

# Anthropologie und Geschichte

Ein Gespräch zwischen Eric R. Wolf, Reinhard Johler und Erich Landsteiner \*

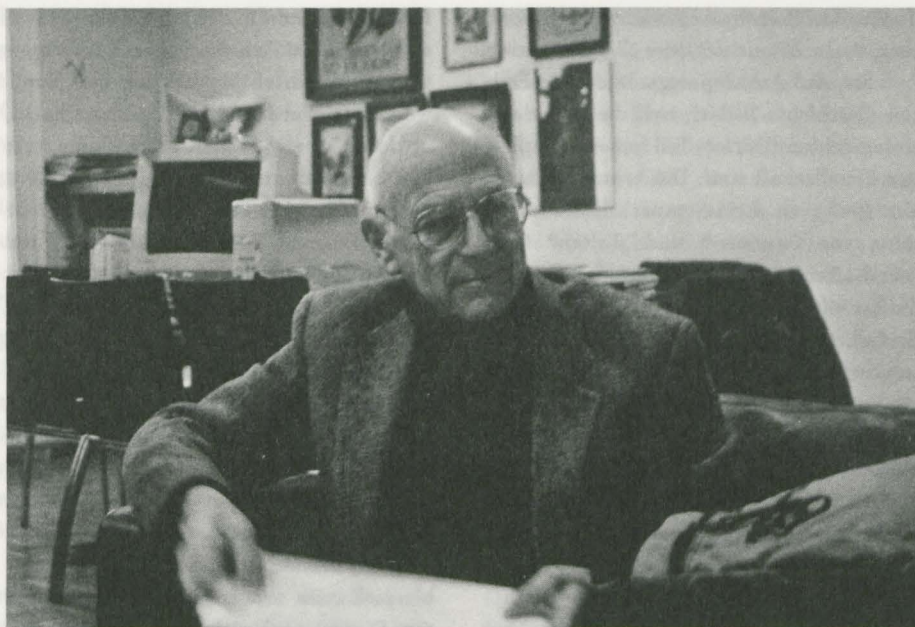
Erich Landsteiner: Herr Wolf, seit Ihren frühen Arbeiten streben Sie eine Verbindung von Anthropologie und Geschichte an. Im Vorwort zu *Die verborgene Grenze*<sup>1</sup> findet sich die Formulierung, daß „Anthropologie nicht ohne Geschichte auskommen kann“, und tatsächlich ist dieses Buch gut zur Hälfte auch ein historisches Werk. Wie kamen Sie zur Überzeugung, daß die Anthropologie die Geschichte braucht?

Eric Wolf: In der Anthropologie gibt es Richtungen, in denen das Denken in historischen Kategorien eine gewisse

Tradition hat. Es gibt den ‚diffusionistischen‘ Ansatz, mit dessen Hilfe versucht wurde, Kontinuitäten und Diskontinuitäten auf unterschiedlichen Ebenen historischer Entwicklung zu rekonstruieren. Auch in der älteren ‚evolutionistischen‘ Zugangsweise ist implizit eine Vorstellung von Prozessen enthalten, die bestimmte transformative Schwellen durchlaufen, von Jäger- und Sammler-Gruppen zu sesshaften Ackerbauern usw. Der ‚Funktionalismus‘ hat dies als Phantasterei abgetan und sich entschieden von solchen Vorstellungen abgewandt.

Aber das Problem der funktionalistischen Richtung besteht darin, daß sie annimmt, daß es so etwas wie stabile Strukturen oder kulturelle Organismen gäbe, in denen alles mit allem verbunden ist. Da stellt sich dann die Frage, auf welche Weise und wie stark die einzelnen Teile miteinander verknüpft sind. Ich war immer der Überzeugung, daß der Funktionalismus ein sehr nützlicher methodischer Zugang ist, wenn man solche Verbindungen untersuchen will, aber im Grunde weicht er der Frage aus, welcher Art diese Verbindungen sind. Er nimmt einfach an, daß jedes System und jede Aktivität mit allen anderen irgendwie verknüpft ist. Wie dies allerdings zustande kommt und aufrechterhalten wird, bleibt offen. Am

\* Eric R. Wolf ist emeritierter Professor für Anthropologie am Herbert H. Lehmann College der City University of New York. Das Interview – es wurde in englischer Sprache geführt und von Reinhard Johler und Erich Landsteiner ins Deutsche übersetzt – zielte bewußt nicht auf Eric R. Wolfs Biographie ab, zumal es mehrere publizierte Gespräche mit ihm gibt, die den Zusammenhängen zwischen seinem Werk und seiner Biographie nachgegangen sind. Vgl. dazu Jonathan Friedmann, An Interview with Eric Wolf, in: *Current Anthropology* 28 (1987), 107–118; Ashraf Ghani, A Conversation with Eric Wolf, in: *American Ethnologist* 14 (1987), 346–366. Siehe auch Eric R. Wolf, Thoughts About a Boyhood in Vienna, in: *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 122 (1992), 5–7.



Ende hat man eine Art Entelechie, die sich selbst aufrechterhält, und das erscheint mir doch reichlich suspekt. Was für viele Leute die selbstverständlichen unbefragten Vorannahmen ihrer Arbeiten sind, das sind für mich offene Fragen.

Reinhard Johler: War es das Untersuchungsfeld, insbesondere die bäuerliche Gesellschaft, das Sie zu diesen Überlegungen veranlaßte, oder waren es theoretische Fragen, etwa im Zusammenhang mit marxistischen Theoremen?

