

INTERVIEWS WITH GERMAN ANTHROPOLOGISTS

Frau Luig, können Sie das Milieu beschreiben, in welches Sie hineingeboren wurden?

Ich wurde 1944 in Villingen im Schwarzwald geboren. Mein Großvater besaß in einem nahe gelegenen Dorf einen Bauernhof, weshalb meine Mutter während des Krieges dorthin evakuiert wurde. Aufgewachsen bin ich in Köln-Ehrenfeld, das war damals ein Arbeiterbezirk, heutzutage ist es ein multikulturelles Viertel, das wegen der Auseinandersetzungen um die Moschee inzwischen landesweit bekannt ist. Meine Mutter arbeitete vor meiner Geburt in einer Pharmafabrik, mein Vater war Autoschlosser und wurde später Regionalbeauftragter für VW-Werkstätten. Meinen Eltern ging es nach dem Krieg zunächst nicht sehr gut, aber als Kind habe ich nichts vermisst, sondern wuchs zufrieden und glücklich auf. Trotzdem nahm ich meine Welt als



eng und eingeschränkt wahr, da entwickelt man schon Träume, wie man sich daraus befreien kann. Als ich ungefähr zwölf oder dreizehn Jahre alt war, wurden Bücher ein solcher Weg für mich – ich las alles, was mir in die Finger kam und begann, mich in andere Welten zu denken. Eigentlich hat das sogar früher begonnen, bei den Kinderbüchern, die oft in Afrika, etwas am Kilimandscharo spielten. Diese Traumwelten handelten immer von nicht-europäischen Ländern, das Fremde, Exotische zog mich magisch an. Außerdem hatte ich eine Schulfreundin, deren Vater aus Indien kam, das fand ich sehr faszinierend. Ich beneidete diese Freundin ein bisschen, denn ich stellte mir vor, wie es sei, nach Indien zu fahren. Als ich älter wurde, las ich sehr viel über Tibet, das war damals mein Hobby. Mir fällt Heinrich Harrers Buch¹ ein, auch interessierte ich mich für den Buddhismus und wählte Buddhistische Philosophie als Wahlfach in der Abiturstufe. Deshalb wollte ich Völkerkunde studieren, doch in der Berufsberatung riet man mir, ein solches Studium nur dann zu wagen, wenn ich aus einer reichen Familie käme, weil ich mit Sicherheit kaum eine Anstellung finden würde. Da ich meinen Eltern keinesfalls auf der Tasche liegen wollte, entschied ich mich für die klassische Variante, die damals viele Mädchen in meinem Alter wählten: Ich studierte Germanistik und Geographie, mit dem Ziel, Lehrerin zu werden. Ethnologie belegte ich zwar als Nebenfach, doch nur noch aus Interesse. In meiner Familie war ich dann die erste Person, die studierte.

Wurde dieses Vorhaben von Ihrer Familie eher unterstützt oder eher abgeblockt?

Ich hatte eine phantastische Großmutter, die mich immer unterstützte – auch später, als ich nach Afrika ging. In meiner Jugendzeit absolvierte man ja vier Jahre Volksschule und dann wurde entschieden, ob man auf eine höhere Schule kam. Bei uns in der Familie stellte sich die Frage, ob wir das nötige Geld dafür aufbringen konnten. Meine Mutter wollte unbedingt, dass ich auf eine weiterführende Schule gehe, aber wie gesagt, es war finanziell sehr knapp. Die Mittlere Reife hätten meine Eltern aus eigener Tasche zahlen können, die Höhere Schule kostete allerdings einiges mehr. So sollte ich eigentlich nur die Mittlere Reife ablegen, doch als ich meiner Großmutter sagte, dass ich lieber auf die Höhere Schule gehen wollte, erklärte sie sich sofort bereit, den fehlenden Differenzbetrag aufzubringen. Da ich jedoch bereits im ersten Jahr an der Höheren Schule aufgrund guter Leistungen ein Stipendium erhielt, musste sie gar nicht so lange für mich zahlen. Damit war das Thema dann auch vom Tisch.

Die Zustimmung zum Studium war kein Problem, denn es war klar, wenn ich Abitur mache, dann studiere ich auch. Man muss in diesem Zusammenhang erwähnen, dass ich zwar aus einer armen, aber nicht aus einer bildungsfernen Familie stammte. Meine Mutter arbeitete während der Nazizeit in einer Pharmafabrik, in der es viele kommunistische Mitarbeiter gab, die sich sehr um Bildung bemühten. Sie gründete damals gemeinsam mit Kollegen eine Arbeitsgruppe

¹ Heinrich Harrer, Sieben Jahre in Tibet. Mein Leben am Hofe des Dalai Lama, Ullstein Verlag, Wien, 1952.

und hat, gemessen an ihrem Bildungsstand, sehr viel gelesen. Daher unterstützte sie meine Neugier und Leselust, und gab mir diesbezüglich viel Freiraum. Mein Vater fuhr oft für irgendwelche Seminare ins VW-Werk nach Braunschweig, während meine Mutter und ich nächtelang über Bücher redeten. Und natürlich wollte meine Mutter - wie wohl alle Mütter -, dass es mir einmal besser als ihr gehen sollte. Sie förderte meine Unabhängigkeit und schärfte mir ein, mich niemals von einem Ehemann abhängig zu machen, sondern mir einen guten Beruf zu suchen. Finanzielle Unabhängigkeit erschien ihr äußerst wichtig – eine für die damalige Zeit sehr feministische Position.

War das ein ungewöhnlicher Standpunkt, oder hatten Ihre Altersgenossinnen ähnliche Unterstützung?

Meine Mitschülerinnen wurden eher zum Gegenteil, zu einer wohlhabenden Heirat erzogen. Aber ich habe mit ihnen nicht viel über dieses Thema gesprochen. Auch über die Nazizeit diskutierten wir unter uns Schülerinnen kaum, obwohl das für mich ein interessantes Thema war. Meine Mutter hatte mir immer viel darüber erzählt, während das im Nachkriegsdeutschland generell ja eher totgeschwiegen wurde. In Köln gab es während der NS-Herrschaft heftige Straßenschlachten zwischen Kommunisten und Rechten, gerade auch in dem Stadtteil, in dem ich aufwuchs. Wenn meine Mutter und ich einkaufen gingen, zeigte sie mir immer, wer wo gewohnt hatte und wer zu welcher Gruppierung gehörte – so war Geschichte für mich immer sehr präsent. Auch in der Schule, im Geschichtsunterricht, bemerkte ich, dass nur ich recht gut über solche Zusammenhänge Bescheid wusste. Meine Lehrerin fragte mich, woher ich all diese Informationen hätte und war fassungslos, als ich ihr sagte, dass meine Mutter mir das erzählt hatte. Was damals gesellschaftlich noch tabuisiert war, empfand ich durch die vielen Gespräche als ebenso selbstverständlich wie die Ermunterung, sich politisch zu engagieren. Das wurde zwar nicht explizit gesagt, doch lag die Moral vieler Geschichten darin, dass man sich für Gerechtigkeit und Solidarität einsetzen und kämpfen müsse.

Können Sie sich noch daran erinnern, wie Sie damals auf die Völkerkunde gestoßen sind?

Ich glaube, es hatte etwas mit meiner Geographielehrerin zu tun. In der Zeit der Abiturstufe hatte ich wirklich hervorragende Tibet-Kenntnisse und das brachte sie immer aus der Fassung. Ich wusste zum Beispiel besser als sie, welcher Ort wo in Tibet lag. Sie fand mein Wissen höchst erstaunlich und wenn ich mich recht erinnere, erzählte sie mir dann auch von einem Fach namens Völkerkunde.

Nach dem enttäuschenden Gespräch bei der Berufsberatung wählte ich, wie erwähnt, Geographie als Ersatzstudium. In Köln, wo ich ab 1964 zu studieren begann, lehrte unter anderem auch Professor Funke. Er galt als Spezialist für Nepal und Tibet und so ging ich voller Hoffnungen und Erwartungen in seine Vorlesungen. Ich wurde jedoch bitter enttäuscht, da er seine Seminare hauptsächlich dazu benutzte, uns unentwegt Dias von seinen Expeditionen zu zeigen, die weniger über Inhalte seiner Forschung Auskunft gaben als über die praktischen Erfordernisse der Feldforschung. Als angehende Germanistin schienen seine Vorlesungen für mich überhaupt keine Wissenschaft zu sein.

Was genau waren denn Ihre Erwartungen?

Ich war der Meinung, Wissenschaft müsse abstrakt und theoretisch sein, sich mit Nicht-Alltäglichem beschäftigen. Ich hatte mir die Seminare der Ethnologie so ähnlich wie einen gehobenen Philosophiekurs vorgestellt. Zudem hatte ich mich ja auch viel mit Buddhismus beschäftigt und dachte, man wird mir nun die ganzen Lebenswelten dieser Religion vermitteln, deshalb war meine Enttäuschung so groß. Also besuchte ich eher die Veranstaltungen von Petri. Dort ging es schon wissenschaftlicher zu, er sprach beispielsweise über Feste und Riten in Griechenland – das hat mich aber regional nicht interessiert. Erinnern kann ich mich noch an ein interessantes Seminar von Florian Deltgen, doch da hatte ich den Wunsch, Ethnologin zu werden, schon aufgegeben.

