

Clifford Geertz in der Kritik

Ein Versuch, seinen Hahnenkampf-Essay
"aus der Perspektive der Einheimischen"
zu verstehen

Volker Gottowik

Die Ethnologie hat in den 80er und 90er Jahren eine Debatte ausgefochten, die auch hierzulande als Writing Culture-Debatte bekannt geworden ist (vgl. Clifford and Marcus 1986). In dieser Debatte ging es im weitesten Sinne um die Frage, in welchem Maße es Ethnologen gelingen kann, fremde Lebensformen und Weltbilder adäquat zu beschreiben – oder genauer formuliert: in welchem Maße es gelingen kann, das Selbstverständnis der

Mitglieder fremder Kulturen auf eine angemessene Weise zu repräsentieren. Im Verlauf dieser "Repräsentationsdebatte" ist jedoch nur am Rande darauf Bezug genommen worden, welche Bedeutung dem Votum der Repräsentierten – also den Mitgliedern der untersuchten Gesellschaften – im Hinblick auf eine Beantwortung dieser Fragestellung zukommt. Genau hier setzen meine Überlegungen an: Ich interessiere mich dafür, inwieweit sich die Einheimischen in ethnographischen Darstellungen ihrer eigenen Kultur angemessen repräsentiert sehen, und welcher Stellenwert ihrer Kritik an eben diesen Darstellungen einzuräumen ist.

Die Frage nach dem indigenen Verständnis ethnographischer Texte ist nicht unbedingt eine Frage, mit der sich die Ethnologie seit ihren Anfängen konfrontiert gesehen hätte. Erst der Aufbau moderner Bildungseinrichtungen in den Ländern der Dritten Welt hat eine Entwicklung eingeleitet, die von der ersten Ethnologengeneration gedanklich nicht zu antizipieren war (vgl. Mead 1978: 124): daß nämlich die illiteraten Wilden zu kritischen Lesern ihrer ethnographischen Abhandlungen werden würden. Heute ist – und das gilt es festzuhalten – die einstige Trennung von Gegenstand und Rezipient ethnographischer Darstellungen weitgehend aufgehoben.

Die hier angesprochene Entwicklung zeigt sich nicht zuletzt daran, daß ethnographische Werke in den Ländern der Dritten Welt mittlerweile zum Curriculum gehören; in preiswerten Taschenbuchausgaben sind sie einem Massenpublikum in Afrika, Lateinamerika und Südostasien zugänglich; und die Texte von Clifford Geertz – um es an einem konkreten Beispiel festzumachen – liegen in Indonesien, sorgfältig übersetzt, in den Buchabteilungen der großen Einkaufszentren (z. B. bei Gramedia) aus.

Die Verbreitung ethnographischer Publikationen in denjenigen Ländern, die Gegenstand dieser Publikationen sind, ist nun jedoch nicht ohne Folgen für das Geschäft des Ethnographen geblieben. Es ist zu einer teils massiven Zurückweisung dieser Publikationen gekommen, die auch vor den einschlägigen Klassikern der Ethnologie nicht Halt gemacht hat: Trobriander, Samoaner und Maori melden sich zu Wort, um die Arbeiten von Malinowski, Margaret Mead und Co. als romantisch, ideologisch oder eurozentrisch zurückzuweisen. Und noch eine andere Entwicklung ist zu beobachten: Westliche Ethnologen reklamieren immer häufiger für sich, im Namen der Einheimischen zu sprechen, wenn sie ihre Kollegen und Vorgänger im Feld des vermeintlichen Irrtums überführen.

So zum Beispiel Derek Freeman, der in seiner Entgegnung auf Margaret Meads Klassiker "Coming of Age in Samoa" (1928) einen der größten Skandale in der Ethnologie ausgelöst hat; in eben dieser Entgegnung nimmt er für sich in Anspruch, lediglich einer Bitte entsprochen zu haben, die "gebildete Samoaner" – wie es heißt – an ihn herangetragen hätten: "Ich wurde von ihnen gedrängt, Margaret Meads irriges Bild über die samoanischen Sitten und Gebräuche zu korrigieren. So kam es, daß ich mich ... daranmachte, Meads Schriften über Samoa in ihrer gesamten Reichweite einer systematischen Prüfung zu unterziehen" (Freeman 1983: 18). Doch die Mead-Freeman-Kontroverse ist nur ein Beispiel dafür, daß jede Form der Kritik an ethnographischen Texten, die aus indigenem Munde spricht oder sich auf eine indigene Zeugenschaft berufen kann, in besonderer Weise geadelt scheint und von daher eine gesteigerte öffentliche Aufmerksamkeit erfährt.

