

Volkskunde en etniciteit

Zes interviews

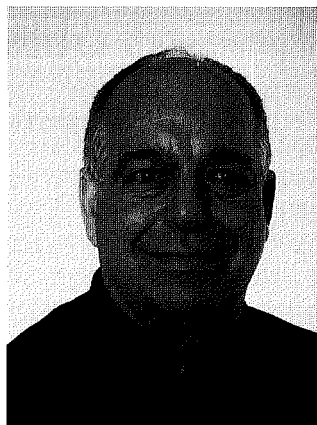
'Roots and rituals; managing ethnicity', zo luidde de titel van het internationale congres dat in april 1998 door het Meertens Instituut, in samenwerking met het Nederlands Openluchtmuseum, het Nederlands Centrum voor Volks-cultuur en de collega's in Vlaanderen, werd georganiseerd. Elders in dit nummer zal de lezer een verslag aantreffen van het congres. 'Managing ethnicity' verwees naar de dagelijkse maar ook naar de wetenschappelijke en cultuur-politieke omgang met etnische verschijnselen. Ook aan die aspecten is de volkskunde steeds meer aandacht gaan besteden en in die zin kunnen ook de hier volgende interviews worden opgevat. Tijdens het congres hebben we aan zes vooraanstaande onderzoekers de vraag voorgelegd wat ze verstaan onder etniciteit, hoe ze omgaan met het begrip en welke rol zij voor de volkskunde zien weggelegd in het internationale debat. De antwoorden zijn vaak verrassend, soms ook sterk persoonlijk gekleurd. Zowel de oudere (Bockhorn, Hofer, Köstlin en Lönnqvist) als de jongere generatie (Bendix en Welz) is vertegenwoordigd. Ook is er een zekere geografische spreiding aanwezig: naast de Duitse zijn ook de Scandinavische, de Amerikaanse en de Oost-Europese onderzoekstradities vertegenwoordigd. De interviews werden afgenomen door Ton Dekker, Barbara Henkes, Ad de Jong, Herman Roodenburg en Gerard Rooijackers.

'Die Menschen sind klüger als wir denken'

Interview met Konrad Köstlin op donderdag 23 april 1998

door Ton Dekker

Konrad Köstlin (1940) is hoogleraar Volkskunde aan de universiteit van Wenen en hoofd van het Instituut voor Volkskunde aldaar. Hij is sinds 1994 voorzitter van de SIEF. Köstlin publiceerde een groot aantal studies over actuele volkskundige thema's, waarbij zijn belangstelling sterk is gericht op de manipulatieve omgang, ook door de volkskunde zelf, van volkscultuur en tradities in de creatie van onder andere ethnisch bepaalde zelfbeelden. Tot zijn publicaties behoren 'Sicherheit im Volksleben' (1967) en een aantal bundels die hij met Hermann Bausinger redigeerde, waaronder *Heimat und Identität* (1980) en *Umgang mit Sachen* (1983).



Konrad Köstlin

Ton Dekker: Ich möchte Dich fragen, was Du von Ethnizität hältst, was verstehst Du darunter?

Konrad Köstlin: Man muß diese Frage historisch angehen. Ethnizität ist eine Idee, die mit der Moderne verknüpft ist, also etwa 200 Jahre alt ist, und wir betreiben eine Wissenschaft, die man als Ethnowissenschaft verstehen kann. Diese Ethnowissenschaft hat am Beginn der Moderne auch eine ganz besondere Funktion für das Entstehen moderner Nationalstaaten ausgefüllt, nämlich etwas Gemeinsames zu definieren, nachdem traditionelle Ordnungen sich nach und nach auflösten. Dieses Gemeinsame nannte man Volksgeist oder auch Volkstum. Die Idee hat dann auch ihre Wirklichkeit hergestellt. Ethnizität, Ethnos, Volkstum wurden zu Handlungsanweisungen, zu geglaubten Wirklichkeiten und als solche existent. Das bedeutet aber für uns, daß wir uns von diesem Begriff nicht einfach verabschieden können, so als ob es das nicht gäbe oder wir einfach anders benennen, was wir untersuchen. Wir sind mitverantwortlich für diesen Begriff und haben uns um das zu kümmern, was heute mit ihm geschieht.

T.D.: Na ja, wir, wir, wer hat damit angefangen eigentlich?

K.K.: Ich denke, man kann diesen deutschen Idealismus, Herder, auch Kant, namhaft machen und die Vorstellung, daß es staatspolitisch notwendig sei, etwas Gemeinsames zu haben. Beide waren ja Philosophen und Staatstheoretiker. Herder hat eine imaginäre Konsanguinität etabliert. Vor

allem in den Ländern, in denen es keine Nation als Staat gab und – das übersieht man – das gilt auch für Deutschland, das nach 1806 zwar kulturell und sprachlich vielleicht, aber nicht mehr und noch nicht politisch-staatlich zusammengehörte. Das erklärt auch eine gewisse Hypertrophierung dieses Volkstums, des Ethnischen in eben diesen Ländern. Daneben existierte ein zentralistisches Frankreich, ein starkes England; in beiden Ländern sind die Ethnowissenschaften in dieser Perspektive nicht notwendig gewesen.

T.D.: Du verbindest diesen Begriff und die Konstruktion der Ethnizität sehr stark mit dem nationalen Staat. Aber war es bei Herder nicht auch so, daß er auf das Volkstum, auf die Volkskultur aufmerksam machte, eben als Gegensatz zu der Kultur der Elite, die damals ganz anders aussah als das, was gewöhnliche Menschen im Kopf hatten.

K.K.: Ja, das stimmt schon. Die Eliten waren in seiner Sicht die Verräter der nationalen Kultur. Die Eliten waren bürgerlich, hatten französische, fremde Moden angenommen. Die neue Klasse der Intellektuellen hat sich aber auf die Wurzeln des Nationalen besonnen und kam zu dem Schluß, die Bauern hätten das Nationale am Besten bewahrt.

T.D.: Ja. Ist das dann nach deiner Meinung nicht der Fall?

K.K.: Nein, nein, das ist nicht der Fall, jedenfalls nicht so. Der Gedanke war, daß die Bauern unbeeinflusst vom Fremden das Eigene am Besten bewahrt hätten – und dies mündlich. Das erklärt auch, warum das neunzehnte Jahrhundert in unserem Fach vor allen Dingen ein philologisches Jahrhundert ist. Es geht um Sprache, es geht um mündliche Überlieferung, Märchen, Sagen, Wissen. Die Sprache steht im Zentrum; bei Herder heißt es auch, daß alle Leute die die gleiche Sprache sprechen, auf einem Territorium eine Nation bilden sollen. Das macht Herder, bis heute, etwa in Südosteuropa so attraktiv. Er ist Zeuge für das Recht einer Sprachgemeinschaft, eine Nation zu bilden.

Das Zweite ist: Es ist ja ganz erstaunlich, daß vom Ethnischen oder von Ethnizität lange niemand gesprochen hat. Ethnien waren eher ein völkerkundliches Thema.

T.D.: Man sprach jedenfalls in den Niederlanden wohl vom niederländischen Stamm und dann meinte man nicht nur die

Niederländer, auch die Flamen, die dieselbe Sprache sprechen.

K.K.: Wenn wir so argumentieren, dann muß man eine weitere Beziehung nennen, die 'Aldietschen', die stammlich das gesamte Niederdeutsche meinte – ich erinnere an Guido Gezelle. Diese Bewegung hatte übrigens in beiden Weltkriegen eine große Anzahl von Parteigängern und Büchern zur Folge, die dieses Gemeinsame Niederdeutsche territorial vereinen wollten.

T.D.: Bis nach Frankreich hinein.

K.K.: Dieses nach Westen und Osten Träumen der Aldietschen definiert einen Kulturraum über die gemeinsame Sprache. Wilhelm Peßler hat versucht, die Sprachlandschaft mit der Hauslandschaft zur Deckung zu bringen. Das Wort 'Stamm' hat diese organologische Metapher, daß aus gemeinsamer Wurzel ein starker Stamm wird; und das trifft sich mit dem Bild der Konsanguinität, der gemeinsamen blutmäßigen Abstammung. Das ist das Merkmal dieser modernen Nationalstaaten: der Glaube an die gemeinsame Abstammung in einem Territorium. Dieser Glaube sollte die altständischen Gemeinschaften ersetzen, die sich ständisch definierten – durch 'ehrliche Geburt', also nicht blutmäßig, sondern durch den Stand, der vom Rat der Städte, der Dorfgemeinschaft, den Gilden etc. kontrolliert wird. Die Vormoderne kennt Wahlverwandtschaften und die sind, wie etwa nach dem Rotationsprinzip der gegenseitigen Hilfeleistung, genossenschaftlich organisiert. Die Konstruktion des modernen Staates kennt diese Wahlverwandtschaft nicht mehr.

T.D.: Die sucht nach etwas Übergreifendem.

K.K.: Die sucht, die konstruiert etwas Gemeinsames und das nennt sie Volk. Und Volk hat nun zusätzlich noch eine ganz andere, neue Bedeutung: nicht die kleinen Leute, sondern die Gemeinschaft der Nation sind gemeint. In dieser Idee von der Nation werden auch Menschen, die sich nicht kennen, durch ein gemeinsames Band der geglaubten gemeinsamen Abstammung verbunden. Das Neue ist, daß dieser Begriff der Ethnie etwas Abstraktes meint, etwas was man nicht jeden Tag vor sich sieht, wie das Dorf oder die Gilde oder eine Zunft und das deshalb starker Symbole bedarf. Das Dramatische an dieser Geschichte ist, daß hier diese geglaubte Gemeinsamkeit der Nation nun nicht täglich erfahrbar praktiziert wird, sondern als Glaubenssatz, wie eine Religion, funktioniert.

Damit läßt sich vielleicht auch erklären, warum nationale Gefühle immer bei gemeinsamen Aktionen, wie sie es im normalen Alltag nicht gibt, aufbrausen – im Krieg, beim Fußball.

T.D.: Hat es nicht auch im 19. Jahrhundert in Deutschland und ändern Ländern Leute gegeben, die ganz einfach, aufrichtig, entideologisiert interessiert waren an der Geschichte des eigenen Volkes, ja der Umgebung?

K.K.: Sicher, vor allen Dingen im Bereich der Geographie, der Landeskunde hat es eine sehr neutrale Ethnographie gegeben. In dieser Ethnographie von 'Land und Leute' waren die Menschen bloß der 'andere Teil der Erdkruste'.

T.D.: Kann man es als ein Verdienst von Herder betrachten, daß er die Augen für die eigene Kultur geschärft hat?

K.K.: Das hat er sicher getan aber auf eine besondere Weise. Die Ethnographen haben ihr Fach ähnlich beschreibend behandelt wie Flora und Fauna. Sie haben nicht so sehr dieses Eigene, das Besondere, das Unterscheidende akzentuiert, sondern eher den Vergleich gesucht. Viele Volkskundler würden gerne an diese neutrale Ethnographie anknüpfen, das ist immer wieder gesagt worden. Der Punkt ist aber, daß es nicht darauf ankommt, ob Herder gut oder böse gewesen ist, sondern daß sich diese abstrakte und verklärend romantisierende Linie durchgesetzt hat. Ethnographie spielt in den Landeskunden durchaus noch eine Rolle, taucht aber in dem, was man Volkskunde nennt, erst einmal gar nicht mehr auf. Auch das Interesse für Sachkultur ist ein spätes. Was sich die Volkskunde selber als eigene Geschichte geschrieben hat, Wissenschaftsgeschichtsschreibung also, ist auch der Versuch vom Heute aus eine Linie als Legitimation in die Vergangenheit zu finden, also zu erklären worauf sich das, was wir heute machen, gründet. Wir suchen unsere Väter – es sind ja erst mal keine Mütter dabei – selber aus.

Erst, wo wir mit dem, was wir machen, nicht ganz zufrieden sind – also etwa mit der Idee der Ethnizität – fragen wir, ob es nicht andere, bessere Anknüpfungen geben könnte. Dann entdecken wir als Argument die Ethnographie in der Tradition der Landeskunde oder in der Aufklärung, die den Menschen 'meliorisieren', in einen besseren Zustand bringen wollte.

T.D.: Vielleicht können wir die einverleiben?

K.K.: Ich denke schon, daß es sinnvoll ist, mit deren Materialien zu arbeiten. Eine ganze Reihe von statistisch orientierten Leuten im 19. Jahrhundert ist sehr hilfreich. Seit sie Volkskunde heißt, ist die Disziplin aber mehr von den Philologen betrieben und eben nicht von Landeskundlern und Geographen. Als philologische Nebendisziplin hat sie vor allen Dingen von Germanisten ihre Richtung bekommen.

T.D.: Unsere Vorfahren sind eben Hoffmann-Krayer und Strack.

K.K.: Ja, Strack und Koch und Bächtold-Stäubli und Naumann und Spamer nachher. Naumann war Altgermanist in Bonn und das ist eben ungefähr die Linie.

T.D.: Die verwendeten eigentlich ohne es mit soviel Worten zu sagen doch den Begriff der Ethnizität, das war die Basis ihres Faches.

K.K.: Sie haben immer Volk gesagt. Ethnizität ist als Begriff aus Amerika vor etwa 20 Jahren in unseren Diskurs gekommen. Ethnos war ein Begriff gewesen, der eher in der Völkerkunde verwendet worden ist, für die Kolonialvölker zum Beispiel, auch um Minderheiten zu beschreiben. Aber die Volkskunde ist in der eigenartigen Situation, daß sie die einfache Kultur des eigenen Landes in der eigenen Sprache für die Lektüre durch die eigenen Leute beschreibt. Die Ethnien sind immer die Anderen gewesen. Da, wo es ein Durcheinander gibt, da wo es viele kleine Gruppen gibt, da sind Ethnien gewesen. Als homogen sah man das (eigene) Volk. Der neue Ethnizitätsdiskurs ist ausgelöst durch die Bewegung der *Black Power* und der *New Ethnicity* in den USA. Man kann sehen, daß die Deutungsmuster, die Interpretationsmuster der nationalen Kultur der USA verändert haben. Als ich in die Schule ging, hat man uns erzählt, Amerika sei ein *melting pot*, dieses Land assimiliere alles und macht alle zu Angehörigen einer großen Nation.

T.D.: Es werden alle Amerikaner.

K.K.: Es werden alle Amerikaner. Der Cowboydarsteller John Wayne hat einmal ein Lied gesungen, 'The Hyphen-American', der Bindestrich-Amerikaner, den hat er beschimpft: 'we are all Americans'. Zehn Jahre später im Vorfeld der Feiern zum 200. Geburtstag der Vereinigten Staaten 1976, hatte sich dieses Muster verändert. Man

sagte nun Amerika sei eine *salad bowl*, eine Salatschüssel mit vielen bunten Farben. Es wurde modern, zu sagen, I am an Afro-American, I am a Dutch-American, Irish-American, German-American. All diese etablierten Amerikaner fingen an, an einem nationalen Tag, etwa am St. Patrick's Day, ihre Herkunftsidentität zu feiern. Das war offenbar im Gegenzug zum Black Movement geschehen, in dessen Kontext in den sechziger Jahren zum ersten Mal das Wort *ethnicity* betont wurde.

T.D.: Wer verwendete diesen Begriff? Waren das Wissenschaftler? Das waren nicht die Schwarzen selbst?

K.K.: Die Schwarzen haben auch von *black ethnicity* gesprochen. Sie hatten ihre Deutungseliten, also Personen wie Malcolm X, die gesagt haben, was Sache ist. Aber da war nun klar: wir haben eine eigene Identität, die nicht vereinbar ist mit der der Weißen, wir wollen uns gar nicht in das System integrieren. Jetzt müssen wir selbstbewußt unsere eigene Geschichte suchen. Geschichte war ja immer das Argument der weißen Amerikaner. Populär wurde dies mit dem Film von Alex Healey, *Roots*, in den siebziger Jahren, der Afrika und nicht Amerika als Herkunftsidentität beschrieb. In diesem Zusammenhang ist Ethnizität als Diskursbegriff über den Ozean gekommen. Als 1976 in den Vereinigten Staaten das Bicentennial gefeiert wurde, sprach man von den USA als 'A Nation out of Nations', man feierte die ethnische Vielfalt – *ethnicity* – der Herkunft der Amerikaner als kulturelles Erbe.

T.D.: Ist das nicht das Ende eines Nationalstaates?

K.K.: Die Frage ist, ob die USA jemals im europäischen Sinne ein Nationalstaat gewesen sind. Was ich andeuten will, ist eine Art Vorreiterschaft der USA in dieser Debatte. Ethnizität wird mit Herkunftsidentität verbunden. Was am Anfang intellektuelles Spiel ist, breitet sich aus, wird populär. Viele Leute spielen dieses Spiel. In einem kleinen Aufsatz habe ich einmal versucht zu zeigen, daß dieses Identitätsspiel der Weißen eigentlich von Leuten gespielt wurde, die längst arrivierte waren. Amerikaner deutscher Herkunft haben ab und an deutsch gekocht, etwa wenn deutscher Besuch kam, waren aber Amerikaner. In diesem Zusammenhang gehört auch das Reden von Identität, das ja nicht so alt ist. Für die arrivierten und längst integrierten Amerikaner war diese Herkunftsidentität ein dekorativer Bestandteil ihrer nationalen Repräsentation.

Es gibt dabei ein Problem: was für die Eliten und Arrivierten ein Spiel ist, kann sich als aggressives Muster zeigen, wie man etwa in Jugoslawien sieht oder auch in Litauen oder in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion. Verschiedene Theorien, auch die Bromleysche Nationalitätentheorie, die in der Sowjetunion in den siebziger Jahren entwickelt wurde, bekommen nun eine Eigendynamik, sie werden geglaubte Wirklichkeit. Das mochte in der dekorativen Folklore der staatlichen Nationalitätenensembles aufbewahrt gewesen sein. Diese geglaubte Wirklichkeit des 'wir gehören zusammen' führt gerade in Krisensituationen dazu, daß man sich eng zusammenschließt und um sich herum nur noch Feinde sieht und aggressiv gegen Fremde reagiert. Auch in den sogenannten entwickelten Staaten wie Deutschland etwa hat die Fremdenfeindlichkeit eine vergleichbare Bedeutung, in Krisensituationen kann leicht damit argumentiert werden. Und insofern denke ich, realiter gibt es Ethnizität nicht, aber an einem historischen Punkt auf den Tisch gebracht, hat sie – unter welchem Namen auch immer – ihre Wirkungen, sie wird als Idee, als Ideologie eingesetzt und hat ihre Wirkungen. Deshalb können wir nicht einfach sagen, es gibt sie nicht. Wir können sie auflösen, indem wir sie historisch erklären, indem wir sagen, daß Ethnizität als Argument ein Ersatz für ökonomische Rückständigkeit sein kann. Solche Ersatzlogik läßt etwa in Irland davon reden, die Konflikte seien religiöser Art. Religion, Konfession ist aber auch die 'ethnische' Camouflage einer historischen, ökonomischen Auseinandersetzung. Warum ich selber an diesem Begriff des Ethnischen festhalte, ist – neben dem eingangs angeführten Argument der Verantwortlichkeit – zusätzlich die Tatsache, daß Ethnologie und Volkskunde Beschreibungsverfahren entwickelt haben, die sehr genau hinsehen können, die sehr dicht, auch sehr präzise sind und daß das ethnographische Verfahren sich von dem Begriff der Ethnizität längst gelöst hat und einen spezifischen Blick meint.