Nachdem ich drei Semester in Köln studiert hatte, wollte ich eigentlich nach Berlin gehen, doch das hat mir meine Mutter nicht erlaubt, wegen der dortigen linkspolitischen Szene. Sie dachte, ich würde da untergehen und so einigten wir uns darauf, dass ich mein Studium in Freiburg fortführte. Durch meinen Großvater, der ja aus dem Schwarzwald kam, hatte ich auch einen Bezug zu dieser Gegend. Also ging ich 1966 nach Freiburg, wieder als Germanistin und Geographin. Doch ich lernte in meinen Hauptfächern, die mehrere hundert Zuhörer hatten, zunächst kaum jemanden kennen. Es war eine sehr einsame Zeit – meine ganzen Schul- und Studienfreunde waren ja noch in Köln. Um meine Einsamkeit zu überwinden, besuchte ich das ethnologische Institut, das damals höchstens zehn hauptamtliche Studierende hatte. Unter anderem studierte dort Georg Pfeffer - heute wieder mein Kollege hier in Berlin - sowie Stefan Seitz, der später die Nachfolge Herzogs antrat. Armgard Grauer war gerade aus Nubien zurückgekehrt. Sie war eine hoch interessante Person und erzählte mit großer Begeisterung von ihrem Leben in einem nubischen Dorf. Das hörte sich alles so maßlos exotisch und aufregend an, dass ich beschloss, das Studium der Ethnologie wieder aufzunehmen – allerdings nur als weiteres Nebenfach. Durch die Begegnung mit Frau Grauer und einem sudanesischen Studenten, der uns auf den Institutsfesten mit dem Rezitieren arabischer Poesie verzauberte, war ich eine Weile sehr auf Nubien und den Sudan fixiert, der auch durch die Schilderungen von Jochen Haas lebendig wurde. Diese wunderbaren poetischen

Abende, die wir zum Teil mit Scharaden anreicherten, waren eine Art gelebter Orientalismus, ohne dass wir diese Kategorie damals kritisch hinterfragt hätten. Es waren Traumwelten, die jenseits unserer Alltagserfahrung lagen.

1965 kam Reinhild Böhm zurück nach Freiburg; Sie war in Kenia gewesen und hatte dort ihre Begeisterung für die Kikuyu entdeckt². Sie überredete mich, mit ihr im nächsten Sommer nach Kenia zu gehen, obwohl ich anfangs diesem Gedanken eher ablehnend gegenüberstand, da ich neben der Nubien-Schwärmerei noch immer Pläne hegte, nach Indien zu fahren. Ich fand aber keine Mitreisende und hatte alleine nicht genügend Mut. Als Reinhild mir dann erzählte, dass es auch in Kenia viele Inder gebe, willigte ich schließlich ein. Es erschien mir als eine vielleicht nicht wiederkehrende Chance, endlich aus Deutschland und Europa herauszukommen. Diese Entscheidung war ein sehr wichtiger Schritt für mich, der mein Leben dauerhaft verändert hat.

Die Reise war indes nicht ohne Hindernisse, da der von uns gebuchte Flug kurz vor unserer Abreise von der Fluggesellschaft abgesagt wurde. Wir waren die einzigen Passagiere! Das war im Sommer 1966. Reinhild ließ sich jedoch nicht entmutigen und fand nach aufreibender Suche ein Frachtschiff, das aus der damaligen DDR kam. Wir sind in Hamburg zugestiegen, direkt nach Ende der Vorlesungszeit.

Während der sechswöchigen Reise nach Kenia waren wir die einzigen Passagiere auf dem Schiff. Anfangs wurden wir von den Offizieren - die sich sehr linientreu kommunistisch gaben - angehalten, ausschließlich mit ihnen zu essen. Es ging bei den Essen sehr formal zu und so langweilten wir uns natürlich schnell. Irgendwann kam dann einer der Matrosen zu uns und meinte, dass die ganze Mannschaft uns für arrogant hielte, weil wir uns so abschotteten. Sie luden uns ein, zu ihnen »nach unten« zu kommen. Und so saßen wir plötzlich vierundvierzig Matrosen gegenüber, die alle ein unheimliches Mitteilungsbedürfnis hatten. Sie erzählten, wie schlecht es ihnen auf diesem Schiff gehe, wie problematisch ihre Ehen seien und in welchen Häfen sie überall Geliebte hatten. Vor uns entstand eine Art »Weltkarte der käuflichen Liebe«. Das Reden über Prostitution und Prostituierte war für mich, als »behütete Tochter aus gutem Hause«, natürlich Lichtjahre von meiner eigenen Erfahrungswelt entfernt. Nach dem ersten Schock fand ich das ethnographisch äußerst spannend und ließ mich zunehmend darauf ein. Mit einem der Matrosen freundete ich mich ein wenig an und es stellte sich heraus, dass er ein professioneller Fotograf war. Er hatte wie ich seit langem den Wunsch gehabt, ins Ausland zu reisen, doch da sein Vater ein höherer Kader in der DDR-Regierung war, konnte er diesen Wunsch nur dadurch verwirklichen, dass er auf dem Schiff als Matrose anheuerte.

Für mich war es auf der Reise sehr ernüchternd, wie die Offiziere mit der Mannschaft umgingen und einen unglaublichen Rassismus pflegten – auch in der Sprache. Als wir beispielsweise in Ägypten an Land gingen, wurde von den lokalen Leuten nur als »Kanaken« gesprochen. Diese Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis hat mich sehr geschockt, besonders weil ich bis dahin der Meinung gewesen war, dass die DDR-Kommunisten frei von Rassismus seien. Der Fotograf verhielt sich jedoch nicht so diskriminierend und es war angenehm, Ausflüge mit ihm zu machen, in den Häfen und im Hinterland. Einmal verliefen wir uns und landeten halb verdurstet vor einem Militärcamp in der Dornbuschsavanne in Eritrea. Die Soldaten dort waren sehr nett und flößten uns literweise Tee ein, bevor sie uns abends zurück zum Schiff brachten. Der Fotograf bekam dann vom Kapitän drei Tage Arrest, und mir versicherte er, dass ich des Schiffes verwiesen würde, sollte ich noch einmal allein an Land gehen. Dieses Verbot machte mich zunächst wütend, steigerte dann aber eher meine Neugier und Bereitschaft, mich mit dem Fremden zu konfrontieren.

Haben Sie die damals gesammelten Materialien später für Ihre wissenschaftliche Arbeit genutzt?

Nein, bisher nicht. Ich denke manchmal darüber nach, das zu tun, doch schien es mir bisher immer unangebracht, diese privaten Erlebnisse zu veröffentlichen. Die Angst, Ethnologie als Abenteuer Geschichte erscheinen zu lassen, schwingt da wohl immer noch mit, obwohl es inzwischen so viele interessante Studien über Exotismus, das Fremde/Andere, über reisende Frauen und ähnliches gibt. Diese Erfahrung war aber sehr prägend, weil sie einerseits meine Ideale von menschlichem Zusammenleben auf den Prüfstand stellte, andererseits mir einen kleinen Einblick in DDR-Ideologien gab, von denen ich bis dahin kaum etwas wusste. Später habe ich jenen Fotografen in Ostberlin wieder getroffen und erfuhr von ihm, dass ein Teil dieser nach außen streng kommunistischen Offiziersgarde während der Reise die Chance zur Flucht genutzt hatte. Ihre Linientreue war zum Teil bloße Tarnung gewesen.

Hatten Sie damals konkrete Vorstellungen darüber, wie Ihr Forschungsprojekt in Kenia aussehen sollte?

Meine Vorstellungen waren eher diffus. Als klar war, dass ich nach Kenia gehen würde, wollte ich im Rahmen meines Geographiestudiums entweder etwas über die Karimojong, ein Hirtenvolk in Uganda, oder über den Widerstand der Kikuyu, die so genannte Mau-Mau Bewegung schreiben. Nach der Unabhängigkeit Kenias 1963 gab es diverse Resettlement-Programme, für die ich mich ebenfalls interessierte. Frau Professor Schwarz, meine damalige Geographieprofessorin in Freiburg, meinte, dass ich vor Ort Material zu diesen Programmen sammeln sollte, um nach

² Sie promovierte 1970 über Aspekte des Brautpreises der Kikuyu.

meiner Rückkehr eine Arbeit für das Oberseminar zu schreiben. Das war meine Perspektive, die durch mein Studium vorgegeben war, dessen Grenzen ich auch nicht sprengen wollte. Es kam dann aber doch anders.

