarität stützt und die marktwirtschaftlichen Institutionen weitgehend gemieden werden (vgl. Rakopoulos/Cabot 2016).

### Geld als ein Mittel des Tausches

Vertrauen in die Macht des Abstrakten oder der Symbole braucht es auch anderswo. „In God we trust“ steht nicht von ungefähr auf der Rückseite kleiner Papiertettel, die sich vorzüglich fast weltweit dazu eignen – vor allem wenn man viele dieser Zettel hat –, gegen Güter und Leistungen aller Art eingetauscht zu werden. Diese Zettel heißen Dollar-Scheine und bringen uns zu einem weiteren, ausgiebig diskutierten Begriff, dem Geld. Wir können darauf nur sehr kursorisch eingehen, weil Geld und Finanzen nicht im Zentrum dieses Buches stehen.<sup>8</sup>

8 — Für Interessierte sei aus anthropologischer Perspektive auf Parry und Bloch 1989, Hart 2000 und die Artikel in Carrier 2012 verwiesen.

Geld ist zunächst als ein abstraktes Mittel und Zeichen des Tausches anzusehen, das je nach Kontext bestimmte Funktionen verschieden gut zu erfüllen vermag (Haller 2005: 173): Erstens verfügt Geld über eine Tauschmittelfunktion, durch die es einen Austausch von Gütern und Dienstleistungen, auch über eine räumliche und soziale Distanz hinweg, gewährleistet. Zweitens hat Geld eine Zahlungsfunktion. Mittels einer solchen ermöglicht es den Austausch über den „Umweg“ eines zusätzlichen Tauschmediums, wodurch keine direkte Übereinstimmung der Tauschbedürfnisse der Tauschpartner mehr nötig ist. Geld besitzt in einer dritten Dimension eine Wertaufbewahrungsfunktion. Das Versprechen eines Gegenwerts für andere Güter erfährt zeitliche Kontinuität und kann somit auch zu einem späteren Zeitpunkt eingelöst werden. Geld erfüllt viertens eine Wertmaßstabfunktion, mittels derer das Tauschmedium als Recheneinheit für den relativen Wert aller Güter und Dienstleistungen zueinander herangezogen wird (Preissing 2009: 25; Gudeman 2016: 145 ff.).

Geld wird in unserer Warengesellschaft als universelles Tauschmittel, als allgemeines Äquivalent, begriffen, d.h. (fast) alle Waren, Güter, Leistungen sind in Geldwert ausdrückbar. Und Geld beruht „as unit of account and as replacement on accords of acceptance“ (Gudeman 2016: 149).

In vielen vorkapitalistischen/vorindustriellen Gesellschaften ist Geld jedoch kein universelles Tauschmittel, sondern stets auf konkrete Gruppen von Gütern und Leistungen beschränkt. AnthropologInnen haben dafür die Ausdrücke „money stuff“ (hat außer Tauschmittel auch anderen Gebrauchswert, wie Getreide oder Salz) und „special purpose money“ (etwas kann z. B. nur als Brautpreis verwendet werden) geprägt, um den Unterschied zum „all purpose money“ der Warengesellschaften auszudrücken (Bohannon/Dalton 1962: 10 ff.).

Als allgemeines Äquivalent verändert Geld auch unsere Vorstellungen. So weist Pierre Bourdieu darauf hin, dass in der Subsistenzwirtschaft die Zukunft konkret gedacht wird: Die Bäuerin weiß, aus einem Ei wird ein Küken oder ein faules Ei, aber kein Gummibärchen. Geld hingegen erzwingt das Denken einer abstrakten Zukunft, es ermöglicht eine Buchhaltung der Hoffnungen und Erwartungen (vgl. Bourdieu 2000: 36 f.).

### **Von der Produktion über den Austausch zum Konsum: Abschließende Bemerkungen**

Nach Produktion (Werden) und Austausch (Sein) endet der Wirtschaftskreislauf bei Quesnay im Vergehen, in Verbrauch und „Zerstörung“ eines Produktes, im Konsum. Nachdem Konsum im nächsten Artikel ausgeführt wird, endet hier unsere begrifflich-konzeptuelle Spurensuche. Zweifelsohne gibt es viele weitere bedeutsame und umstrittene Begriffe in der Ökonomischen Anthropologie, die eine nähere Betrachtung verdienen würden.

Es ging uns in diesem Beitrag darum, für Wörter und deren Einbettung in theoretische, aber auch moralische Konstruktionen verschiedene Lesarten aus Sicht der Ökonomischen Anthropologie anzubieten. Es war uns ein Anliegen, wesentliche Auseinandersetzungen zu Schlagwörtern wie Produktion, Arbeit, Distribution etc. nachzuzeichnen und Differenzen sowohl zum Alltagsverständnis als auch zu wirtschaftswissenschaftlichen Konzepten aufzuzeigen.

Durch unsere Methoden, die ethnographische Feldforschung und den Vergleich, den holistischen Anspruch und die Kontextualisierung in Raum und Zeit ist die Ökonomische Anthropologie weniger bereit, theoretische Modelle, die logisch konsistent sind, sich aber angesichts von *real people in real places* nicht bewähren, zu akzeptieren. Begriffe werden partikularistisch, kontextbezogen und situativ verwendet. Konzepte bedürfen der ständigen Überarbeitung und Adaptierung, der Diskussion und Überlegung. Wir benötigen aber explizit gemachte Modelle und Konzepte, müssen Begriffe, die wir verwenden, reflektieren, weil menschliches wirtschaftliches Handeln auf verschiedenen Ebenen moralisch aufgeladen ist – und das nimmt uns WissenschaftlerInnen nicht aus. Es ist ein zutiefst bewertetes Feld, in dem Auseinandersetzungen zwischen diversen AkteurInnen erfolgen. Es geht schließlich um unsere Lebensgrundlagen und die Möglichkeiten, für alle ein Leben in sozialen Gefügen gut zu gestalten.

## Belegliteratur

- Acheson, James M. (2002): Transaction Cost Economics: Accomplishments, Problems, and Possibilities. In: Ensminger, Jean (ed.): *Theory in Economic Anthropology*. Walnut Creek et al.: AltaMira Press.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Barth, Fredrik (2002): An Anthropology of Knowledge. In: *Current Anthropology* 43/1, 1–18.
- Beck, Kurt/Spittler, Gerd (1996): Einleitung. In: Beck, Kurt/Spittler, Gerd (Hg.): *Arbeit in Afrika*. Hamburg: LIT, 1–24.
- Black, Rachel (2009): Eating Garbage: Socially Marginal Food Provisioning Practices. In: MacClancy, Jeremy/Henry, Jeya/Macbeth, Helen (eds.): *Consuming the Inedible: Neglected Dimensions of Food Choice*. New York: Berghahn, 141–149.
- Bohannan, Paul/Dalton, George (1962): Introduction. In: Bohannan, Paul/Dalton, George (eds.): *Markets in Africa*. Evanston: Northwestern University Press, 1–26.
- Bourdieu, Pierre (2000): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz: Universitäts-Verlag Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik*. Hamburg: vsa.
- Burawoy, Michael (1979): *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carrier, James G. (ed.) (2012): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.
- Chen, Martha Alter (2012): The informal economy in comparative perspective. In: Carrier, James G. (ed.): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 485–498.

- Coy, Michael W. (ed.) (1989): *Apprenticeship. From Theory to Method and Back Again*. Albany: State University of New York Press.
- Douglas, Mary (1962): *Lele Economy Compared with the Bushong*. In: Bohannan, Paul / Dalton, George (eds.): *Markets in Africa*. Evanston: Northwestern University Press, 211–233.
- Durrenberger, Paul E. (2012): *Labour*. In: Carrier, James G. (ed.): *A Handbook of Economic Anthropology, Second Edition*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 128–144.
- Ehmer, Josef (1994): *Soziale Traditionen in Zeiten des Wandels. Arbeiter und Handwerker im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Campus.
- Eriksen, Thomas Hylland (2015): *Opposing the motion. The neoliberal person*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21, 914–917.
- Fassin, Didier (2009): *Moral Economies Revisited*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 6, 1237–1266.
- Fuchs, Konrad/Raab, Heribert (2001 [1972]): *Wörterbuch Geschichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gellner, Ernest (1993): *Natur, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag/Klett-Cotta.
- Gilibert, Giorgio (2008): *Francois Quesnay (1694–1774)*. In: Starbatty, Joachim (Hg.): *Klassiker des ökonomischen Denkens: Von Platon bis John Maynard Keynes*. Hamburg: Nikol, 114–133.
- Godelier, Maurice (1972): *Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Godelier, Maurice (1990): *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen*. Hamburg: Junius.
- Goody, Jack (1976): *Production and Reproduction: Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gossen, Hermann Heinrich (1854): *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln*. Braunschweig: Friedrich Vieweg & Sohn.
- Graeber, David (2001): *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Gregory, Chris A. (2015 [1982]): *Gifts and Commodities*. Chicago: HAU.
- Gudeman, Stephen (2008): *Economy's Tension: The Dialectics of Community and Market*. New York/London: Berghahn.
- Gudeman, Stephen (2016): *Anthropology and Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gudeman, Stephen/Hann, Chris M. (eds.) (2015): *Oikos & Market. Explorations in Self-Sufficiency after Socialism*. New York/Oxford: Berghahn.
- Haller, Dieter (2005): *dtv-Atlas Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hann, Chris M. (ed.) (1998): *Property relations. Renewing the anthropological tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, Chris M./Hart, Keith (2011): *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Hart, Keith (2000): *Money in an Unequal World*. New York: Texere.
- Ingold, Tim (1986): *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London et al.: Routledge.
- Ingold, Tim (2001): *Beyond art and technology: The anthropology of skill*. In: Schiffer, Michael B. (ed.): *Anthropological Perspectives on Technology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 17–31.

- Isaac, Barry L. (2012): Karl Polanyi. In: Carrier, James G. (ed.) (2012): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 13–25.
- Jäger, Johannes/Springler, Elisabeth (2012): *Ökonomie der internationalen Entwicklung. Eine kritische Einführung in die Volkswirtschaftslehre*. Wien: Mandelbaum.
- Kjaerulf, Jens (ed.) (2015): *Flexible Capitalism. Exchange and Ambiguity at Work*. New York/Oxford: Berghahn.
- Knorr-Cetina, Karin (2002 [1984]): *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Köbler, Gerhard (1995): *Etymologisches Rechtswörterbuch*. Tübingen: Mohr.
- Köcke, Jasper (1979): Some Early German Contributions to Economic Anthropology. In: Dalton, George (ed.): *Research in Economic Anthropology. A Research Annual*. Greenwich: JAI Press, 119–167.
- Malinowski, Bronislaw (1935): *Coral Gardens and Their Magic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marchand, Trevor H. J. (ed.) (2010): *Making Knowledge. Explorations of the Indissoluble Relation Between Mind, Body and Environment*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.
- Marshall, Alfred (1890): *Principles of Economics*. London: Macmillan.
- Marx, Karl (1977 [1867]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1976 [1880–1882]): *Die ethnologischen Exzerpthefte*. Herausgegeben von Lawrence Krader. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel (1990 [1923–1924]): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mehring, Franz (2001): Karl Marx. *Geschichte seines Lebens*. Essen: Arbeiterpresse.
- Mollona, Massimiliano/de Neve, Geert/Parry, Jonathan (eds.) (2009): *Industrial Work and Life. An Anthropological Reader*. Oxford/New York: Berg.
- Narotzky, Susana (1997): *New Directions in Economic Anthropology*. London/Chicago: Pluto Press.
- Narotzky, Susana/Besnier, Nico (2014): Crisis, Value and Hope: Rethinking the Economy. In: *Current Anthropology* 55/9, 4–16.
- Okely, Judith (2001): Visualism and Landscape: Looking and Seeing in Normandy. In: *Ethnos: Journal of Anthropology* 66/1, 99–120.
- Ortiz, Sutti (2012): Decisions and choices: the rationality of economic actors. In: Carrier, James G. (ed.): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 58–76.
- Parry, Jonathan/Bloch, Maurice (eds.) (1989): *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patterson, Thomas C. (2009): *Karl Marx, Anthropologist*. Oxford/New York: Berg.
- Patterson, Thomas C. (2012): Distribution and redistribution. In: Carrier, James G. (ed.): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 202–219.
- Plattner, Stuart (ed.) (1989): *Economic Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Polanyi, Karl (1978 [1944]): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Polanyi, Karl (1968 [1957]): The Economy as Instituted Process. In: Dalton, George (ed.): *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*. New York: Doubleday.
- Preissing, Sigrun (2009): *Tauschen – Schenken – Geld? Ökonomische und gesellschaftliche Gegenwürfe*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Priddat, Birger P. (2002): *Theoriegeschichte der Wirtschaft. Neue Ökonomische Bibliothek*. München: Wilhelm Fink.
- Quesnay, François (1965 [1758]): *Tableau économique. Remarques sur les variations de la distribution des revenus annuels d'une nation*. Berlin: Akademie.

- Rakopoulos, Theodoros/Cabot, Heath (eds.) (2016): Special Section. The other side of the crisis: solidarity networks in Greece. In: *Social Anthropology* 24/2, ganze Ausgabe.
- Richards, Audrey I. (1995 [1939]): *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic Study of the Bemba Tribe*. Münster/Hamburg: LIT.
- Robotham, Dan (2012): *Political Economy*. In: Carrier, James G. (ed.): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 41–57.
- Rössler, Martin (2005): *Wirtschaftsethnologie. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*. Chicago/New York: Aldine.
- Sedláček, Tomáš (2013): *Die Ökonomie von Gut und Böse*. München: Wilhelm Goldmann.
- Seiser, Gertraud (2012): *Kooperationen in der Landwirtschaft kontextualisiert: Ethnografische Fallstudie von der Mühlviertler Alm*. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 37/4, 385–402.
- Seiser, Gertraud/Fellner, Wolfgang (2011): *Millenniumskapitalismus*. In: Kreff, Fernand/Knoll, Eva-Maria/Gingrich, Andre (Hg.): *Lexikon der Globalisierung*. Bielefeld: transcript, 259–263.
- Sigaut, François (1994): *Technology*. In: Ingold, Tim (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge, 420–459.
- Smith, Adam (2004 [1776]): *Reichtum der Nationen*. Paderborn: Voltmedia.
- Spittler, Gerd (1996): *Ethnologische Arbeitsforschung in Afrika*. In: Beck, Kurt/Spittler, Gerd (Hg.): *Arbeit in Afrika*. Hamburg: LIT, 25–48.
- Spittler, Gerd (2001): *Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme*. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 126, 1–25.
- Spittler, Gerd (2002): *Arbeit – Transformation von Objekten oder Interaktion mit Subjekten?* In: *Peripherie* 85/86, 9–31.
- Spittler, Gerd (2008): *Founders of the Anthropology of Work. German Social Scientists of the 19th and Early 20th Centuries and the First Ethnographers*. Berlin et al.: LIT.
- Spittler, Gerd (2016): *Anthropologie der Arbeit: Ein ethnographischer Vergleich*. Wiesbaden: Springer vs.
- Steiner, Franz B. (1999): *Towards a Classification of Labour*. In: Adler, Jeremy/Fardon, Richard (eds.): *Franz Baermann Steiner. Selected Writings, Volume II. Orientpolitik, Value and Civilization*. New York/Oxford: Berghahn.
- Stivens, Maila (2012): *Gender*. In: Carrier, James G. (ed.): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, 307–324.
- Weiner, Annette B. (1992): *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkely: University of California Press.
- Werlhof, Claudia von (1978): *Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 1, 18–32.
- Wilk, Richard R./Cliggett, Lisa (2007): *Economies and cultures: foundations of economic anthropology*. Boulder: Westview Press.
- Zimmerman, Eric (1955 [1931]): *World resources and industries*. New York: Harper & Brothers.
- Znoj, Heinzpeter (1995): *Tausch und Geld in Zentralsumatra: Zur Kritik des Schuldbegriffes in der Wirtschaftsethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Znoj, Heinzpeter (2016): *Anders Wirtschaften – Gespräche mit Leuten, die es versuchen*. Zürich: Conzett.
- Zuckerhut, Patricia (2016): *Autorität und Macht in Nahua-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos*. Bielefeld: transcript.