Mittlerweile versuchen Ethnologen aus der Not eine Tugend zu machen; sie versuchen, offensiv mit diesem "neuen Berufsrisiko" (Groves 1956) umzugehen und gewissermaßen dem "Urteil der Untersuchten" (Kohl 1993: 127) zuvorzukommen: Sie tragen ihre ethnographischen Publikationen zurück ins Feld, um die Meinung ihrer einstigen Informanten einzuholen (vgl. z. B. Feld 1987 und Schefold 1988: 625–646); dabei geht es ihnen letztlich darum, ihre ethnographischen Befunde von den Einheimischen kritisch prüfen zu lassen, sich gewissermaßen der Kritik der Einheimischen zu stellen: Doch was steht von einer solchen indigenen Kritik ethnographischer Texte zu erwarten (vgl. auch Gottowik 1998)?

Ich möchte nach diesen eher einleitenden Bemerkungen die Frage nach dem Stellenwert indigener Kritik innerhalb des ethnographischen Erkenntnisprozesses aufgreifen und vor dem Hintergrund meiner eigenen Erfahrungen diskutieren. Dabei geht es um Erfahrungen, die ich als Gastdozent an einer Universität auf Bali mit einer Lehrveranstaltung gemacht habe, in deren Verlauf ein ethnographischer Text über Bali mit balinesischen Studenten diskutiert werden sollte. Warum seinerzeit in Absprache mit meinem counterpart an der Universitas Udayana in Denpasar die Wahl gerade auf Clifford Geertz und dessen Essay "Deep Play": Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf" (1972; 1983a) fiel, hat Gründe, die ich hier kurz benennen will:

Geertz hat den Anspruch der modernen Anthropologie, fremde Kulturen nicht auf der Grundlage der eigenen Werturteile, sondern "aus der Perspektive der Einheimischen" zu beschreiben,

aufgegriffen und in Essays wie "Thick Description" (1973) und "From the Native's Point of View" (1977) programmatisch erneuert; zugleich gilt "Deep Play" (1972), also der Essay über den balinesischen Hahnenkampf, als paradigmatisch für eine ethnographische Untersuchung, der genau das gelungen sein soll: die fremde Kultur "aus der Perspektive der Einheimischen" zu zeigen.

Geertz interpretiert in "Deep Play" den Hahnenkampf als symbolischen Austragungsort von Statusrivalitäten, in dessen Verlauf das Ethos der balinesischen Kultur – gewissermaßen – durchbuchstabiert wird. Als komplexes Symbolsystem bildet der Hahnenkampf dieses Ethos jedoch nicht bloß ab, sondern er schafft es erst bis zu einem gewissen Grad. Um diese Dialektik zu unterstreichen, bedient sich Geertz eines Vergleichs:

"Wenn wir uns ... eine Vorstellung von *Macbeth* ansehen, um zu erfahren, wie sich ein Mann fühlt, der ein Königreich gewonnen, aber seine Seele verloren hat, so gehen die Balinesen zu Hahnenkämpfen, um zu erfahren, wie sich ein Mann ... fühlt, wenn er ... einen völligen Triumph oder eine völlige Niederlage erlebt hat" (Geertz 1983a: 255).

Es sind diese griffigen Thesen, vorgetragen in einem äußerst ansprechenden literarischen Stil, die "Deep Play" zu einem Klassiker der modernen Ethnologie und dem vielleicht am häufigsten zitierten ethnographischen Text aus der zweiten Hälfte des 20. Jhs. haben werden lassen.

Im Verlauf der eingangs angesprochenen Writing Culture-Debatte ist "Deep Play" jedoch einer umfassenden Kritik unterzogen worden; vor allem der von Geertz erhobene Anspruch, den balinesischen Hahnenkampf aus der Perspektive der Balinesen beschrieben zu haben, wurde von einer Reihe von Fachkollegen vehement zurückgewiesen; so zum Beispiel von Vinzent Crapanzano, dessen vernichtendes Urteil über den Hahnenkampf-Essay hier wie folgt wiedergegeben werden kann: "there is in fact in 'Deep Play' no understanding of the native from the native's point of view. There is only the constructed understanding of the constructed native's constructed point of view" (Crapanzano 1986: 74).

Wenn in der ethnologischen Fachgemeinschaft kein Konsens darüber besteht, ob es sich bei "Deep Play" um eine Darstellung "aus der Perspektive der Einheimischen" oder eine ethnographische Konstruktion handelt, liegt es in gewisser Weise nahe, die Einheimischen selbst zu fragen, ob sie ihren Standpunkt in diesem Text aufgehoben sehen. Das jedenfalls ist die These, die ich hier zunächst einmal heuristisch aufstellen möchte. Allerdings

sollte man unter dem, was hier summarisch als "die Einheimischen" angesprochen wurde, nicht unbedingt schreib- und leseunkundige Reisbauern oder Tagelöhner verstehen.