Die Kolonialzeit war in Kenia gerade erst drei Jahre vorbei, obwohl sie für mich mental schon zur abgeschlossenen Zeitgeschichte gehörte. Ich wurde deshalb von der weiter andauernden Präsenz des Kolonialismus überrascht. Die Afrikaner und Inder, die ich kennen lernte, erzählten mir stolz, dass sie jetzt dieses oder jenes Restaurant besuchen konnten, das sie vor zwei oder drei Jahren noch nicht betreten durften. Sie berichteten mir von ihrem Alltag als einer Befreiungsgeschichte von kolonialer Bevormundung und Unterdrückung. Ich spürte, wie sehr diese Erfahrung ihr Leben sowie die Vorstellung von ihnen selbst und ihrer Gesellschaft geprägt hatte. Diese Erzählungen bedeuteten für mich ein wirklich hautnahes Nacherleben dessen, was Kolonialismus war. Ich war zunächst irritiert, doch dann setzte ein Prozess ein, Kolonialismus und Rassismus nicht nur als abstrakte Kategorien zu begreifen, sondern - auch bedingt durch die Erfahrung auf dem Schiff - sich mit ihnen sowohl emotional als auch intellektuell auseinander zu setzen.

Durch unseren Bekanntenkreis in Nairobi wurde ich zudem mit der Ansicht beider Seiten konfrontiert, da Reinhild Böhm gute Kontakte zur kenianischen Elite hatte, die wiederum weiße Siedler aus dem Rift Valley kannten. Wir wurden zu vielen Empfängen eingeladen, in denen die Spannungen nicht mehr sichtbar, aber doch deutlich spürbar waren. Die ersten sechs Wochen in Nairobi habe ich quasi nur unter Diplomaten und weißen Siedlern zugebracht, deren Weltdeutung zwischen Paternalismus und Rassismus schwankte. Uns gegenüber bekannten sich manche der weißen Siedler gar als Verehrer Hitlers und lebten zudem ihre Rolle als Beschützer zweier naiver deutscher Mädchen aus.

Unser Leben in Nairobi empfand ich - gemessen an meiner Herkunft - als eine total absurde Situation. Ein Mädchen aus Köln-Ehrenfeld sitzt da auf einmal an einem Tisch mit Vertretern der politischen und militärischen Elite des Landes. In Deutschland wäre dies unmöglich gewesen. Je länger ich aber in diesem Milieu verweilte, desto mehr hatte ich den Eindruck, gar nicht in Afrika zu sein. Ich rang mich dann mühsam zu dem Entschluss durch, Nairobi zu verlassen, um endlich das „wilde, urtümliche Afrika“ erleben zu können. Die Aufregung, die sich aus meinem Ansinnen ergab, allein im Nachtbus nach Uganda zu fahren, verdeutlichte mir nochmals die enge Beziehung zwischen Rassen- und Klassenbewusstsein. Zwar konnte ich die Fahrt gegenüber meinen „Beschützern“ durchsetzen, doch wurde ich in Kampala gleich wieder vom Fahrer des sudanesischen Botschafters abgeholt. Ich hatte ein Ghetto gegen ein anderes, wengleich unglaublich freundliches und komfortables, getauscht. Es kam mir dann beinahe wie Verrat vor, als ich schließlich mit einem Taxi an die Makerere Universität fuhr und in das Department of Geography ging, wo ein alter englischer Geograph, Professor Baker, unterrichtete. Ich erzählte ihm, dass ich in Deutschland Geographie studierte und bat ihn, ob ich nicht ein Praktikum an seinem Institut machen könne. Es stellte sich heraus, dass gerade eine Exkursion in den Bergen um Mbale stattfand, an der ich teilnehmen konnte. Ich fuhr gleich am nächsten Tag dorthin und lernte viel über Morphologie, Agrarstrukturen und Kaffeeanbau. An der Exkursion nahmen afrikanische und einige wenige indische Studierende teil. Ein Onkel einer der indischen Studenten nahm mich dann sogar für ein paar Tage mit nach Karamoja, das ja zu meinem Wunschziel gehörte. Nach diesem Besuch war mir klar, dass ich Ethnologin werden wollte.

War das für Sie eine Art Schlüsselerelebnis – weg von der Geographie, hin zur Ethnologie?

Ja, ganz eindeutig. Das Ethnologie-Studium in Freiburg, das sehr viel Geologie umfasste, empfand ich als sehr unlebendig. Meine Beschäftigung mit der Siedlungsgeographie war schon näher am Menschen, aber das eigentlich Faszinierende schien mir, in andere Lebenswelten einzutauchen und mit den Menschen in direkten Kontakt zu treten. Von daher war ich sehr glücklich, dass Herzog mich nach meinem ersten Aufenthalt in Kenia als Hauptfächlerin akzeptiert hat. Allerdings wollte ich mein Germanistikstudium, welches ich schon fast beendet hatte, nicht einfach aufgeben, daher habe ich ein Doppelstudium durchgezogen.

Mit welchen theoretischen Ansätzen kamen Sie während des Studiums in Köln und Freiburg in Kontakt?

In Köln war es, wie gesagt, ein Desaster, da habe ich so gut wie gar keine Theoriegeschichte gelernt. Bei Herzog war das anders. Er hielt immer eine einführende Vorlesung zur Ethnologie, bei der die Wiener Schule, die Kulturkreislehre und Plischke im Vordergrund standen. Das waren seine theoretischen Bezüge, das war ihm sehr wichtig. Er hielt außerdem eine Vorlesung über Afrika, bei der er mit Nordafrika anfang und gegen Ende des Semesters in der Regel beim Sudan angelangt war – diese Region war ja sein Steckenpferd. Ab und zu fanden sich bei ihm auch Hinweise auf Radcliffe-Brown, Malinowski und Evans-Pritchard. Ihre Ansätze wurden uns nicht unbedingt nahe gebracht, da Herzog eher in der Historischen Ethnologie verankert war. Er interessierte sich auch für Boas, doch der Schwerpunkt seiner Lehre galt den deutschen Theoretikern. Außerdem hatte er noch das Ziel, uns die Ethnographie aller Kontinente zu vermitteln. Wir wurden also nicht zu Spezialisten, sondern eher zu Generalisten ausgebildet.

Inwiefern wurden Sie durch die Historische Ethnologie geprägt?

Ich muss ehrlich sagen, dass ich die Historische Ethnologie nur langweilig fand. Es gab jedoch auch einen Fluchtweg, denn am Institut für Soziologie lehrten Gerd Spittler - er war damals noch Soziologe - und Christian Sigrist, der ja später Ethnologieprofessor in Münster wurde. Sigrist bot damals einen Kurs über Lévi-Strauss an, das war so ein Schnuppern in der großen Theorie. Zudem war er ja auch sehr stark vom Positivismus beeinflusst, davon hatten wir vorher nie gehört. Da ich im Zusammenhang mit meinem Germanistikstudium auch Kurse in Philosophie belegte, hatte ich jedoch einen - wenngleich rudimentären - Zugang zu dieser Thematik.

Was mich wirklich interessierte, belegte ich also bei Spittler und Sigrist. Herzog hat mir das eher verübelt, zumal die Situation im Zuge der 68er-Zeit auch politisch aufgeladen war. Bis 1968 war ich ja in Freiburg, ging dann nach Uganda, und kam 1970 zurück. Da liefen dann schon die ganzen politischen Geschichten und für Herzog war das Institut für Soziologie eigentlich das linke Institut, inklusive der Dozenten. Er hat das zwar nicht wörtlich gesagt, doch man kam sich schon ein bisschen wie ein Verräter vor, wenn man zu den Soziologen ging. Wir machten das quasi hinter seinem Rücken und sprachen kaum darüber. Außerdem wohnte Sigrist, der ein guter Kenner von Durkheim und der englischen Sozialanthropologie war, damals nicht weit von mir entfernt. Wir machten Spaziergänge, auf denen ich mir informell Theorie aneignete – beispielsweise über die von Meyer Fortes und Evans-Pritchard beschriebenen segmentären Gesellschaften, zu denen ja auch die Kiga gehörten, über die ich in Kigezi geforscht hatte. Lévi-Strauss fand ich sehr schwierig, das verstand ich damals wenig. Doch durch Spittler erhielt ich Zugang zu den Diskussionen über Bauerngesellschaften, die damals sehr wichtig waren. Neben Tschajanow besprachen wir vor allem die Texte von Eric Wolf, Hobsbawm und Redfield. Auch die Frage, ob Bauern eine revolutionäre Kraft sein könnten, wurde diskutiert.

Wer waren - neben Herrn Pfeffer - Ihre Kommilitonen in Freiburg?