## **Empfohlene Literatur**

- Carrier, James G. (ed.) (2012): *A Handbook of Economic Anthropology*, Second Edition. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar.
- Hann, Chris M./Hart, Keith (2011): *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Polanyi, Karl (1978 [1944]): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sedláček, Tomáš (2013): *Die Ökonomie von Gut und Böse*. München: Wilhelm Goldmann.
- Spittler, Gerd (2016): *Anthropologie der Arbeit: Ein ethnographischer Vergleich*. Wiesbaden: Springer vs.

aus:

Maria Six-Hohenbalken, Jelena Tošić (Hg.)  
**Anthropologie der Migration**

Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte

---

Wien: facultas Universitätsverlag 2009, S. 70–92

**Sabine Strasser**

**Transnationale Studien:  
Beiträge jenseits von Assimilation und „Super-Diversität“**

## Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und „Super-Diversität“

### Einleitung

Wenn us-amerikanische Gemeinden aus wirtschaftlichen Gründen von Call Centers in Indien verwaltet werden (vgl. Sharma/Gupta 2006), wenn chinesische Unternehmer ihre Kinder in England zur Schule schicken, ihre Familienstrukturen in Luxusapartments in Kalifornien aufrechterhalten und selbst mit fünf Reisepässen um die Welt fliegen (vgl. Ong 1999) und wenn kurdische AktivistInnen ihr Wissen über politische Systeme in zwei Ländern gegen Staudämme in der Osttürkei einsetzen (vgl. Strasser 2009), dann wirken sich „Zeit-Raum-Kompressionen“<sup>1</sup> und transnationale Verbindungen auf das tägliche Leben von Menschen aus. Soziale Beziehungen über nationale Grenzen hinweg sind nicht neu, sie wurden aber durch beschleunigte Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten zu alltäglichen Erfahrungen, die Zugehörigkeiten<sup>2</sup>, Ökonomien und Politiken verändert haben. Vor diesem Hintergrund wurden transnationale Studien in den 1990er-Jahren zu einem neuen Forschungsfeld mit dem Ziel, soziale, politische und wirtschaftliche Auswirkungen von diesen Netzwerken oder Formationen zu untersuchen. Es war die Sozialanthropologie, die wesentliche Impulse für diese transnationale Orientierung in der Migrationsforschung geliefert hat.

Diese alltäglichen Beziehungen über die Grenzen eines Nationalstaates hinweg bringen sowohl neue Nachbarschaften und Organisationen über große Distanzen wie auch heterogene, oft einander fremde Lebensentwürfe an benachbarten Orten hervor.<sup>3</sup> Neben Prozessen der Anpassung an lokale soziale und

1 — Harvey (1989) bezeichnete mit „*time-space-compression*“ die veränderten Wahrnehmungen von Raum und Zeit durch beschleunigte Transport- und Kommunikationssysteme.

2 — „Zugehörigkeit meint nicht formale Mitgliedschaften oder Eintrittskarten und damit verbundene Rechte und Pflichten [...]. Es meint vielmehr flexible, wenn auch nicht beliebige Formen von subjektiv erwünschten und anerkannten, individuellen und kollektiven Formen des Fühlens und Handelns. Zugehörigkeit oder *belonging* trägt in sich die Komponenten ‚*being*‘ und ‚*longing*‘, Sein und Sehnen und damit die Ebene der konkreten Anwesenheit und Erfahrung genauso wie die des Verlangens und der Imagination.“ (Strasser 2009: 31 f.)

3 — Das Leben von ethnischen oder religiösen Gruppen in mehreren unterschiedlichen Ländern wird auch unter dem Stichwort „Diaspora“ diskutiert. Die Abgrenzung der beiden Begriffe Transnationalismus und Diaspora ist uneindeutig und ihre Forschungsfelder überlappend wie in anderen Fragen, die auf Grenzziehungen zwischen Globalisierung, Kosmopolitismus und Transnationalismus fokussieren. Während sich transnationale Studien jedoch auf die Bedeutung und die Verbindung von mindestens zwei Nationalstaaten oder

kulturelle Erwartungen wurden durch den Blick auf überlokale Verbindungen neue soziale Erfahrungen sichtbar. Im polarisierten politischen Diskurs zu Migration werden diese Entwicklungen entweder als kreative soziale Formationen mit Vorbildwirkung gefeiert oder als integrationsunwillige und bedrohliche Subgesellschaften mit undurchsichtigen Machenschaften im Ausland abgewertet. Beide Darstellungen – Potential und Bedrohung – sind Ergebnis der Politisierung von kulturellen Differenzen in der Debatte um Eindeutigkeit, Loyalität und Vielfalt in den spätmodernen Nationalstaaten. Die Forschung zu Migration, Diversität und Transnationalität kennzeichnet also auch eine Orientierung in der Sozialanthropologie, in der „*anthropology at home*“ von einer umstrittenen Marginalie zum Mainstream geworden ist und Stellungnahmen der Disziplin zu lokalen, nationalen und überlokalen politischen Themen unvermeidbar sind.

Transnationale Studien und der Blick auf grenzüberschreitende Beziehungen erfordern eine neue Perspektive und werfen eine Reihe von Fragen auf: Was ist an diesen sozialen Beziehungen neu oder im Vergleich zu herkömmlichen Beziehungen von MigrantInnen zu ihren Familien und Herkunftsländern qualitativ anders? Sind diese transnationalen Netzwerke wirklich innovativ und kreativ oder eigentlich durch Unsicherheiten und Ausgrenzungen erzwungen und sogar resignativ? Welche Auswirkungen haben also Nationalismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit auf transnationale Formationen? Gibt es unter Bedingungen von Globalität noch eine sinnvolle Unterscheidung in Herkunfts- und Aufnahmeland, wenn die Menschen in beiden Ländern leben? Können „transnationale Räume“ und soziale Beziehungen über nationalstaatliche Grenzen hinweg aufgrund uneindeutiger Loyalitäten Nationalstaaten oder politische Gemeinschaften ins Wanken bringen und damit neue Formen von politischen Zugehörigkeiten und Bürgerschaften erforderlich machen? Wie wirken sich diese Beziehungen auf Fragen von „zu Hause“, Erinnerungen und Prozesse von Identitäten aus? Wie beeinflussen sie auf theoretischer Ebene die Konzepte der Sozialanthropologie wie beispielsweise Ethnizität, Haushalt und Geschlecht? Und schließlich, aber ganz wesentlich stellt sich die Frage, wie SozialanthropologInnen in diesen „transnationalen Räumen“ forschen.

Ich werde in diesem einführenden Beitrag zuerst Entstehungszusammenhang und Zielsetzungen des Forschungsfeldes vorstellen und dann Verlauf, Kritiken und Diskussionen in diesem Feld zusammenfassen. Zudem möchte ich durch einige ethnographische Beispiele den Einblick in Fragestellungen und

Regionen in unterschiedlichen Staaten konzentrieren, können diasporische Gemeinschaften als Ethnizitäten ohne territoriale Fixierung gesehen werden (siehe dazu den Beitrag 6 von Davis-Sulikowski, Khittel und Slama in diesem Band). Auch wenn die Forschungsfelder und ihre Schwerpunkte mühsam getrennt werden, bleiben Fragen von Transnationalismus, Diaspora, Globalisierung und Multikulturalismus in den Erfahrungen von Menschen als Verhandlungen von Differenzen eng verwoben.

Forschungsfelder vertiefen sowie methodische Herausforderungen aufzeigen. Abschließend sollen in einem kurzen Ausblick Fragestellungen für die Zukunft formuliert werden.

## Entstehungszusammenhänge und Zielsetzungen

Der Begriff „transnational“ fand zuerst Eingang in die Ökonomie, wo er seither Firmen bezeichnet, die sowohl Produktion als auch Vertrieb über nationale Grenzen hinweg organisieren, kein Zentrum oder Heimatland haben und durch ihre Wirtschaftsmacht auch politische Entscheidungen in den Ländern ihrer Niederlassungen beeinflussen können. Zunächst griff in der Sozialanthropologie vor allem die Globalisierungsforschung den Begriff auf, da sie an den lokalen kulturellen Auswirkungen globaler ökonomischer Prozesse und Verbindungen interessiert war. Auseinanderdriftende und ineinanderfließende transnationale Flüsse von Menschen, Bildern und Technologien treffen demnach immer wieder auf lokale Erwartungen (vgl. Appadurai 1991, 1996, 2003 [1996]; Hannerz 1992, 1996), die durch unerwartete Konfrontationen alltägliche Imaginationen und kreative Identitäten erzeugen (vgl. Appadurai 1996: 4f.). Diese Reflexionen konnten verdeutlichen, dass der globalen Verbreitung von Coca Cola, Barbie und „Facebook“ nicht eine homogene Weltkultur folgen würde, sondern lokal immer wieder neue Deutungen oder, wie Hannerz es ausdrückt, Kreolisierungen<sup>4</sup> erfolgen (vgl. Hannerz 1992: 264f.). Diese überwiegend theoretischen Beiträge beschäftigten sich mit den neuen Möglichkeiten und globalen Flüssen, nicht so sehr mit den Hürden, ausgrenzenden Gesetzen, lokalen rassistischen Ausschreitungen, denen sich MigrantInnen bei den Versuchen, eine Heimat zu finden, gegenübersehen.

Mit Fragen der globalen Verbundenheit setzte sich die Sozialanthropologie schon sehr früh auseinander: Nach dem Diffusionismus (siehe den Beitrag 3 von Markom in diesem Band) waren es vor allem marxistische TheoretikerInnen der 1960er- und 70er-Jahre, die Analysen von Produktionsverhältnissen nützten, um (im Gegensatz zu dem damals gängigen Fokus auf lokale Untersuchungen kultureller und sozialer Systeme) gegenseitige Abhängigkeiten und Unterwerfungen zu verstehen. Wolf lieferte mit seinem Buch ‚Europe and the People without History‘ (1982) einen wesentlichen Beitrag, um diese Verwobenheiten ökonomischer und politischer Systeme auf lokaler und globaler Ebene aufzuzeigen (siehe den Beitrag 4 von Armbruster in diesem Band).

4 — “What I call creolization is the encounter, the interference, the clash, the harmonies and disharmonies between cultures in the accomplished totality of the earth-world.” (Hannerz 1992: 264f.)

Die Etablierung des Begriffes Transnationalismus<sup>5</sup> in der sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung brachte einen Perspektivenwechsel in den Forschungsfragen. Zugewanderte waren bis dahin immer wieder in Zusammenhang mit Entwurzelungen, Orientierungslosigkeit oder Heimatlosigkeit in Verbindung gebracht worden, die zu abwertenden Defizit- und Opferkonstruktionen beigetragen haben (vgl. Glick Schiller et al. 1995). Einmaligkeit und Eindeutigkeit von Migration machten sie zu einem Einbahnsystem, an dessen Ende integrierte neue StaatsbürgerInnen in einem anderen Land imaginiert wurden. Binäre Modelle von „Emigration“ und „Immigration“, von „push“- und „pull“-Faktoren sollten durch transnationale Perspektiven auf soziale Praktiken von MigrantInnen überwunden werden.

Transnationale Studien sollten zudem im Vergleich zur Migrations- und Integrationsforschung verstärkt auf Handlungsfähigkeit der MigrantInnen abzielen und auf innovative soziale Praktiken aufmerksam machen, da Lebensentwürfe und Handlungen von transnationalen MigrantInnen (in der Literatur „*transmigrants*“ genannt) nur verstanden werden können, wenn die Forschung Herkunftsland und Aufnahmeland einbezieht und die gleichzeitige Involviertheit in beiden Ländern als eine neue technologische Möglichkeit, aber auch als eine soziale Innovation versteht. Doch die Beziehungen von MigrantInnen zu ihren Zielländern hatten sich nicht nur durch neue Technologien, sondern auch durch zunehmend restriktivere Maßnahmen gegen Immigration der Aufnahmestaaten und eine verstärkte Konfrontation von Zugewanderten mit Rassismus, Xenophobie und Islamophobie verändert. All diese Aspekte führten zu intensiveren sozialen Beziehungen und politischen wie wirtschaftlichen Interessen von MigrantInnen in den Ländern ihrer Herkunft.

Während manche AutorInnen dann die kritischen bis revolutionären Beiträge der TransmigrantInnen überzeichneten (vgl. Kearney 1995), herrscht nun weitgehend Einigkeit darüber, dass transnationale Beziehungen helfen, das Risiko durch Migration zu reduzieren und die Potentiale des Lebens außerhalb des Geburtslandes besser zu nutzen. Soziale, ökonomische oder politische Beziehungen werden trotz großer Distanz auch über mehrere Generationen aufrechterhalten, um sich vor Abwertungen zu schützen, neue Zugehörigkeiten zu etablieren, aber einfach auch um das Potential von zwei oder mehreren Kontexten zu nützen.

5 — Etwas unglücklich wurde auch der Begriff „Transnationalismus“ neben „transnationale Studien“ für dieses Forschungsfeld gewählt, obwohl transnationale Beziehungen keinesfalls immer Nationalismus befördern, sondern diesem manchmal sogar gezielt entgegenwirken (siehe beispielsweise Glick Schiller et al. 1992; Smith/Guarnizo 1998).

## Zum Verlauf der Debatten<sup>6</sup>

Transnationale Migrationsforschung entstand also nicht in erster Linie aus den theoretischen Annäherungen an kulturelle Dimensionen von Globalisierung, sondern vor allem aus der empirischen Arbeit zu internationaler Migration (vgl. Werbner 1990; Shaw 1988, 2000; Gardner 1993, 1995). Den Anfang zur Etablierung der transnationalen Studien als „neues“ Forschungsfeld machten die us-amerikanischen Anthropologinnen Glick Schiller et al. (1992, 1995, 1997), die aus ihren Beobachtungen der Formationen von Ethnizität unter MigrantInnen aus Haiti, den Philippinen und der Karibik in New York neue Perspektiven auf Migration ableiteten und in der Folge gezielt Konferenzen einberiefen, um dieses Forschungsfeld zu etablieren. Die Debatte auf der Ebene der Migrationsforschung erfolgte aufgrund von ethnographischen Beobachtungen von Phänomenen, die mit gängigen Migrationstheorien nicht erklärt werden konnten: der Einfluss von MigrantInnen in New York auf die Wahlergebnisse in Haiti (vgl. Basch et al. 1994); Bemühungen mancher Länder, ihre ausgewanderten („noch immer“ oder ehemaligen) StaatsbürgerInnen durch politischen Schutz oder ökonomische Zugeständnisse an ihr Land zu binden (vgl. Mahler 1998), und die ökonomische Absicherung von Menschen aus Grenada und St. Vincent durch das getrennte Leben der Familie an mehreren Orten (vgl. Basch et al. 1994). Diese Beispiele brachten neben Kommunikation und Verbundenheit auch Vertreibung, Sehnsucht und Gefahren dieser Strategien von MigrantInnen zur Sprache.