Auf Bali sind seit den 60er Jahren Universitäten und Hochschulen entstanden; und es gibt an einer dieser Universitäten sogar ein Institut für Ethnologie, an dem balinesische Studenten zu Ethnologen ausgebildet werden. Mit diesen angehenden Wissenschaftlern wollte ich Geertz' Essay über den Hahnenkampf diskutieren. Eine solche Diskussion schien mir insofern spannend zu sein, als auf Seiten der balinesischen Studenten nicht nur eine lebensweltliche Vertrautheit mit dem balinesischen Hahnenkampf vorausgesetzt werden konnte, sondern auch die Bereitschaft zu wissenschaftlicher Reflexion. Das geplante Forschungsseminar zielte letztlich darauf, die Kenntnisse und Fähigkeiten dieser angehenden Kollegen produktiv zu machen und für den ethnographischen Erkenntnisprozess zu bergen.

Bevor ich auf dieses Forschungsseminar eingehe, möchte ich kurz den weiteren Aufbau meines Beitrages skizzieren: Ich komme zunächst auf die besonderen Bedingungen zu sprechen, unter denen ich dieses Forschungsseminar durchführen konnte – möglichst knapp, doch soweit es notwendig ist, um mich hier "im Feld", gewissermaßen "among native scholars", verorten zu können; ich komme dann auf meine Erwartungen hinsichtlich dieses Forschungsseminars zu sprechen und fasse – im Kontrast dazu – die Einsichten zusammen, zu denen es geführt hat, um abschließend diese Einsichten auf die eingangs genannte Writing Culture-Debatte zu beziehen und die Frage nach dem Stellenwert indigener Kritik innerhalb des ethnographischen Erkenntnisprozesses zu beantworten. Ich beginne mit den konkreten Umständen vor Ort.

Ich hatte mein Vorhaben, ein solches Forschungsseminar durchzuführen, Prof. Dr. I Gusti Ngurah Bagus, einem der führenden Ethnologen Indonesiens, in einem Schreiben dargelegt, und er hat mich eingeladen, dieses Seminar im Sommersemester 1997 auszurichten. Seitens der Universität war entschieden worden, dieses Seminar im Rahmen eines Studienaufbauprogramms mit Schwerpunkt auf kulturwissenschaftlichen Fragestellungen anzubieten ("Program Studi S 2: Kajian Budaya"); an diesem – wenn man so will – "post-graduate program" nahmen insgesamt 26 Studierende (24 Männer und 2 Frauen) teil, die nicht nur aus allen Landesteilen Indonesiens, sondern auch aus ganz unterschiedlichen Fachgebieten kamen. Entweder hatten die Teilnehmer dieses Programm

belegt, um sich im Hinblick auf die Promotion zu qualifizieren, oder sie strebten – teilweise nach langjähriger Berufstätigkeit – als Fortbildungsmaßnahme den nach vier Semestern zu erzielenden S 2-Abschluß an. Die damit angedeutete Heterogenität der Gruppe spiegelte sich auf zwei Ebenen wider: in der Altersspanne der Teilnehmer, die von Ende zwanzig bis Anfang sechzig reichte, und in deutlich ungleich verteilten Sprachkenntnissen.

Vor allem die älteren Teilnehmer sprachen nur sehr schlecht Englisch, während ich einräumen muß, daß meine Kenntnisse der lokalen Verkehrssprache zu diesem Zeitpunkt nicht ausreichten, um die Veranstaltung auf Indonesisch (*Bahasa Indonesia*) anzubieten. Die Folge davon war, daß eine Reihe von Studenten sich überfordert fühlte und der Veranstaltung fern blieb; im Durchschnitt kamen pro Sitzung etwa 15 Personen, von denen sich gut die Hälfte aktiv beteiligte. Interessante Impulse für die Diskussion gingen von Dozenten der philologischen Fakultät (Fakultas Sastra) aus, an die das örtliche Institut für Ethnologie angeschlossen ist; doch diese Dozenten nahmen zumeist nur sporadisch an der Veranstaltung teil.

Alle Teilnehmer erhielten von mir eine Kopie des Textes in der Originalsprache; aufgrund der genannten Sprachprobleme wurden sie angehalten, zusätzlich zum originalsprachlichen Text die indonesische Übersetzung von "Deep Play" ("Permainan Mendalam") zu konsultieren; die Diskussion bewegte sich jedoch im Medium der Originalsprache des Textes, d. h. in Englisch, und Englisch blieb auch die vorherrschende Sprache innerhalb des Seminars.

Dem von Clifford Geertz erhobenen Anspruch, den balinesischen Hahnenkampf "from the native's point of view" zu zeigen, sind wir nun in insgesamt zwölf Sitzungen nachgegangen; wir haben "Deep Play" gemeinsam Absatz für Absatz gelesen, Verständnisfragen – soweit möglich – ausgeräumt und Aussagen von Geertz über die balinesische Kultur dahingehend diskutiert, ob die anwesenden Studenten und Dozenten solche Aussagen über ihre eigene Kultur auch treffen würden.