T.D.: Es ist ein Hilfsmittel zur Dekonstruktion.

K.K.: Ja, aber nicht nur das: Ich denke, es gibt auch eine gute Traditionslinie, die Methoden und Perspektiven meint, die auch fragt, wer hat wann und in welchem Interesse einer Sache eine Bedeutung gegeben. Und da kann man entdecken, daß Volkskundler verschiedenen Dingen eine besondere Bedeutung gegeben haben. Der Pflug z.B. ist

in unserem Fach auratisiert und mit einem Heiligenschein umgeben worden, davon ist seine Bedeutung im Leben der Leute nicht unberührt geblieben, wie die Ikonologie des Bauernstandes zeigt. Volkskundler verändern durch ihre Untersuchungen die Gegenstände, sie bewerten sie neu. In Bayern hat die Volksmusikforschung in den 1930er Jahren gesagt, eine bestimmte Musikart, der 'Zwiefache', sei nur für Altbayern gültig. Seitdem haben Musikgruppen den Zwiefachen in Altbayern als 'ihre' Musik gespielt, obwohl inzwischen nachgewiesen ist, daß es in den dreißiger Jahren den Zwiefachen in der Oberpfalz und anderswo durchaus gegeben hat.

T.D.: Und das betrachtest Du als eine spezielle Aufgabe der Volkskunde, solche Sachen aufzuklären.

K.K.: Ich kritisiere das überhaupt nicht.

T.D.: Aber warum kritisierst Du das nicht, das trägt also bei zu einer Mythologisierung?

K.K.: Das ist wohl richtig. Auf der anderen Seite sehe ich, daß es in einer Welt, die immer unübersichtlicher und schwieriger und undurchschaubarer scheint, den Versuch geben darf, Überschaubarkeit zu schaffen. Außerdem sind die Dinge in der Moderne 'verfügbar' geworden, wie Bausinger gesagt hat. Sie haben deshalb auch nicht mehr einen legitimen Besitzer.

T.D.: Wer hat diese Aufgabe dann, die Volkskunde oder andere Leute?

K.K.: Alle, das ist ein generelles Problem. Vorhin sagte ein holländischer Kollege, dieses Freilichtmuseum [het Arnhemse Openluchtmuseum] stehe eigentlich nicht in einer holländischen Landschaft – obwohl in Wirklichkeit mehr als die Hälfte Eures Landes so ist wie hier. Als Amsterdamer habe er den Eindruck, im Ausland zu sein. Denn das Bild, das von Holland geschaffen worden ist, ist ein ganz anderes: es erzählt von Grachten, Windmühlen, flachem Land und Deichen. Es sollte verstanden werden, wie das funktioniert. Deshalb kann man auch sagen, daß Vorurteile auch notwendig sind, wenn sie dann Vorurteile sind, die in eine ungefähre Richtung weisen. Vorurteile sollten sich allerdings nicht zu Vorurteilen verhärten.

T.D.: Aber liegt hier eine Aufgabe der Volkskunde oder kann man sich als Volkskundler damit begnügen, daß man so etwas

analysiert und auseinandersetzt in einer wissenschaftlichen Zeitschrift mit einer Auflage von dreihundert?

K.K.: Nein, es ist mehr notwendig. Volkskunde kann in einer Landschaft, wie in den Niederlanden oder in Kärnten, auf bestimmte Sachverhalte aufmerksam machen. So läßt sich im Zusammenhang mit der Globalisierung die Beobachtung machen, daß Referenzlandschaften wichtig werden, in Holland das Syndrom von Deichen, Windmühlen und Grachten, in Österreich die Alpen. Österreich nennt sich Alpenrepublik, obwohl die Mehrheit der Österreicher überhaupt nicht in den Alpen wohnt. Die Spezifik und das nationale Selbstverständnis aller Österreicher aber definiert sich ganz stark über die Alpen, über die Weltmeisterschaft im Skifahren, über alles – Bilder, Sportartikel und Kleidung etc. – was mit Tourismus und mit Bergen zu tun hat. Tourismus und Berge gehören zusammen, ein Drittel des wirtschaftlichen Einkommens des Landes wird dort erwirtschaftet. Die wirtschaftlichen Schwerpunkte sind, und das ist auch historisch so, in der sogenannten Volkskultur aktiviert. Die Symbolik, die sich mit diesem ökonomischen Schwerpunkt verbindet, drückt sich in der Ästhetik aus. Wie gesagt: das muß man nicht kritisieren, aber man kann da was tun. Ich glaube nicht an eine Volkskunde der direkten sozialen Aktion. Man muß auf Ungleichheiten, auf Ungerechtigkeiten hinweisen und erklären, wie sie entstanden sind. Wenn das von Menschen gemacht ist, kann das auch von Menschen verändert werden – diese Einsicht, die wir vermitteln können, sollten wir nicht gering veranschlagen, aber ich glaube nicht, daß man da gleich Gesellschaft verändert. Man legt aber den Keim dazu, daß gemeinsam andere Menschen darüber nachdenken. Daß es z.B. notwendig sein kann, sich mit der Natur anders auseinanderzusetzen als bisher, daß es neue Perspektiven gibt, daß Wald in der modernen Gesellschaft etwas anders ist als in historischen Gesellschaften, und – das entdecken wir an uns selber –, daß wir in diesen Prozessen agieren und ganz persönlich andere Haltungen gegenüber der Natur entwickeln, als wir sie vor dreißig Jahren gehabt haben. Wir sind vermutlich die erste Generation, die ganz praktisch am eigenen Leib verspürt, daß sich eigene Haltungen ändern. Mein Paradebeispiel sind weiße Perlonhemden, die ich als Schüler getragen habe. Man hat sie am Abend gewaschen, über der Badewanne aufgehängt und am nächsten Tag waren sie frisch gebügelt anzuziehen. Wenn ich heute so ein Hemd

tragen müßte, so würden sich mir sämtliche Haare sträuben.

T.D.: Es geht sehr schnell.

K.K.: Und unsere Empfindungen verändern sich dabei. Die Generation unserer Großeltern hat ein Leben lang in einem Schlafzimmer geschlafen oder in einer Sitzgarnitur gegessen, wir sitzen in einer dritten oder vierten Garnitur, oder in einer 'historischen' – wir merken an uns selber, daß sich unsre Maßstäbe während unsres Lebens verändern.

T.D.: Es geht immer schneller.

K.K.: Weil diese Erfahrung der Beschleunigung immer mehr Menschen machen, entsteht die Problematik des Denkens in der Kategorie Ethnizität. Ethnizität verspricht Verlässlichkeit, Dauer und Unveränderlichkeit. Das macht auch 'Volkskultur', ebenso eine Erfindung des 19. Jahrhunderts, heute so attraktiv. Das ist das Problem der 'ideologischen' Nutzung von Ethnizität, wenn Politiker (die oft Wissenschaftler sind) sagen, das Dauerhafte sei die Stimme des Blutes, das Nationale, das dann als unveränderlich gilt: im Gegensatz zu allem, was sich schnell verändert in dieser Welt. Ethnizität ist das Feste, das bleibt. Einmal Deutscher, immer Deutscher, einmal Serbe, immer Serbe. Und Volkskultur wird zum Ausweis.

T.D.: Das sind doch eigentlich mehr Politiker, siehst Du das auch in der Volkskunde?

K.K.: Zu solchen Ideen haben Volkskundler immer wieder gearbeitet. In einigen der neuen osteuropäischen Staaten werden jetzt nationale Volkskunden geschrieben. In ihnen wird – wie im 19. Jahrhundert – die Legitimität eines neuen Staates, den es bisher nicht gab, mit dem Argument Volkskultur zusammengeschrieben. Volkskultur reicht in diesem Bild vor die politische Geschichte zurück, scheint 'echt' und unverdorben, man ist an der Quelle des Nationalen – so wird gesagt.

Ich komme noch mal zurück auf Ethnizität. Ich glaube nicht, daß wir auf einen fahrenden Zug aufgesprungen sind, wenn wir das Wort Ethnizität verwenden. Aber wir haben schnell erkannt, daß es für dieses Wort, das in unserem Fach-Umfeld und mit unserer Herkunft verbunden ist, eine gewisse Verantwortlichkeit gibt. Als Ethnowissenschaft, und das ist die Volkskunde, kann man das

nicht kommentarlos laufen lassen, man muß dazu Position beziehen. Nach dem Wiener SIEF Kongreß 1994 titelte eine Zeitung: 'Ethnizität – eine Erfindung'. Wenn man Position beziehen muß, dann muß man zuerst einmal klären und dann auch erklären, wie dieser Begriff entstanden ist und was er bedeuten kann und auch wie er mißbräuchlich verwendet werden kann, wozu er benutzt werden kann. Also z.B. um zu erklären: daß dein Nachbar, mit dem du oder deine Familie seit 20, 50 oder 100 Jahren zusammenlebst, nun plötzlich, weil er eine andere Konfession, andere Hautfarbe, eine andere Sprache hat, auf einmal dein Feind sein soll, weil diese Merkmale neu gedeutet worden sind. Wie schnell das gehen kann, hat man in Jugoslawien gesehen. Schon insofern – weil die intellektuelle Erfindung Ethnizität ihre Wirklichkeit hat, ist es notwendig auf dieses Gefahrenpotential hinzuweisen. Die Ethnizitätsdebatte kann man nicht einfach vom Tisch wischen, sie gibt es. Sie gibt es auch deshalb, und das ist eine meiner Thesen des Vortrags gewesen, weil diese Ethnizität Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit und (nicht nur historische) Tiefe des Eigenen angesichts eines Meeres der Veränderung verspricht, als Ressource für 'Identität' auf dem Markt ist. In dieser Ideologie aber erscheint Ethnizität als etwas primordiales. Es ist vor allen Dingen da und das weist auf die gefährliche, biologistische Tendenz die etwa in der Verhaltensforschung, der Ethologie, oder auch in der Soziobiologie liegt. Diese attraktiven Disziplinen sagen dann zwar nicht Ethnizität, setzen aber den Anteil dessen, was vor aller Kultur da ist, relativ groß an. Sie setzen damit auch Kultur außer Kraft. Natur kann nicht gezähmt werden. Unsere Aufgabe ist es, zu zeigen, daß die Dinge, die von Menschen gemacht sind, wie diese Behauptung von Ethnizität, erstens auch von Menschen verändert werden können und zweitens auch dann von Menschen kulturell bewältigt werden können, eben mit dem, was den Menschen ausmacht, mit Kultur.

T.D.: Du findest Ethnizität also, zusammenfassend, einen brauchbaren Begriff?

K.K.: Nein, aber im Moment halte ich Ethnizität für einen Begriff, mit dem wir uns auseinandersetzen müssen, weil er in der Lebenswelt von Menschen eine Bedeutung hat. Ich glaube auch nicht, daß der Mensch Wurzeln hat, aber das Bild von den Wurzeln muß beredet werden, es muß gefragt werden, ob das ein Bild ist, das wirklich Men-

schen halten kann, Menschen tragen kann. Es muß aber auch gefragt werden, welche Implikationen es hat.

T.D.: Aber wenn die Leute sich in die eigene Vergangenheit vertiefen, entsteht dann dadurch nicht schon eine Wurzel?

K.K.: Das sich in die eigene Vergangenheit vertiefen ist ja eigentlich erst in der Moderne normal. Man hat das nicht immer gemacht. Die adlige 'memoria', die mit dem Bild der Wurzel arbeitet, sollte anhand der Genealogie des Stammbaums Herrschaft legitimieren. Ein Merkmal der gegenwärtigen Wurzelsuche ist, daß Menschen ihre Wurzeln am Ort der Geburt suchen; das bedeutet aber, daß Leute, die anderswo geboren sind, dann keine Wurzeln an diesem Ort hätten. Historische Wurzeln sind oft oder häufig auch lokale Wurzeln. Dieser neue Lokalismus gehört ganz deutlich zur Globalisierungsdebatte. Wo nun angesichts der Globalisierung die realen Orte an Bedeutung zu verlieren scheinen, vermischt sich die Idee der Ethnizität mit dem Bild der Wurzeln und löst dieses Festkrallen im Boden aus. Nein, ich finde Ethnizität nicht wirklich hilfreich, aber man kann den Begriff nicht einfach abschaffen.

T.D.: Hat man das eigentlich schon mit Hilfe von Interviews, von Tiefeninterviews usw. bei den gewöhnlichen Leuten untersucht, was die da selbst für Gedanken haben?

K.K.: Das weiß ich nicht, ich selbst habe es nicht systematisch gemacht. Aber man kann an den Kriegen, die sich heute ethnische Kriege nennen und an der Praxis der ethnischen Säuberung sehen, daß dieses Denken mit der Kategorie Ethnizität, Ethnie oder Volk eine Wirkung hat, also geglaubte Wirklichkeit ist. Die Leute schlagen sich die Köpfe ein und sagen, wir passen nicht zusammen.

T.D.: Es ist doch nicht nur während der Kriege, daß man so denkt und diese Ideen so virulent sind. Man sieht es doch auch in unserer ziemlich friedlichen Gesellschaft, auch bei den Immigranten usw.

K.K.: Ja, es ist ein alltägliches Phänomen, ob man sich den Kopf einschlägt, oder mit bestimmten Leuten nicht redet und, und, und... Ethnizität ist in diesem Sinne auch immer eine Art von Stigmatisierung. Die 'Ethnischen' sind erst einmal die Anderen, die Fremden, die Minderheiten, die anders reden. Die Ethnischen sind die Bunten, die Gemüsegeschäfte aufmachen oder Ethno-Fast-Food wie

Döner Kebab oder Fallafel verkaufen. Die Mehrheit beschreibe sich selbst als 'Volk'.

T.D.: Aber kann man ohne irgend etwas Ethnisches überhaupt eine eigene Identität haben?

K.K.: Die Frage ist, was man zur Identität braucht. Und da nun Identität eine Konstruktion ist, stehen ihre Bestandteile nicht fest. Z.B. war die historische Stadt scharf getrennt vom Land. Die Stadtmauer hat den Bürger, den Stadtmenschen, vom platten Land nicht nur symbolisch getrennt. Man nannte das Land platt nicht weil es flach war, sondern weil es unsauber, primitiv war. Stadt bot eine Identität, die zwar an das Lokale, an die Stadt geknüpft war, aber die sich an vielen Orten hätte wiederholen lassen können. Das Leben der Handwerksgesellen etwa zeigt, daß sie überall die gleiche soziale Luft geatmet haben. Sie kamen von einem Ort zum andern und haben überall dieselbe soziale und kulturelle Situation vorgefunden. Die Identität, die wir so heute zelebrieren, gehört zur Moderne. Und vielleicht ist es so, daß das Fehlen anderer Möglichkeiten, Identität zu etablieren, die regionale Identität und die Ethnizität so wichtig machen.

T.D.: Und was sollen die Leuten dann ohne diese Identität, ohne diese ethnische?

K.K.: Nicht nur die Oberschichten der Neuzeit brauchen keine ethnische Identität. Viele Menschen heute entwickeln längst eine andere Identität, die mit dem Ort fast nichts mehr zu tun hat. Intellektuelle, die an mehreren Orten leben, Manager, die weltweit agieren, aber auch Migranten.

T.D.: Das ist eine sehr elitäre Minderheit, denke ich.

K.K.: Nicht nur, es sind mehr als wir denken. So leben z.B. Arbeitsmigranten die eine Hälfte des Jahres in Polen und die andere in Deutschland. Ich will fragen, ob es nicht auch ein Zeichen von Hilflosigkeit ist, daß Menschen ihre Identität mit prekären Mustern, mit Lokalem, mit Ethnischem glauben bestimmen zu müssen. Das gilt sicher auch dann, wenn man seinen Beruf verliert, wenn man, was gerade im Protestantismus den Menschen zum Menschen macht, verliert, nämlich die Arbeit. Die ältere Form der Identität ist die ständische gewesen, durch die Tätigkeit etwa das Handwerk bestimmt, 'von der Wiege bis zur Bahre' in Gruppierungen. In ihnen war man auf-

gehoben, wußte also auch wo er in jedem Fall hingehörte und das war, ohne daß es das Wort schon gab, so etwas wie Identität. Man mußte sie nicht erklären, sondern man war erklärt durch seine Zugehörigkeit zu verschiedenen sozialen Institutionen und ihren kulturellen Ausdrucksformen. Sie waren auch konstruiert, aber eben durch Dauer und Konsens gestützt. Wo diese wegfallen, werden andere Konstruktionen erfunden, die anbieten, den Menschen einzuordnen, sie tendieren aber zu individuellen Lösungen. Man kann das mit einem Flickenteppich, mit einem *patchwork*, vergleichen. Wenn die Flicker gut zusammenpassen und die Farben schön sind, dann ist jene Identität gelungen, die Menschen heute selber 'konstruieren' müssen. Kultur ist der von Menschen gemachte Teil der Umwelt, sie enthält eine Ordnung und Orientierungspunkte, mit deren Hilfe sie sich selber definieren können. Diese Orientierung als Identitätsleistung wird in der Moderne vom Einzelnen, dem Individuum verlangt.

Ethnische Identität kann so oder so gehandhabt werden. Sie kann, und das ist ja auch ein Merkmal unserer Moderne, balancierend genutzt werden. Man ist ja nicht ständig und nur Niederländer, sondern spielt mit verschiedenen Situationen. Wenn man damit spielen kann, ist es kein Problem, diese Kompetenz kann erlernt werden. Das Problem entsteht dort, wo Menschen nichts anders mehr haben als diese ethnische oder regionale Identität, weil die politische Rhetorik predigt, es sei das Wichtigste, wenn sie auf Menschen trifft, die nicht mehr in der Lage sind, sich anders als durch Nationales oder durch Regionales zu definieren.