Bisherige Konzepte zur Erforschung von Migration, so die Autorinnen, bringen MigrantInnen immer wieder in Zusammenhang mit Bruch und Entwurzelung und führen zu abwertenden Opferkonstruktionen, reichen also für ein Verständnis einer „*new kind of migrating population*“ nicht aus. MigrantInnen streben nämlich weder ausschließlich nach Assimilation noch nach sozialer und kultureller Grenzziehung, sondern leben soziale Beziehungen über nationale Grenzen hinweg, wodurch sie mindestens zwei Gesellschaften in ein soziales Feld zusammenführen. In drei Beiträgen (vgl. Glick Schiller et al. 1992; Basch et al. 1994; Glick Schiller et al. 1995) versuchen diese Autorinnen, einen analytischen Rahmen für diese „neuen“ Phänomene und Prozesse der Migration zu entwerfen. „We call these processes transnational to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders“ (Basch et al. 1994: 7). Diese Lebensformen entstehen aufgrund der Neuorganisation des globalen Kapitals, das keine sicheren Orte zum Niederlassen mehr anbietet, und werden durch Rassismus und durch nationalstaatliche Prozesse, die MigrantInnen in beide nationalen Systeme inkorporieren, verstärkt (vgl. Glick Schiller et al. 1995: 21 ff.).

6 — Dieser Abschnitt beruht auf Auszügen aus ‚Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, transnationale Praktiken und transversale Politik‘ (Strasser 2009: 39–69).

Um sozialanthropologische Konzepte wie Ethnizität, Rassialisierung und Nationalismus im Kontext von transnationalen Erfahrungen überarbeiten zu können, gehen Glick Schiller et al. (1992: 5) von sechs Prämissen dieses Forschungszweiges aus: 1) Sozialwissenschaftliche Konzepte wie Stamm, Kultur, Gesellschaft oder ethnische Gruppe können den Blick auf Wahrnehmung und Analyse von Transnationalismus verstellen. 2) Die Analyse muss im Rahmen des globalen Kapitalismus erfolgen, weil dieser die Erfahrungen von MigrantInnen prägt. 3) Die Transnationalismus-Forschung ist an alltäglichen sozialen Erfahrungen und konkreten Beziehungen interessiert und in diesen verankert. 4) Auch wenn transnationale MigrantInnen in den Aufnahmeländern oft ArbeiterInnen sind, so sind ihre Identitätskonstruktionen komplex – rassialisierte und nationale Identitäten werden in diesem Kontext überformt. 5) Kategorien wie Nationalismus, Ethnizität und Rassialisierung werden durch diese Erfahrungen durchlässig und müssen neu formuliert werden, wodurch auch ein neues Verständnis von Kultur, Klasse und Gesellschaft ermöglicht wird. 6) Hegemoniale Kontexte werden durch diese alltäglichen Erfahrungen gleichzeitig global und national.

„*Transmigrants*“ unterscheiden sich nach diesen Überlegungen von ihren VorgängerInnen, den „MigrantInnen“, nicht nur durch die Vervielfältigung und Aufrechterhaltung der sozialen Beziehungen zu ihren Herkunftsgesellschaften,<sup>7</sup> sondern bilden neue Zugehörigkeiten und Identitäten in transnationalen sozialen Räumen aus. Gegenüber marxistischen Ansätzen fordern die drei Autorinnen eine verstärkt dialektische Annäherung, die es schafft „the study of structure, cultural process, and human agency“ zusammenzubringen (vgl. Basch et al. 1994: 10). Gegenüber postkolonialen Forschungsstrategien wollen sie sich im Wesentlichen durch ihre Verankerung in der sozialen Realität unterscheiden, wodurch alltägliche Erfahrungen der untersuchten Individuen und Gruppen nicht entterritorialisiert, sondern erneut verortet werden. Wie alt bzw. neu diese Phänomene tatsächlich sind, wurde in der Folge genauso kritisch hinterfragt wie Inhalt und Beschaffenheit dieser „neuen“ Räume.

Wie die Theorien zu globalen Prozessen und feministische Ansätze zu multiplen Identitätsprozessen reagieren auch die Forschungen zu Transnationalismus auf die Flexibilisierung der ökonomischen Bedingungen und auf „*scattered hegemonies*“<sup>8</sup> (vgl. Grewal/Kaplan 1994). Sie versuchen neue Zugänge zu Mobilität, Differenzen und vielschichtigen Machtverhältnissen zu erarbeiten. Wäh-

7 — Glick Schiller et al. (1992: 10) finden selbst, dass der Unterschied zwischen „*Transmigrants*“ der Gegenwart und den MigrantInnen vergangener Epochen in empirischen Studien erst noch gezeigt werden muss. Ich denke, dass sich weniger die sozialen Realitäten als der Blick und die Positioniertheit der Wissenschaft verändert haben.

8 — Grewal und Kaplan (1994) wollen mit diesem Titel ihres Buches auf das Zusammenreffen von Geschlechterverhältnissen mit eben diesen „*scattered hegemonies*“ hinweisen, unter denen sie globale Ökonomien, patriarchale Nationalismen, „authentische“ Traditionen und ähnliche Machtverhältnisse verstehen, die Geschlechter formen.

rend Ansätze zur kulturellen Dimension der Globalisierung vor allem durch eine Betonung der politischen Ökonomie erweitert werden müssen, soll den ökonomisch dominierten Analysen der Migrationsforschung die Untersuchung von alltäglicher kultureller Praxis hinzugefügt werden. Auch wenn Machtverhältnisse nicht mehr durch einfache Oppositionen (USA/Lateinamerika oder Erste Welt/Dritte Welt) erklärt werden können, sondern eine Vielzahl von AkteurInnen und die „*peripheralization at the core*“ (vgl. Sassen-Koob 1984) in die Analyse einbezogen werden müssen, so bleiben Menschen doch unter dem Einfluss von Staatsmacht, kapitalistischen Märkten und sozialen Normen der Verwandtschaft und der Familien (vgl. Ong 1997). Genau diese Zusammenhänge zwischen alltäglicher Praxis, ökonomischer Macht und transnationalen Strategien der Zugehörigkeit darzustellen, fordern die anthropologischen Beiträge zur Migrationsforschung heraus.

Rouse (1991, 1992, 1995) versuchte als einer der Wegbereiter transnationaler Untersuchungen Formen von sozialer Organisation von MigrantInnen mit neuen sozial-räumlichen Konzepten zu verknüpfen. Mexikanische Bauern, die seit den 1960er-Jahren im Silicon Valley (Redwood City) Teile ihres Lebens verbracht und sich in den 1980er-Jahren dort niedergelassen haben, entscheiden sich nicht zwischen zwei abgeschlossenen Gemeinschaften und entwickeln sich auch nicht langsam zu einem Teil der us-amerikanischen Gesellschaft. Weder Konzepte zu „*communities*“ noch Ansätze zu Zentrum und Peripherie sind ausreichend, um diese sozialen Entwicklungen zu beschreiben. Er zeigt die Schwierigkeiten der ehemaligen Bauern, ihre sozialen Abhängigkeiten und auch, wie sie den Behörden der USA immer wieder ausgeliefert sind. Rouse macht weiters deutlich, wie sich MigrantInnen in den USA etablierten und wie dabei Transformationen von Klasse mit veränderten kulturellen Vorstellungen verknüpft werden. Klasse, Kultur und Macht sind für Leute aus Aguililla in Redwood City insofern mit transnationalen Perspektiven verbunden, als sie trotz weitgehender Überformung ihre Vorstellungen von richtiger Arbeitsmoral, Erfolg sowie Stolz auf Konsum, ihre neue Umgebung durch kognitive Werte Aguillillas kritisieren können: Überwachte Räume, verlorene häusliche Autorität, Drogen und Prostitution nähren ihre Unzufriedenheit in den USA. Aber ihre Einbindung in einen sozialen Raum an zwei Orten ermöglicht kulturelle Bifokalität und damit eine widerständige Strategie.

Extreme Armut und extremer Reichtum sind in den Grensräumen zwischen den USA und Mexiko unmittelbar miteinander konfrontiert. Zentrum und Peripherie wachsen ineinander, statt dass, wie früher angenommen, die Peripherie konzentrische Kreise um die Zentren bildet. In der Migrationsforschung bedeutet diese neue soziale Landschaft das Ende der Vergleiche von zwei Systemen in einem bipolaren Rahmen. In diesem Beispiel bewegen sich die Menschen nämlich nicht zwischen zwei getrennten Räumen, sondern bilden einen Raum, in dem die Ereignisse im einen die Menschen im anderen Raum betreffen. Aguililla und

Redwood City bilden gemeinsam einen „*transnational migrant circuit*“, in dem Mexiko die „Pflegestube“ für die Arbeiter in den USA ist, die wiederum unabhängige Unternehmungen in Mexiko ermöglichen. Soziale Mobilität ist keine realistische Perspektive in den USA und rassistische Ablehnungen sowie gesetzliche Verschärfungen führen zu einem neuen Ideal: mexikanische StaatsbürgerInnen mit einer unbefristeten Aufenthaltsgenehmigung in den USA.

Der Beitrag von Rouse ist ein Versuch, die neue und oft mit gewalttätigen Ausschreitungen verbundene Situation in den Grenzgebieten USA und Mexiko begreifbar und damit veränderbar zu machen. Für ihn bilden die neuen sozialen Räume zwar ein widerständiges Potential, aber seine Arbeit fokussiert auf Verarmung, Ausbeutung und Gewalt. Was diese Forschung von anderen Untersuchungen zu Migration (neben der normativen Position, dass die zweite kulturelle Sprache der Herkunftsregion als Kritik und nicht als Defizit oder „noch nicht“ Assimilation gesehen wird) unterscheidet, ist ein integrierender, nicht bipolarer Blick auf die Erfahrungen an zwei Orten. Untersuchungen unter der Prämisse der Verbundenheit von Orten führen zu einem neuen Verständnis der Formationen von Identitäten und von sozialen Praktiken in transnationalen Räumen.

Im Gegensatz zu Rouse zeigte Kearney (1996), der ebenfalls im Grenzgebiet von Mexiko und den USA arbeitete, einen „*postmodern hyperspace*“<sup>9</sup>, in dem die Bauern von Oaxaca zu kalifornischen Landarbeitern werden. Die ArbeiterInnen im Agrarsektor werden durch die Illegalisierung ihres Aufenthaltes zwar entrechtet, durch ihre transnationale soziale Verortung schaffen sie aber eine Konstituierung ihrer Identität jenseits nationalstaatlicher Definitionen. Illegalisierte und damit entrechtete MigrantInnen werden nach seiner „Theorie der transnationalen Netzwerke“ (1996) zu gegenhegemonialen Subjekten. Für ihn gibt es keine individuellen Bauern, sondern ein System, in dem „*internally differentiated persons*“ (Kearney 1996: 119) arbeiten, die von geographischen Plätzen losgelöst sind.

The network is an image that enables us to theorize the postpeasant subject and other complexly internally differentiated identities. The difference between the theories of internal and external differentiation is that in the latter the subject, is the node in a network of relationships. In contrast, in the case of the internally differentiated subject, the nodes of networks are internal to the subject and constitute the subject, such networking constitutes subjects' identities distinct from those that are officially constructed. (Kearney 1996: 120 f.)

9 — „*Hyperspace*“ ist nach Jameson „socially constructed, not anchored in a certain locale“ (1991: 118) und bezieht sich auf Flughäfen und Agrobusiness, Shopping Malls, internationale Hotels und Fast-Food-Ketten.

Diese neuen Netzwerke haben keine „Zentren“, sondern nur „Pole“, die Subjekte wären „Amöben“, die sich ohne räumliche Verankerung in unvorhersehbare Richtungen bewegen können. So werden die benachteiligten und marginalisierten Menschen jenseits der nationalstaatlichen Konstruktionen transnational und autonom gesehen. Kearney beobachtet vor allem illegalisierte MigrantInnen, die in gefährlichen Aktionen die Grenzen überwinden. Obwohl er ebenfalls einen Anker und soziale Verortung der Transnationalismusforschung einfordert (vgl. Kearney 1995) und mit verarmten und illegalisierten LandarbeiterInnen argumentiert, verliert er meiner Auffassung nach die ökonomischen und rechtlichen Bedingungen dieser Menschen aus dem Blick, wenn er ihnen Konstruktionen von Zugehörigkeiten jenseits nationalstaatlicher Zwänge zuschreibt.

Transnationalismus wurde als neuer Impuls in der Migrationsforschung willkommen geheißen und umfasste bald Untersuchungen von Praktiken auf sozialen, kulturellen, religiösen, ökonomischen und politischen Ebenen. Ob informelle oder individuelle Beziehungen (Verwandtschaft, Sport, Schmuggel), ob formelle und kollektive (Konzerne, überstaatliche Institutionen, Religionsgemeinschaften), ob alltägliche oder ritualisierte, alle haben transnationale Aspekte.<sup>10</sup> Studien zu Transnationalismus versuchen seither zu erforschen, wie transnationale Prozesse Machtverhältnisse, kulturelle Konstruktionen, ökonomische Interaktionen und soziale Organisationen in bestimmten lokalen Zusammenhängen beeinflussen bzw. ob und wie lokale Vorstellungen transnationale Prozesse prägen.

Mahler (1998) untersuchte Migration zwischen El Salvador und den USA und berichtet, dass die Regierung El Salvadors im Jahr 1994 Anwälte bezahlte, die eine Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigungen von 200.000 Flüchtlingen in den USA unterstützen sollten. Das Bizarre war, dass die Verlängerungsanträge mit der Gefahr einer Verfolgung durch die Regierung El Salvadors bei Rückkehr der Flüchtlinge begründet wurden. Diese Aktion macht nur Sinn, wenn bedacht wird, dass Geldsendungen von SalvadorianerInnen aus den USA eine zentrale Bedeutung für die Wirtschaft El Salvadors haben. Bis zu einer Billion US-Dollar flossen damals jährlich von den Flüchtlingen ins Land. Mahler zeigt dadurch, wie Bauern aus El Salvador in widersprüchliche Machtverhältnisse eingebunden sind. MigrantInnen kaufen in ihren Herkunftsregionen Land und werden selbst zu UnternehmerInnen oder LandbesitzerInnen, sie sind damit nicht nur in den USA ausgebeutet, sondern können durch die Ausbeutung landloser ArbeiterInnen die Erziehung ihrer Kinder und sozialen Aufstieg absichern.

10 — Die Zeitschrift ‚Ethnic and Racial Studies‘ (Vol. 22, Nr. 2, 1999) widmet diesem Thema genauso einen Band wie das ‚Journal of Ethnic and Migration Studies‘ (Vol. 27, Nr. 4, 2001). Vor allem Portes et al. (1999) sowie Vertovec (1999) versuchen, das Feld zu strukturieren und seine Aufgaben systematisch zu ordnen. Definitionen und Forschungsschwerpunkte umreißen auch Smith und Guarnizo (1998) im Kontext von „*Transnationalism from below*“.