EW: Es waren nicht so sehr theoretische Anstöße, und ich bin in dieser Hinsicht auch nicht unbedingt originell. Während meines Studiums faszinierten mich Themen, die man heute vermutlich als *ethnohistory* bezeichnen würde und die in den dreißiger Jahren sehr verbreitet waren, etwa die Auswirkungen des Pelzhandels auf die Comanchen oder die Cheyenne. Eine Reihe von Leuten, die das

damals betrieben hat, war von Marx inspiriert, aber es waren keine Marxisten im engeren Sinn. Ich fand es sehr interessant, sich zum Beispiel mit den Veränderungen zu beschäftigen, die durch die Einführung des Pferdes in den Indianergesellschaften der *Great Plains* ausgelöst wurden. Damals gelangte ich zur Überzeugung, daß es wichtig sei, in Prozessen zu denken und Prozesse zu identifizieren, die von strategischer Bedeutung dafür sind, daß soziale Gruppen von einem Zustand in einen anderen gelangen. Dabei handelte es sich nicht um eine sehr elaborierte Vorstellung von Geschichte, sondern einfach um die Idee, daß es ein Vorher und ein Nachher gibt. Ich wollte den ‚Motor‘ eines solchen Prozesses verstehen lernen.

EL: Liest man Ihre Arbeiten, so gewinnt man den Eindruck, daß die Überzeugung, daß Anthropologie eine historische Perspektive braucht, für Sie im

Laufe der Zeit immer wichtiger geworden ist. In *Die unsichtbare Grenze* schrieben Sie, daß Anthropologie in diesem Fall der Geschichte bedarf, weil die zwei dort untersuchten Dörfer Teil einer komplexen Gesellschaft sind. Das erinnerte mich ein wenig an Levi-Strauss' Unterscheidung von „warmen“ und „kalten“ Gesellschaften. Danach, in *Europa und die Völker ohne Geschichte*, kamen Sie zum Schluß, daß aufgrund der durch die europäische Expansion ausgelösten Prozesse „es keine ‚zeitgenössischen Urahnen‘ gibt, keine geschichtslosen Völker bzw. keine Völker, deren Geschichte (...) ‚kalt‘ geblieben sei“.<sup>2</sup> In einem vor kurzem in der Festschrift für Andre Gunder Frank<sup>3</sup> erschienenen, programmatischen Statement stellen Sie die Vorstellung von sogenannten primitiven Gesellschaften, die die Anthropologen und – noch mehr: viele Historiker und Geschichtslehrer – so gern als organische bzw. statische Einheiten behandeln, grundsätzlich in Frage und betonen, daß es immer Kontakte und Konflikte zwischen diesen Gesellschaften gegeben hätte und daher historische Prozesse immer und überall abliefen.

EW: Ich würde in dieser Hinsicht eher bei der alten diffusionistischen Schule ansetzen. Als die Anhänger dieser Richtung zu zeigen begannen, daß es kulturelle Kontakte gab, daß eine Gruppe von der anderen lernte, Tabak zu pflanzen oder einen bestimmten Kult auszuüben, wodurch dieser von hier nach dort ‚wanderte‘, dann taten sie das auf eine geradezu atomistische Weise. Sie sahen Kultur als eine Art Inventar, und jedem Inventar kam eine spezifische Verbreitung zu. Wenn man dies aber in einen sozialen und ökonomischen Zusammenhang trans-

feriert, verändert sich das Bild. Nachdem ich Boas' Arbeiten über die Verbreitung bestimmter Mythen an der Nordwestküste Nordamerikas<sup>4</sup> gelesen hatte, in denen er sich damit beschäftigte, wie der eine Stamm drei und der andere Stamm fünf Elemente aufgriff oder ein neues Element hinzufügte, begann ich mich dafür zu interessieren, wie die Verbreitung der Mythen den Handelswegen folgte. Die Transmission kultureller Elemente geht in einem sozialen Kontext vor sich, und dieser Kontext ist einer des Kontaktes und wechselseitiger Lernprozesse. Damit stellt sich die Frage nach den treibenden Kräften, die das Tempo kultureller Diffusionsprozesse bestimmen. Daß solche Prozesse stattfanden, kann man beispielsweise archäologisch dokumentieren. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, bloß werden sie in der einen oder anderen Spielart des Funktionalismus vollkommen ignoriert, weil nur auf den gegenwärtigen, lokal beschränkten Zustand geachtet und dieser dann als ein geschlossenes System beschrieben wird. Was mich theoretisch mehr und mehr interessierte, war die Frage, wie man der Kontinuität von Traditionen Rechnung tragen kann. Wodurch wird die Reproduktion eines Beziehungsgefüges ermöglicht und was passiert, wenn diese Reproduktion nicht mehr möglich ist? Wenn man von ‚einer Kultur‘ spricht, so sollte man dies im Hinblick auf die Mechanismen und die Beziehungsformen verstehen, die eine Reproduktion ermöglichen oder verhindern. Das Problem verschiebt sich dann von der Annahme einer Kontinuität – ohne daß diese Annahme problematisiert wird – hin zu einem Interesse an den Mechanismen, die diese Kontinuität ermöglichen.

In dieser Hinsicht bin ich nach wie vor gespalten: Einerseits kann man argumentieren, daß es so etwas wie eine kognitive Grundlage für diese Kontinuität gibt, so wie ein Kleinkind die Kategorien und Begriffe seiner Umwelt übernimmt bzw. erlernt; andererseits gibt es Mechanismen der Machtausübung und der Beeinflussung: Alte Männer und Frauen, die die Traditionen lehren und den rituellen Apparat verwalten.

RJ: Sie haben Franz Boas im Zusammenhang mit historischem Denken in der Anthropologie genannt. Hat das etwas mit dem Einfluß deutschsprachiger wissenschaftlicher Traditionen in der amerikanischen Anthropologie zu tun?