Es gab die bereits erwähnte Frau Grauer, die über Architektur in Nubien promoviert hat³. Interessanterweise habe ich jetzt, dreißig Jahre später, Mittel für eine Pilot-Studie zum Thema »Wandmalereien als kulturelles Gedächtnis: Eine ethnologische Re-Study nubischer Dörfer in Ägypten« bekommen. Außerdem war da noch Jochen Haas, der mich sehr geprägt hat. Er war homosexuell und wir haben uns zusammen eine Weile in homosexuellen und heterosexuellen Gruppen engagiert, um diese Tabus aufzubrechen. Er ist später Psychoanalytiker geworden, hat aber seine Doktorarbeit⁴ noch über den sibirischen Schamanismus geschrieben. Leider ist er sehr früh gestorben. Stefan Seitz, der in seinen jungen Jahren die so genannten Pygmäen in Zentralafrika untersuchte, später dann über die Aeta auf den Philippinen arbeitete, habe ich schon erwähnt. Erinnern kann ich mich außerdem an Gabriele Grodd⁵, die in Surinam geforscht hat, sowie an Mathias Platzer. Am Institut haben wir uns gegenseitig unterstützt, bei den Referaten und der Zirkulation der Literatur. Es war eher eine kleine Gruppe, aber wir hatten eine wunderbare Zeit.

Ein wichtiger Teil meiner intellektuellen Bezüge lag jedoch außerhalb der Ethnologie, insbesondere in der Psychologie. Hier hatte ich engen Kontakt zu Stefan Becker⁶, der Psychologie und Psychoanalyse studierte, die sich damals ja als kritische Gesellschaftswissenschaft verstand. Außerdem war zu diesem Zeitpunkt gerade das Institut für Parapsychologie in Freiburg „in“, das Anlass zu vielen Diskussionen über andere Realitäten, Bezüge zu Geistern und ähnlichem gab.

Sie promovierten ja mit Ihrer Feldforschung. War das nicht recht ungewöhnlich für die damalige Zeit?

Ja. Das war damals tatsächlich ungewöhnlich – etwa im Vergleich zu Heidelberg, wo die ethnologischen Arbeiten eher theoretischer Natur waren. Allerdings fällt mir jetzt, wo Sie das erwähnen, auf, dass auch alle meine Kommilitonen am Freiburger Institut Feldforschung gemacht haben. Sie war aber längst nicht so hoch besetzt wie das heute der Fall ist. Ich kann mich auch nicht an Methodenseminare erinnern, die wir diesbezüglich gehabt hätten. Meine damalige „Bibel“ vor der Feldforschung war schlicht jener Fragebogen, den die Anthropologische Gesellschaft in London 1948 herausgegeben hatte.

Meine Feldforschung wollte ich eigentlich bei den Karimongjong durchführen, die ich ja auf meiner ersten Reise schon kurz besucht hatte. Ich hatte mich ethnographisch akribisch vorbereitet, doch kurz vor meiner Abreise erhielt ich ein Telegramm, in dem mir mitgeteilt wurde, dass es gerade eine Art Nachbarschaftskrieg zwischen den Turkana und den Karimongjong gebe. Das ganze Gebiet wurde daraufhin abgeriegelt, eine Forschungserlaubnis zu bekommen, war

³ Armgard Grauer, Die Architektur und Wandmalerei der Nubier, behandelt nach dem ethnographischen Befund von der Aussiedlung 1963/64. [microform]. (1968). Inaug.-Diss.--Albert-Ludwigs-Universität, 1968.

⁴ Jochen U. Haas, Schamanentum und Psychiatrie: Untersuchungen zum Begriff der "arktischen Hysterie" und zur psychiatrischen Interpretation des Schamanentums zirkumpolarer Völker. (Dissertation Albrecht-Ludwigs-Universität, Freiburg/Breisgau), München: Renner. 1976.

⁵ Gabriele Grodd, Kulturwandel der indonesischen Einwanderer in Surinam: Kulturelle und gesellschaftliche Veränderungen einer javanischen Minderheit in Latein-Amerika, Phil. Diss., Freiburg (i.Br.) 159 S., 1971.

⁶ Vgl.: Stephan Becker (Hrsg.), Helfen statt Heilen, Beiträge der ersten Fachtagung des Vereins für Psychoanalytische Sozialarbeit Berlin und Brandenburg e.V., Ernst Federn zum 80 Geburtstag, Giessen, 1995.

unmöglich. So saß ich ziemlich unglücklich in Kampala und hatte keinen Forschungsgegenstand mehr. An der Makerere-Universität gab es jedoch einen deutschen Soziologieprofessor, Professor Gugler, der über urbane Ethnologie arbeitete. Er bot mir an, in seinem Projekt über Provinzstädte in Uganda zu forschen. Ich nahm sein Angebot an und fuhr nach Kabale, damals eine Kleinstadt an der Grenze zu Ruanda. Doch die einzigen Leute, die ich dort besser kennen lernte, waren Pfingstler, die so genannten »born again-Christians«. Sie standen meiner Forschung sehr aufgeschlossen gegenüber, unterstützten mich auch, wo immer es ihnen möglich war, aber der Preis war sehr hoch. Sie erwarteten von mir, dass ich täglich mehrere Stunden an ihren Bibelstunden teilnahm. Da ich nicht sehr bibelfest bin, war diese Art der partizipativen Teilnahme recht quälend. Ich empfand die Atmosphäre als repressiv, fühlte mich durch ihren Besitzanspruch sozusagen meiner Freiheit beraubt und kehrte nach zwei Wochen unter Tränen zu Gugler zurück. Als ich ihm von meinem Entschluss berichtete, aufzugeben, war er eher ungehalten. Nun stand ich also zum zweiten Mal ohne Forschungsprojekt da. In dieser Situation beschloss ich, die Seminare von Adam Kuper zu besuchen, der damals Assistent in Makerere war.

Ich lernte dort sehr viel und sehr intensiv. Bei ihm habe ich klassische Autoren gelesen, unter anderem Malinowski, aber auch über Verwandtschaftstheorie. Ich arbeitete mich auch weiter in die urbane Ethnologie ein, da ich hoffte, ein geeignetes Thema zu finden, das ich in Kampala untersuchen konnte. Es bot sich eine Nachfolge-Studie in Mulago an, das zehn Jahre zuvor von Southall und Gutkind untersucht worden war. Wie war es mit den »Townsmen in the Making«⁷ - so ihr Titel von 1957 - in der Zwischenzeit weitergegangen? Unter welchen Bedingungen lebten die Kiga, die dort als Wanderarbeiter ein Auskommen suchten? Mit diesen Fragen ging ich nach Mulago, das auf einem der sieben Hügel von Kampala gegenüber der Universität lag. Mit ein wenig Glück gelang es mir, einen amerikanischen Soziologen, der über Slums in Indien geforscht hatte, als Betreuer zu gewinnen. Urbane Ethnologie war zu diesem Zeitpunkt auch in Afrika noch ein neues Forschungsgebiet, das aber angesichts des großen Zustroms in die Städte von hoher Aktualität war. Insbesondere das Ungleichgewicht zwischen Frauen und Männern war für die Stadtentwicklung von großem Interesse. Einige meiner Interviewpartner waren Frauen, die meist als Bierbrauerinnen und Sexarbeiterinnen arbeiteten, und zum Teil ökonomisch erfolgreich waren.

Meine Studie weckte gegen Ende meines Aufenthaltes das Interesse der UNICEF, die jemanden suchten, der über die Chancen von Kindern in den Slums von Kampala forschen sollte. Ihr Angebot, das angesichts der früheren Prognose über Beschäftigungsaussichten von Ethnologen eine große Versuchung darstellte, forderte mir eine schwierige Entscheidung ab. Ich hätte es gerne angenommen, weil ich auch weiter in Kampala bleiben wollte, fühlte mich aber gegenüber meinen Eltern verpflichtet, mein Studium erfolgreich abzuschließen. Also ging ich nach Freiburg zurück und promovierte dort im Februar 1972. Herzog hat sich dann auch sehr bemüht, mir einen Job zu verschaffen. Er hatte mit dem Direktor des Stuttgarter Linden-Museum gesprochen, der mir zunächst eine Volontär-Stelle anbot, die auch die Möglichkeit einschloss, später Kuratorin zu werden. Da war ich aber schon infiziert von dieser urbanen Forschung. Zudem hatte ich in der Nacht vor dem Vorstellungsgespräch einen Traum, in dem ich im Museum saß und immer nur irgendwelche Gegenstände abstauben musste. Als ich am Morgen aufwachte, war mir klar, dass das Museum kein Ort für mich war. Also sagte ich Herzog ab. Er war erst ein wenig enttäuscht und fragte nach meinen Gründen, woraufhin ich ihm erklärte, dass ich mich weiter mit sozialen Fragen und Problemen beschäftigen wollte und das Museum daher kein Ort für mich sei. Diese Begründung hat er akzeptiert. Ich meldete mich dann - mangels Alternativen - für mein Germanistikexamen an, denn lieber wollte ich Lehrerin werden, als im Museum zu arbeiten. Doch dann kam ganz plötzlich dieses Angebot aus Heidelberg – sonst wäre ich heute vielleicht eine etablierte oder gefrustete Deutschlehrerin.

Als Sie 1970 nach Freiburg zurückkamen, gab es da Austausch mit Studierenden, beispielsweise auf Studierendentreffen?