Nicht alle Formen von wirtschaftlicher, sozialer, kultureller oder religiöser Beziehungen und Aktivitäten über die Grenzen hinweg repräsentieren auch Marginalisierungen. Wenn wir einen Blick auf die chinesische Diaspora im Pazifischen Raum werfen, sehen wir vor allem wirtschaftlich mächtige – um nicht zu sagen aggressive – Unternehmen, die im asiatischen Pazifikraum gefürchtet sind. Ong – selbst Chinesin aus Malaysia, die in Berkeley unterrichtet – beschreibt diese wirtschaftlichen Dynamiken in Südostasien als „*Ungrounded Empires*“:

[...] empires that constantly change shape, being constituted by the Chinese transnational practices in the ether of airspaces, international time zones, migrant labor contracts, mass media images, virtual companies, and electronic transaction, and operating across all recognized borderlines. (Ong 1997: 20)

„*Chineseness*“ – so Ong – wäre bis vor kurzem vor allem als fixe oder starre Verbindung von Staat und Kultur (wenn auch unterschiedlicher ethnischer Gruppen) charakterisiert worden und muss jetzt in Begriffen wie „Fluidität eines triumphierenden Kapitalismus“, der durch das pazifische Asien fegt, gefasst werden. Viele AkteurInnen in diesem Kontext haben mehrere Pässe und begreifen diese nicht als Zugehörigkeiten, geschweige denn als Verpflichtung zu Loyalität, sondern wollen Zugänge zu Märkten, sozialen Orten – zu Feldern ihres Interesses (vgl. Ong 1997: 173).

Diese Beispiele demonstrieren anschaulich, dass Individuen, Staaten und Kapital über Grenzen hinweg aktiv sind. Nicht durch neue soziale Prozesse, sondern durch eine Verschiebung der Fragestellungen und der wissenschaftlichen Positioniertheit werden Strategien sichtbar, die im Alltag von MigrantInnen relevant sind und ihre Herkunfts- und Aufnahmegesellschaften verbinden und verändern.

## Diskussionen, Begriffe, Kritik

Nach einem wahren Boom an empirischer Transnationalismusforschung bestand Ende der 1990er-Jahre die Gefahr, dass der Begriff jegliche soziale Entsprechung verliert und für alles und nichts steht. „*An empty vessel*“ meinen Guarnizo und Smith (1998) und versuchen den Forschungszweig wieder zu verorten. Ihr Beitrag aus den politikwissenschaftlichen *Community Studies* ‚*The Locations of Transnationalism*‘ (1998) ist eine der zentralen Grundlagen auch für die anthropologische Erforschung transnationaler Räume.

Der Nationalstaat wird ihrer Ansicht nach derzeit „von oben“ (*from above*) durch das transnationale Kapital, globale Medien sowie supranationale politische

Institutionen, und „von unten“ (*from below*) durch lokale Widerstandsformen informeller Ökonomien, ethnischer Nationalismen und zivilgesellschaftlicher Organisationen geschwächt. Während globale Theorien Phänomene losgelöst von nationalen Kontexten untersuchen, sind die transnationalen Migrationsforschungen in den Nationen verankert (vgl. auch Kearney 1995: 548). Transnationale Prozesse können auch selbst Nationalismen hervorbringen. Bewegungen über nationale Grenzen hinweg können somit sowohl befreiende Ordnungen nach sich ziehen als auch zu Vereinnahmungen und Vereinheitlichungen führen. Um diese widersprüchlichen Entwicklungen differenziert analysieren zu können, fordern die Autoren lokal verankerte wissenschaftliche Untersuchungen, die Transnationalismus weder feiern noch verdammten, sondern sich mit globalen Faktoren und lokalen Auswirkungen auseinandersetzen.

Ähnlich wie Mintz (1998) werfen Guarnizo und Smith (1998) TheoretikerInnen zur kulturellen Globalisierung wie Appadurai (1996), Hannerz (1996) oder Sassen (1996) (und frühen Untersuchungen zu transnationalen Räumen wie Kearney 1996) eine unhinterfragte Annahme von subversiven Strategien unter transnationalen Bedingungen vor, die dem globalen Kapital und dem Staat entgegenwirken würden. Nach dem Niedergang der Arbeiterklasse werde nach Ersatz gesucht und hier in Gruppen gefunden, die zum Teil zwar gegenhegemonial, aber weder widerständig noch politisch bewusst sein müssen. Ongs (1999) Beispiel eines aggressiven transnationalen Kapitalismus zeigt die Unhaltbarkeit der unhinterfragten Annahme einer Kritik an hegemonialen Strukturen durch grenzüberschreitende Beziehungen. Asymmetrien, Sexismen, Rassismen und Klassenkonflikte müssen wieder in die Forschungen hereingeholt und multilokale sowie vielfältige Prozesse eben nicht entterritorialisiert, sondern auf der Ebene des Lokalen untersucht werden. Wenn der lokalisierte Kontext von sozialen Aktionen untersucht wird, dann sind transnationale politische Aktivitäten „more in stage of becoming than of arrival which leads to encumbering, dis- and reencumbering of situated selves“ (Smith/Guarnizo 1998: 21).

Robert Smith (1998) und Goldring (1998) schlagen den Begriff „*translocalities*“ statt „*transnational*“ für das soziale Feld vor, da MigrantInnen ihre alten und neuen Lokalitäten und nicht unbedingt Nationalstaaten verbinden. Im Gegenteil sind translokale Beziehungen auch gegen nationale Zugehörigkeit positioniert oder nehmen Regionen oder Städte als Orte der Zugehörigkeit wahr. Translokale Positioniertheit soll dann alle sozialen Ereignisse und Kontexte der „*Transmigration*“ umfassen, die durch Beziehungen oder Imaginationen an mehr als einem Ort und durch Netzwerke mit unterschiedlichen kulturellen Prozessen und räumlichen Dimensionen geprägt sind. Ob nationale Kontexte relevant bleiben oder überschritten werden müssen oder nur die regional, sprachlich oder ethnisch definierten Grenzen, ändert nichts an der „*interconnectedness*“ von zwei oder mehr Orten und Kontexten, die eine neue politische, ökonomische, soziale oder religiöse Zugehörigkeit ermöglichen oder aufzwingen.

Mahler (1998) sieht das Problem des Forschungsfeldes vor allem in seiner historisch unterschiedlichen Verwendung des Begriffes „transnational“, in der begrifflichen Verwirrung der gegenwärtigen Studien. „*Transnational social field*“, „*spaces*“ oder „*migrant circuit*“ beschreiben alle dasselbe Phänomen. Zudem wird eine Vielfalt von sozialen Aktivitäten unter diesem Label behandelt. Sie schlägt für die Vergleichbarkeit der empirischen Arbeiten einerseits eine Einigung in Bezug auf die Begriffe vor und bringt andererseits einige Vorschläge für gemeinsame Forschungsfragen: Wer ist wie in die Bildung von Netzwerken eingebunden und welche Aktivitäten über Grenzen hinweg werden eigentlich verfolgt? Welche Rolle spielt körperliche Mobilität und Mobilität von Dingen, was ist überhaupt mobil in den untersuchten Feldern? Dafür fordert sie eine umfassende Darstellung des gesamten Feldes und nicht nur kleiner Ausschnitte von Vernetzungen.

Portes et al. (1999) versuchen sogar eine Typologie des Feldes, um die möglichen Fallen und Potentiale auszuloten. Um mit Legitimität ein neues Forschungsfeld zu begründen, so finden sie, muss 1) eine signifikante Gruppe von Personen betroffen sein, 2) die beschriebenen Beziehungen müssen stabil und langfristig sein und 3) das Feld darf nicht ein bereits existierendes abdecken und damit eine Redundanz hervorbringen. Die Studien sollen sich auf das alltägliche Leben und dabei auf Gemeinsamkeiten konzentrieren und nicht die Differenzen betonen. Portes und Guarnizo (1991) interessieren sich wie Michael Smith (1994) im Besonderen für „grassroots-Initiativen“ und schlagen ebenfalls vor, das Feld in „*from above*“ (Staat und Institutionen) und „*from below*“ (grassroot-Ebene und MigrantInnen) zu unterscheiden. Wie auch andere Forschungsbereiche bezieht das Feld Transnationalismus Individuen, deren soziale Netzwerke, Gemeinschaften und weitere Strukturen (wie lokale und nationale Regierungen) mit ein. Das Individuum und seine Netzwerke halten sie allerdings für den geeigneten Ausgangspunkt transnationaler Untersuchungen. Diese Wahl begründet sich durch die Entstehungsgeschichte solcher Beziehungen, die nicht von Staaten oder Unternehmungen ins Leben gerufen werden, sondern meist individuell initiiert sind.

In ihrer Typologie unterscheiden sie nach Sektoren (Ökonomie, Politik und sozio-kulturelle Fragen) und Ebenen der Institutionalisierung (hoch und niedrig).<sup>11</sup> Dabei erwähnen sie zum Beispiel im Sektor Politik ausschließlich Aktivitäten von MigrantInnen, die sich direkt auf ihr Herkunftsland beziehen: *Home-town* Unterstützungsvereine, *Fund Raising* für politische KandidatInnen dort, ImmigrantInnen-Komitees, die dortige PolitikerInnen unterstützen.<sup>12</sup> Sie richten

11 — Diese Unterteilung scheint jener in „*from above*“ und „*from below*“ zu entsprechen.

12 — In diesem Beitrag kommt das einzige Mal in der gesamten anthropologischen Debatte Österreich vor, allerdings nur als willkürliches Beispiel für eine Assoziation, ohne sozialen Hintergrund.

ihr Interesse also auf Auswirkungen transnationaler Beziehungen und politischer Vernetzungen auf die „Herkunftsländer“.

Während das Forschungsfeld „transnationale Studien“ einerseits aus den Fugen zu geraten droht, engen Versuche einer Typologie von Forschungsfragen wie von Portes et al. (1999) dieses Feld wiederum so stark ein, dass nur „*transnational communities*“ (signifikante Gruppe, stabil und langfristig) und nicht imaginäre oder individuelle Beziehungen als Forschungsfeld relevant und legitim erscheinen. Es besteht dabei die Gefahr, dass ein Forschungsfeld, das angetreten ist, um Handlungsfähigkeit und kreative Prozesse im Umgang mit Differenzen an mehr als zwei Orten zu untersuchen, zu einer wiederum essentialisierenden „Community-Forschung“ verkommt.

Die Unterscheidung in „*transnationalism from below*“ und „*from above*“ soll Klarheit in das Feld bringen. Demnach beschäftigt sich „*transnationalism from below*“ im Gegensatz zu „*from above*“ mit Alltäglichem, mit Menschen, die durch ihre Handlungen strukturelle Kontrolle auf unterschiedlichen Ebenen in Frage stellen: lokal, regional, national und global. Mahler sieht in „*transnationalism from below*“ die „*ethnoscapes*“ von MigrantInnen und sozialen Bewegungen (vgl. Mahler 1998: 68), Al-Ali und Koser (2002) setzen „*from above*“ mit Globalisierungstheorien gleich.

Politische oder soziale Bewegungen und Koalitionen verstärken den Druck auf Nationalstaaten durch ihre transnationalen Kooperationen. Zunehmend herrscht aber Verwirrung, welche Netzwerke und Bewegungen diese „*grassroots*“ eigentlich umfassen (vgl. Smith 1994). Viele AutorInnen konzentrieren sich zwar auf gegenhegemoniale Positionen „von unten“, ignorieren in ihren Untersuchungen aber die Bedeutung von internationalen Organisationen und nationalen Institutionen für diese politischen Bewegungen über territoriale Grenzen hinweg. Mahler fordert deshalb eine Klarstellung von „*transnationalism from below*“ als

[...] mass action carried out transnationally as well as organized or collective purposive activities. Moreover, since social movements are frequently led by elites, even when their expressed purpose is to subvert established hierarchies of power [...], mass action may provide a more universal medium through which non-elites exercise power (albeit not necessarily toward a reconfiguration of power). (Mahler 1998: 73)

„Unten“ und „oben“ sind meiner Ansicht nach aber keine eindeutig bestimm-  
baren Kategorien: Alltägliches Handeln von chinesischen KapitalistInnen kann  
schwer einer oder der anderen Kategorie zugeordnet werden. Strategien trans-  
nationaler Organisationen sind mit Protestbewegungen verwoben und ohne  
lokale nicht-staatliche Forderung nach Umsetzung in der Praxis nicht durch-

setzbar.<sup>13</sup> Sind transnationale Strategien inter/nationaler Einrichtungen und Organisationen „oben“, „unten“ oder gar dazwischen? Wenn „von unten“ mit gegenhegemonial gleichgesetzt wird, dann sind Strategien „von oben“ immer mächtig und hegemonial. Internationale Organisationen repräsentieren aber nicht nur eine Politik der Herrschenden, sondern kritisieren diese auch und sind durchsetzt mit einander widersprechenden Strategien. „Oben“ und „unten“ sind durch Beziehungen und Netzwerke verbunden und können einander in den Biographien oder durch mehrfache Positioniertheiten ein und derselben Person immer wieder ablösen.

Die Kategorien „*from below*“ und „*from above*“ erscheinen mir nur in Bezug auf staatlich und nicht-staatlich, kapitalistisch und nicht-kapitalistisch nachvollziehbar. Doch auch da sind – wie Sikkink (1993) richtig feststellt – die Schnittstellen und Kooperationen fließend. „*From below*“ erinnert an die Positioniertheit der Anthropologie an der Seite der Marginalisierten und beinhaltet die Unterstellung, dass gegenhegemoniale Strategien nur „von unten“ ausgehen können.

Die Konzentration auf „*transmigrants*“ statt auf „*cosmopolitans*“ (vgl. Hannerz 1996) erscheint nach Werbner (1999) als eine Sackgasse. Diese Trennung schreibt „*cosmopolitans*“ Offenheit gegenüber anderen zu, „*transnationals*“ jedoch „*move and build encapsulated cultural worlds around them*“ (Werbner 1999: 19). Werbner zeigt, dass in kosmopolitischen Kontexten zwar mit den anderen interagiert wird, aber deshalb die eigene Wahrnehmung als national oder ethnisch different nicht aufgegeben werden muss. Andererseits gehören Annahmen, die als kosmopolitisch<sup>14</sup> definiert waren, längst auch zur Ausstattung von so genannten „*transmigrants*“.

[...] that even working class labour migrants may become cosmopolitans, willing to “engage with the Other”; and that transnationals – Hannerz term redefined to encompass migrants, settlers and refugees as well as occupational travellers – inevitably must engage in social processes of “opening up to the world”, even if that world is still relatively circumscribed culturally. (Werbner 1999: 18)

„Oben“ und „unten“, transnational und kosmopolitisch sind verwobene Konzepte sozialer Bewegungen und translokaler Identitätsprozesse. „Neue Nachbarschaften“ verändern Erfahrungen, aber noch nicht gesetzliche Rahmenbedingungen; translokale Biographien brauchen auch soziale und politische Anerkennung

13 — „The idea of social movement [...] with its emphasis on bottom up citizen protest, fails to portray accurately the range of actors involved in human rights issues, including foundations and international and regional organizations“ (Sikkink 1993: 439).

14 — Kosmopolitismus umfasst außerdem ein weites Feld von Bedeutungen und löste Kritik an der Verwendung der transnationalen Forschung für Identitätsbildung der Wissenschafter und politischen Eliten aus (vgl. Friedman 2003).

durch transnationale Organisationen und Nationalstaaten, nicht nur normative Zurufe aus der Wissenschaft.