T.D.: Was soll dann eigentlich noch dazukommen, wenn man sich vollkommen geborgen und glücklich fühlt in einer ethnischen Gemeinschaft?

K.K.: Menschen leben mit der Sehnsucht, geborgen zu sein. Aber sie müssen lernen, daß es diese totale Geborgenheit (die die 'alte' Volkskunde imaginiert hat!) nicht gibt, sondern daß Identität immer punktuell ist. Feste, unveränderliche Identität gibt es in der Moderne nicht.

T.D.: Das ist eine schwierige Aufgabe. Ich denke, daß es viel bequemer ist, zu denken, daß man sich gut fühlt in einer ethnischen Gemeinschaft. Das ist viel einfacher. Das andere ist eine Art permanentes Lernen.

K.K.: Was ja auch Spaß machen kann, was ja auch interes-

sant sein kann, wenn Menschen entdecken, daß darin auch ein kreatives Moment steckt. Das ist vielleicht ein bißchen zu postmodern gedacht, aber das Problem liegt eher darin, daß Menschen von bestimmten Möglichkeiten über sich selbst zu bestimmen und über sich selbst nachzudenken ferngehalten sind und dann auf solche einfache Muster wie ethnische Identität rekurren. Aber nicht, weil das besser oder schöner oder nur wärmer ist, sondern weil sie andere Möglichkeiten nicht kennengelernt haben.

T.D.: Aber kann man das von allen Menschen fordern?

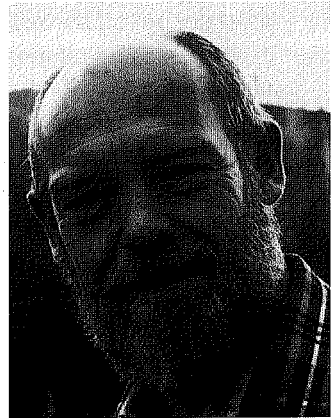
K.K.: Ich denke, daß die Menschen klüger sind als wir denken.

T.D.: Hoffen wir es.

'Ein Begriff der mir unsympathisch ist'

Interview met Olaf Bockhorn op vrijdag 24 april 1998 door Ton Dekker

Olaf Bockhorn (1942) is hoogleraar Volkskunde aan de universiteit van Wenen. Hij schreef een aantal studies over materiële boerencultuur en is zich later gaan toeleggen op de studie van de geschiedenis van de volkskunde, vooral het ideologisch geïnspireerde misbruik dat van de volkskunde is gemaakt. Hij redigeerde de bundel *Die andere Kultur: Volkskunde, Sozialwissenschaften und Arbeiterkultur* (1982), en schreef samen met Hannjost Lixfeld en Wolfgang Jacobeit de monumentale studie *Völkische Wissenschaft* (1994) over de Duitse en Oostenrijkse volkskunde in de eerste helft van de twintigste eeuw.



▲
Olaf Bockhorn

Ton Dekker: Was verstehen Sie unter Ethnizität?

Olaf Bockhorn: In dem Referat, das meine Frau und ich gehalten haben, haben wir – bewußt ein wenig provokant – die Meinung geäußert, daß 'Ethnizität' und 'ethnisch' wissenschaftlich unbrauchbare und besonders für die Volkskunde unbrauchbare Begriffe sind. Und wir haben in Anlehnung etwa an Karl Wernhart, den Wiener Völkerkundler, die Meinung vertreten, daß (wobei er das anders formuliert hat) 'Gruppe' ein völlig ausreichender Begriff ist, um kulturelle, soziale, ökonomische Unterschiede – und darum geht es ja wohl auch bei 'Ethnizität' – entsprechend umreißen zu können. Also ich meine, der Begriff ist aus zweierlei Gründen nicht brauchbar: Zum einen, weil er so allgemein und umfassend nicht greift und jeweils eine detailliertere Beschreibung der jeweiligen Rahmenbedingungen benötigt. Zum anderen, weil dieser Begriff durchaus unterschiedlich gebraucht wird. Wir sind daher der Überzeugung, daß es (zu seiner Klarstellung) nicht hilft, wenn er einerseits wissenschaftlich 'neutral' eingesetzt wird – etwa in den englischsprachigen Ländern, wo er unter anderem speziell auf Minderheitenkulturen abzielt, wenn er andererseits in der Öffentlichkeit – in der Presse, den Medien und in der öffentlichen Meinung – nach wie vor mit nationalen und nationalistischen Ideologien verbunden ist. Die Wissenschaft kann sich schwerlich auf einen neutralen Standpunkt zurückziehen, wenn in der Öffentlichkeit etwa die Auseinandersetzungen auf dem Balkan als 'ethnisch' interpretiert werden, wiewohl Politikwissen-

schaffler und Historiker sagen, das stimmt nicht, es ist eine soziale und ökonomische Auseinandersetzung, die hier unter dem Mantel des 'Ethnischen' stattfindet. Daher war der Ansatz unserer Überlegungen zu sagen, man solle ihn, den Begriff 'Ethnizität', in den Wissenschaften vermeiden und durch das ideologisch unbelastete, neutrale Wort 'Gruppe' ersetzen.

T.D.: Aber finden Sie nicht, daß der Begriff der Gruppe zu allgemein, ein zu allgemeiner und blasser Begriff ist, der eigentlich nicht genau besagt, was man eigentlich will oder meint?

O.B.: Selbstverständlich glaube ich, daß man auch 'Gruppe' jeweils genau definieren muß; das muß man bei 'Ethnizität' ja genauso, es sei denn, man würde das Wort einseitig, zum Beispiel nur auf Sprachzugehörigkeit bezogen, verwenden, doch geschieht dies ja in den wenigsten Fällen. Wenn ich an den Vortrag von Herrn Smith denke, so wird klar, daß 'Ethnizität' in England eine andere Bedeutung hat als im deutschsprachigen Raum. Ich gestehe ganz offen, daß wahrscheinlich 'das Ethnische' oder 'die Ethnizität' für die deutschsprachige Volkskunde ein größeres Problem ist als für andere Länder, weil Wörter mit dem Ethnos-Stamm bei uns herkömmlich mit 'Volk' umschrieben werden. Der Volksbegriff selbst ist ja ebenfalls äußerst vielschichtig und problematisch; wenn man nun statt 'ethnisch' 'völkisch' sagt, dann gewinnt er eine makabre Zusatzbedeutung, die an die Ermordung von Millionen von Menschen erinnert, die unter dem Vorzeichen des rassistisch, völkisch 'Minderwertigen' passiert ist.

T.D.: Aber wenn die Leute sich nun selbst als Ethnie definieren oder als eine Nation oder welches Wort sie dafür gebrauchen – ist das kein Grund für die Wissenschaft, damit einfach weiterarbeiten zu können, aber diesen ganzen Sachverhalt zu analysieren usw.?

O.B.: Das ist ein zweiter Schritt. Natürlich nützt es nichts, wenn ich sage, 'Ethnizität' ist ein für die Wissenschaft unbrauchbarer Begriff, denn er wird ja verwendet, wird in den unterschiedlichsten Zusammenhängen verwendet. 'Ethnizität' ist sozusagen in den Köpfen – und was in den Köpfen ist, kann ich nicht dadurch beseitigen, daß ich sage, ich red' nicht darüber. Unsere Meinung ist nur, daß der Begriff als wissenschaftlicher Terminus unbrauchbar ist. Was aber existiert, ist das Problem; daher ist die Aufgabe unserer Wissenschaft, um es einmal postmodern aus-

zudrücken, die Dekonstruktion: wie kommt die Vorstellung von 'Ethnizität' (und sie ist ja nicht nur eine böse Ideologie) in die Köpfe und was steckt dahinter?

T.D.: Aber wie würden Sie dann diese Vorstellung nennen – Nation oder doch Ethnie?

O.B.: Nun, ich bin mir nicht sicher, ob die Köpfe, in denen die Vorstellung steckt – nämlich die Köpfe derer, die mich als Volkskundler interessieren, die der mittleren und unteren Sozialschichten –, tatsächlich mit 'ethnisch' etwas Konkretes verbinden. Sie werden wohl eher Zuordnungen zu Ländern, Regionen und Sprachen treffen.

T.D.: Sie verwenden vielleicht dieses Wort nicht.

O.B.: Sie verwenden dieses Wort nicht. Generell glaube ich, daß der Rückgriff auf das 'Ethnische' vielfach in Problemzeiten erfolgt. Daß dieser Rückgriff ein Versuch ist, über die jeweils vorhandenen Probleme hinwegzutäuschen, die Probleme sozialer und ökonomischer Art als 'ethnisch' zu interpretieren. Das funktioniert bei Minderheiten, denn ihnen kann man beispielsweise mit dem Argument der Anderssprachigkeit ihre eigene Armut erklären, wiewohl die Angehörigen der Mehrheitsprache wahrscheinlich von diesem Problem genauso betroffen sind. Ich halte das für eine Verdeckungsstrategie, die auch ein Bildungsproblem ist, womit man, verallgemeinert formuliert, zu zwei Bevölkerungsebenen kommt, der des sogenannten 'Volkes' und jener der 'Eliten'. Nationalismus war im Prinzip primär immer eine Angelegenheit von 'Vorreitern' – und das waren in der Geschichte Angehörige der Eliten. Doch Hobsbawm und viele andere haben darauf hingewiesen, daß der Nationalismus des 19. Jahrhunderts völlig anders zu beurteilen ist als der zu Ende des 20. Jahrhunderts. Man kann das deshalb nicht vergleichen, weil in der Grundtendenz, vielleicht nicht immer und überall, dieser Nationalismus des 19. Jahrhunderts – auch – zur Demokratisierung der Gesellschaft beigetragen hat. Das sehe ich für den gegenwärtigen nicht. Uns erscheinen die jetzt durch 'Ethnizität' errichteten Grenzen als ungleich starrer als die des 19. Jahrhunderts. Allerdings hilft uns bei der Beurteilung die Geschichte, die sich aus unserer gegenwärtigen Perspektive relativ leicht analysieren läßt. Mit der heutigen 'Ethnizität', und ich spreche das Wort immer in Anführungszeichen, tun wir uns bei der Analyse ungleich schwerer, denn die Frage ist

tatsächlich das Management von 'Ethnizität': wer manages und warum? Wenn man etwa Kroaten und Serben unter anderem deshalb zu eigenständigen 'Völkern' macht, weil Sprachwissenschaftler auf beiden Seiten aufgrund dialektologischer Unterschiede zwei verschiedene, eigenständige Sprachen 'feststellen'. Viele Slavisten aus anderen Staaten können darüber nur lächeln.

T.D.: Aber gibt es da nicht eine starke Parallelität zur Konstruktion von Nationalität im 19. Jahrhundert – da suchte man doch auch, sprachliche Kunstwerke etc. und Sprachen zu etwas Nationalem aufzuwerten?

O.B.: Ja, aber insgesamt war die damalige Idee dahinter die des Fortschritts der Gesellschaft, der Verbesserung, auch der Verbesserung der Lebensumstände in der Meinung, daß man als sozusagen 'geschlossene' Gruppe stärker, solidarisch agieren könne. Zum 'Management' dieser geschlossenen Gruppen gehörte es auch, die 'Altertümer' – der slavischen Ethnographie, der germanischen Ethnographie – zu sammeln, um solcherart das Selbstwertgefühl zu steigern, wohl auch, um die im Zuge der nationalistischen Tendenzen errichteten Grenzen zu 'befestigen'. Heute leben wir aber in einer Zeit, in der niemand solche befestigten Grenzen braucht. Daher meine ich auch, daß der gegenwärtige Prozeß ein anderer ist – wir brauchen Grenzen nicht, da mag man etwa zur EU stehen wie man will. Natürlich gibt es auch ohne Grenzen Unterschiede, aus den vielfältigsten Gründen: sozialen, historischen, regionalen... Niemand wird von einem Tiroler verlangen, daß er ab nun nur noch sagt: ich bin ein Europäer. Durch den Abbau von Angst vor Fremdheit gehen Aspekte des 'Andersseins' nicht verloren. Aber man wird diese Aspekte vielleicht verstehen – und darin sehe ich, um auf Ihre Frage zurückzukommen, eine Aufgabe der Europäischen Ethnologie. Die Volkskunde, wie auch immer sie bezeichnet wird, hat ja stets mit Grenzen gearbeitet, hat fallweise für den Nationalismus sozusagen 'Wurzeln' freigelegt, Rituale präsentiert. Doch gibt es andererseits seit 43 Jahren den Begriff einer 'Europäischen Ethnologie', die schon durch das Wegfallen ihrer jeweiligen Landesbezeichnung Gemeinsamkeiten mehr betont als Differenzen. Und es gibt eine 'Vergleichende Volkskunde', die nicht erst heute feststellte, daß Grenzen vielfach nur in den Köpfen existieren, daß Sprach- und Staatsgrenzen etwa mit Kulturgrenzen wenig gemein haben müssen. Darauf haben, etwa in Öster-

reich, Leopold Schmidt und vor ihm schon einer der Väter der wissenschaftlichen Volkskunde, Michael Haberlandt, hingewiesen. Er hat das Bild einer in der damaligen Diktion 'urtümlichen Kultur' in Europa vor Augen gehabt und sah zum Beispiel kulturelle Parallelen zwischen Hirten in den Pyrenäen, in Skandinavien, in den Alpenländern und auf dem Balkan. Ich denke, daß derartige Vergleiche schon damals gezeigt haben, wo das Eigene auch im Anderen vorhanden ist – eine vornehme Aufgabe auch für eine 'Europäische Ethnologie'.

T.D.: Sie betrachten es also als eine Aufgabe der europäischen Volkskunde, eine europäische Identität herzustellen oder Grenzen abzubauen?

O.B.: Ja, Grenzen abzubauen.

T.D.: Aber warum? Das ist doch eine Art Kulturpolitik, denke ich. Warum beschränken Sie sich nicht einfach auf die Analyse?

O.B.: Weil ich einer Generation angehöre, die einst der Meinung war, daß Gesellschaftsrelevanz eine generelle Aufgabe aller Wissenschaften ist. Dazu stehe ich persönlich noch immer. Ich glaube, daß es Aufgabe der Wissenschaften ist, zu Problemlösungen beizutragen.

T.D.: Ja, beizutragen.

O.B.: Ich glaube natürlich nicht, daß – wie es zu Beginn der 70er Jahre formuliert wurde – die Wissenschaft selbst die Möglichkeit hat, Probleme zu beseitigen. Das kann sie nicht, aber einen Beitrag zur Lösung zu leisten, diese Möglichkeit hat sie sehr wohl. Und eine Analyse, die ich nur im stillen Kämmerchen vornehme oder im Kreise von Kollegen vortrage, ist kein solcher Beitrag. Was uns fehlt, und da beziehe ich alle Kultur- und Gesellschaftswissenschaften ein, ist ein Wissenschaftsmanagement. Die Europäische Ethnologie hat es bislang zu wenig verstanden, sich zu managen, 'public relations' zu betreiben. Ihr obiger Einwand war der der 'Kulturpolitik'. Dem entgegene ich: Ja, natürlich, denn es gibt keine unpolitische Wissenschaft. Die Verknüpfung von Wissenschaft und Politik hat sich allerdings in der Vergangenheit oftmals als unheilvoll erwiesen, daher zieht man sich gerne auf einen neutralen Standpunkt zurück. Von diesem neutralen Standpunkt aus ist es aber sehr schwer, einen Beitrag zu leisten. Gerade am Beispiel des Balkans läßt sich die Absurdität des Begriffs 'Ethnizität' zeigen. Da hätte man sofort – in

dieses 'man' beziehe ich mich selbst ein, Schuldzuweisungen sollte man nicht nur an andere richten – einen internationalen und interdisziplinären Kongreß ausrichten und sagen müssen: Das ist doch absurd, hier von einem 'ethnischen' Konflikt zu sprechen.

T.D.: All diese Faktoren, Wirtschaft, Religion, Sprache usw., spielen eine Rolle, aber das führt doch dazu, daß man sich ganz anders, ganz speziell fühlt.

O.B.: Fühlt man sich...

T.D.: Sollte man das nicht untersuchen?

O.B.: Fühlt man sich...

T.D.: Ist das nicht unser Objekt?

O.B.: Fühlt *man* sich wirklich so? Dieter Kramer hat in einem Aufsatz die Integrationsfähigkeit von größeren Gruppen, etwa der Bevölkerung eines Staates, herausgestrichen, die in ökonomischem und geistigem Wohlstand leben. Daraus ließe sich ableiten, daß diese Integrationskraft überall dort, wo es schlichtweg ökonomische und/oder andere Probleme gibt, nicht vorhanden ist und daß dort diejenigen, die sich 'anders fühlen', Strategien entwickeln, um dieses 'Anderssein' a. zu verteidigen und b. als Gruppe auftreten zu können. Wenn nun diese an sich keineswegs homogenen Gruppen auf das sie verbindende 'Ethnische' rekurrieren, dann ist es eine Aufgabe der Europäischen Ethnologie (und anderer Wissenschaften), die Bereiche, die da angesprochen werden, zu analysieren.

T.D.: Aber ist es nicht ein bißchen unwissenschaftlich, schon von vornherein festzustellen, daß etwas dekonstruiert werden soll?

O.B.: Sie haben den Ausdruck 'unwissenschaftlich' gebraucht und ich würde...

T.D.: Das ist eine Provokation!