Mit der Ausrichtung dieses Forschungsseminars war die Idee eines reziproken Austausches verbunden: Einerseits wollte ich den Studierenden einen Zugang zu einem ethnographischen Text über Bali vermitteln, der aus einer anderen, nämlich der westlichen Geistestradiation heraus entstanden ist; andererseits hoffte ich, von den Studierenden in Erfahrung zu bringen, wie sie einen solchen Text lesen und verstehen, der ihnen aus einem fremden und ungewohnten Blickwinkel heraus etwas Ver-

trautes vor Augen führt. Mein Interesse richtete sich auf die hier zu erwartenden Verfremdungsvorgänge, denen das Vertraute zwangsläufig unterworfen ist, wenn es aus fremder Perspektive beschrieben wird. Zugleich hoffte ich, über die gemeinsame Lektüre stärker auf die Traditionen und Konventionen aufmerksam zu werden, denen das ethnographische Genre bei der Beschreibung des Fremden folgt. Letztlich sollte das Forschungsseminar den Rahmen dafür abgeben, über bestimmte Aspekte der balinesischen Kultur miteinander ins Gespräch zu kommen und zugleich exemplarisch das Schreiben von Ethnographie als kulturspezifische Praxis zu thematisieren.

Gemessen an diesem Anspruch – den ich im sprachlichen Duktus ganz ähnlich in einem DFG-Antrag formuliert hatte – war der Verlauf dieses Forschungsseminars für mich – um es vorsichtig zu formulieren – einigermaßen überraschend. Jedenfalls stellten sich andere als die erwarteten Einsichten ein, und dafür sind verschiedene Gründe verantwortlich, die ich hier kurz andeuten möchte:

Bei unserer gemeinsamen Lektüre von "Deep Play" stießen wir zum Beispiel auf eine Passage, in der Geertz besonders bedeutsame Hahnenkämpfe, die sogenannten tiefen Kämpfe, als "große Duelle à la 'Zwölf Uhr mittags'" bezeichnet (vgl. Geertz 1983a: 243); jeder westliche Leser versteht unmittelbar, was Geertz hier mitteilen will, selbst wenn er den Film mit Gary Cooper und Grace Kelly in den Hauptrollen nie gesehen hat; nicht so die studentischen Teilnehmer, denen mein Bemühen, ihnen die Schlüsselszene dieses Hollywood-Westerns zu schildern, einigermaßen absurd erschienen sein muß.

Was ich mit diesem Beispiel exemplarisch verdeutlichen möchte, ist folgendes: Ethnographische Texte wie "Deep Play" bauen auf einem kulturspezifischen Bildungshintergrund auf, der auf Seiten der Einheimischen, selbst wenn es sich um Intellektuelle handelt, nur bedingt vorausgesetzt werden kann; dieser fehlende gemeinsame Bildungshintergrund konnte in der Diskussion des Textes allenfalls punktuell ad hoc überbrückt, letztlich aber nicht kompensiert werden.

An einer anderen Stelle in "Deep Play" führt Geertz aus, daß ein Hahnenkampf, bei dem man nur zuschaut, ohne sich selbst mit einer Wette zu beteiligen, kaum interessanter sei als "Krocket oder Hunderennen" (Geertz 1983a: 256). Der hier gezogene Vergleich erschließt sich dem westlichen Leser ebenfalls ohne Mühe, nicht so den balinesischen Teilnehmern, die – balinesische Straßenkötter vor Augen – sich nicht so recht vorstellen konnten,

daß man solche Kreaturen – in einem wörtlichen Sinne – um die Wette laufen lassen kann.

Ethnographische Texte beziehen sich – wie dieses Beispiel verdeutlichen sollte – auf die Ausgangskultur des Ethnographen als einer beständig gegebenen Ebene des Vergleiches: Ganz unabhängig davon, ob diese Vergleiche in "Deep Play" explizit oder eher implizit gezogen werden – das Resultat war stets das gleiche: Sie waren seitens der studentischen Teilnehmer nur bedingt nachvollziehbar, da sie nicht in ausreichendem Maße über die hier vorausgesetzten Kenntnisse westlicher "Sitten und Gebräuche" verfügten.

Die fehlende Vertrautheit mit dem – im weitesten Sinne – Traditionszusammenhang, aus dem heraus ethnographische Texte entstehen und den sie zugleich fortschreiben, hatte zur Folge, daß die Diskussion von "Deep Play" in recht einseitigen Bahnen verlief: Formfragen traten nahezu vollständig hinter Inhaltsfragen zurück; es erfolgte – mit anderen Worten – eine Engführung der Diskussion auf die inhaltlichen Aussagen des Textes und deren Stimmigkeit mit der Erfahrungswelt der studentischen Teilnehmer.