EW: Die amerikanische Anthropologie entwickelte sich auch unter dem Einfluß von Ansätzen, die aus Deutschland kamen. Es gab zwar eine Traditionslinie der amerikanischen Anthropologie, die zum Teil von Louis Henry Morgan repräsentiert wird und für Leute wichtig wurde, die mit dem Verhältnis von weißen und indianischen Amerikanern zu tun hatten. Colonel Powell<sup>5</sup> etwa, eine sehr wichtige Person in der Verwaltung der indianischen Bevölkerung, war ein stark von Morgan beeinflusster Evolutionist, der dessen Vorstellungen für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Weißen und Indianern fruchtbar zu machen versuchte. Als dann die ‚Boasianer‘ mit ihrer spezifisch deutschen Tradition kamen, setzte die Kritik des Evolutionismus ein und eine Art Historismus trat als eine Alternative hinzu. Es handelte sich nicht um Geschichte in dem Sinn, daß die Analyse auf schriftlichen Dokumenten beruht hätte, wie das etwa viele Ethnohistoriker heute betreiben. Außerdem litt die

Sache unter diesen eigentümlichen Rekonstruktionen von Kulturräumen: man zeichnete bestimmte Merkmalsverteilungen auf einer Karte ein und schloß dann daraus, daß dort, wo die Eintragungen am dichtesten ausfielen, das Zentrum dieses Kulturraumes liegen müsse. Das funktioniert, wie wir heute wissen, nicht.

EL: Zur Zeit erleben wir in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft eine Art von *anthropological turn*. Es gibt inzwischen zwei Zeitschriften, die den Titel *Historische Anthropologie* tragen. In Wien gibt es ein Graduiertenkolleg und mittlerweile sogar ein Ludwig-Boltzmann-Institut für Historische Anthropologie. Manchmal weiß man nicht so recht, was dieses neue Etikett von älteren wie ‚Alltagsgeschichte‘ oder ‚Mentalitätsgeschichte‘ unterscheiden soll, obwohl es auch mehr zu sein scheint als bloß ein neues Etikett. Die ganze Bewegung ist aus der Kritik an einer ‚Historischen Sozialwissenschaft‘ hervorgegangen, die primär mit weberianischen Konzepten arbeitet und sich eher struktur-funktionalistisch gebärdet. Die Hauptkritik daran zielt darauf ab, daß in dieser Sichtweise quasi die Strukturen handeln und die Menschen als Akteure aus dem Blickfeld geraten. Wenn man eine hier in Wien produzierte Selbstdarstellung dieser neuen Richtung hernimmt, findet man folgende Definition – ich verkürze das jetzt natürlich stark: Historische Anthropologie beschäftigt sich mit dem Wandel menschlicher Elementarerfahrungen; sie fragt nach deren subjektiven Dimensionen; sie tut dies deshalb, weil diese Erfahrungen einem sich beschleunigenden Wandel unterliegen; und sie will alltägliches Erfahrungswissen in die Wissen-

schaft integrieren. Familie, Kindheit, Ehe, Geburt und Tod, Sexualität etc. spielen in thematischer Hinsicht eine zentrale Rolle, man sucht aber vergeblich nach Themen wie Macht und deren Ausübung, Konflikt, soziale Organisationsformen etc.<sup>6</sup>

EW: Einiges davon scheint, soweit ich das aus einer amerikanischen Perspektive beurteilen kann, stark von Clifford Geertz beeinflusst zu sein. Was mir daran auffällt, ist, daß es sich um eine Art Geschichte des Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögens (*sensibilities*), weniger der Emotionen oder Mentalitäten, handelt, wie das Stimmen der Instrumente in einem Orchester, das sich darauf vorbereitet, ein Stück zu spielen. Geertz hat eine hohe literarische Sensibilität dafür entwickelt, wie Menschen oder Gruppen in spezifischen Situationen interagieren und ihre Ressourcen verwalten. Er will aber nicht erklären, sondern, wie er selbst sagt, ‚übersetzen‘ in dem Sinn, als er bestimmte Situationen drittens, die aus einer anderen Kultur stammen, zugänglich machen will.

RJ: Ist das nun einfach Ethnographie, oder ist es etwas Neues?

EW: Er nennt es *thick description*, und ich denke, daß es eine neue Art von Ethnographie ist. Ich habe den Begriff Empfindungsvermögen (*sensibility*) verwendet, um einen Unterschied zur älteren Ethnographie zu machen, etwa zu Victor Turners symbolischer Prozeßanalyse,<sup>7</sup> wo untersucht wird, wie Konflikte sich über die Zeit hinweg entwickeln. Dies enthält auch eine Dimension der Macht, der Manipulation, des Kampfes um Ressourcen. Bei Geertz ist das so wie in seiner Darstellung des balinesischen Hahnenkampfes:<sup>8</sup> Was sagen die Balinesen über sich selbst,

wenn sie das tun, damit man für andere übersetzen kann, was hier ‚eigentlich‘ vorgeht. Währenddessen bringen sich die Balinesen aber auch gegenseitig um. Der Hahnenkampf wird gewissermaßen durch politische und militärische Ereignisse unterbrochen, die aber in dieser Art von Ethnographie nicht vorkommen. Es handelt sich um eine bewußte Abwendung von Fragen der Herrschafts- und Machtausübung und eine Hinwendung zu den verborgenen Partituren, nach denen die ‚Musik‘ gespielt wird.

RJ: Was macht es in einem wissenschaftlichen Kontext so attraktiv, Herrschaft und Machtausübung zu ignorieren? Für einen Leser, der schöne Bücher für Weihnachten sucht, ist es selbstverständlich, daß er nach exotischen Sachen greift und die Vielfalt der Welt sehen will. Was heißt es für die Wissenschaft, wenn man nur mehr Unterschiede und keine Ungleichheiten mehr sehen will?