O.B.: Ich würde den auch nicht unbedingt als zu negativ verstehen. Natürlich ist der Standpunkt, den ich einnehme, bewußt etwas übertrieben, der ist selbstverständlich parteiisch. Parteilichkeit und Wissenschaftlichkeit scheinen sich nicht zu vertragen. Merkwürdigerweise stellt man das für die Vergangenheit relativ leicht fest und fordert daher für die jeweilige Gegenwart eine strikte Trennung ein. Wenn man aber an die Objektivität der Wissenschaft

nicht glaubt, und ich glaube nicht an sie, dann kann man sich fallweise durchaus zur Parteilichkeit bekennen, vor allem, und ich sage das jetzt ganz prononciert, wenn es um die Rechte derer, also um diejenigen geht, mit denen sich die Volkskunde beschäftigen sollte; Parteilichkeit also nicht – und ich sage das jetzt ex negativo, um ‘Volk’ oder verwandte Wortschöpfungen zu umgehen – für die ‘Eliten’. Diese Eliten spielen eine Rolle, daher wird man sie aus dem Gesichtsfeld unserer Wissenschaft nicht ausblenden können, aber ich behaupte, daß sie die eigentlichen ‘Manager’ (von ‘Ethnizität’) waren und sind. Wir kommen nur scheinbar vom Thema ab, wenn ich ein Beispiel dafür bringe. Ich glaube an die Utopie, daß nur ein sehr geringer Teil der Bevölkerung zu Waffen greift, um auf Leute zu schießen, die dieser Bevölkerung nichts angetan haben. Erst das ‘Management’, Politik, Wirtschaft und militärische Führung, und dessen ‘Mittel’, Disziplin, Hierarchie, Patriarchat, machen es möglich, Leute dazu zu bringen, nehmen ihnen allfällige Schuldgefühle, indem emotional aufgeladene Symbole (unter anderem das ‘Ethnische’) sozusagen als ‘Transportmittel’ der Rechtfertigung des Bösen eingesetzt werden.

T.D.: Wenn wir das Wort ‘ethnisch’ verwenden, so geschieht das eigentlich immer in Verbindung mit ethnischen Minderheiten, es gibt keine ethnische Mehrheit. Ich glaube, Max Matter hat über die Reethnisierung von Türken in Deutschland gesprochen. Ist es nicht ein ziemlich normaler, ein natürlicher Prozeß, daß eine kleinere Gruppe, die mit einer größeren Gruppe zusammenleben soll, sich irgendetwas Eigenes herausucht für die Bildung ihres Eigenwerts? Hat sie nicht auch ein wenig ein Recht darauf, es – vielleicht auch nur vorübergehend – zu suchen, als ein billiges, bequemes Mittel, sich in diesem Ozean der Mehrheit doch eine bestimmte Identität zu geben?

O.B.: Minderheiten sind unterschiedlich, aber die bekanntesten sind die, bei denen auf unterschiedliche sprachliche Zugehörigkeit verwiesen wird. Und da ist die Vorstellung der Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts nicht weit, in diesem Falle eine historische Vorstellung: eine Sprache, ein Staat. Doch daß damit allé Probleme ausgeräumt werden, das stimmt, wie wir inzwischen wissen, beileibe nicht. Die erste Frage ist: wann beginnt, wann spricht man von einer ‘Minderheit’? Denn das ist zweifelsohne sowohl ein quantitativer als auch ein historisch besetzter Begriff, der mit der Verweildauer zusammen-

hängen kann. Die aus Polen stammenden Bergarbeiter im Ruhrgebiet tauchen in vielen 'Handbüchern', die sich mit europäischen Minderheiten befassen, nicht als 'polnische Minderheit' in der Bundesrepublik auf, weil sie 'zu spät' eingewandert sind. Und die Türken, die in den letzten Jahrzehnten ins Land gekommen sind, erst recht nicht. Da wird sozusagen ein 'Jahreszählring' gezogen, als eine Differenzierungsmöglichkeit zwischen Minderheiten. Auf der anderen Seite gibt es dann noch die quantitative Ebene der großen oder kleinen Zahl: die relativ wenigen 'alt-ingesessenen' Slowakischsprachigen in Österreich sind im österreichischen Volksgruppengesetz nicht erwähnt, sind somit offiziell nicht existent. Eine zweite Frage ist, warum es manche dieser 'historischen' Minderheiten noch immer gibt? Ich bleibe beim Kriterium der Sprache (Minderheiten können auch durch andere gemeinsame Faktoren bestimmt werden): Warum gibt es solche sprachlichen Minderheiten noch, trotz nachweisbarem Akkulturationsdruck? Das müßte man europaweit und vergleichend untersuchen. Denkbare Gründe wären: die zahlenmäßige Größe der Minderheit; daß sie historisch einmal eine politische Einheit bildete; daß sie einer ständigen Diskriminierung ausgesetzt war und daher durch die Beibehaltung der gemeinsamen Sprache ihre Identität stärkte. Also: ich bin durchaus der Meinung, daß das Verhältnis Mehrheit/Minderheit (einschließlich der identitätsstiftenden Maßnahmen) ein wichtiges Arbeitsfeld der Volkskunde ist. Aber ich glaube nicht, daß man zur Umschreibung von Minderheiten, zur Beschäftigung mit Problemen der Minderheiten den Begriff des 'Ethnischen' benötigt.

Ich ende letztlich immer wieder bei Hermann Bausingers 'Kritik der Grundbegriffe' und bei seiner Feststellung, daß diese Begriffe vielfach mit Werten verbunden sind, durchaus nicht immer nur negativen, daß aber gerade solch wertende Begriffe im wissenschaftlichen Vokabular keinen Platz haben sollten.¹

Um die Ideologie von 'Ethnizität' zu festigen, greift man auf andere Ideologien zurück: auf die 'gemeinsame Geschichte' – die halte ich für eine Ideologie, die gibt es so nicht. Gerade wir Volkskundler wissen, daß es eine 'große' und eine 'kleine' Geschichte gibt, wir wissen, auch wenn zweifelsohne Verbindungen zwischen ihnen existieren, um deren Unterschiede. 'Gemeinsame Geschichte' – 'gemeinsame Abstammung': wieder ein völlig fiktiver ideologischer Begriff, in dessen Umfeld der der 'Rasse' nicht

¹ Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Alterumsforschung zur Kulturanalyse* (Berlin/Darmstadt 1971) 74-140.

weit weg ist. – Thomas Schippers hat in seinem Referat ähnlich argumentiert: daß vielleicht im englischsprachigen Raum ein neutraler Umgang mit 'ethnisch' möglich, daß aber im mitteleuropäischen Bereich wegen der Nähe zu Abstammungs-, zu Rassismustheorien davon abzuraten ist.

T.D.: Aber man muß es doch auch in diesem geographischen Bereich benennen können? Es wäre doch komisch, das man das im englischen Bereich problemlos machen könnte, in Mitteleuropa aber nicht. Ich spüre da so etwas wie ein Tabu.

O.B.: Ich glaube, man könnte mit der Feststellung beginnen, daß wir eine genaue Klärung der Begriffe brauchen. Wir kreisen bei 'Ethnizität' um einen vagen Begriff, der nicht nur mir unsympathisch ist und unbrauchbar erscheint, den andere als 'neutral' betrachten und den dritte als eine Notwendigkeit ansehen, allenfalls um eine neue Eigenstaatlichkeit zu betonen – es sind also drei ganz unterschiedliche Auffassungen. Was uns fehlt, wäre eben die genaue Umschreibung: 'Ethnizität' ist... oder auch die Feststellung, daß es diese Umschreibung nicht gibt. Das gehört jetzt nicht hierher, aber dennoch: ein gemeinsames Wörterbuch der Volkskunde wäre eine vornehme Aufgabe der SIEF. Ich weiß schon, daß ich mich da auf einer völlig utopischen Ebene bewege, aber das wäre eine wichtige Aufgabe. Ich weiß nicht genau, wann dieser Hultkrantz erschienen ist, 1960², die *General ethnological concepts*.² Das war eine Basis, auf die man sich berufen konnte – es haben sich ohnehin nicht viele darauf berufen, aber das hat's wenigstens gegeben. Heute haben wir so etwas nicht, sozusagen ein 'gemeinsames Vokabular'.

Wir brauchen ein 'Management der Europäischen Ethnologie'. Also die Wirtschaft, die kann zu jeder Zeit ein neues Waschmittel auf den Markt bringen; es müßte auch möglich sein, für wissenschaftliche Erkenntnisse ein Sprachrohr zu finden, und sei es auch eines, das etwas kostet. Solange wir uns, und das trifft die kleineren Kultur- und Gesellschaftswissenschaften genauso wie die größeren, in einem freundlich und auch freundschaftlich gesinnten Kreis treffen (in dem man durchaus gegenseitiger Meinung sein kann), aus dem relativ wenig nach außen dringt, solange werden wir auch nicht gehört. Was man da bräuchte, ich übertreibe, wäre ein Papst, ein 'Papst der Volkskunde', jemand, auf den alle hören, und wenn der etwas sagt, dann müssen die Zeitungen es schreiben.

²
Ake Hultkrantz, *General ethnological concepts* (Kopenhagen 1960).

Een Chicago-boy in Hongarije

Interview met Tamás Hofer op dinsdag 21 april 1998 door Barbara Henkes en Gerard Rooijackers

Dr. Tamás Hofer was tot aan zijn pensionering directeur van het Etnografisch Museum te Boedapest. Hij maakte naam met een studie over de *Geräte der Atányer Bauern* (Boedapest 1974) die hij samen met Edit Fél schreef. Hij publiceert regelmatig artikelen in *Ethnologia Europaea*, zoals 'Construction of the Folk Cultural Heritage in Hungary and Rival Versions of National Identity', 21 (1991) 145-170, en recent: 'National Schools of European Ethnology and the Question of "latent Ethnicity"', 26 (1996) 89-96.



▲
Tamás Hofer

Gerard Rooijackers: Wanneer werd u voor het eerst met het begrip etniciteit geconfronteerd?

Tamás Hofer: Eigenlijk al in de jaren twintig toen een handboek van de Hongaarse taalwetenschap werd uitgegeven waarin een volkskundige bijdrage was opgenomen over etnische groepen. Ondanks alle variaties werd benadrukt dat zij alle behoorden tot de Hongaarse ethnïe. In Hongarije werd van meet af aan het begrip etnografie gebruikt om de studie van bevolkingsgroepen in deze multi-etnische staat aan te duiden. In de titels van de tijdschriften, die in de jaren tachtig en negentig van de negentiende eeuw werden opgericht klonken overal heel duidelijk nationale sentimenten en ambities door, maar in Hongarije verscheen *Ethnografia*, het tijdschrift van het Hongaarse (en niet Hongaarse!) Etnografisch Genootschap.

G.R.: De Oost- en Middel-Europese volkskunde werd sterk gedomineerd door deze verschillende etnische groepen binnen naties. Vervulde de volkskunde daarmee tevens een cultuurpolitieke opdracht om al deze verschillende groepen binnen een overkoepelend staatsverband als het ware te pacificeren?

T.H.: Ja, zo had je het Etnografisch Instituut in Moskou, dat als het ware een Russisch 'Koninklijk Instituut voor de Tropen' was, terwijl wij de kolonialen waren...

Barbara Henkes: Was de volkskunde destijds een discipline die zich had aangepast aan het Russische of beter nog Sovjet-kolonialisme?

T.H.: Dat is niet zo eenduidig te zeggen. Het was in eerste instantie een culturele kwestie, en de behandeling van deze problemen behoorde dan ook tot het ministerie van

Cultuur. De vraag was bijvoorbeeld of de etnische groepen binnen Hongarije onderwezen konden worden in hun moedertaal en of ze hun eigen dansgroepen en bibliotheken en dergelijke konden hebben. Dit behoorde niet tot het ministerie van Binnenlandse Zaken, want het was geen vraag van politieke macht of van politieke representatie. In de Sovjetunie lagen deze zaken natuurlijk wel wat anders; daar was men zich voortdurend bewust van de destabiliserende dreiging die van de etnische groepen kon uitgaan. In het oude Rusland ontwikkelde zich al relatief vroeg een zekere toegepaste volkenkunde, aangezien de tsaristische regering bijzonder geïnteresseerd was in de culturele oriëntatie van haar onderdanen. De toenmalige onderzoekers, die dus al naam maakten onder de tsaren, zijn vervolgens na de Russische revolutie gewoon in sovjetdienst gekomen. Het ging hierbij vanzelfsprekend om verdel-en-heersstrategieën.

Na de revolutie in 1956 konden de universiteiten geen doctorstitels meer verlenen. Er werd een systeem ingevoerd van allerlei landelijke wetenschappelijke gremia die buiten de universiteit om functioneerden. De onderzoekers die zich hierbij wilden aansluiten moesten, vooral in de begintijd, een examen afleggen in de Russische taal en de marxistische filosofie, ja zelfs de geschiedenis van de partij behoorde tot de tentamenstof. Een comité dat dus niet in verbinding stond met de universiteiten maar direct onder de Akademie viel, ging over de toekenning van titels en dergelijke. Vandaar dat ik tot op de dag van vandaag geen officiële titel heb geogst. Ik was dus een nogal onbeduidende persoon – gezien vanuit het gezichtspunt der politiek – binnen de Hongaarse volkskunde.

Toen het socialisme zich nadrukkelijk ging manifesteren in de jaren zestig, waren in het gehele Oostblok de Akademies van Wetenschappen en de daarmee verbonden onderzoeksinstituten de officiële vertegenwoordigers van de wetenschap. Daarin waren de specifieke disciplines vertegenwoordigd. De zittende en corresponderende leden van de Akademie, onder wie bijvoorbeeld ook museumdirecteuren (alleen bij ons was dat niet zo), waren vergelijkbaar met de hoger en de lager geplaatste officieren. Vandaar dat alle ontmoetingen tussen sovjet- en Hongaarse etnografen volgens een vast stramien verliepen: een lid van de Akademie uit de Sovjetunie hield een voordracht, vervolgens een lid van de Hongaarse Akademie, dan een corresponderend lid van de Sovjet Akademie waarna een

corresponderend lid van de Hongaarse Akademie volgde.

Halverwege de jaren zestig deed zich voor mij een buitenkans voor: met een beurs van de Ford Foundation kon ik naar de Verenigde Staten. Hongarije kreeg toen 25 plaatsen voor zulke Fordbeurzen en de helft daarvan werd bezet door sociale en literatuurwetenschappers. Men had toen zoiets van: 'als die idiote Amerikanen die sociale wetenschappers willen hebben, waarom sturen we dan geen antropoloog, dan verliezen we niet zoveel en hij zal sowieso niet echt gevaarlijk zijn geworden als ie terugkeert'. Ik heb daar in 1966/1967 acht maanden gestudeerd en werd een echte *Chicago-boy*. Bij de voorbereidingen van het internationale antropologische congres in Chicago in 1973 drong Professor Scholtz, die zeer humanitair was ingesteld en zich ervoor heeft ingezet dat onderzoekers uit Oostblokstaten in contact kwamen met de internationale gemeenschap van wetenschappers, erop aan dat ik voorzitter moest worden van een sectie over 'social changes in socialist countries'. Ik heb hem toen per kerende post geschreven: 'Bitte, bitte, das geht nicht. Iemand die niet eens een corresponderend lid van de Akademie is, en uit zo'n kleine staat als Hongarije komt... Ik kan wel secretaris zijn, maar geen voorzitter. Als u echt iets voor de Oostblokwetenschappers wilt betekenen, dan dient een voorzitter uit de Sovjetunie benoemd te worden, want anders wordt de uitwisseling geblokkeerd.' We kwamen overeen dat mevrouw Terrentila, *eine sehr menschliche und tüchtige Frau*, die destijds bij de aanval op Leningrad met man en twee kinderen over het ijs van de zee is gevlucht *undsowweiter*, als plaatsvervangend directeur van het Etnografisch Instituut in Moskou samen met mij de sessies zou voorzitten. Zij was doctor in de wetenschappen, maar geen lid van de Akademie; voor een Akademielid zou het alleen al een probleem geweest zijn om met een gewone Hongaar voor te zitten. Om kort te gaan: veel collega-onderzoekers hebben zich toen aangemeld en zijn in 1973 naar Chicago gekomen. Maar eerst heeft Bromley, als secretaris van de Sovjet Akademie en hoofd van het Ethnologisch Instituut in Moskou verschillende spionnen op mij afgestuurd om te kijken wat voor 'n soort beest deze Hofer wel was. 'Is hij soms een Amerikaanse agent of een gecamoufleerd terrorist?' Kennelijk hebben zijn informanten bericht dat ik niet zo gevaarlijk was, en anderen uit Hongarije hebben waarschijnlijk ook positieve opmerkingen gemaakt. Op dat wetenschappelijke congres in Chicago heb ik voor de

enige keer meegemaakt dat de sovjetdelegatie *im ständigen, wie kann ich sagen, Kampf- und Debattenbereitschaft* was met collega's uit het Westen. Het was natuurlijk wel zo dat de leiding telkens bepaalde wie naar welke sectie ging om in de gaten te houden of de sovjetbelangen niet door de een of andere interventie of opmerking beschadigd werden zodat dan direct kon worden gereageerd. En 's avonds kwamen ze allemaal bij elkaar om te rapporteren. Maar gelukkig is alles goed gegaan. We zijn erin geslaagd de wetenschappelijke discussie niet te laten overschaduwen door politieke tegenstellingen.

Onze grootste angst vooraf was dat de Chinezen daar oppositie tegen de Sovjetunie zouden voeren, vanwege competentiekwesties wie als dé Staat van het Socialisme zou gelden. Maar de Chinezen kwamen niet opdagen. In het hoofdkwartier van de Sovjets werd dan verteld dat weliswaar twintig Chinezen waren gesignaleerd, maar dat die zich niet door de Sovjetunie durfden te laten blameren. In feite stonden die sovjetcollega's zo geïsoleerd van de vakliteratuur – en eigenlijk van alles – dat ze uit onervarenheid ook dingen verkeerd begrepen. Er was bijvoorbeeld een discussie over tweetaligheid waarbij de Sovjets de mening verkondigden dat het een verrijking was voor de volken als zij naast hun moedertaal ook Russisch zouden leren. Slechts hierdoor zouden zij toegang tot de brede, algemene cultuur kunnen krijgen. Wat ze totaal niet begrepen was dat dit begrip tweetaligheid destijds geheel andere ondertonen had en alles te maken had met het recht op zelfbeschikking. Aan het einde van de conferentie ontstond nog een debat over vrouwenrechten en iemand uit de Verenigde Staten merkte op hoe weinig elegant het was dat er geen vrouw in de Raad van de Opperste Sovjet zat. Toen wilde een lid van de delegatie daar nog een officieel geformuleerd bezwaar over afleggen. Ik heb toen gezegd: het is beter als we daar niet over spreken, want is er hier een minister aanwezig? Nee dus. Waarom dan discussiëren?

Later werden de toestanden in Hongarije gelukkig meer verlicht. De Instituten voor Volks- en Volkenkunde van de Akademies van de socialistische landen hadden regelmatig samenkomsten en de directeur kon zijn plaatsvervanger en nog een of twee mensen meenemen. Zodoende ben ik daar wel geweest. Dan was er nog een ander interessant forum: de organisatie van volkskundige instituties van socialistische landen, die samen met het redactiecomité

van *Ethnologia Slavica* functioneerde en waarin alle Slavische landen vertegenwoordigd waren.