Darüber hinaus war auffällig, auf welcher unterschiedlichen Weise der Text von den Studierenden gelesen wurde, die ja nur zum Teil aus Bali, zum anderen Teil aus anderen indonesischen Landesteilen stammten. Zwar war die Gruppe der Balinesen in sich heterogen: Sie kamen aus der Stadt oder vom Land, waren jung oder alt, Hindus oder Christen, leidenschaftliche Hahnenkämpfer oder diesem blutigen Spektakel gegenüber indifferent eingestellt. Doch die Lesart dieser zufällig zusammengewürfelten Gruppe fiel prinzipiell anders aus als die der Studierenden aus den anderen indonesischen Landesteilen: Die Studierenden aus Java, Timor oder Sulawesi fanden den balinesischen Hahnenkampf als ein Phänomen beschrieben, das ihnen zunächst einmal selbst fremd war und sie vor vergleichbare Verstehensprobleme stellte wie den westlichen Ethnographen. Von daher verfolgten sie dessen Erläuterungen in "Deep Play" interessiert und im großen und ganzen wohlwollend; anders dagegen die balinesischen Studenten.

Die Haltung der balinesischen Studenten war schon nach drei oder vier gemeinsamen Sitzungen von einer gewissen Ungeduld gekennzeichnet: Wenn Geertz detailliert den Ablauf eines Hahnenkampfes schildert, die beiden gängigen Wettformen vorstellt und die ungeschriebenen Regeln erläutert, nach denen sich die Wettallianzen bilden, dann führte er ihnen etwas vor Augen, von dem sie überzeugt waren, es wesentlich besser zu kennen – nämlich aus eigener lebensweltlicher

Anschauung und Praxis. Warum – so die wiederkehrende Frage – muß man sich so lange mit einem Text aufhalten, der doch nur Bekanntes im Medium einer fremden Sprache und im Hinblick auf befremdliche Gesichtspunkte diskutiert?

Außerdem ließen die balinesischen Studenten keinen Zweifel darüber aufkommen, daß sie an dieser Beschreibung den "native point of view" nicht so recht erkennen konnten. Insgesamt gesehen waren es drei prinzipielle Einwände, die gegenüber "Deep Play" geltend gemacht wurden:

1. Einigen balinesischen Studenten war die Thematik des Textes zu speziell; der Einwand lautete hier, daß man Bali nicht auf den Hahnenkampf reduzieren könne, um allgemeine Aussagen über die balinesische Kultur davon abzuleiten; außerdem gäbe es auf Bali etwas Wichtigeres zu tun, als Hahnenkämpfe zu untersuchen; als wichtiger wurden zum Beispiel Landrechtsfragen empfunden, also die Überführung von traditionellem Landrecht in staatlich kodifiziertes Recht – ein in der Tat ganz virulentes Problem nicht nur auf Bali.

2. Den balinesischen Teilnehmern waren die Ausführungen von Geertz zu generalisierend; der Einwand lautete hier, daß fast jedes Dorf auf Bali seine Eigenheiten nicht zuletzt auch bei der Durchführung und Organisation von Hahnenkämpfen hätte, Geertz von seinen Beobachtungen in der Gemeinde Tihingan, im Südosten der Insel gelegen, nicht auf alle anderen Gemeinden auf Bali schließen könne, und es von daher auch ganz unmöglich sei, von *dem* balinesischen Hahnenkampf zu sprechen.

3. Einigen balinesischen Teilnehmern war die Erörterung der Thematik zu oberflächlich; der Einwand lautete hier, daß sie bei Geertz keine Antworten auf die Fragen fänden, die sie selbst in bezug auf den Hahnenkampf hätten; warum der Hahnenkampf zum Beispiel eine krankheitsabwehrende, im weitesten Sinne apotropäische Eigenschaft besitzt, könne ihnen auch Geertz nicht erklären.

Die balinesischen Studenten sahen demzufolge ihre Kultur auf einen Ausschnitt reduziert, der für sie selbst nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit steht und dem es in ihren Augen auch noch an der erforderlichen Tiefenschärfe mangelt; und noch wichtiger: Sie fanden den Hahnenkampf auf eine Weise beschrieben, die mit ihrem eigenen Erfahren und subjektiven Erleben kaum noch etwas gemeinsam hat. All das, was sie selbst am Hahnenkampf schätzten: Dramatik, Nervenkitzel, Spannung, wurde bei der ethnographischen Beschreibung dieses blutigen Schauspiels kläglich vermißt.

Nun könnte man annehmen, daß angesichts einer solch umfassenden indigenen Kritik an "Deep Play" der Geertz'sche Anspruch, den Hahnenkampf aus indigener Perspektive beschrieben zu haben, nicht länger aufrechtzuerhalten sei. Ich bin hier anderer Meinung.