EW: Vielleicht ist es die Faszination einer Situation, von der man annimmt, daß man sie nicht verstehen kann. Geertz ist sehr überzeugend und leistet eine interessante Arbeit, zudem schreibt er sehr gut, aber es hängt wohl auch mit der Sorge um sich selbst und mit den eigenen Gefühlen zusammen: Wie empfinde ich das, was ich sehe? Dabei wendet man sich vom Thema Macht und Herrschaft ab, ebenso, so nehme ich an, von Marx und den von ihm begründeten Denktraditionen. Geertz hat ja mit einer – meiner Ansicht nach – recht weberianischen Analyse der javanesischen Religion<sup>9</sup> begonnen und war dann immer stärker fasziniert von der Begegnung von Gefühlswelten, die da erfolgt, sodaß, wenn er über den Staat in Bali schreibt – Negara, der

Theaterstaat<sup>10</sup> –, die rituelle Pracht dieses Staates die Tatsache zu überschatten beginnt, daß dieser Staat auch sehr grausam ist. Man könnte auch die Habsburgermonarchie als einen Theaterstaat beschreiben, besonders im Hinblick auf die barocke Phase. Aber was hätten wir dadurch gewonnen?

RJ: Das Phänomen Geertz, als Vertreter einer ganzen Richtung, hat das auch mit einem neuen Publikum zu tun, das sich für Anthropologie zu interessieren beginnt? Daß man in der ganzen Welt herumreisen kann, ist ja für viele Menschen eine relativ neue Erfahrung. Hat es auch damit zu tun, daß die Verhältnisse unübersichtlicher geworden sind, daß sich nicht mehr so einfach feststellen läßt, wer die Welt beherrscht? In einer stark popularisierten Form könnte man Geertz so übersetzen, daß er sagt, daß es grundlegende kulturelle Unterschiede gibt, und Unterschiedlichkeit ist interessant, die muß man erklären. Unterschiedlichkeit zu erklären ist heute, glaube ich, eine sehr populäre Form von Wissen.

EW: Nicht unbedingt erklären, sondern sie wahrnehmen und sich in sie einfühlen. Sie bietet die Möglichkeit einer Identifikation. Das macht es vermutlich auch so interessant für Historiker. Was löst es in mir aus, wenn ich Dokumente aus der Schweiz des 16. Jahrhunderts oder aus der Französischen Revolution lese? Es ist sicherlich eine Reaktion auf das Denken in Strukturen und deren Fähigkeit, auf Menschen Zwang auszuüben.

RJ: Und was bedeutet es politisch?

EW: Wenn man simpel denken möchte, und das tue ich manchmal, könnte man sagen, das ist unter anderem eine Reaktion auf den Marxismus. Man will

die Welt nicht mehr verändern oder die Macht ergreifen, zum Teil auch deshalb, weil keiner mehr weiß, wer oder wo der Staat eigentlich ist. Man erobert eine Reihe von Regierungsinstitutionen, und was dann? Seit Gramscis Theorie der Hegemonie weiß man, daß die Macht zu übernehmen nicht reicht. Macht hat aber dennoch ihren Ort, in bestimmten Interessengruppen etwa. Davon wendet man sich ab, hin zum Erleben von Differenzen in einer Welt, in der diese zunehmend deutlicher sichtbar werden.

Ich möchte aber noch auf die andere Hälfte des oben angesprochenen Gegensatzpaares zurückkommen, der Geschichte in einem mehr strukturalen Sinn. Ich denke, es gab in dieser Art von Strukturalismus, die Althusser und Poulantzas betrieben haben, sehr wichtige Entwicklungen. Die strukturalistische Revision des Marxismus birgt aber die Gefahr in sich, daß die Struktur, die da definiert wird, in einer essentialistischen Art und Weise verstanden wird, zum Teil, weil Metaphern aus der Architektur benutzt werden, Strukturen gewissermaßen als Gebäude gesehen werden, mit einem Keller, einer Infrastruktur und einem Überbau, oder als Haus mit vielen Stockwerken und einem Lift, der auf und ab fährt. Das ermöglicht einem einen sehr einfachen und unmittelbaren Zugang zur Welt und wird schnell zu einer Ideologie. Wenn man ‚weiß‘, wie das System funktioniert, kann man sich auch vorstellen, zu seinem Verwalter zu werden. Das äußert sich in der Tendenz, von der Struktur unmittelbar auf die erkennbare Realität zu schließen und zu glauben, daß alles, was man sieht, durch das Modell erklärt wird. Während die eine Richtung also bei den

Gefühlswelten stehenbleibt und sich nicht für Macht interessiert, bringt die andere immer die Macht ins Spiel, um zu sehen, wie die Theorie zur Realität paßt, und auch, um die Realität der Theorie anzupassen. Zwischen diesen beiden Polen gibt es aber sehr viel Spielraum.

EL: In einem kürzlich erschienenen Aufsatz umreißen Sie die Konturen einer *global anthropology*.<sup>11</sup> Hat das etwas mit dem gegenwärtigen Zustand der Welt zu tun? Auch in der Geschichte gibt es mittlerweile eine Richtung, die sich als *global history* definiert, und damit ist nicht Weltgeschichte in einem älteren Sinn gemeint, sondern eine neue Art des Nachdenkens darüber, wie diese Welt zusammengeschmolzen wurde. Erwächst die Vorstellung von einer globalen Anthropologie aus einem ähnlichen Impetus?