Die Forderung von Mahler (1998) nach der Vergleichbarkeit der Studien zu Transnationalismus beinhaltet den berechtigten Wunsch nach Begrenzbarkeit eines empirischen Feldes, aber meiner Ansicht nach führt Mahler das Feld in begrenzte Container zurück, die sie doch verlassen wollte. Nicht nationale Territorien bilden hier die Grenzen, sondern die Annahme, man könnte eine Gruppe „begrenzen“. Alle Aktivitäten von allen zu untersuchen, gibt vor zu wissen, wer dazu gehört und wer nicht. Der Wunsch, transnationale Aktivitäten umfassend darzustellen, entspringt der Tradition einer holistischen Forschung in der Sozialanthropologie im Stil der Dorfmonographien. Doch Forschung zu transnationalen Netzwerken muss diesen Anspruch zugunsten von Verzweigungen aufgeben. Untersuchungen von Vernetzungen führen auch gleichzeitig zu Effekten transnationaler Aktivitäten in ihren unterschiedlichen Verortungen im Herkunfts- und Aufnahmeland. Werden zum Beispiel nur Vernetzungen in Bezug auf das „Herkunftsland“ untersucht, gehen die Aktivitäten und Positioniertheiten im „Aufnahmeland“ verloren, und damit Forschungen zu politischem Aktivismus in „transnationalen Landschaften“ (vgl. Mahler/Pessar 2001). Dadurch geht die Kritik dieser politischen Organisationen an mangelnden politischen Partizipationsmöglichkeiten verloren, auch verschwinden transversale Allianzen, die diese Gruppen bilden, um nationale, regionale und lokale Kontexte mitzugestalten. Um also die unterschiedlichen Fallen der Begrenzung zu meiden, müssen meiner Ansicht nach Netzwerke in ihren translokalen und transversalen Verbindungen und nicht entlang einer ethnischen, nationalen oder politischen Begrenzung der Forschungsfelder untersucht werden. Da aber nationale, geschlechtliche, ethnische oder andere politisierte Kategorien wirken, sind die Prozesse um diese Kategorien in historische und geographische Kontexte einzubinden.

## Europäische Versionen und feministische Interventionen

Vertovec bringt 1997 die Debatte um Inhalte und Strukturierung von „*transnational studies*“ in Europa – und zwar „*from above*“ durch einen Forschungsschwerpunkt<sup>15</sup> – ins Rollen und versucht das Feld nach thematischen Schwerpunkten zu ordnen (vgl. Vertovec 1999). Netzwerke über große Distanzen, ein Bewusstsein über die gleichzeitige Verbundenheit hier und dort mit neuen Subjektivitäten,

15 — Zwischen 1997 und 2003 war der Forschungsschwerpunkt „*Transnational Communities*“ am *Institut of Social and Cultural Anthropology (ISCA)* an der *Universität von Oxford* angesiedelt. Mit einer Gesamtförderung in der Höhe von 3,8 Millionen Pfund Sterling durch das *Directorship of the Economic and Social Research Council's* wurden 19 Projekte durchgeführt. Direktor des Programms war der heutige Leiter des *Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity*, Göttingen, Steven Vertovec (vgl. [www.transcomm.ox.ac.uk](http://www.transcomm.ox.ac.uk)).

Kreolisierung und neue Ethnizitäten, ökonomische Strukturen, politische Fragen zu lokal/global (Menschenrechte, internationale Organisationen) sowie multiple Lokalität in Verbindung mit neuen Medien bilden demnach die Kernfragen transnationaler Studien. Auch wenn transnationale Politik nicht per se anti-essentialistisch oder subversiv ist, sieht Vertovec in diesen sozialen Entwicklungen eine Grundlage für ein neues Untersuchungsfeld. Er hält KritikerInnen entgegen, dass es historische Parallelen und Vorläufer dieser Prozesse gibt, die gegenwärtigen Entwicklungen aber durch die Intensität der Kontakte in „real time“, und zwar weltweit, als Markierungen von „neuen“ Netzwerken zu sehen sind, die durch neue Technologien schneller und effizienter genützt werden. Doch im Gegensatz zu früheren Beiträgen lässt er keinen Zweifel an der Existenz und Macht von Nationalstaaten, die durch Gesetze, Zugangsregulierungen und nationale Narrationen präsent sind und wirken.

Ergebnisse dieses Forschungsschwerpunkts liefern erste Einsichten in soziale Aktivitäten transnationaler Populationen im europäischen Kontext. Durch empirische Studien werden gesetzliche und soziale Regulierungen und historische Verbindungen der Räume und sozialen Gruppen über nationale Grenzen hinweg mit Fragen nach „zu Hause“, Zugehörigkeit, Ökonomie und politischen Strategien verknüpft und damit in konkreten historischen und sozialen Kontexten verankert.

Auch Al-Ali und Koser (2002) beginnen ihren Beitrag zur Debatte mit der Frage: „What is really new?“ Sie orientieren sich dann aber weniger an den theoretischen Innovationen der Untersuchungen als an deren empirischen Verankerungen. Transnationale Aktivitäten haben keine fixe oder essentielle Wirkung, führen nicht zu „communities“, sondern bedeuten Unterschiedliches im Leben von Menschen im Laufe der Zeit oder auch im Laufe einer Biographie. Al-Ali und Koser (2002) versuchen nicht das Feld abzugrenzen oder einzuengen, sondern durch die Verankerung in der Empirie seine Entwicklungsmöglichkeiten auszuloten. Ausgehend von Kearneys (1995) Unterscheidung zwischen Globalisierung und Transnationalismus leiten sie ab, dass transnationale Beziehungen nicht die Todesglocken für den Nationalstaat läuten, wodurch sie sich von *Cultural Studies* und frühen Beiträgen zu transnationaler Forschung abgrenzen und sozialwissenschaftliche und politische Orientierungen anstreben. Sie bevorzugen, soziale Formationen und nicht Gemeinschaften zu untersuchen, und ermöglichen dadurch, Gemeinschaften nicht anzunehmen, sondern stattdessen die sozialen Auswirkungen der transnationalen Beziehungen zu analysieren. Eine transnationale Gemeinschaft ist demnach nur eine mögliche und seltene Formation, weil multiple Differenzen zwischen den AkteurInnen und Identitätsprozesse eben oft zu unterschiedlichen transnationalen und transversalen Netzwerken führen. MigrantInnen und ihre Beziehungen über Grenzen hinweg werden durch diese Untersuchungen zur Normalität, sie werden zu den alltäglichen RepräsentantInnen einer globalisierten Welt.

Al-Ali und Koser (2002) präsentieren Beiträge zu Transnationalismus, die empirisch fundiert sind und vom alltäglichen Leben ausgehen, wodurch sie den Vorwurf, nur neue Begriffe, aber keinesfalls neue Theorien oder gar ein neues Forschungsfeld zu entwickeln, ausweichen können. Sie betrachten Phänomene, wägen ab, was neu, was alt ist, und versuchen zu finden, was adäquat als transnational beschrieben werden kann. Sie betonen eine Strategie gegen Essentialisierung von MigrantInnen und für Differenzen innerhalb der Gruppen nach Alter, Geschlecht und Klasse. „Zu Hause“ ist nicht nur ein geschützter Ort, sondern auch ein Ort, wo soziale Bedeutungen entstehen. Subjektpositionen werden mit *home* verbunden, aber auch Unbehagen, Spannungen, Fragmentierungen und sogar schmerzliche Erfahrungen können in diesen Konzeptionen enthalten sein.

Die Berücksichtigung von Geschlecht unter transnationalen Bedingungen ließ auch in diesem Feld lange auf sich warten. Die ersten Arbeiten, die Geschlecht in transnationalen Kontexten in den Mittelpunkt stellten, formulierten ebenfalls teilweise begrenzende Fragen: Sind Frauen für oder gegen eine Rückkehr, geben sie mehr oder weniger Geld für Aktivitäten im Herkunftsort aus oder sind sie für oder gegen eine traditionelle Erziehung ihrer Kinder? Ausgangsfragen wie diese vereinheitlichen die Frauen innerhalb einer ethnischen oder politisch konstruierten Gruppe und sind zwar geographisch grenzüberschreitend, verlassen aber eingrenzende Kategorien und damit Homogenisierungen und Essentialisierungen durch die Wissenschaft nicht.

Ich sehe einige wesentliche Impulse, die zum einen aus der feministischen Theorie um „translokale Positioniertheiten“ (vgl. Anthias 2002) in vielschichtigen und widersprüchlichen Machtverhältnissen kommen und zum anderen aus feministischen Annahmen zu geographischen Räumen als „*gendered geographies of power*“ (vgl. Massey 1994; Mahler/Pessar 2001). Geschlecht ist eine Kategorie, die von anderen Kategorien und deren unterschiedlichen Machtverhältnissen durchkreuzt und überlagert ist:

Conceptualizing gender as a process, as one of several ways humans create and perpetuate social differences, helps to deconstruct the myth of gender as a product of nature while underscoring its power dimensions. (Mahler/Pessar 2001: 442)

Transnational bedeutet für feministische Arbeiten, Untersuchungen in konkrete historische und geographische Kontexte einzubetten, andererseits aber auch episodische, imaginierte oder später nicht realisierbare Formen von transnationalen Beziehungen zu berücksichtigen, ohne die Erkenntnis von Geschlecht als dynamische und relationale Kategorie zu vernachlässigen. Handlungsfähigkeit der beteiligten Personen wird in diesem Versuch einer feministischen Auslegung transnationaler Konzepte besonders betont. Tägliche Handlungen als Ausdruck kultureller Politik sollen in ihren spezifischen Machtkonstellationen untersucht

werden. Vorgeschlagene Bausteine der feministischen Perspektive zur Transnationalismusforschung umfassen:

1) Geographische Landschaften: Gender wird simultan in räumlich und sozial multiplen Landschaften (auf der Ebene von Körper, Familie, Staat) geformt, zwischen diesen bestätigt oder neu konfiguriert.

2) Soziale Orte: Multiple Dimensionen von Identität, Machthierarchien und stratifizierende (historische, politische, ökonomische, verwandtschaftliche, geographische) Faktoren müssen beachtet werden. Zugänge, Entfernungen, Geburtsorte oder Bürgerschaft bestimmen über den Zugang zu sozialen Orten. Kategorien wie Klasse, Ethnizität, Rasse, Sexualität, Nationalität und Gender operieren auf unterschiedlichen Ebenen, auf denen Menschen situiert sind und die sie nicht selbst konstruiert haben.

3) Geometrie der Macht: Menschen formen ihre Lokalitäten, wie sie auch von diesen geformt werden, sie agieren aber je nach Position in den Machtverhältnissen unterschiedlich. Während manche über Dynamiken bestimmen können, sind andere diesen Dynamiken ausgeliefert.

Thus we can speak of a gendered geography of power that maps the historically particularistic circumstances that a particular group of people experience, and be able to analyze them on multiple levels.

(Mahler/Pessar 2001: 447)

Abschließend stellen aber auch Mahler und Pessar die Vorläufigkeit ihres feministischen Projekts fest, bedauern die empirische Konzentration auf die USA und die methodologischen Mängel, die sich auf den Begriff der „*multi-sited ethnography*“ (vgl. Marcus 1995) beziehen, der zwar einen wichtigen Leitfaden liefert, für einen methodologischen Rahmen aber nicht ausreicht.

Die zentralen Beiträge zu transnationalen Studien beschäftigen sich zwar ausführlich mit der Komplexität der globalen Flüsse von Medien und Menschen, beziehen feministische Reflexionen zu bewegten Zugehörigkeiten, Multiplizität und Überschneidungen aber kaum mit ein. Feministische Reflexion für ein methodologisches Rahmenkonzept in diesem Feld muss von Geschlecht als komplexen Prozess ausgehen, der durch Institutionen wie Familie oder Staat erfahren wird und von den Prozessen um Ethnizität, Nationalität, Religion und Klasse durchwoben ist.

### **Zur Lokalisierung eines dynamischen Forschungsfeldes**

Empirisch verankerte transnationale bzw. translokale Studien leisten einen wichtigen Beitrag zur Migrationsforschung, indem sie alltägliche Handlungen von MigrantInnen untersuchen, die nicht nur deren Inkorporation (Integration,

Assimilation, Partizipation oder freiwillige Anpassung), sondern auch soziale, ökonomische und politische Prozesse in komplex verwobenen Räumen umfassen. Diese Konzepte sind also nicht auf das Aufnahmeland begrenzt, behandeln aber andererseits Herkunftskontexte nicht einfach als kulturellen Rucksack, sondern versuchen mehrfachen lokalen Einbindungen nachzugehen, die zu neuen sozialen Formationen, ökonomischen Netzwerken, kulturellen Ausdrucksformen oder politischen Taktiken führen.

Translokale Untersuchungen entfernen sich zunehmend von der anfänglichen Behauptung der Auflösung oder zumindest abnehmenden Bedeutung der Nationalstaaten. Nationen und Nationalstaaten werden nicht weniger, sondern mehr (zum Beispiel die postsozialistischen Staatenbildungen). Nationalismen sind nicht überwunden, sondern flammen immer wieder auf. Nationalstaaten lösen sich auch nicht auf, sondern wachen trotz internationaler Gesetzgebungen und ökonomischer Globalisierung penibler denn je über ihre Grenzen, und Fragen der Migration und Inkorporation sind trotz supranationaler Zusammenschlüsse und globaler Menschenrechtsbewegungen immer noch fest in den Händen nationaler Gesetzgebungen.<sup>16</sup> Auch die euphorische Konzeption von transnationalen Identitäten als „*transmigrants*“ oder „*cosmopolitans*“ als kreative Mosaik mehrerer Kulturen und von gegenhegemonialen Subjekten weichen zunehmend wieder den sozialen Realitäten im Kampf um Einreise- und Aufenthaltsgenehmigungen, Arbeitsmarktregulierungen und Diskriminierungen sowie um ökonomische Ausbeutung und kulturelle Unterschiede. Forschungsstrategien in der Migrationsforschung können den sozialen und geographischen Bedingungen nur gerecht werden, wenn sie weder ihr Interesse auf nationale Integration, Anerkennung oder Partizipation reduzieren noch zu Fixierung von Gemeinsamkeiten von AkteurInnen durch ihre angebliche Zugehörigkeit zu transnationalen Gemeinschaften beitragen.

## Conclusio

Eine transnationale Forschungsperspektive ermöglicht somit, Globalisierung einzubeziehen, Assimilationserwartungen zurückzuweisen, Auswirkungen von Rassismus in den involvierten Räumen zu identifizieren, innovative Prozesse von Identitäten und Geschlechterverhältnissen zu untersuchen und Grenzziehungen durch die Forschung selbst zu überwinden. Wimmer und Glick Schiller sprechen dabei von der Überwindung nationaler Container oder des „methodologischen Nationalismus“<sup>17</sup> (vgl. Wimmer/Glick Schiller 2002).

16 — Schwierigkeiten bei den Versuchen von UNO und *Europäischer Union*, internationale Abkommen über Mindeststandards zu erreichen, belegen diese Annahme.