In Freiburg kam ich nach meiner Rückkehr aus Uganda in eine bereits bestehende Gruppe namens »informationszentrum3.welt«, die es auch heute noch gibt. Das war eine sehr lebendige und interdisziplinäre Gruppe, in der man nicht nur Ethnologen traf. Wir diskutierten dort die neuesten Theorien über Entwicklungspolitik, ebenso über Armut und Ausbeutung. Wie gestaltet sich das politische Ungleichgewicht zwischen der Dritten und der Ersten Welt? Wie kann man es aufheben? Was können wir als Intellektuelle dazu beitragen? Die gesellschaftliche Rolle der Intellektuellen und ihre Verantwortung für die Gesellschaft hat mich sehr interessiert. Das war ja eine Strömung, die von Sartre und seinem Begriff des kritischen Intellektuellen in die Diskussion eingebracht worden war, aber auch in der ungarischen Philosophie bei Lukács und Agnes Heller eine Rolle gespielt hat.

Studierendentreffen in der heutigen Form gab es damals noch nicht, diese entwickelten sich meiner Erinnerung nach erst Anfang der 1970er Jahre. Ich kann mich allerdings an eine studentische Frauengruppe in Freiburg erinnern, die sich gerade gebildet hatte, zu der ich aber wegen meines Wechsels nach Heidelberg nur kurzen Kontakt hatte. In Heidelberg

⁷ A.W.Southall, P.C.W. Gutkind, Townsmen in the Making: Kampala and its Suburbs, East African Institute of Social Research, 1957.

gehörte ich dann einer feministischen Filmgruppe an. Im Verlauf der 1970er Jahre trafen sich zudem auch die Studierenden vermehrt auf Kongressen und in feministischen Arbeitsgruppen. Tübingen war in diesem Kontext eine Zeitlang sehr aktiv. Dort lernte ich zum Beispiel Judith Schlehe kennen, die heute Professorin in Freiburg ist und sich damals sehr für feministische Theorie engagierte.

Inwiefern war die politische Auseinandersetzung in Heidelberg anders als in Freiburg?

In Freiburg entfalteten sich die politischen Konflikte nicht am Ethnologischen Institut, dort wurde das eher ignoriert. Man ging zu AStA-Veranstaltungen und in Seminare über Kolonialismus oder Rassismus. Am Heidelberger Institut für Soziologie und Ethnologie hingegen hatten die Studierenden ja gerade gegen Mühlmann protestiert. Er wurde frühzeitig emeritiert, das Institut war sehr politisiert und es herrschte eine kämpferische Atmosphäre. Ich wurde nach meiner Promotion 1972 sozusagen über Nacht wissenschaftliche Assistentin und kam dann in dieses Institut, wo auf riesigen Spruchbändern geschrieben stand, dass die Assistenten und Professoren Klassenfeinde sind. Ich war zutiefst erschrocken und dachte: »Oh Gott, jetzt bin ich ein Klassenfeind. Wie soll das hier bloß werden?« Alles war sehr aufgeladen und intensiv. Ich wurde also gleich zu Beginn meiner Assistentenzeit mit diesen Auseinandersetzungen konfrontiert. Anders als in Freiburg hatten in Heidelberg auch alle Marx gelesen und ich hatte viel nachzuholen. Die Stimmung war auch deshalb so aufgeheizt, weil es kurz vor meiner Ankunft zur Spaltung des Instituts gekommen war, da die Südasiens-Abteilung das Institut im Zorn verlassen hatte.

Die unmittelbare Auseinandersetzung am Institut bezog sich indes vornehmlich auf die Besetzung der Nachfolge Löfflers. Christian Sigrist wurde von der Studenten- und Assistentenschaft dreimal auf Platz eins der Berufsliste platziert, die aber von den Gremien immer wieder abgelehnt wurde. Wir waren dann fast fünf Jahre lang ein Institut ohne Professur, eine Situation, die wir Assistenten produktiv für uns genutzt haben. Detlev Haude, Jürgen Spielmann und ich vertraten die Ethnologie; Gerhard Hauck, Jan Pall Arnason sowie Gerhard Oel die Soziologie. Am Institut gab es außerdem Hans Peter Duerr. Er war zu diesem Zeitpunkt recht politisiert und gehörte zu den Anarchos, hatte aber weniger mit uns zu tun. Wir respektierten ihn als großen Theoretiker.

Im Umfeld des Heidelberger Instituts gab es dann noch Professor Dr. med. Diesfeld, der sich mit Problemen der Medizin in Entwicklungsländern beschäftigte. Ich lernte ihn über Ekkehard Schröder kennen, der seit vielen Jahren die »Curare« herausgibt und dem ich die Einführung in die Ethno-Medizin verdanke. Schröder setzte sich damals sehr für die Beschäftigung mit Kultur ein, womit wir alle zu noch nicht so viel anfangen konnten.

Ich habe in Heidelberg unheimlich viel gelernt. Neben den ethischen Debatten ging es auch darum, wie man Marx sinnvoll und reflektiert in die Ethnologie einbringen könnte. Zu diesem Zeitpunkt erreichte die Theorie der vorkapitalistischen Gesellschaften aus Frankreich auch Deutschland und die ersten Semester in Heidelberg habe ich mich eigentlich nur damit beschäftigt. Es gab damals eine kleine Gruppe mit sehr guten Doktoranden. Dazu gehörte unter anderem Alexander Henn, der jetzt in den USA lehrt, sowie Eberhard Berg und Kurt Habermeier, der eine theoretisch reflektierte Arbeit über die Anwendung der vorkapitalistischen Produktionsweisen in Ghana verfasst hat. Genau wie Eberhard Berg, der später Lehraufträge in Zürich hatte, war er ein theoretisch sehr belesener und kluger Kopf. Beide fanden keine Stelle, die ihrem Wissen und Können angemessen gewesen wäre. Es hat sich damals ja auch in meiner Erfahrung sehr schnell gezeigt, dass wir wirklich als Linke, ja sogar als Kommunisten abgetan wurden. Ich kann mich beispielsweise daran erinnern, wie Herr Habermeier mich zu einem Bewerbungsgespräch für eine Assistentenstelle nach Frankfurt einlud, mir aber gleich zu Beginn mitteilte, dass dies nur eine Alibifunktion hätte und ich mir keine Hoffnung auf die Stelle zu machen bräuchte.

Wurde man damals allein durch die Beschäftigung mit dem Marxismus zu einem Marxisten, oder erst durch die Umsetzung marxistischer Theorien, beispielsweise in der ethnologischen Arbeit?

Offensichtlich reichte die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen aus, um abgestempelt zu werden. Viele von denen, die 1969 an der berühmten Völkerkunde-Tagung in Göttingen teilgenommen hatten, bei der es zu heftigen Kontroversen zwischen Vertretern meiner Generation und der damals etablierten Professorenschaft gekommen ist, galten fortan als suspekt. Obwohl ich diese Tagung leider verpasste, wurde ich immer automatisch dazugerechnet, weil einige meiner Heidelberger Kollegen dort gewesen waren. Obwohl es Aufrufe von holländischen Ethnologen gab, sich an Widerstandskämpfen zu beteiligen, beschränkte sich unser Engagement in Heidelberg lediglich auf die Theoriebildung. Die Verzahnung von Empirie und Theorie lag uns ebenso am Herzen wie die von Mikro- und Makroebene. In den Arbeitsgruppen beschäftigten wir uns als Ethnologen mit der Rezeption der Marx-Lektüre, insbesondere durch Lawrence Krader von der FU in Berlin, sowie mit der Analyse von Produktionsweisen.

Es wurde ja später so dargestellt, als ob das gesamte Heidelberger Institut politisiert gewesen wäre. Das ist natürlich Unsinn, obwohl es viele Sympathisanten gab. Man las und diskutierte gemeinsam Texte, etwa von Tocqueville und den frühen Sozialisten. Es gab eine Reihe von Arbeitsgruppen, zum Beispiel eine über Rassismus und über faschistische

Theorien, die von Gerhard Hauck geleitet wurde. Ich bekam sehr viel Anregung und war bestürzt, wie wenig ich von all dem wusste. Es war mir recht peinlich, dass ich - von dieser klassischen Ethnologie Herzogs kommend - mich zwar sehr gut in Ostafrika sowie in urbaner Ethnologie und in den Theorien zur Magie auskannte, aber keine Kenntnisse von den aktuellen soziologischen Debatten hatte. Ich mutete mir ein ungeheures Lesepensum zu, das aber insofern nicht ausreichte, weil es ja nicht nur darum ging, sich mit diesen Theorien auseinanderzusetzen, sondern sich auch reflektiert von den dogmatisch linken Standpunkten abzusetzen. Dazu zählten auch Positionen der RAF, die damals natürlich auch diskutiert und verworfen wurden. Diese Jahre waren eine wirkliche Herausforderung, aber auch eine sehr kreative Zeit.

Welcher Gruppierung haben Sie sich damals zugerechnet?