EW: Zur Zeit wird das zu einem Schlagwort: Globalisierung liegt sozusagen in der Luft. Ein möglicher Zugang ist Wallersteins ‚Weltsystem‘. Ich habe eine Menge von ihm gelernt, aber es gibt mehrere Punkte, wo sich unsere Wege trennen. Er sieht die ganze Welt in Begriffen von Zentren, Semiperipherien und Peripherien. Anthropologie mag er gar nicht, er würde sie am liebsten abschaffen, weil die Leute ihm immer sagen, daß das eben nicht so läuft in Jamaica oder Sumatra, wie er sich das vorstellt. Seine Unterscheidung von einzelnen Zonen ist eine einfache Hinzufügung zu der Vorstellung von kapitalistischen Zentren im Rahmen eines imperialistischen Systems, und er leidet damit an der allgemeinen Schwierigkeit, wie man ein theoretisches Schema benutzen kann, um eine bestimmte Situation zu erklären. Ich würde in diesem Zusammenhang eher von einer

Vorstellung ausgehen, die aus der diffusionistischen Periode in der Anthropologie herkommt. Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß es Beziehungen zwischen menschlichen Gruppen gibt, dann ist man gezwungen, diese Beziehungen zu definieren. Man kann nicht von einem Naturzustand ausgehen. Und es gibt Unterschiede zwischen diesen Gruppen im Hinblick auf Ressourcen, Machtpotentiale, lokale Spezialisierungen. Man braucht eine Art politisch-ökologischen Sinn für diese wechselseitigen Beziehungen. Es gibt eine Menge Beispiele, in denen diese Idee seit langem angewendet wurde, etwa von Owen Lattimore, als er über *Inner Asian Frontiers*<sup>12</sup> schrieb, wo es um die Beziehungen zwischen unterschiedlichen pastoralen Gesellschaften geht. Es gibt viele Modelle dieser Art von gegenseitiger Verbindung. In Nordamerika gibt es Archäologen, die von einem mesoamerikanischen Weltsystem sprechen und den Einfluß von Zentralmexiko auf die nördliche Peripherie untersuchen, und umgekehrt. So hat man viele verschiedene Weltsysteme, wobei der Begriff des Systems es ermöglicht, davon zu sprechen, daß es regelmäßige Interaktionen gibt. Möglicherweise ist nicht alles ganz so systemisch, daß alle Variablen mit allen verbunden sind. In jedem einzelnen Fall stellt sich aber die Frage, wie die einzelnen Teile zusammengefügt wurden. Globalisierung kann auf der einen Ebene ganz anders wirken als auf einer anderen.

RJ: Ulf Hannerz argumentiert, daß eines der Resultate der Globalisierung ‚Kreolisierung‘ sei.<sup>13</sup> Diese Idee ist inzwischen sehr populär geworden. Denken Sie, daß das ein passender Begriff ist, um

die damit gemeinten Prozesse zu beschreiben?

EW: Der Begriff weist darauf hin, daß viele Menschen nunmehr über mehrere kulturelle Repertoires und Verständigungsmöglichkeiten verfügen. Streng genommen ist er aber irreführend, weil der Begriff *creol* impliziert, daß man eine Sprachmischung vor sich hat, eine *lingua franca*, die sich aus Elementen unterschiedlicher Sprachen zusammensetzt. Die Frage, die sich in den Studien über das Kreolische stellt, ist, inwiefern bestimmte Grammatiken dominant sind. Einige kreolische Sprachen weisen linguistische Bezüge zu afrikanischen Sprachen auf, andere verfügen wiederum über unterschiedliche grammatische Repertoires für unterschiedliche Situationen.

RJ: In Hannerz Kontext meint Kreolisierung auch, daß jeder zwischen diesen Repertoires frei wählen könnte. Kreolisierung in dem Sinn, wie Sie den Begriff verstehen, war aber wohl keine freie Entscheidung.

EW: Selbstverständlich nicht. Der Kontext der Kreolisierung ist der der Sklaverei und der Beherrschung.

RJ: Wir sprachen davon, warum die Anthropologie die Geschichte beachten sollte. Drehen wir das einmal um: Warum sollten denn Historiker sich mit Anthropologie beschäftigen?

EW: Die Frage, wie gesellschaftliche Arrangements reproduziert und verändert werden, die ich vorhin aufgeworfen habe, sollte eigentlich auch für Historiker von Interesse sein. Es geht natürlich nicht um Geschichte im Sinne von *one damned thing after the other*, wie Leslie Withe das ausgedrückt hat. Wenn man mexikanische Gemeinden betrachtet, so findet

man rituelle Systeme, die zum Teil präkolonialen Ursprungs sind, zum Teil adaptiert wurden und gegenwärtig einem starken Veränderungsdruck unterliegen. Dennoch bestehen sie weiter und erfüllen sehr wichtige Funktionen. Die Menschen investieren nach wie vor in Fiestas, und wenn man ein politischer Führer werden will, muß man das tun. Das hat Konsequenzen im Hinblick auf die Etablierung von Klientensystemen. Für Historiker sollte das anthropologische Verständnis davon, wie diese rituellen Systeme arbeiten, von Interesse sein. Darauf stößt man auch, wenn man mit schriftlichen Quellen arbeitet. Es ist ja nicht so, daß bestimmte Personen einfach zu Würdenträgern ernannt werden, etwa in der Kirche, sondern das impliziert eine ganze Reihe von Beziehungsformen im Rahmen einer Gemeinschaft. Es gibt also Kristallisationsmomente, in denen Strukturen etabliert werden, die über lange Zeiträume hinweg relevant bleiben. Ich erinnere mich daran, daß ich in oberösterreichischen Landgemeinden beobachtet habe, daß es ein Wirtshaus für die Bauern gab, eines für die lokalen Handwerker und Arbeiter und eines für die Jungen mit ihren Mopeds. Daran kann man sehen, wie einer sozialen Strukturierung Ausdruck verliehen wird. Ich weiß nicht, ob das heute noch immer so ist, aber als ich das damals sah, war ich ziemlich beeindruckt davon. Die unterschiedliche Persistenz von Strukturen in lokalen Kontexten ist wohl etwas, was auch Historiker interessiert.