B.H.: Deze vergaderingen waren er dus naast die andere meer officiële bijeenkomsten?

T.H.: Het was allemaal zeer geformaliseerd, als een klassiek ballet. Als de ene danser de voeten omhoog deed, dan volgde de danseres; het ging om een zeer officiële afhandeling van voordrachten. Maar dan waren er de informele persoonlijke ontmoetingen, waar je elkaar kon spreken. Dat was bijna illegaal... En dan waren er nog van dat soort gelegenheden als een *Ethnologia Europaea-Tagung* in Moskou. Daar trof je Russische collega's die eigenlijk erg aardig waren, heel warme persoonlijkheden. Ik herinner me bijvoorbeeld met veel sympathie professor Valery Tishkov, afkomstig uit een oude aristocratische familie.¹ Hij zei ooit dat de Russische aristocraten niet beschimpt mochten worden, aangezien daaruit toch ook zulke geniale mensen als Lenin waren voortgekomen...

Tishkov had volgens mij zeer realistische voorstellingen over wat zich in de Sovjetunie afspeelde. Van zijn kant heeft hij ook veel gedaan om waarden die verloren dreigden te gaan, te behouden, zoals bijvoorbeeld de oude kerken die in Moskou destijds massaal werden afgebroken. Maar hij was er met name voor verantwoordelijk dat de van Finland afgescheiden Kareliërs – voor zover ik weet – in de Sovjetunie hun kerken konden behouden.

B.H.: Wat u eigenlijk vertelt is dat onder die officiële structuren deze meer informele en individuele contacten ertoe bijgedragen hebben dat er toch een uitwisseling van ideeën tot stand kwam.

T.H.: Eigenlijk was onze wetenschap slechts langs heel dunne lijntjes verbonden met het wetenschapsbedrijf in de Sovjetunie. Deels omdat die reizen zo onmogelijk waren. Voor een Hongaar, die niet als officiële afvaardiging van de Akademie reisde, bestond er bijvoorbeeld alleen de mogelijkheid om in een groep, die streng bewaakt een reisroute volgde, de Sovjetunie te bezoeken. En vanuit de Sovjetunie naar Hongarije was nog veel moeilijker. Dus we hebben wel ervaren welke koerswijzigingen er waren in de Sovjetunie, maar dat hoorden we dan via de Hongaarse partijleiding – die het weer doorgaf aan de overheidsautoriteiten, waarna het tenslotte terecht kwam bij de wetenschappelijke autoriteiten en enkele bevoorrechte weten-

¹
Vgl. V. Tishkov, *Ethnicity, nationalism and conflict in and after the Soviet Union. The mind aflame* (Londen 1997).

schappers. Maar wij bespraken deze problemen niet met onze sovjetcollega's, laat staan dat we uitvoerige inhoudelijke, conceptuele debatten over etniciteit voerden...

Met professor Bromley heb ik ook nooit een persoonlijk gesprek gevoerd. Maar ik was wel op bijeenkomsten in Moskou aanwezig. En zo wist ik welke enorme betekenis deze etnische vragen in de Sovjetunie hadden. Er waren bijvoorbeeld volkstellingen waarvoor een comité was ingesteld dat bepaalde op welke manier de toegelaten nationaliteiten bij de invulling van de vragenlijsten opgevoerd mochten worden. Maar bij de volgende volkstelling waren de bevolkingsgroepen nooit hetzelfde. Er werd voortdurend geschoven met groepen, aanduidingen en aantallen.

Bij dat Etnografische Instituut in Moskou werkten ook mensen afkomstig uit Centraal-Azië, zoals Georgië. Een collega van mij vertelde dat een van hen hem eens had gevraagd hoeveel Hongaren er waren, waarop hij antwoordde: 10,5 miljoen. 'O, als wij met zovelen waren, dan hadden we al lang de hele intellectuele leiding in de Sovjetunie overgenomen', kreeg hij te horen. De Georgiërs teldden slechts 3,5 miljoen personen, maar ze hadden een enorme geldingsdrang: ze hadden hun universiteit in Kazachstan, aan de universiteit van Moskou beschikten ze over meerdere leerstoelen en ze hadden ook hun eigen mensen aan het Etnografisch Instituut. Toch waren ze met te weinig om wezenlijk invloed te kunnen uitoefenen.

G.R.: Dat tellen van deze etnische eenheden was toch ook een politiek om deze groepen niet te groot en dominant te maken?

T.H.: Ja, zeker. En bijvoorbeeld, als iemand uit Kazachstan werd opgevolgd door iemand uit de Kaukasus, dan zou mijn collega op het instituut in Moskou gezegd hebben: 'Wat voor veranderingen spelen er nu in de regio van de Kaukasus en Midden-Azië? Andere invloedssferen en persoonlijke netwerken dienden dan aangeboord te worden.'

In de Sovjetunie was men zich er zeer van bewust dat de geschiedenis ook een middel is om de toekomst te bepalen. Natuurlijk. De onderzoeken naar de etno-gene-sis en vergelijkende cultuurelementen dienden er ook toe om 'oeroude' verbindingen met elkaar te onderbouwen.

B.H.: Hoe hebben deze ontwikkelingen uw denken over etniciteit beïnvloed?

T.H.: Daarover heb ik wel vaker nagedacht. Eigenlijk wil ik de vraag liever zo stellen: wat voor invloed hebben deze

veertig jaren socialisme op mij gehad? Dat gaat dus niet in het bijzonder over etniciteit en nationalisme. Uit deze decennia van retoriek is een gevoeligheid ontstaan voor de materiële cultuur, hoe zal ik het zeggen, voor het populaire materialisme. Zoals je dat tegenkomt bij Amerikaanse antropologen. Ik heb Clifford Geertz zeer hoog en van zijn gedachtewereld heb ik veel geleerd. Maar de antropologie die Eric Wolf bedrijft, die vanuit de materiële en sociale situaties alle ontwikkelingen wil verklaren, staat mij tegen.

We hebben ook ervaren hoe begrensd onze etnische en nationale invloed was. Hongaarse intellectuelen, zoals toonaangevende schrijvers, kwamen in 1943 bijeen om te overleggen wat er moest gebeuren als de Duitsers de oorlog zouden verliezen. Hoe zouden wij als Hongaren daarmee om kunnen gaan? Uiteindelijk heeft dit geresulteerd in een soort scepticisme, of hopeloosheid of wat dan ook: 'Nou ja, wij kunnen sowieso niets doen. Het gebeurt zoals de grotere machten, de Sovjets beslissen.' Het was niet zozeer gelatenheid, als wel de overtuiging dat we niet te veel praatjes moesten hebben.

B.H.: Herkent u dat ook in de Hongaarse literatuur, bijvoorbeeld bij Georgy Konrad?

T.H.: Daar heb ik niet aan gedacht. Hij heeft zijn boeken eigenlijk in *Innere Exil* geschreven. Hij schreef over de waarheid, die helemaal niet zichtbaar was en officieel geheel verdrongen werd. Daarnaast ging het hem om de boodschap dat medelijden een van de weinige manieren is om eerlijk te blijven, maar niet om het systeem te veranderen.

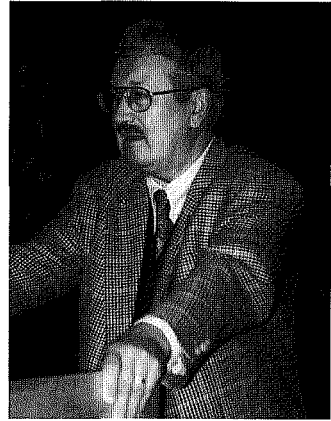
G.R.: En nu behoort de Sovjetunie tot het verleden en zien we al die nationaliteiten opkomen.

T.H.: Ja, juist. Die nationaliteiten zijn niet werkelijk vernietigd in de Sovjetunie, maar de gevolgen waren verschrikkelijk. Laat ik een voorbeeld geven. Ik ben omstreeks 1991 voor een jubileum van de oprichting van een autonoom gebied van de Hanti-Mansi naar Siberië gereisd. Deze Hanti en Mansi zijn 'de' Hongaren het meest nabij, althans in talig opzicht, het meest verwant. Destijds, in de vroege jaren negentig, telden de Mansi slechts 7000, de Hanti 27.000 personen; dus heel kleine volken. En ze hadden een groot gebied bij de hoofdstad, een nieuw ontwikkelde, kleine stad met niet meer dan 20.000 inwo-

ners, waar twee rivieren samenkomen. In dit gebied in Siberië werden gas en olie gevonden, en daardoor zijn daar verschillende volken – deels vrijwillig vanwege de betaling, deels ‘niet zo vrijwillig’ – heen gestuurd. Voor de inheemse bevolking heeft dat vreselijke gevolgen gehad. Toen was er al *perestrojka*, en kon er over de gruwelijke zaken uit het verleden wat meer openlijk gesproken worden. Er werd ons bijvoorbeeld verteld dat de Sovjets, toen dit gebied autonoom werd – wat eigenlijk een erkenning was van het recht van deze kleine volkeren op een eigen leven – eisten dat alle jonge mensen naar school gingen. Maar zij leefden zo verspreid dat die kinderen dan op een bepaalde leeftijd naar kostscholen zouden moeten gaan, met als gevolg dat ze niet in de gemeenschap gesocialiseerd konden worden. Bovendien vertelden ze hoe de religieuze rituelen van deze Hanti-Mansi door partijfunctionarissen geschoffeerd werden, doordat zij beelden van de voorvaderen van de Hanti-Mansi verbrandden en nota bene een visfabriek bouwden op heilige grond, waar een ritueel taboe heerste om te vissen. Zo werden samenbindende elementen die voor zo’n kleine gemeenschap van levensbelang zijn, vernietigd ten behoeve van abstracte opvattingen over een overkoepelende eenheid. Nauwgezet empirisch onderzoek naar dat soort ontwikkelingen is onontbeerlijk om globale concepten als etniciteit en nationalisme van inhoud te voorzien.

'Wissenschaft ist ein Spiel mit dem Teufel für mich'
Interview met Bo Lönnqvist op zaterdag 25 april 1998 door Gerard Rooijakkers en Barbara Henkes

Prof. dr. Bo Lönnqvist (1941) is sinds 1995 hoofd van het Instituut voor Europese Ethnologie van de Universiteit van Jyväskylä in Finland. Hij publiceerde onder andere *Ting, Rum och Barn. Historisk-antropologiska studier i kulturella gränser och gränsöverskridande* (Helsingfors 1992); 'The Outsider's view. Ethnological studies in everyday life in Norway', in: T. Korhonen (ed.), *Encountering ethnicities. Ethnological aspects on ethnicity, identity and migration* (Helsinki 1994) 45-57. Zijn meest recente werk is *Pastries. A study of the cultural expression of luxury* (Helsinki 1998).



▲
Bo Lönnqvist

Gerard Rooijakkers: Wat zoudt u ervan vinden als na Wenen (1994) en Amsterdam (1998) ook het volgende congres aan het thema 'eticiteit' zou worden gewijd?

Bo Lönnqvist: Bij een volgend congres over etniciteit dient men het begrip eens nauwkeurig te preciseren; we kunnen niet altijd bijeenkomen; deze congressen zijn geen sacrament of mis. Mijn beeld van etniciteit is sterk veranderd sinds mijn project bij de Banat-Schwaben vorig jaar augustus. Vroeger, toen ik zelf tot zo'n etnische groep behoorde, de Finland-Zweden – en we vergelijken ons altijd met de Rijks-Zweden en de Finnen – had ik het idee dat etniciteit zeer nauw met taal was verbonden. Nu ik met mijn collega Barna de zeer gemengde en gecompliceerde verhoudingen in Noordwest-Roemenië (in Banater) onderzocht heb, ben ik van mening dat etniciteit eigenlijk niet zozeer met taal verbonden is. De taal is slechts een communicatiemiddel tussen mensen onderling en men kan niet zeggen: ik ben Roemeen, ik ben Hongaar, ik ben Duitser, met betrekking tot taal. Nee, het is met andere zaken verbonden, bijvoorbeeld de wijk of de plek waar men woont. Men kent er verschillende economische *niches*, verschillende etnische groepen met hun religies natuurlijk; dat alles is veel sterker dan de taal. *Etnos* betekent volk, eigenlijk een zeer problematisch woord. En dat is het in het bijzonder heden ten dage, zeker voor etnologen die het niet zozeer met taal moeten verbinden maar met vele andere dimensies. En wat het nog gecompliceerder maakt is dat etniciteit zo nauw verbonden is met identiteit. En identiteit is ook weer zo'n *bricolage*-begrip. We hebben primaire en secundaire identiteiten. De primaire identiteiten zijn reeds in de kinderjaren geformeerd en de secundaire

komen daar weer overheen als bij een ui, 'wie eine Russische Zwiebel'. Zoals we etniciteit te veel aan taal hebben gerelateerd, zo hebben we identiteit te veel met staten en naties verbonden. Maar die kunnen tijdens het leven wisselen. Mensen kunnen tegenwoordig hun identiteiten vrijelijk vaststellen zoals ze willen. Zelfs primaire identiteiten kunnen mensen tegenwoordig wisselen. Mensen kunnen bijvoorbeeld van geslacht veranderen. En daarbij komt dan nog dat in de vroege jaren zeventig, toen het begrip 'identiteit' populair werd, ten tijde van mijn onderzoek naar de Finland-Zweden, dit begrip geassocieerd werd met collectiviteiten. Maar omdat de wereld tegenwoordig meer geïndividualiseerd is, zien we 'identiteit' nu meer als een individuele zaak en dan wordt het opeens veel gecompliceerder. Het is simpel om te zeggen dat Hollanders een eigen identiteit hebben, maar de zaak ligt moeilijker als men het op individueel niveau bekijkt. Het gaat hier om een theoretische discussie met betrekking tot begrippen, die echter altijd onder invloed van maatschappelijke en politieke connotaties gehanteerd worden. Het is dus gevaarlijk om deze begrippen zo argeloos te gebruiken, zonder ze te relateren aan veldwerk en empirisch materiaal. We hebben tijdens het SIEF-congres zoveel voordrachten gehoord die alleen maar 'Zauberspiele mit Wörter' zijn.

Barbara Henkes: Wat zou uw themavorstel zijn voor een nieuw congres?

B.L.: Ik ben een oude empirist; en ik zou alleen voordrachten accepteren die gebaseerd zijn op nieuw onderzoek waarbij de theoretische concepten aan de empirie zijn getoetst of op basis hiervan nieuwe begrippen introduceren. Operatieve begrippen zijn nodig, maar ze mogen van de onderzoeker geen gevangene maken.

G.R.: In hoeverre heeft de notie van territorialiteit, gezien vanuit de Scandinavische en Baltische gebieden, het werk van volkskundigen gestuurd?

B.L.: We hebben onze atlaswerkzaamheden al in de jaren zeventig begraven. In 1976 verscheen de Finse volkskunde-atlas van materiële cultuur, en daarna heeft niemand zich daar verder nog mee beziggehouden. Dat wil echter niet zeggen dat territorialiteit niet meer belangrijk is in het onderzoek; het zwaartepunt is echter verschoven naar lokaliteit. Onder de mensen in Finland is de notie van territorialiteit sterk aanwezig. De kleinere entiteiten zijn steeds belangrijker en betekenisvoller geworden in het onderzoek.

Territorialiteit wordt in Finland doorgaans eigenlijk als zeer statisch opgevat. Deze tendens, met noties van *Heimat* en zo, heeft zich versterkt nadat we als natie lid zijn geworden van de Europese Unie. Voor ons als onderzoekers is territorialiteit natuurlijk een mentaal concept. In mijn overkoepelend project over dagelijks leven en volks-cultuur in Finland tussen 1500 en 2000 hebben we territorialiteit op een nieuwe wijze geformuleerd. Zo vragen we ons af wat bijvoorbeeld in de loop der tijd de betekenis van afstanden is geweest in Finland. Wat is, om een ander thema te noemen, het onderscheid in leefcultuur tussen compacte dorpsnederzettingen in Zuidwest-Finland en zeer verspreide nederzettingen in de overige delen van het land?

B.H.: Vragen jullie je in het project bijvoorbeeld ook af waar de as van overledenen verstrooid wordt en of dat ook een speciale plaatsgebonden emotionele lading heeft?

B.L.: Zeker, dit soort aspecten behoort ook tot ons concept van territorialiteit. Maar ja, ook bij het onderzoek naar de Banat-Schwaben speelt territorialiteit een rol, maar die moeten we niet overschatten; het is een mentale vorm van territorialiteit, niet in de laatste plaats doordat een groot deel van deze bevolking ook vertrouwd is geraakt met de wereld van internet waar die territorialiteit virtueel op afstand gekoesterd wordt.

G.R.: Hoe wordt deze nieuwe conceptuele benadering van het begrip territorialiteit bij Baltische collega's ontvangen? Daar werken ze toch in een maatschappelijke context waarbij nationalistische bewegingen een belangrijke machtsfactor zijn en territorialiteit nog in een klassieke betekenis van etnisch grondgebied wordt opgevat?

B.L.: De collega's in bijvoorbeeld Tartoe zijn het met ons eens dat dit klassieke concept van territorialiteit niet meer opgaat, althans niet als onderzoeksconcept. Men bestudeert er natuurlijk wel hoe mensen zich gedragen met betrekking tot grensvraagstukken, maar er kunnen, als het goed is, geen ingrediënten aangeleverd worden om territoriaal gedrag te legitimeren. In mijn eigen onderzoeksproject onderscheid ik vijf, nauw met elkaar verbonden, aandachtspunten, te weten: tijd, ruimte, lichaam, seksualiteit en objecten. Bij al deze thema's speelt territorialiteit een rol, niet in de traditionele zin, maar bijvoorbeeld vanuit de visie dat het lichaam, niet collectief maar individueel, een ruimte kan afbakenen. Wat het Balticum betreft kan ik verwijzen naar

mijn collega Elke Wunder: zij onderzoekt hoe de Esten in nationalistische zin vorm hebben gegeven aan hun cultuur in de afgelopen eeuw. De etnologie is de laatste decennia sterk verfijnd en veel meer geproblematiseerd dan in onze studietijd van de jaren zestig. Toen was alles glashelder; cultuurgrenzen en cultuurlandschappen bestonden eenvoudigweg en daarmee basta. En thans is het hermetische begrip territorialiteit opgebroken en vormt het een conceptuele, mentale categorie, en dat is winst.