Die verschiedenen Kritikpunkte, denen zufolge der ethnographische Text zu speziell, zu generalisierend und zu oberflächlich sei, sind meines Erachtens darauf zurückzuführen, daß es sich bei Geertz' Aussagen über den balinesischen Hahnenkampf um Aussagen handelt, die – wenn man so will – auf einer Ebene "mittlerer Reichweite" angesiedelt sind. Was damit gemeint ist, läßt sich mit direktem Hinweis auf den Meister am besten verdeutlichen:

Ethnographen arbeiten Geertz zufolge *in* Dörfern, aber nicht *über* Dörfer, d. h. sie sollten zu Aussagen gelangen, die mehr als nur parochiale Reichweite besitzen (Geertz 1983b: 32); d. h. aber auch, daß Ethnographen, die sich nicht im lokalen Detail verlieren wollen, zu typifizierenden Aussagen gelangen müssen; für diese ethnographischen Aussagen "mittlerer Reichweite" gilt jedoch, daß sich die Teilnehmer darin nicht wiedererkennen. Soziologen haben diese Wissensart als "isoliert" bezeichnet und damit zum Ausdruck bringen wollen, daß sie seitens der Teilnehmer im Rekurs auf die eigenen Erfahrungen weder zu verifizieren noch zu falsifizieren ist (vgl. z. B. Schütz 1972: 61). Gleichwohl kann in einer solch isolierten Wissensart die Perspektive der Einheimischen in einem dialektischen Sinne aufgehoben sein, ohne freilich mit der Perspektive auch nur eines einzigen dieser Einheimischen notwendigerweise identisch sein zu müssen.

Kurz und knapp: Die Differenz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, die im Verlauf der gemeinsamen Lektüre von "Deep Play" zutage trat, führte vor dem Hintergrund der geschilderten Verständnisprobleme zu Irritationen auf Seiten der balinesischen Studenten; und alles zusammengekommen: Irritationen, Verständnisprobleme und Differenz der Perspektiven, veranlaßte sie letztlich dazu, den gesamten ethnographischen Text abzulehnen.

Doch es gab bei der gemeinsamen Lektüre von "Deep Play" auch Momente einer indigenen Kritik, bei der die spezifischen Kompetenzen der studentischen Teilnehmer zum Tragen kamen. Diese Momente haben mein eigenes Verständnis des Textes nachhaltig verändert; und ich möchte kurz auf ein solches Beispiel indigener Kritik zu sprechen kommen, insofern darin – meines Erachtens – der eigentliche Ertrag dieses For-

schungsseminars exemplarisch zu Tage tritt. Dafür ist es allerdings notwendig, etwas näher an den fraglichen Text heranzurücken:

Geertz zufolge verkörpert der Hahn auf Bali symbolisch Maskulinität, er ist ihm zufolge ein maskulines Symbol (vgl. Geertz 1983a: 209), und so hebt er in diesem Zusammenhang auch die Möglichkeit hervor, mit dem indonesischen Wort für Hahn (*sabung*) vergleichbare Zoten zu reißen wie mit dem englischen Wort für Hahn (*cock*):

"Keinem, der einige Zeit auf Bali verbracht hat, entgeht die tiefgehende psychologische Identifikation der Männer mit ihren Hähnen (cocks). Der zweideutige Begriff wird hier bewußt verwendet; er wirkt im Balinesischen genau wie im Englischen, bis hin zu denselben müden Witzen, abgegriffenen Wortspielen und phantasiearmen Obszönitäten" (Geertz 1983a: 209).

Die sexuellen Konnotationen, die mit dem indonesischen (!) Wort für Hahn (*sabung*) verbunden sind, verweisen Geertz zufolge auf das besondere Verhältnis, das hier zwischen Mensch und Tier gegeben ist: "die Intimität [intimacy] der Männer mit ihren Hähnen ist mehr als nur metaphorisch" (Geertz 1983a: 211).

Um diese These zu stützen, schildert Geertz auf rund eineinhalb Seiten die in der Öffentlichkeit zu beobachtenden Interaktionen zwischen balinesischen Männern und ihren Hähnen, die letztlich die geradezu libidinöse Beziehung zwischen beiden illustrieren soll: "Wann immer man eine Gruppe balinesischer Männer sieht, die müßig in der Ratshütte oder an der Straße hocken, ... hat mindestens die Hälfte von ihnen einen Hahn in den Händen. Man hält ihn zwischen den Schenkeln, wippt ihn leicht auf und ab, um seine Beinmuskeln zu stärken, zaust seine Federn mit geistesabwesender Sinnlichkeit, stößt ihn dem Gockel des Nachbarn entgegen, um ihn zu erregen, und zieht ihn zwischen die Beine zurück, um ihn wieder zu beruhigen" (Geertz 1983a: 211).

Die studentischen Teilnehmer, mit denen ich diese Passage diskutiert habe, hatten an der Stimmigkeit der beschriebenen Beobachtungen nichts auszusetzen; doch sprachen sie sich gegen die hier vorgenommene Sexualisierung der Beziehung zwischen Mann und Hahn aus. So bestätigten sie zwar die Möglichkeit, mit dem indonesischen Wort für Hahn (*sabung*) sexuelle Anzüglichkeiten zu formulieren, und sie hatten selbst zahlreiche Beispiele für dahingehende Redewendungen parat; doch zugleich wiesen sie darauf hin, daß das Indonesische im alltäglichen Sprachgebrauch der Balinesen nur eine untergeordnete Rolle spielt und beim Hahnenkampf praktisch völlig unberücksichtigt bleibt.