Die K-Gruppen fand ich ziemlich schrecklich, sie waren mir viel zu autoritär. Ich war, wie gesagt, in keinem politischen Verband, sondern Teil dieser kleinen Gruppe, die versuchte, eine Theorie der Produktionsweisen zu erarbeiten. Das war also nicht explizit politisch, aber wir gingen immer zusammen auf die Demos. Ich würde mich als undogmatische Linke bezeichnen. Mit den streng Organisierten wollte ich nichts zu tun haben, aber ich wollte mich auch engagieren können, denn die Kolonialerfahrung und die Rassismusgeschichte gingen mir noch nach. In Heidelberg gab es ja auch diesen Alltagsrassismus, etwa gegenüber Afrikanern. Ich denke, das war schlimmer als heute – zumindest war es offener. Einmal ging ich beispielsweise mit einem afrikanischen Bekannten über die Straße und da kam ein etwa fünfzigjähriger Mann auf uns zu und meinte, man sollte uns alle vergasen. Das gab natürlich Anlass, sich zu wehren. Das Institutsgebäude lag an der Heidelberger Hauptstraße, direkt am Uniplatz, es war oftmals Ausgangspunkt für eine der zahlreichen Demonstrationen. Man war wirklich im Zentrum des Geschehens, man lebte »Politik«. Das ehemalige Zimmer von Mühlmann, das man mir zugewiesen hatte, besaß einen Erker. Von dort konnte man die ganze Szenerie überschauen: Man sah dann eine gewaltige Front von roten Fahnen, was sehr eindrucksvoll war und starke Emotionen auslöste. Gleichzeitig war es auch sehr eng in dieser Straße und wenn die Polizei kam, gab es keine Möglichkeit zur Flucht. Man konnte nur in einen Hauseingang ausweichen und so hatten wir immer ziemlich viele Blessuren, weil man da doch einiges abkriegte. Nach der Demo rief man sich gegenseitig an und schaute, ob alles in Ordnung war.

Als Sie 1972 nach Heidelberg kamen, haben Sie Mühlmann da noch persönlich kennen gelernt?

Nein, ich habe ihn nicht mehr kennen gelernt. Aber natürlich wurde er auch nach seinem Weggang weiter kritisiert: Man warf ihm vor, dass er ein Nazi gewesen sei und sich nicht kritisch verhalten habe. Es muss wohl sehr konfrontativ abgelaufen sein, von daher fühlte Mühlmann sich sehr ungerecht behandelt und ist einfach gegangen. Der Konflikt war noch eine offene Wunde am Institut, zumal diese Art der Konfrontation damals neu war. Fast alle unsere Väter hatten ja sozusagen Schuld auf sich geladen und nur wenige wagten das zu diskutieren. Die wissenschaftliche Aufarbeitung dieses Problems hat in der Ethnologie noch Jahre auf sich warten lassen und kam erst durch die Studie von Thomas Hauschild⁸ in Schwung.

Wie lange waren Sie insgesamt in Heidelberg?

Fast sechs Jahre. 1972 bekam ich die Assistentenstelle und hatte einen Vertrag, der bis 1978 lief. Zwischendurch war ich aber zwei Jahre an der Elfenbeinküste. 1976 oder 1977 kam dann Professor Schluchter und teilte uns mit, dass unter seiner Leitung nur die Soziologie eine Zukunft am Institut habe. Glücklicherweise ergab sich für mich die Möglichkeit, vor Ablauf meines Vertrags wegzugehen. Also habe ich das wahrgenommen und verließ Heidelberg im Frühjahr 1978.

Wer lehrte damals noch in der Ethnologie in Heidelberg?

Während meiner gesamten Zeit dort blieb die Professur unbesetzt. Wir haben alles alleine organisiert und obwohl ich eigentlich die unerfahrenste Lehrperson war, machte man mich zur geschäftsführenden Direktorin. Nachdem Sigrist zum dritten Mal für den vakanten Posten abgelehnt worden war, strengten wir - in einer Mischung aus Mut und jugendlicher Unbekümmertheit - eine Dienstaufsichtsbeschwerde gegen den Rektor oder den Universitätspräsidenten an. Unserer Meinung nach waren sie ihrer Sorgfaltspflicht dem Institut gegenüber nicht nachgekommen.

Was ist der Hintergrund dafür, dass Sigrist die Professur verweigert wurde?

Das ist einfach zu erklären: Sigrist hatte sich mit linken studentischen Positionen identifiziert, er sympathisierte mit dem Widerstand der PAIGC in Guinea Bissau und setzte sich für eine kritische Ethnologie ein. Außerdem hatte die

⁸ Thomas Hauschild (Hrsg.), *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995.

Veröffentlichung seines Buches »Regulierte Anarchie«⁹, in dem er das Problem der Macht in nicht-segmentären Gesellschaften thematisierte, zu einer Kontroverse zwischen ihm und Dahrendorf¹⁰ geführt. Dahrendorf vertrat die Ansicht, dass die Vorstellung von Gesellschaften ohne Macht reiner Romantizismus sei. Aufbauend auf der Theorie der segmentären Gesellschaften war die »Regulierte Anarchie« für unsere Heidelberger Gruppe ein Kultbuch. Jahre später habe ich das auch differenzierter beurteilt, aber damals war ich absolut von den Sigrist'schen Thesen überzeugt, bis Meillassoux und Rey neue Argumente ins Feld führten.

Gab es nach Ihrer Einschätzung auch in anderen Städten Schwierigkeiten für gesellschaftspolitische Engagierte?

Frankfurt habe ich schon erwähnt; die anderen Institute kannte ich nicht so gut. Dazu kann ich wenig sagen. Selbst Sigrist wurde ja dann später Professor in Münster, allerdings in Soziologie. Wenn man von meiner Erfahrung in Bayreuth absieht, wo man mich nicht berief, obwohl ich auf Platz eins der Liste stand, hatte ich persönlich eher Glück, da E.W. Müller mir eine Stelle in Mainz anbot – zunächst in einem von der DFG finanzierten Forschungsprojekt, später dann als Akademische Rätin. Müller war ein sehr liberal eingestellter Chef. Er fand es gut, wenn man gesellschaftskritisch war; er ließ mir alle Freiheiten. Er hatte eine klare Vorstellung von der Ethnologie als Kulturwissenschaft, aber er war sehr offen dafür, dass das Fach auch aus anderen Disziplinen heraus Impulse bezog und sich weiterentwickelte. Das war ein Glücksfall. Er interessierte sich für die neuen marxistischen Theorien und wir hatten interessante Diskussionen. Erinnern kann ich mich noch an unser gemeinsames Seminar über Sahlins Buch »Marxismus und Kultur«. Diese Gespräche waren für mich sehr wichtig, da ich dadurch gezwungen wurde, diese Thesen nicht nur zu konsumieren, sondern sie wirklich durchzuarbeiten. In Mainz wurde ich eigentlich erst bewusst zur Ethnologin, weil die Auseinandersetzung mit vielen anderen Theorien mich beständig aufforderte, das eigene Fach zu reflektieren.

Außerdem beschäftigte ich mich dort im Rahmen meiner Habilitation nochmals verstärkt mit der Frage, wie man einen marxistischen Ansatz sinnvoll auf völlig andere Gesellschaftsmodelle übertragen kann. Es ging ja nicht darum, einfach eine Theorie auf fremde Gesellschaften überzustülpen, sondern gezielt nach angemessenen Kategorien zu suchen, wie dies von den französischen Marxisten - Terray, später dann Rey -, die in Afrika gearbeitet hatten, versucht wurde. Wenn man jedoch über Religion oder Geschichte arbeitet, dann greifen die marxistischen Kategorien nicht mehr. Afrikanische Geschichte und Religion, die beide durch dynamische Veränderungen geprägt sind, lassen sich nicht mit abstrakten Kategorien erfassen, sondern verlangen nach historischer Konkretion und kultureller Besonderung. Das war für mich eine wichtige Erkenntnis aus meinen Bemühungen, die oralen Traditionen der Baule zu entschlüsseln. Ich hatte von ihrer Sage, die mir auf meine Frage nach ihrer Geschichte immer wieder erzählt wurde, verschiedene Varianten gesammelt und wusste nichts Rechtes mit ihnen anzufangen, da Lévi-Strauss die Analyse von Varianten für die strukturelle Methode als wertlos erachtete. Mein Mann, der Theologe ist, führte mich aber in eine historisch-kritische Textinterpretation ein, die mir dann sehr geholfen hat, verschiedene historische Schichten freizulegen und neue Erkenntnisse über die politische Organisation der Baule zu gewinnen. Das kann man mit einem marxistischen Ansatz nicht leisten.

In Bezug auf die Verbindung von Mikro- und Makroebene, die ja als Verflechtung von Produktionsweisen Eingang in die Literatur fand, wurde mir letztlich klar, dass die Ethnologie diese Verflechtung mit der Makroebene leisten muss, dass unsere eigentliche Stärke aber die Analyse der Mikroebene ist. Empirische Feldforschung als teilnehmende Beobachtung, als aktiver Interaktionsprozess betont die Mikroebene, ohne den Gesamtkontext aus den Augen zu verlieren. Das ist ein anderer Ansatz als in der Soziologie.