G.R.: Uit uw onderzoek blijkt uw belangstelling voor geschiedenis. In hoeverre betreft u ook de omgang met en de constructie van het verleden, als onderdeel van een bepaalde etniciteit, in uw werk?

B.L.: Ja, dat is belangrijk. In ons onderzoeksproject besteden we veel aandacht aan de verhouding tussen etnologie en geschiedenis. Zo heeft een van mijn medewerkers een analyse van het begrip 'volkskunst' gemaakt, waarbij ook begrippen als identiteit, territorialiteit en nationaliteit een rol spelen. Het oude onderzoek is voor ons een studieobject *an sich* geworden dat in historiografische zin interessant is als een vorm van denken over cultuur. Het oude onderzoek is eigenlijk veeleer een 'vreemd volk' geworden dat we onderzoeken dan een onderzoekstraditie die we voortzetten. Ook mijn Estse collega Elke Wunder kan nu in historiografische zin afstand nemen: etnologie was in Estland vijftig jaar lang verboden in de sovjettijd; en nu kan ze schoon schip maken en alles opnieuw opbouwen, maar je houdt je hart wel vast bij hetgeen buitenstaanders aldaar in het vak wensen te projecteren.

B.H.: Wat is de verhouding tussen collectieve, bijvoorbeeld nationale gebiedenissen, en de persoonlijke levens- en familie-geschiedenissen van individuen?

B.L.: In ons onderzoeksproject in Banater zijn we eenvoudigweg begonnen met het interviewen van oude mensen: ik sprak met de Duitse bevolking en mijn collega Gabor Barna met de Hongaarse inwoners. We wisten eigenlijk niets over hun leven. We hebben, als academische onderzoekers, heel simpel gevraagd: vertelt u alstublieft over uw leven. Geschiedenis is voor ons etnologen in toenemende mate een vraag naar de wijze waarop mensen zelf hun eigen (levens)geschiedenis construeren en interpreteren. En zo konden we uiteindelijk een viertal min of meer gemeenschappelijke elementen destilleren uit de levensverhalen van deze bevolkingsgroepen. Op soortge-

lijke wijze traceer ik de perceptie van het verleden in Finland. Ik onderzoek bijvoorbeeld een school voor huisvrouwen waarbij we vooral geïnteresseerd zijn in de ego-documenten van deze vrouwen; die documenten worden vervolgens zonder vooropgezet idee geanalyseerd op thema's en belevingskaders. De etnologie is naar mijn mening in hoge mate een op empirie gebaseerde wetenschap: eerst het materiaal verzamelen en analyseren (waarvoor je natuurlijk al wel onvermijdelijk bepaalde kaders nodig hebt) en dan de concepten verder ontwikkelen. We hebben een hermeneutische werkwijze waarbij we in feite 'slechts' de interpretaties van mensen van hun eigen leven interpreteren. Er is geen andere keus. Dit is eigenlijk de enige 'waarheid' in de etnologische wetenschap.

G.R.: In hoeverre worden de socio-biologische aspecten van het etniciteitsbegrip blootgelegd? In veel klassiek etnologisch onderzoek wordt gebruik gemaakt van metaforen zoals 'wortels' en 'moederbodem'. In hoeverre is volkscultuur kritiekloos geësthetiseerd in Finland en het Balticum?

B.L.: Dat is heel problematisch. Een groep onderzoekers, in het bijzonder de enthousiaste folkloristen als actoren in het 'veld', beseft veelal niet hoe gevaarlijk deze begrippen eigenlijk wel zijn. Ik waarschuw daarvoor altijd, in de hoop dat het ooit helpt. In Finland wordt de Kalevala nog altijd opgevoerd als de oergeschiedenis van de Finnen. Hetzelfde geldt voor de Fins-Oegrische verwantschap. Er bestaan zo'n 22 Fins-Oegrische talen. Tot op de dag van vandaag zijn Finse folkloristen evenals enkele taalkundigen doende om vanuit de oude negentiende-eeuwse stamgerichte traditie onderzoek te verrichten. En slechts een minderheid heeft daar kritiek op. Zo heb ik een student die afgestudeerd is op de verschillende interpretaties van het begrip 'volk', en dat onderzoek is niet bij alle collega's even goed gevallen. En nu heeft een andere student onderzoek verricht naar de manier waarop Finse en Estse etnologen de Fins-Oegrische groepen binnen Rusland beschouwd hebben. De jonge generatie onderzoekers maakt thans korte metten met die oude achterhoede, zoals dat destijds in feite ook in Duitsland is gebeurd. Dat te initiëren en te stimuleren zie ik als mijn taak.

B.H.: Bestaat er eigenlijk een geschiedenis van de Finse volkskunde?

B.L.: Jazeker, maar dat is eigenlijk meer een verzameling biografieën van oude onderzoekers. Een omvattende bio-

grafie van het vak zelf ontbreekt. Het bezwaar is dat de etnologische historiografie meestal niet ideehistorisch van aard is, en dat is nu juist de verdienste van bijvoorbeeld dat eerdergenoemde onderzoek naar de betekenissen van 'volk' in de laatste 120 jaar. We hebben enkele jaren geleden in Pécsvárad in het kader van een artikel voor *Ethnologia Europaea* dergelijke kwesties bediscussieerd¹ en ik verwonderde me er toen over dat veel deelnemers zich niet bezighielden met de definiëring van het instrumentarium en hun gebruik van begrippen. Want concepten en constructies worden snel verward met de maatschappelijke realiteit, zeker daar waar het politieke circuits betreft. Een andere zaak, die op het SIEF-congres hier overigens wel heel goed bediscussieerd werd, was de cultuur van immigranten. Maar bij de museumsessie had ik toch fundamentele vragen met betrekking tot bijvoorbeeld het project 'Een huis in Europa'; hierbij dragen migranten in Berlijn, Boedapest en Amsterdam zelf bij aan de inrichting en keuze van de te exposeren objecten – iets wat op zich heel lovenswaardig is –, maar deze groepen zijn bij de opening en als individuele bezoeker opvallend afwezig. Maar met welk recht dringen wij ons concept van museum en tentoonstelling op aan deze migranten? Niemand in de sessie merkte op dat het museum als institutie toch een Europese uitvinding is, waar veel migranten vanuit hun eigen culturele achtergrond op zich geen boodschap aan hebben. Het is met andere woorden een vorm van museale kolonisatie van andere groepsculturen. Ik zou op deze internationale, Europese congressen van etnologen eigenlijk (nog) meer zelfreflectie en -kritiek willen zien. Nu is het vaak toch te veel een erediens, een mis waarbij een *big shot* bidt en anderen instemmend met een alleluia responderen, waarbij de gelovige achterhoede doorgaans tactvol wordt ontzien.

G.R.: Hoe keken de Finse etnologen aan tegen de etnologie in de Sovjetunie, met kopstukken als Yulian Bromley? Hoe waren de relaties, en welke rol speelde het etniciteitsconcept daarbij?

B.L.: Ik heb zeventien jaar met sovjetrussische collega's gewerkt in een soort samenwerkingscomité met gemeenschappelijke bijeenkomsten en veldwerkprojecten. Zij hanteerden een politiek concept van etniciteit dat correspondeerde met de hele sovjetrussische opvatting van cultuur *an sich*. Er bestaat immers maar één algemene cultuur en dat is die van de *homo Sovieticus*. Dat is een klassenloze cultuur waar geen subculturen mogelijk zijn: deze werden

¹
Gepubliceerd als 'European Ethnology in Changing Europe', in: *Ethnologia Europaea* 26 (1996) 83-190.

in feite als een *contradictio in terminis* beschouwd. Er kan best een kleine folkloristische groepscultuur zijn, maar zoals Lenin het stelde bestaan er twee soorten samenlevingen, waarbij de klassenloze superieur is aan die met klassen. In sommige etnografische musea, zoals bijvoorbeeld het Museum voor Russische Volken in Sint-Petersburg dat al in de jaren twintig sterk politiek georiënteerd was, bevond zich voorin een grote hal waar 'moeder Rusland' als een *baboeschka* zit, met alle volken om zich heen verzameld onder een stralende sovjetzon. Dit kwam wel dicht bij het etniciteitsconcept van Bromley. Van Finse zijde hebben we toentertijd bij die samenwerking niets gezegd, maar we wisten natuurlijk wel wat dat allemaal te betekenen had. Mijn leermeester Wallonen uit Helsinki zei toen hij Bromley weer eens aanhoord had: 'Als Kekkonen gestorven is wordt Finland een deel van Rusland', en hij was daar werkelijk van overtuigd. De samenwerking tussen Finse en sovjet-etnologen was in de jaren vijftig aangegaan door folkloristen, etnologen en taalwetenschappers. Mijn goede vriend Vilkuwa was daar en heeft me er toen geïntroduceerd. Maar in onze samenwerking werd er niet over dergelijke politieke zaken gesproken. Het ging er eigenlijk heel collegiaal aan toe, we hadden gemeenschappelijke werkbijeenkomsten waar we ons bijvoorbeeld bezighielden met stedelijke culturen die nooit met noties van etniciteit en identiteit werden verbonden; dat was taboe. Zelfs het begrip identiteit was niet gebruikelijk, voor de toenmalige etnologen behoorde dat veeleer tot de sociologie. Maar de betrekkingen tussen de onderzoekers waren goed en hartelijk hetgeen, paradoxaal genoeg, met de perestrojka ter ziele is gegaan. Thans zitten er bij die instellingen in Moskou allemaal nieuwe mensen. Viatcheslav Roudnev, die op het SIEF-congres was, is in feite de eerste Rus met wie ik na de *Wende* weer in contact ben gekomen; hij kende nog een oude, inmiddels gepensioneerde vrouwelijke collega van het instituut in Moskou waar ik vroeger meermalen ben geweest. En het is nog steeds problematisch. Mijn zuster heeft als hoogleraar in de Russische taal- en letterkunde te Turku nog steeds te maken met politieke pseudo-wetenschappers uit Rusland die eigenlijk helemaal geen onafhankelijke onderzoekers zijn... Maar die etnologische samenwerking is verleden tijd; vroeger reisden we heen en weer en deden we veldwerk in Siberië, heel goed georganiseerd, ook door de Sovjetunie. In die tijd heb ik veel interessant materiaal kunnen verzamelen over de kleding en lichaamstaal van sjamanen. Ten tijde

van het SIEF-congres in Amsterdam was er een tentoonstelling over sjamanen in het Tropenmuseum. Ik ben door de evocatieve choreografie heen gelopen, maar in de kelder lagen de echte objecten, die alle uit de deelcollectie Sint-Petersburg blijken te komen en die ik zonder uitzondering heb bestudeerd en beschreven. Niets nieuws, zo weinig is ervan bewaard gebleven in officiële collecties. Het waren voor mij allemaal *alte Bekannten*.

B.H.: Wat is er toch na de perestrojka gebeurd dat u geen contact meer hebt gehad met die Russische collega's?

B.L.: Al in de sovjettijd was de aandacht voor etnologie aan de instituten gering en er kwamen maar heel weinig nieuwe jonge onderzoekers. Eigenlijk waren bij de instellingen aan het einde van de jaren tachtig alleen nog maar enkele vrouwelijke etnologen op leeftijd werkzaam. Dezen zijn inmiddels met pensioen gegaan zonder dat ze direct werden opgevolgd. Nu is dat allemaal weer in opbouw. Dat is dus een heel prozaïsche oorzaak voor de breuk. Het vak etnologie had in de Sovjetunie, zeker aan het einde van het regime, maar weinig aanzien. Er was wel een Akademie-instituut, maar dat had nauwelijks banden met de universiteiten. Op een gegeven moment was er ook simpelweg geen geld meer om aan die samenwerking nog gestalte te geven. Eigenlijk is er met de *Wende* niet zoveel wezenlijks veranderd: alleen de namen en symbolen zijn vervangen, maar men denkt en handelt veelal nog hetzelfde, zij het nu zonder middelen. Het isolement is nu wellicht nog groot, maar dat zal de nieuwe generatie etnologen hopelijk snel inhalen; een reden temeer voor dit soort congressen. Ikzelf had overigens geen verwijten aan of veroordelen tegen de Russen; ik wilde als jonge man gewoon graag naar Siberië om er de sjamanencultuur te 'redden'. De thema's die wij destijds kozen waren niet gericht op *roots and rituals* en etniciteit of nationalisme; we hielden ons veeleer bezig met cultuurgeografie en -geschiedenis.

We hebben later, medio jaren tachtig, nog wel samen een boek gepubliceerd naar aanleiding van een gemeenschappelijk veldwerkonderzoek naar etniciteit en identiteit waarbij twee steden werden onderzocht: een aan de Finse zuidkust met Finland-Zweedse inwoners en een in Estland met een Estse en Russische bevolking. We hebben de verschillende verhoudingen tussen de taalgroepen en etnische groepen bekeken, die we voornamelijk naar levensstijl hebben onderscheiden. Maar dat gaf toen on-

gelooflijke praktische en inhoudelijke moeilijkheden. Inmiddels was Estland namelijk een vrij land geworden waarbij de Esten stelden dat ze die Russische onderzoekers er niet meer bij wilden hebben. Maar in Moskou stelde men doodleuk dat wie betaalt ook invloed mocht uitoefenen op het onderzoek.

Ik heb de oude Bromley goed gekend: hij was een politicus, een onaangenaam figuur om eerlijk te zijn, in de functie van directeur van het Akademie-instituut voor etnografie in Moskou. Zijn rechterhand was mevrouw Terrentila, een aardige vrouw die verantwoordelijk was voor onze samenwerking. Zij behoorde nog tot de oude generatie en had in de jaren twintig als etnologe gepioneerd.

G.R.: Wat zijn naar uw mening de vragen waarop ons vak zich in de toekomst moet richten: wat is onze agenda voor de komende jaren?

B.L.: Van belang lijkt me om voortdurend een kritische zelfreflectie toe te passen; we dienen alles wat er in de samenleving gebeurt ter discussie te stellen, en met ons materiaal duidelijk te maken hoe gedifferentieerd en gecompliceerd het menselijk samenleven in de alledaagse praktijk is. Daarnaast moeten we ons begrippenapparaat voortdurend verfijnen en als analytisch instrumentarium uitbouwen. Ook pleit ik voor een maatschappelijk engagement vanuit een pluralistische visie. Zo schrijf ik sinds vijf jaar maandelijks een cultuurkritische column in een landelijke krant met telkens een actuele aanleiding als onderwerp. Ook hier geldt niet alleen voortdurende reflectie, maar tevens anderen deelgenoot maken van je etnologische expertise. 'Wissenschaft ist ein Spiel mit dem Teufel für mich.' Men moet zichzelf voortdurend betrappen en blootgeven, het is in essentie ook eenzame arbeid. Ik zie de etnologie als een levensvorm, een habitus waarbij die oprechte zelfreflectie behoort. Ik heb de indruk dat er ook veel etnologen zijn die hun werk simpelweg als *jolly work* zien zonder persoonlijke consequenties in leven en handelen. Ik tracht mijn studenten te tonen dat ons vak in feite slechts bestaansrecht heeft vanuit een doorleefde humaniteit waarbij respect voor de culturen van anderen alleen mogelijk is door continue (zelf)bespiegeling, waarbij ik heel goed kan leven zonder een concept als etniciteit.

'Creating oneself in a compound of ethnic possibilities'
*Interview met Regina Bendix op vrijdag 24 april 1998 door
Herman Roodenburg*

Dr. Regina Bendix is werkzaam als *assistant professor of folklore* aan de University of Pennsylvania. Ze publiceerde onder meer *Progress and nostalgia. Silvesterkläusen in Urnäsch* (1985), *Backstage domains. Performing William Tell in two Swiss communities* (1989) en *In search of authenticity. The formation of folklore studies* (1997).

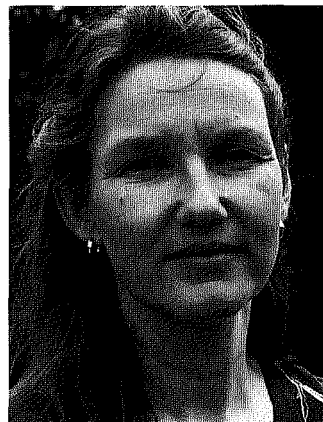
Herman Roodenburg: Can you tell us what you understand by ethnicity and how this relates to the important and quite original argument you put forward this morning?

Regina Bendix: What I did describe this morning was the transformation of nationality into ethnicity in the American context. To me ethnicity is very much an immigrant context concept. Even though we have 'ethnos' as part of ethnology – that whole intellectual western legacy –, as a practical concept it is very much something that to me gained academic currency in the 1960s in the United States, associated with the civil rights movement. Having it imported back into European scholarship and public discourse is a peculiar thing to witness because of that specificity. I don't think it's a concept that ever had much popular 'sentiment', you know, in terms of how people within their life-worlds circumscribed themselves, identified. I think it is really something that has been delivered to them or to their life-worlds by our disciplines.

H.R.: Disciplines in the plural?

R.B.: Yes, disciplines, all that amorphous group of fields of 'Volkskunde', folklore, ethnology, cultural anthropology, I don't think we want to differentiate all of this in terms of their histories. The blood component to me is a completely arbitrary component. There are only two nations, I believe, that work with the *consanguinem* definition of nationality. I really do go with Salman Rushdie's notion of, you know, humanity is hybridity. The purity of blood is a product of the Enlightenment modernity: thinking of the curiosity about origins, the curiosity for purity, and not something that human species would ever display.

H.R.: The two nations being Germany and the other one Israel perhaps?



▲
Regina Bendix
(Foto: Barbara Raninger, Wenen).

R.B.: I think you're right. That just might, that's interesting, politically speaking, isn't it?

H.R.: *Oddly enough it seems that there were many ideological parallels between Zionist socialism and early twentieth-century romantic nationalism, the type of nationalism you found in Central and Eastern Europe.*¹ However, if the American notion of ethnicity may be related to this context of immigration, of immigrants arriving in the United States from Europe, Africa and many other parts of the world, does that mean that the European notion of ethnicity, which is much more related to the study of nationalism, has been poorly received in the United States? What about the Gellner/Hobsbawm/Anderson tradition?