17 — Der „methodologische Nationalismus“ verweist auf jene Prämissen, die Nationalstaa-

Transnationalismus ist die mehrfache, multidimensionale und kontinuierliche Verbindung zwischen Menschen, um soziale, ökonomische, religiöse oder politische Interessen durch die Einbeziehung mehrerer Orte zu lösen. MigrantInnen haben aufgrund ihrer Biographie und gefördert durch Technologie Beziehungen zu mehr als einem Ort. Sie werden dadurch vom untersuchten Problem, das sie in der Migrationsforschung darstellten, zu handelnden Subjekten, deren Erfahrungen potentiell vorbildlich für zukünftige Lebensweisen aller sein können.

Appadurai, der in ‚Modernity at Large‘ (1996) einen optimistischen Blick auf kreative globale Entwicklungen gewählt hatte, gestand in ‚Fear of Small Numbers‘ (2006) ein, dass Globalisierung auch ethnische Konflikte, globale Ungleichheit und soziale Spannungen verstärkt und Minderheiten weiterhin als Störung und Abweichung gesehen werden, die Eindeutigkeiten verhindern und Unruhe erzeugen. Minderheiten sind dann in Gefahr, zur Ursache von Angst und Wut und in der Folge von Abwertung, Verfolgung bis hin zu Auslöschung gemacht zu werden. Appadurai spricht in diesem Zusammenhang vom Exorzismus der Globalisierung als „a force without a face“ (Appadurai 2006: 44f.). Diese ernüchternde Einschätzung einer Bedrohung durch globale Kräfte in fortgesetzt nationalistischen Kontexten mit territorialen Grenzen und ethnischen Konflikten führte schließlich zu einer verstärkten Verknüpfung von Fragen der Multikulturalität, Diversität und Transnationalität mit Nationalismen, Vertreibungen und Gewalt (vgl. Vertovec 2007; Strasser 2009).

### **Fragen zur Erstellung eigenständiger wissenschaftlicher Arbeiten**

Die Untersuchungen von MigrantInnen in ihrer Verwobenheit in mehr als nur einem lokalen Kontext führen zu methodologischen Debatten um drei Fragen:

1. Familien mit transnationalen Beziehungen leben in unserer unmittelbaren Nachbarschaft oder wir leben sogar mittendrin. Wie nützen diese transnationalen Familien ihre unterschiedlichen politischen, sozialen und familiären Einbettungen, um Bildungs- und Berufsmöglichkeiten zu verbessern?
2. Hinter vielen Forschungsfragen verbirgt sich ein „methodologischer Nationalismus“. Untersuchen Sie Fragestellungen, Materialien und Methoden von Migrationsforschungen und Ethnographien vor dem transnationalen Umbruch und diskutieren Sie die Konsequenzen.

ten und deren Regierungen zu den Untersuchungseinheiten der sozial- und politikwissenschaftlichen Forschung machen. Diese Annahme verhinderte lange Zeit einen transnationalen Blick in der Forschung (vgl. dazu Wimmer/Glick Schiller 2002).

3. Suchen Sie einen Heimatverein von Zugewanderten in Ihrer Herkunftsge-  
meinde und identifizieren Sie darin transnationale, multikulturelle und  
globale Verbundenheiten der Menschen.

## Basisliteratur

- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Blanc Szanton, Cristina (1997): Transnationalismus. Ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration. In: Kleger, Heinz (Hg.): Transnationale Staatsbürgerschaft. Frankfurt am Main: Campus, 81–107.
- Guarnizo, Luis E./Smith, Michael P. (1998): The Locations of Transnationalism. In: Smith, Michael P./Guarnizo, Luis E. (eds.): Transnationalism from Below. New Brunswick/London: Transaction Publisher, 3–34.
- Ong, Aihwa (1999): Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality. Durham: Duke University Press.
- Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina (2002): Methodological nationalism and the study of migration. In: Archives Europeennes de Sociologie 43, 217–240.
- Wolf, Eric R. (1982): Europe and the people without history. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

## Literatur

- Al-Ali, Nadjé/Koser, Khalid (eds.) (2002): New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of 'Home'. London/New York: Routledge.
- Anthias, Floya (2002): Beyond Feminism and Multiculturalism. Locating Difference and the Politics of Location. In: Women's Studies International Forum 25/3, 275–286.
- Appadurai, Arjun (1991): Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox, Richard G. (ed.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, 191–210.
- Appadurai, Arjun (1996): Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun (2003 [1996]): Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography. In: Low, Setha M./Lawrence-Zuniga, Denise (eds.): The Anthropology of Space and Place. Locating Culture. Malden us/Oxford uk: Blackwell, 337–349.
- Appadurai, Arjun (2006): Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger. Durham: Duke University Press.
- Basch, Linda/Glick Schiller, Nina/Blanc-Szanton, Cristina (1994): Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States. New York: Gordon and Breach.
- Friedman, Jonathan (2003): Globalization, Dis-integration, Re-organisation. In: Friedman, Jonathan (ed.): Globalization, the State, and Violence. Walnut Creek: Altamira Press, 1–34.
- Gardner, Katy (1993): Desh-Bidesh: Sylethi Images of Home and Away. In: Man (N.S.) 28, 1–25.
- Gardner, Katy (1995): Global Migrants, Local Lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh. New York: Oxford University Press.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Blanc-Szanton, Cristina (1992): Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. New York: New York Academy of Sciences.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Szanton Blanc, Cristina (1995): From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration. In: Anthropological Quarterly 68/1, 48–63.

- Goldring, Luin (1998): *The Power of Status in Transnational Social Fields*. In: Smith, Michael P./Guarnizo, Luis E. (eds.): *Transnationalism From Below*. New Brunswick/London: Transaction Publisher, 165–195.
- Grewal, Inderpal/Kaplan, Caren (eds.) (1994): *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Guarnizo, Luis E./Smith, Michael P. (1998): *The Locations of Transnationalism*. In: Smith, Michael P./Guarnizo, Luis E. (eds.): *Transnationalism from Below*. New Brunswick/London: Transaction Publisher, 3–34.
- Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London/New York: Routledge.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Jameson, Fredric (1991): *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Kearney, Michael (1995): *The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*. In: *Annual Review of Anthropology* 24, 547–565.
- Kearney, Michael (1996): *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Colorado/Oxford: Westview Press.
- Mahler, Sarah J. (1998): *Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism*. In: Smith, Michael P./Guarnizo, Luis E. (eds.): *Transnationalism from below*. New Brunswick/London: Transaction Publisher, 64–102.
- Mahler, Sarah/Pessar, Patricia R. (2001): *Gender and Transnational Migration, Transnational Community Programme*. WTCP (<http://www.transcomm.ox.ac.uk> [15.9.2003]).
- Marcus, George E. (1995): *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. In: *Annual Review of Anthropology* 24, 95–117.
- Massey, Doreen (1994): *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mintz, Sidney W. (1998): *The Location of Anthropological Practice*. In: *Critique of Anthropology* 18/2, 117–133.
- Ong, Aihwa (1997): *Chinese Modernities: Narratives of Nation and of Capitalism*. In: Ong, Aihwa/Nonini, Donald M. (eds.): *Ungrounded Empires: The cultural politics of modern Chinese transnationalism*. New York/London: Routledge, 171–202.
- Ong, Aihwa (1999): *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Portes, Alejandro/Guarnizo, Luis E. (1991): *Tropical Capitalists. us-bound immigration and small enterprise development in the Dominican Republic*. In: Diaz-Briquets, S./Weintraub, S. (eds.): *Migration, Remittances, and Small Business Development: Mexico and Caribbean Basin Countries*. Boulder: Westview Press, 101–131.
- Portes, Alejandro/Guarnizo, Luis E./Landolt, Patricia (1999): *Introduction: Pitfalls and promise of an emergent research field*. In: *Ethnic and Racial Studies* 22/2, 217–237.
- Rouse, Roger (1991): *Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism*. In: *Diaspora* 1/1, 8–23.
- Rouse, Roger (1992): *Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States*. In: Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Blanc-Szanton, Cristina (eds.): *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: The New York Academy of Sciences, 25–52.
- Rouse, Roger (1995): *Questions of identity. Personhood and collectivity in transnational migration to the United States*. In: *Critique of Anthropology* 15/4, 351–380.
- Sassen, Saskia (1996): *Toward a feminist analytics of the global economy*. *Indiana Journal of Global Legal Studies* 4/1, 7–41.

- Sassen-Koob, Saskia (1984): Notes on the Incorporation of Third World Women into Wage-Labor through Immigration and Off-shore Production. In: *International Migration Review* 18/4, 1144–1167.
- Sharma, Aradhana/Gupta, Akhil (2006): *The Anthropology of the State. A Reader*. Malden: Blackwell.
- Shaw, Alison (1988): *A Pakistani Community in Britain*. Oxford: Blackwell.
- Shaw, Alison (2000): *Kinship and Continuity, Pakistani Families in Britain*. Amsterdam: harwood academic publishers.
- Sikkink, Kathryn (1993): Human Rights, Principled Issue Networks, and Sovereignty in Latin Amerika. In: *International Organisation* 47/3, 411–441.
- Smith, Michael P. (1994): Can You Imagine? Transnational Migration and the Globalization of Grassroots Politics. In: *Social Text* 39, 15–33.
- Smith, Michael P./Guarnizo, Luis E. (eds.) (1998): *Transnationalism from below*. New Brunswick/London: Transaction Publisher.
- Smith, Robert C. (1998): Transnational Localities: Community, Technology and the Politics of Membership Within the Context of Mexico and U.S. Migration. In: Smith, Michael P./Guarnizo, Luis E. (eds.): *Transnationalism from Below*. New Brunswick/London: Transaction Publisher, 196–238.
- Strasser, Sabine (2009): *Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, transnationale Praktiken und transversale Politik*. Wien: Turia & Kant.
- Vertovec, Steven (1999): Conceiving and researching transnationalism. In: *Ethnic and Racial Studies* 22/2, 447–462.
- Vertovec, Steven (2007): Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism. In: *Ethnic and Racial Studies* 30/6, 961–978.
- Werbner, Pnina (1990): *The Migration Process: Capital, gifts and offerings among British Pakistanis*. Oxford: Berg.
- Werbner, Pnina (1999): Global Pathways. Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds. In: *Social Anthropology* 7/1, 17–35.
- Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina (2002): Methodological nationalism and the study of migration. In: *Archives Europeennes de Sociologie* 43, 217–240.

aus:

Elke Mader  
**Anthropologie der Mythen**

---

Wien: facultas Universitätsverlag 2007, S. 28–39

**Elke Mader**

**Historische Kontexte der Anthropologie der Mythen –  
Das Beispiel Lateinamerika**

facultas

## Historische Kontexte der Anthropologie der Mythen – Das Beispiel Lateinamerika

Die Forschungsgeschichte der Anthropologie der Mythen ist mit verschiedenen Strömungen der Mythenforschung verbunden, die seit der Antike in Europa entwickelt wurden. Sie stellt aber auch eine Facette der Wissenschaftsgeschichte der Kultur- und Sozialanthropologie dar und muss in den entsprechenden historischen und politischen Kontexten betrachtet werden. Im Folgenden wird exemplarisch ein solches historisches Forschungsfeld erörtert, nämlich die Mythen im indianischen Lateinamerika. Der Schwerpunkt liegt dabei auf einzelnen Phasen in der Geschichte ihrer Dokumentation, Interpretation und Analyse.

Die Erforschung der indianischen Gemeinschaften seitens der Europäer ist eng mit der Geschichte von Eroberung, Zerstörung und Kolonisation verbunden, reflektiert aber auch respektvolles Interesse für andere Kulturen. In diesem Spannungsfeld bewegen sich auch die Mythenforschung und ihr Erkenntnisprozess (vgl. Niles 1981, Bierhorst 1988). Dieser umfasst mehrere zeitliche Phasen und eine große Bandbreite von Perspektiven, die teilweise in Zusammenhang mit den jeweils aktuellen Theorieansätzen in der Mythenforschung und in der Kultur- und Sozialanthropologie stehen.

Während der Eroberung (*conquista*) und der Kolonialisierung Lateinamerikas beschäftigten sich in erster Linie Missionare und Chronisten mit der Mythologie der Unterworfenen. Es war dies eine Phase der Zerstörung von indianischen Mythen, aber auch die Zeit ihrer ersten Aufzeichnung durch Europäer. Im 19. Jahrhundert begann die naturwissenschaftliche und anthropologische Forschung in Lateinamerika, im Rahmen der ersten großen Feldforschungen bei den so genannten Naturvölkern wurden auch Mythen aufgezeichnet und entsprechend den theoretischen Zugängen der damaligen Zeit wissenschaftlich bearbeitet. Neben der schriftlichen Dokumentation der Mythologie – ein Prozess, der bis heute andauert und keineswegs abgeschlossen ist – begann man um 1910 mit den ersten vergleichenden Studien der indianischen Mythen, wobei in den folgenden Jahrzehnten die Ansätze der Naturmythologen und motivvergleichende Studien großen Raum einnahmen. In Zusammenhang mit dem Konzept der Kulturareale (vgl. Kapitel 5) und der Entstehung des mehrbändigen *Handbook of South American Indians* (Steward 1948) wuchs das Interesse an der Verbreitung von bestimmten Kulturmerkmalen, unter anderem von Mythen und ihren Motiven. Während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schließlich kam es zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Mythologie, man erreichte die größte Bandbreite von theoretischen Betrachtungsweisen und Metho-

den der Mythenanalyse und zu dieser Zeit entstanden auch die meisten kultur- und sozialanthropologischen Arbeiten über Lateinamerika.

### **Missionare und Chronisten – Ramón Pané und die Mythologie der Taino**

Das Interesse von Missionaren und Chronisten bzw. Regierungsbeamten an der Kultur und den Mythen der indianischen Gemeinschaften hatte sowohl negative als auch positive Auswirkungen. In zahlreichen Fällen vernichteten sie die Textzeugnisse der Ureinwohner, da sie diese als „Teufelswerk“ und als Ausdruck „heidnischer Götzenanbetung“ betrachteten – so wurde etwa ein Großteil der altamerikanischen Codices in Mesoamerika verbrannt. In anderen Regionen (zum Beispiel in ganz Südamerika) gab es nichts zu verbrennen, da die Mythen mündlich tradiert wurden. Hier wie dort wurde die Überlieferung jedoch durch die generelle Zerstörung der kulturellen und sozialen Strukturen schwer beeinträchtigt. Missionare und Regierungsbeamte dokumentierten und kommentierten aber auch Mythen und andere Aspekte der lokalen Kulturen und leiteten die entsprechenden Chroniken und Berichte (*relaciones*) während der gesamten Kolonialzeit an übergeordnete Stellen von Staat und Kirche weiter. Den sozialen und politischen Kontext, in dem diese frühen ethnographischen Texte entstanden, stellte die gewaltsame Eroberung von Mittel- und Südamerika sowie die Implementierung des kolonialen Systems in den dortigen Ländern dar. Die meisten Berichte dieser Epoche standen direkt oder indirekt in Bezug zu diesem sozio-politischen System, entweder stützten sie es oder richteten sich dagegen (vgl. u. a. Adorno 1986, Scharlau 1982, Todorov 1982). Dies betrifft vor allem das Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten und bezieht sich zum Großteil auf die Beziehungen zwischen den Kolonialherren und den indianischen Gemeinschaften. In ihren Kommentaren zu den Mythen vertraten die Missionare daher oft kolonialpolitische Interessen und verteufelten die Religion der Einheimischen.