Könnte man sagen, dass die Ethnologie die Verknüpfung des Lokalen mit dem Globalen ist, während die Soziologie eher das Globale mit dem Lokalen verknüpft?

Ja, dem kann ich so zustimmen. Ich glaube, dass die Ethnologen - etwa im Vergleich zu den Soziologen und Politologen - einen genaueren Blick für das Lokale haben und mehr darüber wissen. Das sollte auch die Stärke der Ethnologie bleiben, das ist unser genuiner Beitrag. Durch die Interdisziplinarität entstand ja eine weitere Diskussion im Fach, über die Gefahr, dass wir uns allmählich völlig auflösen. Daher denke ich schon, dass man dieses Gespür für das Lokale auch kultivieren muss.

⁹ Christian Sigrist, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, in: Texte und Dokumente zur Soziologie. Studien des Instituts für Soziologie. Hrsg. von Heinrich Popitz, Walter Verlag, Olten u. Freiburg im Breisgau, 1967.

¹⁰ Ralf Dahrendorf, Amba und Amerikaner. Bemerkungen zur These der Universalität von Herrschaft. In: Europäisches Archiv für Soziologie, Bd. 5, 1964.

Hatten Sie - neben der iz3w, der Auseinandersetzung mit dem Marxismus und der Ethnosoziologie - auch Berührung mit den kulturanthropologischen Strömungen dieser Zeit, etwa der Zeitschrift »Trickster«?

»Trickster« haben wir alle gelesen, da wurden wichtige Debatten geführt. Auch bin ich der Meinung, dass Ethnologie sowohl die Ethnosoziologie als auch die Kulturanthropologie braucht. Letztere habe ich nicht selbst betrieben, aber stets sehr unterstützt. Ich hatte eigentlich immer einen ethnosoziologischen Blick. Als ich von 1988 bis 1990 in Sambia über Besessenheit forschte, griff ich zwar auf die Symboltheorie und die Turner'schen Arbeiten zurück, aber mein Erkenntnisinteresse richtete sich vornehmlich auf gesellschaftliche Prozesse. Mich interessierte die Symbolik der Geister, aber vor allem im Hinblick darauf, welche gesellschaftlichen Ideen sie eigentlich verkörpern. Wie wird die Moderne in diesen Geistern angeeignet? Ich denke, das ist schon ein anderer Ansatz als ein rein kulturanthropologischer. Ich möchte aber die Kulturanthropologie nicht abwerten, generell sollte sich das sinnvoll ergänzen.

Sind in Ihrer Arbeit zu Sambia diese beiden Ansätze miteinander verknüpft?

Ja. Das habe ich jedenfalls in der Darstellung der verschiedenen Kulte versucht. Noch deutlicher ist die kulturanthropologische Sicht jedoch in meinen Arbeiten über die Konstruktion von Natur ausgeprägt. Dieses Thema ergab sich aus meiner Beschäftigung mit den Besessenheitsriten, in denen Natur eine wichtige Rolle spielt. Manchmal laufen die Besessenen während der Seancen vom Dorf in den Busch. Es gibt somit ganz enge Beziehungen zwischen Dorf und Busch. Für eine Weile hatte sich diese Lévi-Strauss'sche Polarität »Dorf-Natur« in meinem Kopf eingenistet, doch im Verlauf meiner Lektüre ergaben sich viel komplexere Beziehungen. Mein Interesse an Natur hat sich dann irgendwann verselbständigt, ich schrieb - zusammen mit Achim von Oppen - einiges zu Natur und Landschaft und leitete später eine Forschergruppe zu Naturkatastrophen. Leider sind wir damit in der Exzellenzinitiative gescheitert, aber das Thema ist weiter von hoher Relevanz.

Die Schwerpunkte Ihrer Lehrveranstaltungen haben sich sicher über die Jahre verändert – seit wann thematisieren Sie diese Verknüpfungen?

Das ist schwierig zu sagen. Ich denke aber, dass sie seit der Writing Culture-Debatte in unserer aller Köpfe sind. Für eine Person mit einer linken Vergangenheit war das eventuell sogar noch wichtiger, da auch der selbst gewählte Anspruch, eine Abgrenzung und einen eigenen Weg zu finden, stark relativiert wurde. Über die Frage der Selbstreflexivität wurde im Zuge dieser Auseinandersetzung noch mal ganz anders nachgedacht. So konnte man auch wieder ein kritisches gesellschaftliches Bewusstsein in das Fach einbringen. Das war also ein wichtiger Anstoß und dazu habe ich einige Seminare gemacht. Auch in den Theorievorlesungen für die Bachelor-Studierenden thematisiere ich das stark, denn es liegt mir am Herzen, eine Auseinandersetzung mit solchen Fragestellungen anzuregen.

Wie würden Sie die Veränderungen des Fachs beschreiben, die sich seit dem Beginn Ihres Studiums in den sechziger Jahren bis in die Gegenwart vollzogen haben?

Ich denke, da gab es einerseits diese erste historische Zäsur, welche immer mit der Göttinger Konferenz 1969 in Verbindung gebracht wird. Damals wurde die alte Tradition - also die Historische Ethnologie - eigentlich bundesweit zu Grabe getragen. Das bedauerten die Alten sicherlich, die Jungen empfanden es als einen wichtigen Schritt, als Aufbruch in ein neues Zeitalter der Ethnologie. Die Orientierung an der französischen Ethnologie, insbesondere dem Strukturalismus und den marxistischen Varianten, sowie an der angelsächsischen Ethnologie, in deren Zuge auch die Feldforschung wichtiger wurde, leiteten die Internationalisierung des Fachs ein. Diese hat sich immer stärker durchgesetzt.

Die zweite große Zäsur gab es durch die Interpretative Ethnologie sowie den Siegeszug der Postkolonialen Studien, die sowohl die Kolonialismusdebatte als auch alte Theorien - Dependenzia, Weltwirtschaftstheorien - ablösten. Durch den Postkolonialismus kam auch wieder ein neuer Kulturbegriff auf. Nicht in dieser reifizierten Form, sondern als dynamisches und durchaus auch widersprüchliches Konstrukt. Auch mich hat das dazu angeregt, stärker kulturelle Fragen zu stellen.

Die dritte Welle waren dann sicher die Globalisierungs- und transnationalen Studien, die ja noch immer große Bedeutung haben. In ihrem Gefolge wurde das Studium der Diaspora wichtig und es entwickelte sich eine neue urbane Ethnologie.

Gib es Ihrer Ansicht nach heutzutage noch so etwas wie eine deutsche Ethnologie?

Nein. Die deutsche Ethnologie hat sich nach 1970 sehr stark verändert und ausdifferenziert. Es gibt aber natürlich

bestimmte Themenbereiche, die in Deutschland wichtig sind und die man mit gewissen Instituten verbindet. Ich glaube, die entscheidende Veränderung ist die Internationalisierung des Faches. Es begann erst mit lokalen Konferenzen, auf denen die Studierenden sich trafen, und auf einmal wurde es populär, zu internationalen Konferenzen zu fahren. Die jüngere Generation schreibt zudem sehr häufig in Englisch, weit mehr noch als meine Generation, die das zum Teil auch schon macht. Die Internationalisierung der deutschen Ethnologie ist also sehr weit fortgeschritten. Während ich mich früher im Ausland schämte, aus dieser - wie ich fand - verstaubten deutschen Ethnologie zu stammen, ist das heute nicht mehr der Fall. Ich finde, dass die mir nachfolgende Generation den Anschluss an die internationalen Debatten geschafft hat. Gegen eine deutsche Ethnologie spricht, dass die Auseinandersetzung mit internationalen Theorien im Vergleich zu meiner Studienzeit stark zugenommen hat. Die Ethnologie ist dadurch offener und vielschichtiger geworden. Eine explizit deutsche Ethnologie gibt es jedoch - meiner Meinung nach - nicht.

Denken Sie, dass die Ethnologie eine gesellschaftspolitische Aufgabe hat?

Ja sicher. Ihre Aufgabe ist es, eurozentrische Denkmuster aufzuzeigen, Möglichkeiten für einen kreativen und angstfreien Umgang mit dem Fremden zu schaffen, die Dynamik der Globalisierung zu erklären. Aber wir sind auch gefordert, eine aktivere Rolle in der sich verändernden Wissensproduktion zu finden. Als ich studierte, war die Ethnologie ja fast unbekannt in der Gesellschaft. Das hat sich seit den achtziger Jahren sehr verändert. Jetzt hat die Ethnologie in der Wissenschaftslandschaft meiner Meinung nach eine sehr starke Scharnierfunktion: Wir vermitteln zwischen den Geistes- und den Sozialwissenschaften, weil bei uns die beiden Fäden gewissermaßen zusammenlaufen. Wir vermitteln auch in bestimmte Regionalwissenschaften hinein und sind dadurch von den Debatten her gut verankert. Wir werden oft von Journalisten kontaktiert und fungieren als eine Art Datenbank. Trotzdem haben wir es aber als Fach nicht geschafft, diese Position in akademische Stellen und in politischen Einfluss umzumünzen. Gerade hier in Berlin führen wir immer erbitterte Kämpfe, einfach nur um zu überleben – obwohl viele Kollegen ihre Wertschätzung für das Fach bekunden und wir uns in der Exzellenzinitiative stark behaupten konnten. Im Vergleich zu anderen Ländern ist unser Einfluss gering, obwohl er zugenommen hat. Wenn Sie etwa an Frankreich denken, dort haben Lévi-Strauss und andere französische Intellektuelle eine ganz andere Strahlkraft, als das hier in Deutschland der Fall ist.