EL: In die Geschichtswissenschaft werden ständig Theorien oder Theorieelemente aus den Sozialwissenschaften importiert, auch aus der Anthropologie. Können wir rezente Wirtschaftstheorien



auf Gesellschaften anwenden, die in ökonomischer Hinsicht anders als ‚westliche‘ organisiert sind? Kann man mit *mainstream economics* ein Dorf des 13. Jahrhunderts beschreiben, oder ein Bauerndorf im heutigen Vietnam? Es gibt da die Kontroverse zwischen Scott und Popkin.<sup>14</sup> Scott meint, die Bewohner solcher Dörfer folgten einer völlig anderen wirtschaftlichen Rationalität, einer *moral economy*, während Popkin zu dem Schluß kommt, daß sie sich einfach nutzenmaximierend verhalten, wie andere wirtschaftliche Akteure auch. Sehen Sie einen Ausweg aus diesem Dilemma?

EW: Nein. Beide Modelle weichen der Frage nach wechselseitigen sozialen Beziehungen aus, und die enthalten auch Machtbeziehungen. Den Begriff *moral economy* finde ich nicht sehr geglückt, obwohl ich verstehe, was Scott sich davon erhofft. Wenn ich wieder an die rituellen Systeme in mexikanischen Dörfern denke, in deren Rahmen die Teilnehmer eine Stufenleiter der Reputation hochklettern und zu Notablen in der Gemeinde aufsteigen, indem sie Fiestas abhalten und rituelle Zeremonien finanzieren. Deren Aktivität im Dienst der Gemeinschaft hat auch eine moralische Komponente, also zum Beispiel: Antonio Quetzalcoatl hat eine Fiesta veranstaltet, alle haben ihre Tortillas erhalten und sind aufgrund ihrer Partizipation nun der Gemeinde verpflichtet. Aber gleichzeitig beinhaltet das auch ein hohes Niveau an Kalkül, etwa auf der Ebene des einzelnen Haushalts: Veranstalte ich meine Fiesta dieses Jahr oder erst im nächsten? Veranstalte ich sie jetzt, so hat das bestimmte Konsequenzen, die ganz offensichtlich auch eine utilitaristische Dimension haben. Inzwischen gibt es

aber dort auch Leute, die sich aus diesem rituellen System ganz zurückziehen, Protestanten werden und sich sagen, ich investiere nicht mehr in diese Feiern, sondern gebe zehn Prozent meines Einkommens der Pfingstkirche. Ich habe das Gefühl, daß die Gegenüberstellung von kommunitaristischer Moral und individuellem Nutzenkalkül nicht sonderlich hilfreich ist. Man muß sich immer wieder fragen, was der Begriff der Gemeinschaft jeweils impliziert – eine Art moralischen Verhaltens, in dem gleichzeitig ein hohes Maß an Feindschaft existiert? Wenn jedoch jeder immer nur auf der Grundlage seiner individuellen Nutzenkalküle agieren würde, könnte der Ort nicht überleben. Schließlich handelt es sich ja auch um eine Einheit, auf die man sich stützen kann, wenn man sich gegen den Staat oder die Kirche verteidigen muß. Man kann also auch sagen, daß die Leute in Rituale investieren, um sich damit Schutz zu erkaufen.

EL: In Ihren Arbeiten ist ein starker Einfluß des Marxschen Denkens erkennbar. Allerdings verwenden Sie es in einer sehr unkonventionellen Weise. Sie haben selbst Ihren ‚selbstgestrickten‘ Marxismus erwähnt und davon gesprochen, daß es sich für Sie um intellektuelle Werkzeuge handelt, die Sie dieser Denkweise entnehmen. Zum Beispiel verwenden Sie den Begriff einer Produktionsweise, die bei Marx gar nicht vorkommt und die sie „tributär“ nennen.

EW: Bleiben wir kurz beim Begriff der Produktionsweise. Ich begann diesen Begriff bewußt anstatt desjenigen der Produktionsverhältnisse zu verwenden, um die Kapazität, gesellschaftliche Arbeitskraft zu mobilisieren, damit zu erfassen. Ich wollte damit wegkommen von die-

ser Polarität von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, zum Teil deshalb, weil ich der Ansicht bin, daß Produktivkräfte mit der Organisationsweise von Arbeit zu tun haben. Im Unterschied zu dem, was Marx geschrieben hat, denke ich, daß Technologie die Produktionsverhältnisse nicht unmittelbar determiniert. Eine bestimmte Technologie begründet ein Verhältnis zur Natur in Form einer Reihe von Möglichkeiten in einem begrenzten Spektrum von Variationen, und man sollte daher Produktionsverhältnisse nicht als durch die Produktivkräfte unmittelbar determiniert sehen. Ich habe mich auf die Fähigkeit zur Mobilisierung von gesellschaftlicher Arbeitskraft konzentriert, um einen Ausweg aus dieser Art von technologischem und ökonomischem Determinismus zu finden. Bei Marx findet man Anhaltspunkte für beide Lesarten, Eric Hobsbawm hat das sehr klar gesehen,<sup>15</sup> Marvin Harris<sup>16</sup> wohl weniger. Das hängt davon ab, ob man ‚Produktionsweise‘ von den produktiven Grundlagen her betrachtet oder als einen Komplex von Beziehungen sieht. Im Zusammenhang mit der Mobilisierung gesellschaftlicher Arbeitskraft konzentriere ich mich auf den Beziehungsaspekt. Ich weiß, daß das nicht vollkommen befriedigend ist, aber das ist eben ein Aspekt meines „selbstgestrickten“ Marxismus und ich denke, daß ich dabei einigen der im Denken von Marx angelegten Sichtweisen treu bleibe. Das hat auch Auswirkungen auf den Klassenbegriff. Wenn man bei den Produktivkräften beginnt und dann unvermittelt weitergeht zu den Fabriken und den Leuten, die in diesen Fabriken arbeiten, gelangt man zu der banalen Vorstellung, daß es Gruppen in einer Gesell-