Balinesen beziehen sich, mit anderen Worten, beim Hahnenkampf nicht in Indonesisch auf den Hahn, sondern in ihrer Muttersprache, und das ist Balinesisch – doch den beiden im Balinesischen gebräuchlichen Begriffen für Hahn, namentlich *siap* und *ayam*, geht jede sexuelle Konnotation ab (vgl. auch Santikarma 1992: 160).

Insofern verliert hier die Geertz'sche Argumentation, soweit sie sich linguistisch begründet, ihre Grundlage – was wiederum nicht ohne Folgen für die Interpretation des balinesischen Hahnenkampfes bleibt. Denn erst über die Deutung des Hahns als Symbol männlicher Sexualität war Geertz zu folgender These gelangt: "Im Hahnenkampf verschmelzen Mensch und Tier, Gut und Böse, Ich und Es, die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit und die zerstörerische Kraft entfesselter Animalität in einem blutigen Schauspiel von Haß, Grausamkeit, Gewalt und Tod" (Geertz 1983a: 213).

Geertz schreibt dem Hahn auf Bali demnach eine spezifische symbolische Bedeutung zu, die ihm nach Aussage der balinesischen Teilnehmer mitnichten zukommt; sie wiesen seine Interpretation in diesem Punkt – mit guten Gründen, wie ich finde – zurück. Wenn man die Kritik der balinesischen Teilnehmer ernst nimmt – was man meiner Meinung nach sollte –, wird man am balinesischen Hahnenkampf als symbolischem Austragungsort von Statusrivalitäten die sexuellen Aspekte abziehen müssen, mit denen Geertz' Deutung behaftet ist.

Soweit die Kritik der studentischen Teilnehmer, die hier beispielhaft für eine indigene Kritik ethnographischer Texte angeführt wurde; sie reicht – wie ich hoffe – dazu aus, folgendes Argument plausibel zu machen:

Der indigenen Kritik an ethnographischen Texten kann durchaus ein erkenntnisförderndes Moment innewohnen, gleichwohl sind die Einheimischen keine privilegierten Kritiker dieser Texte; ihre Kritik gilt es in jedem Einzelfall zu gewichten und hinsichtlich ihrer Stichhaltigkeit zu prüfen. Allein daß es in der Ethnologie – im Gegensatz etwa zu den historischen Wissenschaften – möglich ist, eine solche Kritik einzuholen, rechtfertigt meines Erachtens das Bemühen, das Forschungsgespräch über die Publikation des ethnographischen Textes hinaus fortzuführen: allerdings nicht im Hinblick auf eine Zustimmung zu diesem Text, sondern – und das ist gewissermaßen die Pointe dieses Beitrages – im Hinblick auf die Gründe seiner Ablehnung. Dieses vordergründige Paradoxon möchte ich zum Abschluß kurz erläutern.

Wenn ich es richtig sehe, hat die Writing Culture-Debatte die Ethnologie vor die folgende Alternative gestellt: Entweder versucht sie, neue Darstellungsformen zu entwickeln, die die Einheimischen stärker in den Schreibprozeß einbinden und zum Beispiel als Koautoren oder Mitherausgeber in die Pflicht nehmen; in diesem Bereich operiert die sogenannte dialogische oder experimentelle Ethnographie, ohne daß sich bislang jedoch ein neues Paradigma für das Schreiben ethnographischer Texte abzeichnete.

Oder – und das wäre die andere Variante – die Ethnologie gibt ihren Anspruch auf eine Repräsentation fremden Selbstverständnisses auf und bekennt sich dazu, Ausdruck einer kulturspezifischen Praxis zu sein, die in ihrer einseitigen Ausrichtung auf das Differente und Abweichende – im weitesten Sinne auf das Exotische – die Kritik der Einheimischen geradezu zwangsläufig herausfordern muß.