Der erste europäische Mythenforscher in Amerika war Frater Ramón Pané, der im Auftrag von Christoph Kolumbus handelte: Er wollte möglichst umfangreiche Informationen über die Taino, eine indianischen Bevölkerung auf den Antillen zur Zeit der Eroberung, erlangen, um die (teilweise) aufständischen Gruppen besser beherrschen zu können. Pané dokumentierte die Mythologie der Taino in seinem Bericht an die spanische Krone mit dem Titel: *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (Bericht über die Altertümer der Indianer, 1498/1974). Er umfasst mehrere mythische Erzählungen zur Entstehung der Welt, dem Ursprung der Menschen und den Taten von KulturheroInnen. Pané ist manchmal von der Form dieser Erzählungen verwirrt, die – wie viele andere indianische Mythologien – keine klare lineare Abfolge aufweisen, und er zweifelt daran, die Mythen korrekt aufzeichnen zu können. Jedenfalls bemüht er sich aber um größtmögliche ethnographische Genauigkeit: „Und da sie weder Buchstaben noch Schrift

kennen, wissen sie auch diese Fabeln nicht gut zu erzählen, und ich kann sie nicht richtig aufschreiben. Denn ich habe den Eindruck, dass ich Dinge an den Anfang stelle, die eigentlich ans Ende gehören und das Ende zu Anfang erzähle. Aber alles, was ich schreibe, haben sie mir so erzählt, ich schreibe es genauso nieder, wie ich es von den Einheimischen gehört und verstanden habe.“ (Pané 1498/1974: 26, Übersetzung ins Deutsche durch die Autorin)

Pané verweist auch auf die „freie Tradition“ der mythischen Überlieferung, ein Charakteristikum vieler indianischer Erzähltraditionen, das bis heute einen wichtigen Punkt der Forschung darstellt (vgl. u. a. Münzel 1992). Dabei zeigt er Befremden über die verschiedenen Variationen von Mythen. Er führt diese Abweichungen auf Fehler in der Überlieferung zurück und beklagt in diesem Zusammenhang wiederum das Fehlen von schriftlichen Textzeugnissen.

Retrospektiv ergeben die Aufzeichnungen von Pané sehr wohl Sinn und stellen – trotz ihres fragmentarischen Charakters – eine wertvolle Quelle dar. So finden sich zum Beispiel in der Mythologie der Taino auch mehrere Motive und Konzepte, die charakteristisch für die indigenen Mythologien und Weltbilder in Amerika sind. Einzelne Aspekte sollen anhand einer zusammenfassenden Nacherzählung einer Mythe und anschließenden Kommentaren kurz erörtert werden:

### **Guahayona und die Insel der Frauen<sup>1</sup>**

In der mythischen Zeit hielten sich die Menschen in Höhlen auf, die von einem Mann (Mácoael) bewacht wurden, bis es entschieden war, an welchem Ort der Insel sie sich ansiedeln sollte. Eines Tages verspätete sich der Wächter und wurde zur Strafe von Sonne (einem göttlichen Wesen) in einen Stein verwandelt. Auch ein anderer Mann, der die Höhle verließ, um reinigende Kräuter zu sammeln, wurde von Sonne gefangen und in einen Vogel verwandelt.

Schließlich entschloss sich ein Mann, Guahayona, die Menschen aus den Höhlen zu holen. Er nahm zuerst nur die Frauen mit, er überredete die Frauen, ihre Männer und Kinder zurückzulassen und mit ihm wegzugehen – er würde die anderen später holen. Guahayona brachte die Frauen auf die Insel Maitininó und ließ sie dort zurück. Von dieser Insel heißt es, dass dort bis zum heutigen Tag nur Frauen leben. Dann brachte er die Kinder zum Ufer eines Baches und ließ sie dort liegen, sie begannen vor Hunger zu schreien und zu klagen und verwandelten sich in Frösche. Die Männer aber blieben zurück und hatten jetzt keine Frauen mehr.

1 — Zusammenfassung und Nacherzählung einiger Mythen der Taino, vgl. Pané 1498/1974: 22–31.

Guahayona raubte auch gemeinsam mit seinem Schwager die Frauen eines Fürsten und brachte sie ebenfalls nach Maitininó. Als er mit seinem Schwager das Meer in einem Kanu überquerte, stieß er ihn ins Wasser. Er ließ alle Frauen auf der Insel, nur eine, die ihm besonders gefiel, nahm er mit und fuhr mit ihr auf eine andere Insel.

Kommentar: Die Verwandlungen<sup>2</sup>

*In den Mythen der Taino werden in verschiedenen Episoden und Handlungskontexten Menschen in Tiere verwandelt. Diese Verwandlungen werden in einigen Fällen durch ein Fehlverhalten der AkteurInnen selbst ausgelöst, zum Beispiel des Wächters, der zu spät auf seinen Posten kommt (er ist zu beweglich) und von der göttlichen Sonne in einen Stein verwandelt wird (er muss nun völlig unbeweglich bleiben). In anderen Fällen werden die Transformationen durch die Handlungen anderer Personen ausgelöst: So kommt der Trickster-Held Guahayona seinem Versprechen nicht nach, die Kinder zu ihren Müttern auf die Insel zu bringen, sondern lässt sie hungrig an einem Bach zurück. Sie schreien vor Hunger, nehmen also schon in menschlicher Gestalt ein Charakteristikum der soeben neu entstehenden Tierart, nämlich der (am Ufer quakenden) Frösche an und verwandeln sich schließlich gänzlich in eben diese Tiere. Aus einer Vielzahl solcher Transformationen entsteht in der mythischen Zeit die heutige Welt mit ihren Wesen, die im indianischen Weltbild auch in der Gegenwart sehr eng miteinander verbunden sind.*

*Das Konzept der Transformationen repräsentiert ein Grundprinzip indianischer Weltbilder, es kommt in der Mythologie, dem Schamanismus und auch dem Konzept der Person sowie im Verhältnis Mensch (Kultur) und Natur zum Ausdruck. Es manifestiert sich außerdem in den Ansichten über die Entstehung der Welt und über den Ursprung der Dinge: Von einem bestehenden Kosmos ausgehend entsteht die Welt der Gegenwart im Rahmen einer Reihe von Verwandlungen. Im Zuge der mythischen Metamorphosen vergrößern sich jeweils die Unterschiede zwischen den einzelnen Wesen. Sie betreffen ihre Gestalt, ihre Lebenswelt sowie die Möglichkeiten der Kommunikation untereinander.*

*Den Wesen der mythischen Zeit kommen im Prozess der Transformationen unterschiedliche Rollen zu, die meist mit richtigem oder falschem Handeln in Verbindung gestellt werden. Dummheit, Ungehorsam oder ein Bruch mit den ethischen und sozialen Normen stehen oft im Mittelpunkt des Geschehens und bewirken Veränderungen. Diese Prozesse führen zur Genese von Lebensbedingungen und natürlichen Phänomenen, wie zum Beispiel von Pflanzen, Tieren etc. Die mythischen Erzählungen sind auf diese Weise in die Landschaft, in die Flora und Fauna, aber auch in die menschlichen Gemeinschaften, in Alltag und Ritual eingeschrieben.*

2 — Das Konzept der Transformationen wird in den Kapiteln 4 und 5 genauer behandelt.

### Kommentar: Der Trickster

Guahayona ist eine zwielichtige und vieldeutige Gestalt. Er ist ein wichtiger Akteur im mythischen Geschehen und der Held einer Reihe von Mythen, die vom Ursprung der Taino erzählen. Seine Handlungen sind äußerst ambivalent. Einerseits vollbringt er große Taten: Er holt die Menschen aus den Höhlen und bringt sie in neue Lebensgebiete, später besiegt er auch viele Feinde der Taino, erfolgreich ist er dabei aufgrund seiner trickreichen Aktionen. Andererseits schafft er völliges Chaos: Er trennt Männer, Frauen und Kinder und stört somit das normale gesellschaftliche Leben empfindlich. Er raubt anderen Männern die Frauen und tötet bei diesem Unterfangen seinen Schwager, den er kurzerhand am Meer über Bord wirft. Seine Handlungen sind aber nicht nur destruktiv, sondern es erwachsen aus ihnen auch Veränderungen und Verwandlungen, aus denen neue Verhältnisse und neue Wesen – wie zum Beispiel die Frösche – entstehen.

Guahayona ist ein so genannter Trickster, eine (meist männliche) Figur, die nicht nur in indianischen, sondern weltweit in vielen Mythologien und Erzähltraditionen auftritt (zum Beispiel der Coyote in den Erzählungen der Native Americans in Canada und den USA – vgl. Erdoes und Ortiz 1998, Radin 1956) und durch eine Reihe von typischen Eigenschaften und Handlungsweisen charakterisiert wird: „Of all characters in myths and legends told around the world through the centuries – courageous heroes, scary monsters, rapturous virgins – it’s the trickster who provides the real spark in the action – always hungry for another meal swiped from someone else’s kitchen, always ready to lure someone else’s wife into bed, always trying to get something for nothing, shifting shapes (and even sex), getting caught in the act, ever scheming, never remorseful.“ (Erdoes und Ortiz 1998: xiii)

Der Trickster ist eine schillernde Persönlichkeit, die geschmeidig auf dem schmalen Grat zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse, Ernst und Clownerie, Erfolg und Versagen balanciert. In vielen indianischen Mythologien gehört er zu den KulturheroInnen der mythischen Zeit, die als WeltgestalterInnen auf der Erde und unter den Menschen leben.

Er versinnbildlicht das Chaos in seiner negativen wie positiven Dimension, gerät immer wieder in Konflikte mit jenen mythologischen Gestalten, welche die gesellschaftliche und kosmische Ordnung verkörpern, verfügt aber auch selbst über große schöpferische Kraft, die Gutes wie Böses bewirken kann und die Welt in Bewegung hält. Er gilt oft als Herr der Wege, der Kreuzungen und des Reisens, als Vermittler oder Übersetzer zwischen Menschen und GöttInnen, als Herr über Leben und Tod, aber auch als Clown, Scharlatan oder als Verführer mit einer besonders starken erotischen Ausstrahlung (vgl. auch Hyde 1998).

### Kommentar: Die Insel der Frauen

Der Trickster Guahayona überredet die Taino-Frauen, ihm in ein anderes Land zu folgen und dabei ihre Männer und Kinder zurückzulassen. Er verspricht, alle anderen bald nachzuholen, doch er bricht sein Wort. So bleiben die Frauen alleine auf

einer Insel, wo sie – so die MythenerzählerInnen der Taino zur Zeit von Christoph Kolumbus und Ramón Pané – immer noch leben. Frauen, die ohne Männer in eigenen Dörfern oder auf einer Insel im Meer bzw. in einem großen Fluss leben, sind ein weit verbreitetes Motiv im Nordosten Südamerikas, besonders bei Karib-SprecherInnen – eine große indigene Sprachgruppe, die viele indianische Gemeinschaften umfasst, vor allem in Venezuela, den Guyana-Staaten und Brasilien. So erzählen zum Beispiel Mythen der Kalina und Xikrin von entlegenen Lichtungen im Wald oder von Inseln im Fluss, die ausschließlich von Frauen bewohnt werden (vgl. Kapitel 7). Solche Geschichten erinnerten in Europa an die antike Mythologie über die Amazonen und nährten Vermutungen, dass in Amerika eben solche Amazonen sowie andere außergewöhnliche Wesen und Monster lebten (vgl. Kohl 1982, Mader 2004a, Prinz 1999).

### **Forschungsreisende und MythensammlerInnen – EthnographInnen bei den „Naturvölkern“ Südamerikas**

Ab dem 18. Jahrhundert unternahmen europäische Gelehrte Forschungsreisen nach Mittel- und Südamerika. Sie waren oft Pioniere ihrer Fachdisziplinen, die zu dieser Zeit an den europäischen Universitäten entstanden, ihre Arbeiten reflektieren die Forschungsinteressen und Theoriengebäude ihrer Zeit. Zu den bekanntesten wissenschaftlichen Reisenden in Lateinamerika zählen Charles Darwin, Alexander von Humboldt und Charles Condamine. Es wurden auch große Sammlungen angelegt, die heute Aufschluss über die materielle Kultur indianischer Gemeinschaften zu dieser Zeit geben. Ethnographische Sammlungen entstanden oft in Zusammenhang mit naturkundlichen Forschungen, da im 18. und 19. Jahrhundert indianische Gemeinschaften häufiger der Natur und weniger der Kultur zugerechnet wurden. Diese Konzepte entsprechen den evolutionistischen Theorien der Epoche und werden auch im Begriff „Naturvölker“ (*primitive societies*) reflektiert.

Die ersten explizit anthropologischen Forschungsexpeditionen nach Südamerika begannen ca. 1880 und beschäftigten sich häufig mit archäologischen Fragen. Es ging dabei in erster Linie um die Erschließung von unerkundeten Territorien und eine grundlegende Erforschung der indianischen Gemeinschaften sowie ihrer materiellen und geistigen Kultur. Ein bedeutender Zeitgenosse war Karl von den Steinen, dessen abenteuerliche Expeditionen in das Xingú-Gebiet in Brasilien (ca. 1880 bis 1890) ein interessantes Stück Forschungsgeschichte der Kultur- und Sozialanthropologie in Lateinamerika darstellen (vgl. Hermannstädter 2003). Karl von den Steinen und Paul Ehrenreich, der an einer dieser Forschungsreisen teilnahm, publizierten unter anderem ausgewählte Mythen verschiedener indigener Völker des südlichen Amazonasraums (vgl. Steinen 1894, Ehrenreich 1891).

Die erste umfassende Mythensammlung einer ethnischen Gruppe, nämlich der Arekuna in der Roroima-Region, lieferte Theodor Koch-Grünberg, der mehrere Jahre lang Feldforschungen in verschiedenen Teilen des Amazonas- und Orinocogebiets durchführte (vgl. Koch-Grünberg 1920, 1921, 1923). Etwa zur selben Zeit verbrachte Konrad Theodor Preuss ebenfalls mehrere Jahre bei den Kogi und Witoto in Kolumbien und untersuchte deren Mythologie vor allem in ihrem religiösen Kontext (vgl. Preuss 1919–22, 1921–23).

Viele MythenforscherInnen dieser Epoche gehörten der Schule der Naturmythologen an (vgl. Kapitel 4), unter anderen Paul Ehrenreich, dem das Verdienst zukommt, die erste vergleichende Untersuchung der mündlichen Traditionen Südamerikas (in Bezug auf Gemeinsamkeiten der Motive) durchgeführt zu haben. In dieser Hinsicht ist er auch als ein Vorläufer der vergleichenden Analysen von Claude Lévi-Strauss zu betrachten (vgl. Oppitz 1975/1993: 187–190). Andere Fragen bewegten Pater Martin Gusinde im Zuge seiner Feldforschungen bei den Selk'nam in Feuerland, die – wie viele andere indigene Völker des Cono Sur – physisch ausgestorben sind bzw. ausgerottet wurden (vgl. Gusinde 1931). Er leistete wichtige Beiträge zur Ethnographie Feuerlands und verfasste eine umfangreiche (1200 Seiten), profunde und engagierte Beschreibung der Kultur der Selk'nam, die auf mehrjährigen intensiven Feldforschungen aufbaute. Weiters legte er umfassende Mythensammlungen an (vgl. auch Wilbert 1974) und führte motivvergleichende Studien durch (vgl. Gusinde 1930), die teilweise von der naturmythologischen Schule sowie von der Wiener Schule beeinflusst waren. Die Wiener Schule war eine kulturhistorische Forschungsrichtung am Institut für Völkerkunde der Universität Wien und wurde vor allem von Pater Wilhelm Schmidt repräsentiert. Sie stand in der Tradition der katholischen Missionsethnologie, Religion und Mythologie der Naturvölker repräsentierten für sie ein frühes Stadium der Menschheitsgeschichte. In diesem Zusammenhang entstanden auch die Thesen über eine Urkultur, deren Charakteristika starke Entsprechungen mit den Prinzipien der christlichen Glaubenslehren aufweisen: Zu ihren wesentlichen Merkmalen zählen zum Beispiel die Monogamie und der Monotheismus (Hochgottglauben). Ethnographische Forschungen im Rahmen der Wiener Schule konzentrierten sich auf jene „Naturvölker“, welche als *survivals*, als lebendige Überreste der Urkultur galten. Dazu zählten vor allem Jäger-und-Sammler-Gesellschaften, wie etwa die Feuerland-Indianer. Feldforschungen bei diesen Kulturen hatten unter anderem zum Ziel, die Thesen der Wiener Schule zu überprüfen bzw. zu belegen (vgl. u. a. Gusinde 1930).