schaft gibt, die dieselbe Position in ihr einnehmen und daß das ihre gesamte soziale Existenz determinieren würde. Ich sehe Klasse eher als eine Beziehungsform, und wer in diese Beziehungen auf welche Art involviert wird, ist historisch gesehen sehr unterschiedlich. Nicht alle landen zur gleichen Zeit in der Fabrik, sondern es gibt ganz unterschiedliche Gruppen mit sehr verschiedenen Beziehungen zu dem Kontext, aus dem sie hervorgehen. Die Leute, die in Böhmen in den Textilfabriken arbeiteten, hatten über sehr lange Zeit hinweg Verbindungen zur Landwirtschaft, sie arbeiteten zur Hälfte in der Fabrik und zur Hälfte in ihren Gärten, bis irgend jemand die Verbindung mit dem Land gekappt hat. Man kommt dadurch zu einer Sichtweise des Proletariats, die viel weniger homogen ist als diejenige, die aus einer auf die Produktivkräfte zentrierten Perspektive resultiert. Dadurch, daß ich die relationale Seite des Begriffs ‚Produktionsweise‘ betont habe, bin ich also auch zu einer anderen Lesart des Klassenbegriffs gelangt. ‚Klasse‘ bleibt ein wichtiges Konzept, aber um damit zu arbeiten, muß man all die Vermittlungen in Betracht ziehen, über die wir gesprochen haben. Gegenwärtig versuche ich den Begriff ‚Produktionsweise‘ ganz zu umgehen und nur mehr von der „Mobilisierung gesellschaftlicher Arbeitskraft“ zu sprechen. Wenn ich den Begriff der tributären Produktionsweise aufgegriffen habe, für den sich einige Definitionselemente bei Marx finden lassen, sehe ich das auch als ein Spektrum von Varianten von den ganz dezentralisierten zu den am stärksten zentralisierten Erscheinungsformen, nicht als entgegengesetzte Pole, sondern als eine Bandbreite von möglichen Varianten.

EL: Aber hat diese Art der Begriffskonstruktion nicht auch ihren Preis? Wenn die Mobilisierung und Aneignung gesellschaftlicher Arbeit im Sinne der Marx'schen Definition vorkapitalistischer Produktionsverhältnisse durch den Einsatz von Macht- und Herrschaftsmitteln erfolgt – „also über einen politischen Prozeß“, wie Sie selbst geschrieben haben<sup>17</sup> – muß dann nicht auch die Organisationsform von Herrschaft bzw. der herrschenden Gruppen eine bedeutendere Rolle spielen? Vielleicht kann ich das, worauf ich hinaus will, durch einen Vergleich mit der Argumentation Wallersteins im Hinblick auf die Entstehung und Dynamik seines *Modern World System* deutlicher machen. Wallerstein unterscheidet zwischen Weltreichen einerseits und den aus unterschiedlichen Staaten zusammengesetzten Systemen andererseits. Während Weltreiche sich durch einen zentralisierten und schwerfälligen bürokratischen Apparat auszeichnen und bestrebt sind, ihre wirtschaftliche und ihre politische Sphäre zur Deckung zu bringen, definiert er das kapitalistische Weltsystem durch die Existenz einer Vielzahl miteinander um Territorien, Arbeitskräfte, Rohstoffe und Märkte konkurrierender und unterschiedlich mächtiger Staaten im Rahmen einer einzigen Produktionsweise. Für Wallerstein ist es gerade dieses Konkurrenzverhältnis in der entstehenden europäischen Staatenwelt, das einige dieser Staaten dazu treibt, über Europa hinaus zu expandieren, und das ihnen diese Expansion auch ermöglicht. Er meint, wäre Europa am Beginn der Neuzeit in Form eines Weltreiches organisiert gewesen, dann hätte der Vorstoß des osmanischen Reiches – ähnlich wie im Fall von

China im Moment der Bedrohung durch die Mongolen oder die japanischen Wankos – wohl dazu geführt, daß die Expansion über den Atlantik eingestellt und alle Kräfte auf die Verteidigung der südöstlichen Grenze konzentriert worden wären. Im Rahmen der politischen Organisationsformen im damaligen Europa gab es hingegen keine Macht, die die Portugiesen hätte stoppen können.<sup>18</sup> Nun hängt aber die Ausbildung eines multipolaren Staatensystems mit den hochgradig dezentralisierten Strukturen des europäischen Feudalzeitalters zusammen. Insofern scheinen unterschiedliche politische Organisationsformen im Rahmen tributärer Aneignungsverhältnisse doch einen erheblichen Unterschied auszumachen.

EW: Ja, das macht vermutlich einen Unterschied, und vielleicht habe ich darüber zu wenig nachgedacht, aber für mich war das ganz wesentlich auch eine Auseinandersetzung mit Karl Wittfogel. Er war eine außerordentliche Person und für mich von großer Bedeutung. Ich traf ihn 1941 in New York, als wir am College unterrichteten. Er litt schwer unter seiner Niederlage auf dieser Konferenz in Leningrad 1931. Seitdem hatte er eine Art stalinistischen Verfolgungswahn. Einmal saß er bei einer Tagung, machte sich Notizen, und sagt dann zu mir, daß George Murdock<sup>19</sup> ein Marxist sei. Dabei war der Mann ein erklärter Konservativer aus Yale. Ich war sehr von Wittfogels *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* beeindruckt. Das scheint niemand sonst wahrgenommen zu haben, während *Die orientalische Despotie* zu einem Meilenstein wurde.<sup>20</sup> Alles wurde zur ‚orientalischen Despotie‘ erklärt, etwa auch der