Die Geltungsfragen, mit denen sich ethnographische Aussagen in diesem Fall konfrontiert sehen, sind meines Erachtens nur auszuräumen, wenn sich die Ethnologie dieser Kritik stellt, sich zugleich aber auch vor Augen führt, daß die angesprochenen Geltungsfragen im Rekurs auf die Zustimmung der Einheimischen gerade nicht auszuräumen sind (vgl. auch Gottowik 1997: 295):

Denn die Gründe, warum die Einheimischen einer ethnographischen Aussage zustimmen, sind im Rahmen einer mit Geertz als kulturhermeneutisch zu bezeichnenden Methodologie nicht aufzuklären – insbesondere dann nicht, wenn eine solche Zustimmung aus strategischen Erwägungen heraus erfolgt. Möglicherweise stimmen die Einheimischen nur deshalb zu, weil sich wie auch immer geartete Machtverhältnisse in die Gesprächssituation eingeschlichen haben. Wenn die Einheimischen – um es an einem Beispiel konkret zu machen – nur deshalb zustimmen, um den Ethnologen als Einnahmequelle nicht zu verprellen, käme es für sie darauf an, die eigentlichen Gründe ihrer Zustimmung zu verschweigen und gerade nicht in den gemeinsamen Dialog zu investieren. Zustimmung seitens der Einheimischen bietet demnach keinen Ausweg aus der Geltungsproblematik ethnographischer Aussagen, da die normativen Grundlagen einer solchen Zustimmung nicht in Erfahrung zu bringen sind (vgl. Habermas 1971: 153 f.; Honneth 1985: 249 f.).

Im Gegensatz dazu können die Gründe der Zurückweisung ethnographischer Aussagen hinsichtlich ihrer Stichhaltigkeit und Plausibilität gewichtet werden. Von daher wäre darauf zu plädieren, daß sich ethnographische Aussagen ge-

genüber der Kritik aller zu bewähren haben – und dazu gehören nicht zuletzt auch die indigenen Kritiker (vgl. Rosaldo 1989: 50). Wenn auf die indigene Abkunft eines Kritikers jedoch in erster Linie Bezug genommen wird, um seine Kritik zu privilegieren oder pauschal abzuwehren, sollte die Ethnologie auf dieses Attribut eher verzichten. Aus dem indigenen Kritiker würde dann ein Kritiker neben anderen Kritikern, die sich untereinander zwar durch einen unterschiedlichen Grad an Vertrautheit mit den beschriebenen Phänomenen unterscheiden mögen, deren ethnische, kulturelle oder geographische Abkunft hinsichtlich der Gewichtung von Argumenten jedoch keine Rolle mehr spielt.

Im indigenen Kritiker wäre dann eher eine Art von analytischer Denkfigur zu sehen, deren Leistung für die Ethnologie allerdings nicht unterbewertet werden sollte: Sie hat die Ethnologie dazu gebracht, sich – selbstreflexiv – als Ausdruck einer kulturspezifischen Praxis zu verstehen.

Der Autor dankt Ida Ayu Agung Mas und Prof. Dr. I. Gusti Ngurah Bagus für die selbstlose Unterstützung vor Ort; außerdem möchte er sich bei Dr. Cora Bender und Solvejg Wilhelm für die Anregungen bedanken, die aus ihrer kritischen Auseinandersetzung mit diesem Manuskript erwachsen sind.

Zitierte Literatur

- Clifford, James, and George E. Marcus** (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent**
1986 Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: Clifford and Marcus; pp. 51–76.
- Feld, Steven**
1987 Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read Sound and Sentiment. *Cultural Anthropology* 2: 190–210.
- Freeman, Derek**
1983 *Liebe ohne Aggression. Margaret Meads Legende von der Friedfertigkeit der Naturvölker*. München: Kindler. [Orig.: Margaret Mead and Samoa. *The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press, 1983]
- Geertz, Clifford**
1972 Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. *Daedalus* 101: 1–37.
1973 Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*; pp. 3–30. New York: Basic Books
1977 "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. In: J.L. Dolgin et al.

- (eds.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*; pp. 480–492. New York: Columbia University Press. [Orig. 1974]
- 1983a "Deep Play": Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*; pp. 202–260. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- 1983b *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*; pp. 7–43. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Gottowik, Volker**
1997 *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
1998 Der Andere als Leser. Zur indigenen Rezeption ethnographischer Texte. In: C. Breger und T. Döring (Hrsg.), *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*; pp. 65–85. Amsterdam: Rodopi.

Groves, Murray

- 1956 Trobriand Island Clans and Chiefs. *Man* 56: 164.

Habermas, Jürgen

- 1971 Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas*; pp. 120–159. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Honneth, Axel

- 1985 *Kritik der Macht. Reflektionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Kohl, Karl-Heinz

- 1993 *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Verlag C.H. Beck.

Mead, Margaret

- 1928 *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: William Morrow.
1978 *Brombeerblüten im Winter. Ein befreites Leben. Reinbek: Rowohlt Taschenbuchverlag*. [Orig.: *Blackberry Winter. My Earlier Years*. New York: Simon and Schuster, 1972]

Rosaldo, Renato

- 1989 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Santikarma, Degung

- 1992 Geertz's Cockfight. A View From a Balinese Cockfighter. In: *Pertemuan Tahunan. Lembaga Pengkajian Budaya Bali [Society for Balinese Study]*; pp. 150–169. Denpasar.

Schefold, Reimar

- 1988 *Lia. Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Schütz, Alfred

- 1972 Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie*; pp. 53–69. Den Haag: Martinus Nijhoff. [Orig. 1944]