Viele Mythensammlungen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammen von AnthropologInnen, die sich meist nicht ausschließlich mit Erzähltraditionen bzw. Mythologien im engeren Sinn beschäftigten, sondern an umfassenden monographischen Studien zu verschiedenen indianischen Gemeinschaften arbeiteten. In der Zeit zwischen 1910 und 1950 lieferten zum Beispiel die Arbeiten von Curt Nimuendajú und Alfred Métraux wichtige Impulse für die Mythenfor-

schung in Lateinamerika. Sie dokumentierten viele lokale Mythen und analysierten sie in ihrem religiösen und sozialen Kontext (vgl. Nimuendajú 1914, 1915, 1946, 1952, Métraux 1931, 1943, 1946a, 1946b). Die Arbeiten vieler AnthropologInnen leisteten zwar einen wichtigen Beitrag zur Dokumentation der Mythologie, warfen aber auch Probleme auf. Die Mythen wurden im Vergleich zu heutigen Standards oft sehr mangelhaft aufgezeichnet – und nicht alle MythenforscherInnen teilen die Haltung von Claude Lévi-Strauss, eine Fassung einer Mythe sei so gut wie jede andere zum Beispiel dazu geeignet, die relevanten Strukturen herauszuarbeiten (vgl. Lévi-Strauss 1964/1976, Oppitz 1975/1993: 214, 295ff.). Tatsächlich liegen die Mythen in sehr unterschiedlichen Formen vor: Während einige wenige ForscherInnen den Text in der Originalsprache publizierten, lieferten andere die Nacherzählung einer Übersetzung, wodurch auch den ÜbersetzerInnen und AnthropologInnen eine aktive Rolle bei der Gestaltung des Textes zukam. Sie hatten somit an der „freien Tradition“ der Überlieferung teil, was natürlich auch zu Fehlern wie zum Beispiel Auslassungen führen konnte. Freilich trugen aber gerade die kunstvollen Nacherzählungen wesentlich zur Rezeption indianischer Mythen in Europa bei. Ein gutes Beispiel hierfür ist das im Eugen Diederichs Verlag erschienene Buch *Indianemärchen aus Südamerika*, in dem Theodor Koch-Grünberg – aufbauend auf eigenen Mythensammlungen und solchen anderer ForscherInnen – Mythen von mehreren indianischen Gemeinschaften des Amazonasgebietes nacherzählt und sich dabei am Sprachstil europäischer Erzähltraditionen orientiert (vgl. Koch-Grünberg 1921). Die Übersetzung und Nacherzählung von Mythen ist demnach ein transkulturelles Unterfangen und resultiert aus der Interaktion zwischen *mythmakers* (vgl. Kapitel 6) und AnthropologInnen.

Theodor Koch-Grünberg gehörte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur ersten Generation von ausgebildeten AnthropologInnen, die Feldforschungen in Lateinamerika durchführten. Im Gegensatz zu den vorhergehenden Expeditionen – wie etwa jener von Karl von den Steinen –, die in großen Gruppen von bis zu 40 Personen unterwegs waren, beschritt Koch-Grünberg bei seinen Reisen neue Wege. Er reiste allein oder mit nur einem Begleiter und verstand seine Expeditionen weniger als Sammlertätigkeit im Stil des 19. Jahrhunderts, sondern als eine Reihe ausgedehnter Feldforschungen (vgl. auch Kraus 2003). Koch-Grünberg war ein Pionier auf dem Gebiet der teilnehmenden Beobachtung, die etwas später von Bronislaw Malinowski als Paradigma der methodischen Datenerhebung in der Kultur- und Sozialanthropologie festgeschrieben wurde. Sein „Hauptstreben ging dahin, bei einem oft wochen-, ja monatelangem Aufenthalt unter einzelnen Stämmen und in einzelnen Dörfern, im engen Verkehr mit den Indianern ihr Leben zu teilen und in ihre Anschauungen einen tiefen Einblick zu tun.“ (Gusinde 1925: 707). Bei diesen Aufenthalten war er auch bestrebt, einzelne Sprachen zu erlernen, was sich in seinen umfangreichen linguistischen Studien niederschlug. Bei seinen Feldforschungen war er mit der modernsten Technologie seiner Zeit

ausgerüstet. Durch Wälder und Savannen, über Flüsse und Katarakte begleiteten ihn Kisten mit Fotoausrüstung, einem Phonographen und auch Kinematographen. Trotz ständiger technischer Schwierigkeiten unter extremen Aufnahmebedingungen bewerkstelligte er eine reiche Foto- und Ton-Dokumentation und drehte die ersten ethnographischen Filme aus dem Amazonasgebiet. Die Nacherzählung einer der zahlreichen Mythen, die er auf diesen Reisen sammelte, soll nun als Beispiel angeführt werden.

### **Jaguar und Regen**<sup>3</sup>

Es war einmal ein Haus, in dem es nachts sehr heiß und rauchig war, weil die Leute ein großes Feuer im Haus angezündet hatten. Deshalb gingen die Leute vor das Haus, banden dort ihre Hängematten an und schliefen draußen. Weit vom Hause war ein Jaguar. Der Regen begegnete ihm und sagte: „O Schwager, was machst Du da?“ Er antwortete: „Ich mache den Leuten Angst, die dort vor dem Hause sind, damit sie wieder ins Haus gehen.“ Da sagte der Regen: „Die Leute haben keine Angst vor Dir, Schwager!“ Da sagte der Jaguar: „Doch, sie haben Angst! Willst Du es sehen? Ich werde singen rund um das Haus. Gehe hin und höre zu, was die Leute sagen!“ Der Regen ging hin und setzte sich nahe bei den Leuten nieder und horchte, was sie sagen würden. Da sang der Jaguar: „Hö, Hö, Hö, Hö, Hö!“ Die Leute sagten: „Ah, das ist ein Fell für meine Jagdtasche!“ Da sang der Jaguar wieder: „Hö, Hö, Hö!“ Der Regen horchte. Die Leute sagten: „Wir wollen morgen den Jaguar mit Pfeilen schießen!“

Der Regen ging weg und begegnete dem Jaguar. Der Jaguar fragte ihn: „Was haben sie gesagt, Schwager?“ Der Regen antwortete: „Nichts! Sie haben nichts gesagt!“ Da sagte der Jaguar: „Sie hatten wohl Angst, Schwager?“ Der Regen antwortete: „Nein! Sie hatten keine Angst! Weißt Du, was sie sagten? Sie sagten: Ah, das ist ein Fell für meine Jagdtasche! Sie sagten, sie würden kommen und dich mit Pfeilen schießen! Sie haben keine Angst vor Dir!“ Da sagte der Regen: „Vor mir, ja! Vor mir haben sie Angst!“ Der Jaguar erwiderte: „Nein! Sie haben keine Angst vor Dir!“ Darauf sagte der Regen: „Doch! Willst Du es sehen? Ich will mich bewaffnen, damit Du nicht sagen kannst, sie hätten keine Angst vor mir!“

Der Regen ging, sich zu bewaffnen, und befahl dem Jaguar: „Jetzt gehe du hin horchen, Schwager!“ Der Jaguar ging in die Nähe der Leute und setzte sich nieder. Der Regen bewaffnete sich, und es wurde ganz dunkel. Es kam ein starker Wind. Da riefen die Leute: „Dort kommt Regen!“ Der Regen kam näher, und es fing an stark zu regnen. Da banden

3 — Mythe der Taulipang im Hochland von Guyana, in: Koch-Grünberg 1921: 137f.

die Leute ihre Hängematten los und liefen ins Haus. Der Jaguar bekam den Regen. Da begegnete der Regen dem Jaguar und sagte: „Hast du es gesehen, Schwager? Sie haben Angst vor *mir*, vor *Dir* nicht!“

So ist es noch heute. Wir haben Angst vor dem Regen, aber nicht vor dem Jaguar.

## Mythensammlungen – Zur Aufzeichnungs- und Quellenproblematik

Die Beschäftigung mit Mythen stellt einen komplexen Erkenntnisprozess dar, der oft aus einer Interaktion von verschiedenen Kulturen und/oder Bedeutungssystemen resultiert. Die Erkenntnisse der akademischen Mythenforschung werden immer von mehreren Personen getragen: zum einen vom Erzähler oder der Erzählerin, also dem Träger bzw. der Trägerin einer lokalen Tradition, die Mythen weitergeben und dabei auch interpretieren und gestalten, und zum anderen von einer Person, die oft nicht dieser Tradition angehört, die die Mythen aufzeichnet und/oder im Kontext bestimmter Interessen oder Forschungsfragen analysiert und interpretiert.

Die Mythenforschung baut auf umfangreichen publizierten Mythensammlungen auf, die jedoch keineswegs vollständig sind. Deshalb ist es bis heute eine wichtige Aufgabe, diese Erzählungen zu dokumentieren und möglichst zweisprachig zu publizieren, besonders da viele mündliche Traditionen aufgrund der drastischen kulturellen Veränderungen der vergangenen (und der kommenden) Jahrzehnte immer mehr dem Vergessen anheimfallen. Das Sammeln bzw. Aufzeichnen von Mythen und ihre weitere Bearbeitung kann – etwa im Rahmen einer Feldforschung – von ein und derselben Person vorgenommen werden, in vielen Fällen sind damit aber mehrere Personen beschäftigt. Publierte Mythensammlungen, meist von Missionaren und AnthropologInnen sowie teilweise von indianischen ForscherInnen angelegt, werden von anderen WissenschaftlerInnen immer wieder aus verschiedenen Perspektiven bearbeitet. In einzelnen Fällen, wo die lokale mündliche Überlieferung in Vergessenheit geriet, greifen auch indianische Gemeinschaften auf solche Quellen zurück, um alte Traditionen zu revitalisieren.

In vielen Fällen wurde bei der Aufnahme von Mythen im Rahmen einer Feldforschung dem Kontext des Erzählens sowie der Textgenauigkeit wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Über den namhaften Forscher Erland Nordenskiöld etwa wird berichtet, er habe sich während der Mythenrezitationen der Chocó (Argentinien), die sich oft die ganze Nacht hinzogen, schlafen gelegt. Am nächsten Morgen habe er die MythenerzählerInnen gebeten, ihm (und seinem Übersetzer) dieselben Geschichten noch einmal zu erzählen. Nordenskiöld interessierte nur der Text des Mythos, nicht die Performance des Vortrags. Den Text konnte er unter den gegebenen Umständen und hinsichtlich der technologischen Standards –

kein Tonband, kein Video, keine zweisprachigen MitarbeiterInnen, die Tonbandprotokolle am Computer transkribieren – mit seiner Methode des Nacherzählens durch ExpertInnen relativ problemlos aufnehmen. Diese Nacherzählungen veröffentlichte er auf Norwegisch und vereinzelt auch auf Deutsch (vgl. Nordenskiöld 1912). Nordenskiöld ist kein Einzelfall und so liegen – abgesehen von dem generell fragmentarischen Charakter der Dokumentation von Mythologien – viele Texte nur in der jeweiligen Muttersprache der ForscherInnen vor, und zwar oft in nur schwer zugänglichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen.

Einzelne ForscherInnen legen jedoch äußerst großen Wert auf die Genauigkeit bei der Aufnahme und Veröffentlichung von Mythen. Besonders hervorzuheben sind hier die Arbeiten von Konrad Theodor Preuss, zum Beispiel seine Dokumentation und Bearbeitung von Mythen und Gesängen der Kagaba (Kogi) in der Sierra Nevada in Kolumbien (vgl. Preuss 1919–1922). Er präsentiert die Texte in Originalsprache mit einer wörtlichen und einer freien Übersetzung, ferner unterzieht er die Mythen einer profunden Inhaltsanalyse in Bezug auf ihren religiösen Kontext.

Mythentexte sind oft in den Werken einzelner ForscherInnen verstreut und daher schwer aufzufinden. Eine partielle Lösung für dieses Problem stellen größere Editionsprojekte dar. Die allgemein schwierige Quellenlage zur Mythologie Südamerikas war Anlass für ein großes Übersetzungs- und Editionsprojekt von Mythensammlungen, das Johannes Wilbert 1970 begann. In der Reihe *The Folk Literature of South American Indians* veröffentlichte er (ab 1978 gemeinsam mit Karin Simoneau) verschiedene Quellen zu den mythischen Erzählungen einzelner ethnischer Gruppen in englischer Übersetzung. Sein Ziel war es, das Quellenmaterial für eine wissenschaftliche Bearbeitung international leichter zugänglich zu machen. Die Edition *Abya Yala* in Quito (Ecuador), ein weiteres großes Editionsprojekt, betreut seit 1990 die Reihe *Los Pueblos Indios en sus Mitos (Indianische Völker und ihre Mythen)*, in der viele bedeutende Mythensammlungen und ethnologische Arbeiten zu diesem Thema in spanischer Sprache veröffentlicht werden.

Heute werden immer mehr Mythensammlungen von Mitgliedern der eigenen Tradition erstellt, mit Mitteln von NGOs zweisprachig veröffentlicht und teilweise auch analytisch bearbeitet. Sie haben zum Ziel, in einer Zeit des kulturellen Umbruchs und des Vergessens mündlicher Überlieferungen das Wissen schriftlich niederzulegen und auf diese Weise zu erhalten. Dies ist oft ein komplizierter Prozess, wie ein Interviewausschnitt mit Vincente Puwainchir zeigt, der in seinem Dorf eine Mythensammlung für seine Abschlussarbeit an der lokalen pädagogischen Akademie anlegte: „Wenn ich Mythen oder Gesänge aufnehme, wollen viele Leute nicht erzählen, sie schämen sich und glauben, man wird sie auslachen. Sie schämen sich, da muss ich zuerst selbst über diese Dinge sprechen, ein Lied singen und zeigen, dass ich es ernst nehme. Dann kann man manchmal die Alten motivieren, Gesänge zu singen oder eine Mythe zu erzählen, doch oft weigern sie sich und erzählen nichts. Andere wieder sagen: ‚Ich bin

Shuar und bewahre meine Kultur.' Sie erzählen gerne Mythen, sie stehen um vier Uhr morgens auf und rufen die Kinder zusammen, um Mythen zu erzählen. So unterweisen sie ihre Kinder und lehren sie, was sie tun oder lassen sollen.“  
(Aus einem Interview mit Vincente Puwainchir, aufgenommen von der Autorin 1990 in Sucúa, Ecuador)