R.B.: It is well known, it is very well known. It is profoundly but selectively received in anthropology and debated. Immigrant ethnicity, that is one group of research that you find mostly done among folklorists since the 1960s. Indeed, the way American folklorists actually like to describe their contribution, if you listen to people like Roger Abrahams or Robert Georges (there is a whole panoply of them), they feel that their research into expressive culture of ethnic groups gave the fuel for what are now all the ethnic departments that have sprung up in the meantime – departments that are a lot more involved in literary studies actually, less so in social scientific configurations. Who receives what kind of literature from the European context is an interesting question. You find the works of Smith, and more so of Gellner, I think, worked through by anthropologists like Bruce Kapferer – he is Australian, but counted into the American discourse, trying to work those theories out in a completely non-American, non-European context – like the Tamil situation or colonial situations. The Hobsbawmian framework of the invented tradition, *qua* invention of nation, has been heavily received and heavily criticized, because it operates with a sort of base level: there must be something that people have that is not invented or not manipulated. I think that what academics have been settling into is using Bourdieu's habitus for that, because habitus acknowledges enculturation and action rather than a state of being. An example is Richard Handler who has been very active in the nationalism/ethnicity/heritage kind of discussion.

H.R.: *Yes, is he an anthropologist, a folklorist or both?*

R.B.: Richard Handler is a trained cultural anthropolo-

¹
Zie Zeev Sternhell, *The founding myths of Israel. Nationalism, socialism and the making of the Jewish state* (Princeton 1998).

gist, Chicago School, but a lot of the work he has been doing, especially in Quebec, made him to read a lot of folklore/ethnology in order to deal with it. There is sort of campiness to it. He also works very heavily with Dumont, French stuff. That is a whole conference in and of itself: which school, which field appropriates which kinds of intellectual discourses and runs with them. But I think, what is forming in the States right now, the complex that is getting foregrounded, is heritage. The ethnicity paradigm in a sense has worked itself to death. You can see that in university politics; ethnicity departments are jeopardized. You have a lot more interest in shaping departments that acknowledge multi-culture critically; you sort of fuse various fields together, the only one that maintains its strength is black studies. There has been such a – are you familiar with Ulrich Beck's concept of the 'Verwissenschaftlichung der Gesellschaft'?² Köstlin has used that too, how scholarly discourses flow back into society and the scholars all of a sudden face the chimeras of their own research. And I think especially with ethnic studies we had a lot of appropriations of various intellectual frameworks into the political discourse, haunting those who invented them.

H.R.: Which also relates to Marcus Banks' idea of ethnicity as an almost impossible concept: perhaps we should skip the whole concept; on the other hand, it is out there³ ...

R.B.: ... people use it, just like people use folk culture at this point, like people use tradition.

H.R.: What do you actually understand by heritage?

R.B.: Heritage is the outcome of the marketing component of ethnicity: a lot of ethnic groups have recognized the potential of using their descent, their expressive traits, in order to claim a space in the market landscape, especially for tourism. So that for instance, when you search under 'tourism' in the internet, tourism and heritage often come together under this point. Heritage studies acknowledge what I was trying to outline this morning: how all these ethnicities next to each other become a sort of a shopping mall of possibilities. And it is a matter of who market themselves best, who is best at drawing people to want to come see. So that in a sense the political edge is to some extent taken out in terms of fostering the experiential and the ownership issues. And heritage – you can be Irish and go look at an Italian heritage site, whereas an

²
Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt 1986); Ulrich Beck, Anthony Giddens en Scott Lash, *Reflexive modernization. Politics, tradition and aesthetics in the modern social order* (Stanford 1994).

³
Marcus Banks, *Ethnicity. Anthropological constructions* (Londen/New York 1996).

ethnic argument is more like a sort of obligation, of responsibility to your group. When you bring it to the platform of heritage – I think that linguistically ‘heritage’ as opposed to ‘heredity’ is a profoundly late twentieth-century kind of linguistic transformation that makes everything more vague, more good, than something that you must be by virtue of who you are.

H.R.: Perhaps you could also elaborate upon this notion of commoditization and heritage, and relate it to your new book on authenticity?⁴

R.B.: There you will get a long detour. I started researching authenticity probably from the moment when I started studying folklore. When I first got into studying folklore...

H.R.: When was this?

R.B.: In 1978, University of Zurich. I used to be a very avid Balkan folk dancer, like Rumanian and Bulgarian dancing etc., a lot of which is actually done in Holland. There are some very good groups here...

H.R.: ... like the Folkloristisch Danstheater...

R.B.: Yes, exactly! I discovered this field called Volkskunde. I wondered what I should study after high school (or Gymnasium) and so I thought, this is going to be the place where I can study these interesting dance traditions, etc. I went to the university and at the time the assistant who is now the chair in Zurich, Ueli Gyr, listened to me and he said: ‘we don’t do that, this is “Folklorismus”, we just do the “real thing”’. So from moment one I got the dichotomy between the ‘real thing’ and the spurious. I submitted and tried to study the ‘real thing’, but it seemed like whatever I picked up I always hit again on this ideological component: that the field itself was making a circle around what it studied and what it considered market-perverted or politically perverted or somehow abused. At the time I did not even know about the Folklorismus literature. I only discovered that, when I was in the States. I guess my key experience was when I did a study of a year cycle ritual in Switzerland, ‘Silvesterkläusen’, it was called. I came with the assumption that this was an ancient... whatever, you know. And I was going to do the usual folkloristic thing of documenting this. But when I did the oral history for it I discovered that the majority of ritual actions and costumery

4
Regina Bendix, *In search of authenticity. The formation of folklore studies* (Madison/Londen 1997).

had been introduced after the Second World War by a schoolteacher who had been reading some Mannhardian and Frazerian kind of folklore and decided to clean this ritual, so that it would return to its proper pagan origins.⁵ And, you know, he recounted this to me very proudly. It was this key moment of recognition for me.⁶ And when you go to the community now, every school child tells you this is a pagan ritual, this is fertility etc. etc., even though, when you do the archival work (which I also did), you can see very clearly that it was an economic ritual, that it was begging, that it had been forbidden by the church and, furthermore, this area had only been settled by the church, so there never were any pagans there. So this whole construction just fueled my interest in the discipline's desire to find the authentic, of which, I think, ethnicity is one prominent manifestation...

H.R.: *The 'phantoms of romantic nationalism'...*⁷

R.B.: 'Yes and I also think of Köstlin and his wonderful article, called 'Feudale Identität und dogmatisierte Volkskultur', back from '77, I think, where he shows that with the breakdown of feudalistic orders there was a population shifting around into new occupational sectors; mobility got limited and dress codes were introduced in order to differentiate both classes and regional origins.⁸ So the whole costumery and in part also behavioral codes were an early modern invention. Then, two hundred years later you have folklorists who study it in the nineteenth century, assuming it is age-old, but actually it is an invention of an increasingly industrialized society, an economic transformation basically. I guess in the German context it wouldn't be called ethnic. It would be regional, it would be all these various little kingdoms and principalities which would lend their names to these expressions, but it is still very much a top down classification of people. I don't think the word 'ethnic' was used there, not until the late nineteenth century. But to go back to the authenticity thing, since you asked, I think that this notion of 'Echtheit' is coupled with ethnicity, because it has the chimera of origin associated with it. Origin was kind of a prime preoccupation of eighteenth- and nineteenth-century early cultural scholarship, you know, that you attempted to clear away the debris of the ages in order to go back to an original formation and you can find that preoccupation whether you look at evolutionary scholarship or whether

⁵ Bedoeld worden de Duitse mytholoog Wilhelm Mannhardt, met name zijn *Wald- und Feldkulte* (1875-1878), en uiteraard de Engelse etnoloog James Frazer en zijn *Golden bough* (1890).

⁶ Voor een uitgebreider verslag, zie Regina Bendix, *Progress and nostalgia. Silvesterkläusen in Urnäsch* (Berkeley 1985).

⁷ Een verwijzing naar Roger D. Abrahams, 'Phantoms of romantic nationalism in folkloristics', *Journal of American Folklore* 106 (1993) 3-37.

⁸ Konrad Köstlin, 'Feudale Identität und dogmatisierte Volkskultur', *Zeitschrift für Volkskunde* 73 (1977) 216-33.

you look at comparativist scholarship. The question of origin is what informed it, which would be parallel to the ethnic preoccupation of tracing lineage back to some kind of origin. There is a certain parallelism there which is also reflected in the national discourse, obviously: Europe has more of the national, America more of the ethnic discourse.

H.R.: I have two more questions. The first relates to your lecture this morning. Can you tell us something more about ethnicity and processes of commoditization? You had a very original argument this morning: the market as a 'way out', a possibility of getting out of the old ethnicity syndrome. Can you be more specific about it?

R.B.: I guess this is a plunge I took as somebody who herself feels only marginally 'ethnic' and I think that sort of irony is still in the talk, watching food commoditization, having ethnic foods become dissolved from a particular familiar descent kind of framework into the landscape of a city like Amsterdam, where you can hardly find a restaurant that is not marked. Even the Dutch restaurants are marked as Dutch...

H.R.: You even have 'cuisine néerlandaise' advertised on the outside.

R.B.: In French of course! So it becomes this landscape of ethnicity for purchase. When you watch that kind of development you get cynical about it, not everything can possibly be 'authentic'. The cooks are working in a different context than if they are in Indonesia or in India or in Pakistan, they're using the industrial cooking products that are supplied. It becomes evident already when you watch these manifestations that they are cut loose from actual life worlds, they are part of marketing strategies, they're part of partaking of consumer desire and I think there are more and more ethnic traits that in the course of this century have been picked up. There is fashion, obviously, when you look at Parisian fashion magazines they always go through the 'Babushka' phase or the gypsy phase. You have a 'Kaufhaus' here in town, what it's called?

H.R.: The Bijenkorf?

R.B.: Yes, exactly, it has this 'Doors to India' manifestation or something like that. It tries to be very good, you know, they have upscale design and they have native fab-

rics, they have elevated soaps and teas. They are presenting the exotic, but they are presenting it filtered through a sort of broader sphere, a public sphere of exotic goods. They permit the consumer to feel good about supporting India while at the same feeling good in terms of Bourdieu's argument of social distinction. It becomes part of the tastemaking that puts together a composite profile for the consumer. You have a bit of that, a bit of that, and a bit of that: you're a world citizen. I think once you have that thickness of an assortment, every person has the potential to step back and recognize: this is disassociated from my selfhood, this is separate from who I am, whom I network with, who all the people are that make for a meaningful human existence. These are all market options just as before we might have had a sort of working class, middle class kind of purchase option. We now have added to that the ethnic options and in doing so, that is my argument, we have a possibility to distance ourselves from the terror of ethnicity which this city, I am sure, experiences too, the terror of ascriptionists: 'thou must belong to one particular group'. That possibility is made evident for everybody who has the means, we have to keep that in mind. You have to have the capital to distance yourself from that singularity of ethnicity and create yourself, create your surroundings, in a puzzle or compound of ethnic possibilities, by which in a sense you negate that you must belong to one in particular. I guess I do disagree with various comments on how underneath all of that there still must be the full allegiance to one group in particular. There are too many people on the planet at this point who are doubly or triply identifying due to circumstances of birth, circumstances of migration, for whom the bewildering diversity of possible identifications is at the same time an opportunity for acknowledging individuality as being supreme and all the other aspects being subordinate; individuality being the state where you must be responsible from one day to the next. Here we are getting into my moral argument of the utopian citizens.

H.R.: You are really putting morals in...

R.B.: Yes, I guess a lot of my work is fairly distanced and increasingly a history of science approach, but part of my approach, especially in the *Authenticity* book, has to do with the fact that I do feel that the beginnings of our disciplines are an enormous burden on what we are today.

I do feel that ethnos is a construct, turning subsequently into an elaborated, very rigorous study, and informing various cultural institutions such as the museums that Gisela evoked today. As such our disciplines have contributed to nation building, to ethnic purity discourses, in the sense of providing the public apparatus, public bureaucracies as well as charismatic leaders, with the kind of legitimation that ultimately has been disastrous for humankind – you know, the linkages to nazism are clear. To see this constantly re-used on the planet I find an enormous burden. The fact that I can read about the Partido Auténtico in Mexico, that draws from a Herderian kind of roots, or various African totalitarian leaders who talk about ethnic purity, wanting to build ethnic nations, authentic nations, cultural nations. The whole liberation agenda of the French Revolution in a sense has been perverted by the national part of it. That is a very sad part of European history in the sense that it followed on the heels of democratization, it was subverted by nationalism. We see that in Eastern Europe. Even some of the papers I have heard here are a very sad testimony to that kind of heritage to which we have added so much. Part of what, I guess, I regard as my obligation as a scholar is deconstruction, is a continued reminding that we must bring what we are doing now also into the public sphere, because much of what we did in the nineteenth century permeates the public sphere. It is there: everything from the pagan ritual stuff to the whole notion of ethnic coherence. So there is that particular agenda there, somewhere.

H.R.: One last question: you did not mention globalization in your lecture. Is that a coincidence or are you sceptical about the concept?

R.B.: I was more interested in this particular lecture to just think about the market, which is of course part of the globalization argument. For instance Barber's *McWorld* or *Jihad*, that sort of polarization.⁹ I appreciate Appadurai's work with the whole notion of *ethnoscape*, he differs a little bit from other globalization theorists.¹⁰ I guess, being a folklorist, I like to work more from bottom-up. I like to work with a specific 'let's look at this example, let's look at that example' and see how things play out. I find that a lot of the globalization theory is too quick in totalizing what's happening on the planet. It does not leave enough voice to the interplay of the local with the global. I mean

9

Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld* (New York 1995).

10

Arjun Appadurai, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization* (Minneapolis 1996).

the 'globalization' argument is an interesting one, that is Robertson, if I am not mistaken.¹¹ I find Featherstone's work interesting, he works with the 'undoing of culture' – this argument of how cultural traits get serialized, which is part of the undoing of the cultural whole.¹² I find globalization is a quick band waggon just as hybridization is a quick band waggon; the hybridization theories are out there, globalization theories are out there. This was a move on my part to speak to this particular audience which I consider to be an audience of Europeanists, of people who at least in part come from very strict ethnographic, localized traditions. And I thought it was already rash enough to make them think about 'Chunky Punky Girls' and other things of that nature. I didn't think it was called for to also do the globalization train.

11

Roland Robertson, *Globalization. Social theory and global culture* (London 1992).

12

Mike Featherstone, *Undoing culture. Globalization, postmodernism and identity* (London 1995).

The cultural baggage of ethnicity

Interview met Gisela Welz op woensdag 22 april 1998 door Ad de Jong*

Gisela Welz is sinds 1998 hoogleraar Volkskunde aan de Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt en directeur van het Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie aldaar. De laatste jaren heeft ze zich vooral gericht op kwesties van musealisering en cultuurpolitiek. Ze publiceerde onder meer *Räume lokaler Öffentlichkeit* (1986), *Street Life. Alltag in einem New Yorker Slum* (1991) en *Inszenierungen kultureller Vielfalt* (1996).

Ad de Jong: Sie haben eine Untersuchung gemacht über das immigration museum Ellis Island in New York.¹ Ein Aspekt dieses großen Begriffs Ethnizität hat auch zu tun mit Territorialität. Ich möchte zuerst fragen: ist der Territorialitätsbegriff in dem Kontext des immigration museums brauchbar?

Gisela Welz: In Bezug auf das Ellis Island *immigration museum*, das seit 1990 auf der Insel, wo sich bis in die frühen zwanziger Jahre die *immigration station*, die Einwanderungsbehörde der USA im Hafen von New York befand, ist Territorialität vielleicht in einer Hinsicht von Bedeutung. In der musealen Repräsentation wurden die Einwanderer zumeist beschrieben auf Grund ihrer Herkunft aus einem bestimmten nationalen Territorium, das heißt ihre Identität wurde reduziert auf die Nation, auf das Territorium, auf das Herkunftsland, aus dem sie kamen. Fragen nach Religion, nach regionaler Identität, nach Schicht oder auch nach Geschlecht oder Altersgruppe wurden wesentlich weniger thematisiert, ganz deutlich in den Hintergrund gestellt. Insofern wurde Territorialität, gedacht aber als nationale, mit nationaler Identität, mit Staatsangehörigkeit vor der Einwanderung, also vor dem Prozeß des dann Amerikanerwerdens, in den Vordergrund gestellt.

Ich denke, das steht durchaus im Einklang mit denjenigen Begriffen von Ethnizität, ethnischer Identität, auch nationaler Identität, die eine ethnische oder nationale Kultur immer als ganz stark verknüpft, untrennbar verbunden mit einer Bevölkerung, die in einem umgrenzten Territorium lebt, denken. Das heißt, es wird von einer Deckungsgleichheit der Grenzen, von Bevölkerung oder ethnischer Gruppe, Raum und Kultur oder Sprache, Artefakten et cetera ausgegangen, also fast zu einer Art Container, der in Raum und Zeit kontinuierlich bleibt.



▲
Gisela Welz

*
Met dank aan Ton Dekker voor de transcriptie van de bandopname.

1
Gisela Welz, *Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City* (Berlijn 1996).

A.d.J.: Warum hat man in den Vereinigten Staaten, wo man eine melting pot Politik hatte (alle Kulturen fließen zusammen in etwas Neuem) ein Museum gemacht, das eigentlich zurückgeht auf die alte Identität der Migranten?

G.W.: Ich glaube, die Gründe dafür sind vielfältig, und es waren auch mehrere politische Interessen, die mit verschiedenen Zielvorstellungen diese Museumspläne vorangetrieben haben. Was dann letztendlich den Ausschlag gegeben hat, war eine, kann man sagen, eher neokonservative Interessengruppe, die ganz klar auch durch die damalige republikanische Administration unter Reagan auch Unterstützung erhielt.

Dabei ging es vor allen Dingen um die Gruppe der Nachkommen der Einwanderer, die durch Ellis Island gekommen waren Ende des letzten Jahrhunderts bis in den ersten zwei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, der Nachkommen zweiter, dritter, zum Teil vierter Generation. Sie sind bis vor wenigen Jahren, auf jeden Fall bis in die siebziger Jahre, von Bildern des *mainstream* Amerikaners als nicht nur weiß, sondern eben auch angelsächsisch und protestantisch, doch bis zu einem gewissen Grade ausgeschlossen gewesen, obwohl sie mittlerweile eine enorm starke und erfolgreiche gesellschaftliche Kraft darstellten. Auch viele der Unternehmer, die letztendlich durch großzügiges Sponsoring zu den hunderteinundsechzig Millionen Dollar beigetragen haben, die das Museum gekostet haben, sind Immigranten zweiter und dritter Generation, deren Eltern aus Sizilien, aus Polen, aus der Ukraine et cetera zugewandert sind. Das heißt, ein ganz wichtiges Ziel des Museums war eigentlich so etwas wie eine neue, ich nenne es *grand narrative*, eine neue, Große Erzählung Amerikas zu formulieren, die nicht mehr nur die Pilgerväter, die in Plimoth Rock gelandet sind, sondern eben auch die Einwanderer aus Süd- und Osteuropa heute als legitime Gründer der amerikanischen Nation versteht.