moskovitische Staat, indem man einfach sagte, dieser hätte das chinesische Steuersystem übernommen. Ich wollte diese Fragen offen halten, denn in dem Moment, wo man von ‚asiatischer Produktionsweise‘ oder von ‚feudaler Produktionsweise‘ spricht, hat man bereits ein vorgefertigtes Bild. Wenn ich den Begriff der ‚tributären Produktionsweise‘ verwende, dann denke ich dabei an ein sehr breites Spektrum von Varianten, die alle einer spezifischen Analyse bedürfen und ein Feld für weitere Forschungen eröffnen. Andernfalls landet man bei Wittvogels orientalischer Despotie und meint, die Antwort auf drei Viertel aller Probleme dieser Welt gefunden zu haben. Ich versuche damit Kategorien zu vermeiden, die weiteres Fragen unmöglich machen oder allzu einfache Antworten bieten.

RJ: Was ist das Erbe von Marx in der Anthropologie? Bleibt von seinem Denken etwas, und welche Facette dieses Denkens könnte das sein?

EW: Ich denke, daß diese grundlegenden Begriffe bezüglich der Beziehungen zur Mobilisierung sozialer Arbeit sehr nützliche Instrumente für die Analyse von Gesellschaft sind. Spricht man zum Beispiel über Kapitalismus in diesen Begriffen, dann kann man bestimmte Phänomene in diesem sozialen Feld lokalisieren und gleichzeitig Fragen stellen darüber, warum und wie bestimmte Entwicklungen vor sich gehen. Ein rein marktwirtschaftlichen Modell läuft darauf hinaus, daß der Markt alles determiniert und keine weiteren Fragen möglich sind. Hingegen erlaubt es der andere Zugang, Fragen zu stellen wie: Wer übt wie Macht aus; wer ist dieser Macht un-

terworfen; wie sehen die Möglichkeiten und Zwänge für unterschiedliche Gesellschaftsgruppen, die in diese Beziehungen involviert sind, aus? Denkt man nicht in diesen Begriffen, landet man bei der Analyse von Gefühlswelten (*sensibilities*) oder bei einer strukturalen Sicht von Geschichte, die keine weiteren Fragen mehr darüber erlaubt, was im jeweiligen Untersuchungsfeld vor sich geht. Ich versuche einen Weg zu finden, diese Fragen zu stellen, zu sehen, wie bestimmte strategische Beziehungen soziale Handlungsfelder bestimmen und gleichzeitig viele lokal spezifische Beziehungen ermöglichen – *to allow for anthropological space*.

#### Anmerkungen:

1 Eric R. Wolf und John W. Cole, Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpentale, Wien und Bozen 1995.

2 Eric R. Wolf, Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400, Frankfurt am Main 1986, 53.

3 Eric R. Wolf, Pathways Toward a Global Anthropology, in: S. C. Chew und R. A. Denemark, Hg., The Underdevelopment of Development, London u. a. 1996, 87–100.

4 Vgl. u. a. Franz Boas, Kwakiutl Tales, New York 1910; ders., Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology, New York 1935.

5 John Wesley Powell, in den 1880er Jahren Direktor des *Bureau of Ethnology an der Smithsonian Institution*.

6 Siehe etwa Gerd Dressel, Historische Anthropologie. Die Historisierung menschlicher Elementarerfahrungen, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 27 (1997), Sonderheft: Neue Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft, 22–38.

7 Vgl. u. a. Victor W. Turner, Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life, Manchester 1947.

8 Clifford Geertz, „Deep Play“: Bemerkun-

gen zum balinesischen Hahnenkampf, in: ders., Dichte Beschreibung, Frankfurt am Main 1987, 202–260.

9 Clifford Geertz, The Religion of Java, Glencoe, Ill., 1960.

10 Clifford Geertz, Negara. The Theater State in Nineteenth Century Bali, Princeton 1980.

11 Wolf, Pathways, wie Anm. 3.

12 Owen Lattimore, Inner Asian Frontiers of China, 2. Auflage, Oxford 1992.

13 Ulf Hannerz, The World in Creolization, in: Africa 57 (1987), 546–559.

14 James C. Scott, The Moral Economy of the Peasant, New Haven u. London 1976; Samuel L. Popkin, The Rational Peasant, Berkeley 1979.

15 Eric Hobsbawm, Introduction, in: Karl Marx, Pre-capitalist Economic Formations, London 1964, 9–65.

16 Siehe u. a. Marvin Harris, Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture, New York 1979.

17 Wolf, Völker ohne Geschichte, wie Anm. 2, 121.

18 Immanuel Wallerstein, The Modern World System I, New York u. a. 1974, 57–60.

19 Siehe u. a. George P. Murdock, Social Structure, New York 1949.

20 Karl Wittfogel, Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, Leipzig 1931; ders., Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht, Frankfurt am Main 1977.

Bärbel Danneberg, Fritz Keller,  
Aly Machalicky, Julius Mende (Hg.)

## Die 68er

**Eine Generation und ihr Erbe**

392 Seiten, 80 Abb., Hartband  
mit Umschlag

ISBN 3-85115-253-0

öS 394,-/DM 54,-/sfr 49,-

Döcker Verlag - Wien



Mit Beiträgen von Helmut Dahmer, Robert Schindel, Rolf Schwendter, Elfriede Hammerl, Konrad Paul Liessmann, Volkmar Sigusch, und vielen mehr.

Originaltexte, Fotos, Flugblätter, politische Analysen, Erinnerungen, Kritiken, Erlebnisberichte - kurzum, alles was über das Jahr 1968 in Österreich zu sagen ist, steht in diesem Buch!