Das Problem natürlich bei der Errichtung einer solchen neuen Großen Erzählung, die inklusionär wirkt, was diese lange übergegangenen Gruppen der italo-amerikanischen, osteuropäischen, jüdischen Einwanderer et cetera angeht, ist, daß sie gleichzeitig all die neuen Einwanderergruppen ausschließt, die seit 1965 in die USA kommen, vor allen Dingen auch aus Lateinamerika oder aus Asien, die nicht weiß sind. So enthusiastisch sich das Museum über die frühe Einwanderung Anfang dieses Jahrhunderts äußert, so problematisch und auch sehr distanziert verhält

es sich gegenüber den neuen Einwanderungsbewegungen. Es wird aber, so denke ich, vom Museumspublikum auch als ein Kommentar auf die heutige Einwanderung gelesen und rezipiert. Das Problem ist, daß man das Museum besuchen kann und eine sehr große Sympathie und Empathie mit den damaligen Einwanderern, die in Ellis Island in ihren Schiffen ankamen, entwickeln kann, aber gleichzeitig sich distanzieren kann von den heutigen Einwanderern.

A.d.J.: Ist es nicht ein Paradox, daß Ellis Island damals kreiert worden ist, um die Masseneinwanderung aus Ost- und Mitteleuropa zu ordnen und zu bremsen, und daß es jetzt als Museum eine Gedenkstätte für diese Leute sein soll?

G.W.: Einer der wichtigsten Konflikte bei der Planung des Museums drehte sich eben um die Frage: Zeigen wir dieses Museum als Disziplinierungsinstitution staatlicher Macht und Herrschaft, als das Nadelöhr, durch das endlich doch die meisten durchgelassen wurden, aber immer unter der Androhung, daß sie wieder zurück in ihre Heimat geschickt werden?

Oder zeigen wir es, und das war das Interesse der neo-konservativen Interessengruppen, zeigen wir es als eine sogenannte *benevolent institution*, eben als das, was dann am Ende auch als *message* das Museum doch sehr stark nach vorne bringt: diese Menschen sind gekommen, sind neue Amerikaner geworden in dieser größeren nationalen Einheit aufgegangen und haben ihre kulturelle Vielfalt, also ihr *cultural baggage* dort auf der Insel zurück gelassen. Das ist auch eine wichtige Repräsentationsstrategie in der Eingangshalle: Wenn man hineinkommt in das Museum, läuft man da direkt auf einen großen Haufen von Gepäck, *baggage*, *cultural baggage*, zu.

A.d.J.: Das ist auch symbolisch?

G.W.: Es ist symbolisch, daß das dort hinterlassen wird, daß sie dann befreit von dem *cultural baggage* von Ellis Island nach Amerika hineingehen.

A.d.J.: Die Territorialität, die die Leute als ihr baggage mitgenommen haben, wird aber auch in verschiedenen Ausstellungsteilen gezeigt: die kleinen Dinge, die Kleidungsstücke. Zeigt dieses Museum vielleicht die veränderte Auffassung der Rolle dieser Kulturen, den Übergang von der Idee des melting pot zur salad bowl?

G.W.: Das spielt in der Museumsrepräsentation eigentlich explizit keine Rolle, weil da vor allem die ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts thematisiert werden, das heißt, da wird eigentlich stärker das Gewicht auf den Akkulturationsprozeß gelegt und auf dieses graduelle Ablegen all dessen, was eben als kulturelles Erbe galt. Und Territorialität, um darauf nochmals zurückzukommen, spielt natürlich in dem Museum insofern auch eine Rolle, da es sich um eine Grenzstation an der Grenze des Territoriums des modernen Nationalstaats handelte und eigentlich wird ja der Prozeß des außerordentlich kontrollierten und restriktiven Grenzübertritts in diesem Museum musealisiert. Es gibt sogar Kritiker, die sagen, dieser Prozeß wird fetischisiert durch dieses Museum. Also insofern ist Territorium noch auf einer anderen Ebene ein ganz wichtiges Thema dieses Museums.

A.d.J.: Ich habe zwei Photos gesehen von einer Frau, die kommt, glaube ich, aus der Ukraine. Auf dem ersten Photo trägt sie ihre Kleider von dort. Auf dem zweiten Photo hat sie neue Kleider in Amerika bekommen, damit sie wirklich 'modern' aussieht. Das wird als sehr positiv präsentiert.

G.W.: Das wird recht positiv präsentiert, ja. Der Prozeß, der zu dieser Museumsgründung geführt hat, hat in den späten siebziger Jahren begonnen. Und daß war natürlich die Zeit, in der die neuen *ethnic movements* und *ethnicity* überhaupt im öffentlichen Diskurs Amerikas anfangen, eine Rolle zu spielen. Einerseits, was die *minorities*, die Minderheiten, die Randgruppen anging, aber eben auch, was die Nachkommen von den früheren Einwanderern angeht.

Und ich denke, da gibt es natürlich vielfältige Querverbindungen auch zu Prozessen, die wir jetzt hier in unseren europäischen Gesellschaften erleben und die sich beziehen darauf, wie denken wir über Einwanderung, wie schreiben wir über Einwanderergruppen, und da spielen dann immer Ethnizität und kulturelle Differenz eine extrem große Rolle, auch in solchen Modellen oder Theorien, die sehr einwandererfreundlich sind, wie etwa multikulturalistischen Vorstellungen davon, wie eine Einwanderungsgesellschaft gestaltet sein könnte. Das heißt, daß Einwanderer primär oder fast ausschließlich als Angehörige von ethnischen Gruppen begriffen werden.

A.d.J.: Da spielt der Begriff Ethnizität eine sehr...

G.W.: ... sehr große Rolle. Und ich denke, das hat auch

Peter Niedermüller in seinem Vortrag ja an verschiedenen Stellen nachdrücklich und sehr überzeugend dargestellt, daß diese Etikettierung von Gruppen oder Phänomenen als 'ethnisch' sehr häufig dazu dienen kann, andere soziale Kategorien oder soziale Probleme zu verdecken oder zu dethematisieren, z.B. der Statusunterschied, denn Einwanderer sind mindestens am Anfang, wenn sie ein-treffen, aber in Deutschland zum Beispiel auch in der zweiten und dritten Generation nicht Staatsangehörige ihrer Aufnahme-gesellschaft.

Das heißt, es gibt einen Statusunterschied, und es gibt ja sehr häufig auch ökonomische Unterschiede, weil die Chancengleichheit nicht gewährleistet ist in allen Bereichen. Die Thematisierung von Gruppen, die nicht die gleichen politischen Rechte haben, die sozio-ökonomisch eher am unteren Ende des Spektrums angesiedelt sind, als ethnisch, als kulturell fremd, heißt auch, daß man diese anderen Aspekte nicht diskutiert oder auch keine gesellschaftlichen Lösungen für sie entwirft.

A.d.J.: Ich möchte noch eine letzte Frage stellen zu dieser Territorialität. Das Zusammenleben in neighbourhoods von Italienern (Little Italy) oder Chinesen (Chinatown), wird das auch mit dem Begriff von Territorium und Ethnizität verknüpft? Kann man sagen, daß Little Italy wirklich etwas Territoriales ist in Amerika?

G.W.: Es ist nicht in dem Maße Gegenstand des Museums, aber es wird im öffentlichen Diskurs natürlich in den letzten Jahrzehnten beispielsweise für den städtischen Tourismus so konstruiert. Little Italy sieht konkret heute ja so aus, daß man auf der Straßenebene italienische Restaurants für Touristen hat, die betrieben werden von Eigentümern, die schon lange nicht mehr dort leben. In den Küchen findet man Philippinos, Pakistanis et cetera und in den Stockwerken der Häuser darüber sind chinesische kleine Textilfabriken et cetera angesiedelt. Das ist Ausnahmefall: Die Territorialität von Little Italy ist heute eine Konstruktion.

Obwohl Prozesse der Globalisierung sicherlich die Zunahme von ethnisch und sozial gemischten Wohnsituationen in den großen Städten bewirkt haben, waren auch in der Vergangenheit diese *ethnic neighbourhoods* immer viel gemischter und heterogener als uns sowohl die ethnischen Definitionseliten als auch die Wissenschaftler, die diese Viertel beschrieben haben, haben glauben lassen.

Es hat ja beispielsweise auch erneute Untersuchungen gegeben von Vierteln, die die Chicago School of Sociology in den zwanziger und dreißiger Jahren in ihren Monographien behandelt hat, die damals eben als ethnische *neighbourhoods* begriffen wurden. Man hat in diesen 'restudies' durch die Analyse der demographischen Daten, der Archivalien et cetera festgestellt, daß diese ethnische Gruppe, von der man behauptete, sie bewohnt dieses Viertel zu 100 Prozent, daß sie immer mit andern Gruppen koexistiert hat, allerdings das Viertel stark geprägt hat. Daher denke ich, daß Little Italy auch ein schönes Beispiel dafür ist, wie Begriffe oder Konzepte von Ethnizität, die immer verbunden sind mit Territorialität und Einheitlichkeit der Gruppe, über soziale Realität gelegt werden, daß die soziale Realität sich dem aber immer ein Stück weit auch entzieht.

A.d.J.: Die Territorialität der neighbourhoods wird also auch vom Tourismus geprägt, es wird zu einem touristischen Element gemacht?

G.W.: Jetzt, auf jeden Fall. Aber es gibt auch gerade in amerikanischen Großstädten Beispiele, die bis fast zum Beginn des Jahrhunderts zurückgehen. In Chinatown gibt es ein kleines Museum, das aus einer Geschichtswerkstatt von chinesisch-amerikanischen Journalisten und Wissenschaftlern hervorgegangen ist. Sie haben explizit den Prozeß der Konstruktion von Chinatown als Touristenziel auch zum Thema von Ausstellungen gemacht. Und da ist ganz klar, es geht um Restaurants, damit sie Kunden bekommen, und da wird das *image* von Chinatown eigentlich geschaffen.

A.d.J.: Als ich im Ellis Island war, war ich erstaunt, daß es im Museumshop eine Auslage, eine kommerzielle Auslage von allerhand Stereotypen der Nationen gab. Ich habe dort zum Beispiel eine Delfter Kachel gekauft. Da waren Holzschube darauf abgebildet mit dem Text: 'I've got Dutch Roots'. Ich habe die Kachel jetzt in meinem Arbeitszimmer aufgestellt. Die würde man in Holland niemals mit diesem Text verkaufen. Man machte diese Kachel nicht nur für Holland, es gab auch Kachel mit 'French Roots' oder 'Italian Roots'. Es bringt mich auf die Wurzelmetaphern: woher stammen wir? Ellis Island hat eine starke genealogische Komponente, weil man seine Vorfahren aufsuchen kann. Hier nähert man sich dem soziobiologischen Aspekt der Ethnizität. Kann man in Amerika freier über diese

soziobiologischen Elemente der Ethnizität reden?

G.W.: Ich würde das vielleicht trennen wollen. Einerseits diese Metaphern, die organisch oder mit Beispielen aus der Pflanzenwelt daherkommen, und zum andern der zunehmende Einfluß von soziobiologischen Erklärungsmodellen, mit dem wir als Ethnowissenschaftler im weitesten Sinne zu kämpfen haben, dem wir uns auch stellen müssen, denn es ist eine wichtige Herausforderung.

Einerseits was diese Metaphern angeht, ich muß ehrlich sagen, als ich den Untertitel der Konferenz 'Roots and Rituals' gelesen habe, war ich zunächst irritiert, weil ich gedacht habe, das kann doch nicht sein, daß auf diesen Wurzelbegriff zurückgegriffen wird. In Verbindung mit dem zweiten Titel 'Managing Ethnicity' ist mir klar geworden, es geht um die Konstruktion, die mit solchen organistischen Metaphern, die eben mit diesem Wurzelbegriff arbeitet. Da gibt es ja auch viele Baummetaphern. Lisa Malki hat es in einem ihrer Aufsätze einmal sehr schön analysiert, wie diese verschiedenen Metaphern funktionieren: Wurzel und Stamm et cetera. Paul Rabinow hat einmal formuliert, daß es eigentlich einen Übergang gibt von der *sociobiology* zu den *biosocialities*. Also, wir haben ja schon lange kritisiert, daß Gesellschaft in Begriffen von Biologie gedacht wird.

Es ist aber nun auch zunehmend so, daß Biologie in Begriffen von Gesellschaft gedacht wird. Das heißt, es wird davon ausgegangen, wenn jemand ein bestimmtes genetisches *make-up* hat, was durch biomedizinische Verfahren diagnostiziert werden kann, dann wird er sich sozial so und so verhalten. Es geht zunehmend auch wieder um Merkmale, die bestimmten ethnischen oder als rassistisch definierten Gruppen zugeschrieben werden.

Das Gefährliche dabei ist, daß naturwissenschaftlich zustande gekommenes Wissen in unserer Gesellschaft in weiten Teilen als nicht sehr hinterfragbar gilt. Es sind *hard facts*, während das, was wir als Ethnowissenschaftler, als Volkskundler, als Kulturanthropologen produzieren, sind *soft facts*. Die Tatsache, daß wir sagen, Ethnizität gibt es nicht, sie wird immer konstruiert, macht ja unser Image in der Öffentlichkeit, und das Verständnis, das man unseren Ergebnissen entgegenbringt, auch nicht gerade einfacher. Von daher denke ich, die Plausibilität von solchen biologistischen Erklärungsmodellen ist in der Öffentlichkeit eine sehr hohe. Und ich denke, eine von unseren Aufgaben als Wissenschaftler müßte sein, auch diesen Prozeß

sehr kritisch zu beobachten und über diesen Prozeß zu forschen, in dem zunehmend naturwissenschaftlich zustandegekommenes Wissen benutzt wird, um Gesellschaft und Kultur zu erklären.

A.d.J.: Und dann zum Schluß noch die Kernfrage. Sollen wir als Volkskundler diesen Begriff Ethnizität hantieren oder sollen wir Distanz dazu gewinnen? Wir haben ja auch die Begriffe Gruppe, Identität und Kultur. Der Begriff Ethnizität ist mit Gefahren verbunden und erweckt Widerstände, wie Sie sagten.

G.W.: Das war ja auch Thema der Vorträge heute morgen und das war die Frage, die nahegelegt wurde. Ich denke, die Probleme, die wir mit dem Begriff Ethnizität haben, würden nicht geringer, wenn wir uns jetzt von dem Begriff Ethnizität verabschieden und statt dessen den Begriff Identität oder den Begriff Kultur wählen. Im Grunde sind alle drei Begriffe Ethnizität, Identität und Kultur mit ganz ähnlichen Problemen behaftet, weil ihnen das Risiko innewohnt, essentialistischen Deutungen oder Naturalisierungen von kulturellen Phänomenen Vorschub zu leisten. Ich denke sogar, daß der Ethnizitätsbegriff, so wie wir gerade über ihn gesprochen haben, mit dieser Deckungsgleichheit von Kultur, Gruppe und Raum, sich über weite Strecken mit dem anthropologischen Kulturbegriff deckt, das ist fast deckungsgleich, und auch Begrifflichkeiten von Identität sind da oft nicht weit von entfernt. Insofern denke ich, ein Ausweichen auf andere Begriffe ist problematisch.

Es gibt natürlich gerade auch in der Kultur- und Sozialanthropologie in den letzten Jahren ja immer wieder Versuche, Alternativbegriffe ins Spiel zu bringen. Peter Niedermüller hat heute morgen die *ethnoscapes* erwähnt, wo versucht wird, die Tatsache, daß sich immer mehr ethnische Bevölkerung von ihrem Territorium lösen und in Diasporas, in transnational verteilten Räumen leben, oder sich mobil bewegen, Rechnung zu tragen. Es gibt ja Begriffe wie zum Beispiel Ulf Hannerz' Begriff der Kreolisierung, um kulturelle Mischformen zu thematisieren, also neue Ethnizitäten, die keine Ethnizitäten mehr sind in dem strengen Sinne.

Ich denke, all diese Begriffe sind sehr interessant, weil sie uns zum Nachdenken darüber bringen und uns helfen, mitgeführte Gehalte in den Ethnizitätsdiskussionen zu dekonstruieren oder kritisch zu durchleuchten. Aber sicherlich wird es solchen Begriffen wie Kreolisierung oder

diesem Modell der *ethnoscapes* nicht gelingen, den Begriff der Ethnizität zu ersetzen. Alternative Begrifflichkeiten sind vor allem deswegen wenig erfolgversprechend, weil der Begriff der Ethnizität mittlerweile derartig weit verbreitet ist, er wird ja nicht nur innerhalb unserer Disziplin verwendet, im Gegenteil, er wird außerhalb, in der Gesellschaft, in den Medien, von anderen Wissenschaftsdisziplinen verwendet, er wird in der Bürokratie, in der Rechtsprechung, in den Schulen benutzt, als Kategorie in bürokratisches Handeln umgesetzt.

A.d.J.: Das ist die politische Seite, aber als Forschungsmodell?

G.W.: Als Forschungsmodell in dem Sinne, denke ich, wie es auch Peter Niedermüller heute morgen thematisiert hat. Ethnizität als eine spezifische gesellschaftliche Praxis, die mit bestimmten historischen und politischen Konstellationen zusammenhängt und die immer historisiert werden muß, und die soziale Gruppen in einer Weise konstruiert, daß kulturelle Momente der Definition immer wieder hervorgerufen werden.

A.d.J.: Sie finden nicht, daß es zuviel, wie Gerard Rooijackers gesagt hat, mit Blutsverwandtschaft verbunden ist?

G.W.: Wenn man, und so habe ich Peter Niedermüller heute morgen verstanden, mit seiner Definition Ernst macht, dann hat man das kritische Instrumentarium, um genau dem entgegenzuwirken. Der Begriff Ethnizität, wie er in der Gesellschaft verwandt wird, beinhaltet meistens nicht dieses konstruktive Moment, sondern ist im Gegenteil oft essentialisierend und reduziert die Identität der als ethnisch Bezeichneten auf ein, zwei Momente. Wir können dem nicht entgentreten, solange wir nicht unseren Ethnizitätsbegriff kritisch definieren, dagegen definieren.

A.d.J.: Vielen Dank für das Interview!