Woran liegt es, dass die Außenwirkung des Faches in Deutschland vergleichsweise gering ist?

Wenn man es sich leicht machen will, dann könnte man sagen, dass wir uns nicht so gut vermarkten. Doch das ist sicher nur eine Teilerklärung. Ich denke, es ist in Deutschland selbst in Akademikerkreisen immer noch schwer, eine Offenheit und auch ein Wissen über andere Kulturen zu etablieren. Selbst die Soziologen finde ich manchmal erschreckend eurozentrisch. Die für uns selbstverständlichen Debatten werden von ihnen gar nicht geführt, sondern zum Teil eher als Affront aufgefasst. Zudem gibt es sehr deutlich Unterschiede, auch aufgrund der kolonialen Geschichte: In England oder Frankreich muss man mit Migrant*innen anders umgehen, anders leben und anders streiten als hier. Dort gibt es eine andere Tradition in der Ethnologie, während die Würdigung des gesellschaftlichen Beitrags des Faches bei uns erst so allmählich beginnt.

Ist ethnologische Forschung im eigenen Land eine Bedrohung oder eine Chance für das Fach?

Ich würde inzwischen sagen, dass es eine Chance ist. Früher hätte ich das wahrscheinlich ein bisschen anders gesehen, aber ich denke, dass die gegenwärtigen Fragen zur Migration und zur Integrationsproblematik sehr wichtig sind. Wenn die Ethnologie gesellschaftlich präsent sein will, dann muss sie diese Fragen diskutieren, und zwar im eigenen Land.

Kommt es da eventuell zu Konflikten mit der Volkskunde?

Zumindest in Berlin - ich höre es jedoch auch von anderen Unis - ist das eine Gefahr. Wenn die Volkskunde nur »Volkskunde« hieße, wäre es keine Bedrohung, aber wenn sie sich »Europäische Ethnologie« nennt, wird es schwierig – dann wird natürlich sofort geschaut, ob man Institute abschaffen oder fusionieren kann.

Sie sprachen ja viel über Frauen und Forscherinnen, die Sie auf Ihrem Weg begleitet haben. Wie sehen Sie die Entwicklung des Faches in dieser Hinsicht?

Frauen in der Ethnologie waren, zumindest im Studium, immer schon sehr stark vertreten. Es gab mehr weibliche Studierende, weil das Fach nicht so angesehen war – oder weil es ein Fach war, das für Töchter aus gutem Hause prädestiniert schien, vergleichbar mit der Kunstgeschichte. Für Männer, die die Ethnologie als berufliche Perspektive verfolgten, war es schon etwas schwieriger. Ich denke, man kann allgemein feststellen, dass wir ein Stück Weg gegangen sind, der erfolgreich war, aber noch nicht erfolgreich genug ist. Die C4-Professuren beispielsweise werden

immer noch hauptsächlich von Männern besetzt. Aber ich bin eher auf der optimistischen Seite, da ist einiges passiert, es ist besser und interessanter geworden. Es gibt jetzt doch sehr viel mehr Frauen in höheren Positionen als noch zu meiner Studienzeit.

Ist Gender als Forschungsgegenstand nur etwas für Frauen?

Nein, natürlich nicht. Gender bezieht sich immer auf Männer und Frauen, wobei diese Position nach Butler schon wieder veraltet ist, weil zu heteronormativ gedacht. Ich persönlich habe aber gewisse Schwierigkeiten damit, Frauen und Männer nur als Konstrukte zu begreifen. Ich denke zudem, dass die Männlichkeitsforschung sehr wichtig war und auch weiterhin wichtig ist. Ich selbst habe auch viel zu Gender gemacht und kam anfangs aus der Frauenbewegung, aber mit dem Slogan »Männer raus!« konnte ich nie etwas anfangen. Es ist ja eine Verkürzung, wenn man Männer ausblendet und auch nicht die Machtbeziehungen unter ihnen thematisiert.

Nachdem Genderforschung sozusagen zum Mainstream wurde, hat sie viel von ihrem Reiz verloren. Ich konnte bei den Studierenden beobachten, wie das Interesse auf und ab wogt. Mal war Gender eine Weile total angesagt, dann aber kamen wieder Zeiten, in denen diese Theorien kaum noch auf Interesse stießen. Das fand ich schmerzlich, so wie viele andere auch, die sich für die Frauen- und Geschlechterforschung eingesetzt haben. Doch damit muss man leben und ich denke, diesbezüglich hat sich schon auch etwas verändert: Wir haben die Gendertheorie wirklich mehr als Theorie betrieben und die nachfolgenden Generationen leben das eigentlich viel mehr. Frauen, die mit Feminismus nicht viel anfangen können, sind ja nicht automatisch unemanzipiert. Sie können sich vielleicht besser durchsetzen als wir damals.

Welche Richtungen wecken denn momentan das Interesse Ihrer Studierenden?

Auch wenn es wirklich nur ein kleiner Ausschnitt sein mag, so kann man doch sagen, dass vor allem die Visuelle Anthropologie seit etwa zehn Jahren en vogue ist. Dazu haben wir auch viel aufgebaut, hier am Berliner Institut. Ebenso angesagt ist die Critical Whiteness, eine sehr überraschende Weiterentwicklung der alten kolonialen und postkolonialen Studien, von der ich persönlich aber glaube, dass es sich nur um eine vorübergehende Mode handelt. Außerdem haben wir viel Zulauf bei dem Themenkomplex Natur und Naturkatastrophen, sowie - seit der Exzellenzinitiative - ein verstärktes Interesse an der Emotionsforschung. Zudem hat sich die Medical Anthropology, früher eher ein Randgebiet der Ethnologie, in Berlin durchaus etabliert. Das Thema Aids ist weiterhin präsent; das haben wir ja im Vergleich mit anderen Instituten sehr früh aufgegriffen, obwohl ich anfangs starke Bedenken hatte.

Worin lagen Ihre Bedenken?

Nun, ich hatte zuerst so eine naive Vorstellung im Kopf, dass sich die Forschung unmittelbar auf die leidenden Menschen beziehen muss, ohne die gesellschaftlichen Implikationen zu berücksichtigen. Es waren also vor allem ethische Bedenken. Durch die Diskussion mit den Studierenden und vor allem durch meine eigenen Erfahrungen in Afrika wurde mir aber schnell klar, dass es sich bei der Aids-Thematik vor allem um eine gesellschaftliche Problematik handelt.

Was sind die Themen und Fragestellungen, die Sie heutzutage in der Lehre vermitteln?

Ich denke, dass die Ethnologie nur dann lebendig sein kann, wenn sie Probleme der Gesellschaft aufnimmt und diskutiert. Als ich studierte, war es der Kolonialismus, später war es die Globalisierung. Heute sind es die transnationalen Studien, aber eben auch Diaspora-Bildungen. Auch die Beschäftigung mit Natur und Naturkatastrophen hat für mich weiterhin große Bedeutung. Alle diese Themen verkörpern gesellschaftliche Herausforderungen, und dazu muss die Ethnologie etwas zu sagen haben – es war ja auch ein Anliegen aus den sechziger Jahren, die Ethnologie aus ihrem Elfenbeinturm herauszuholen. Das Fach muss auf gesellschaftliche Prozesse nicht nur reagieren, sondern sie auch interpretieren und kreativ weiterdenken. Dazu bedarf es einer Ethnologie, die das Lokale mit dem Globalen verbindet, aber sich gleichzeitig ihrer historischen Wurzeln besinnt. Deshalb ist es mir weiterhin ein Anliegen, die Ideengeschichte des Faches auf dem Hintergrund von Gesellschaftsgeschichte zu interpretieren. Im Magisterstudium war das ja sinnvollerweise über zwei oder drei Semester angelegt, heute ist es so nicht mehr machbar. Das heißt, dass ich im Grunde eine klassische Geschichte zu vermitteln versuche: Ich fange mit dem 15. Jahrhundert und der Konfrontation mit dem Fremden an, und bemühe mich, die zentralen Fragen der Ethnologie daran aufzudröseln. Ich bin nicht immer ganz zufrieden, denn leider bleibt es im Rahmen des Bachelors oft oberflächlich. Wie soll man das lösen? Ich versuche das eben so gut es geht und weise auch immer auf Verquickungen des Historischen mit aktuellen Thematiken hin.

Tauschen Sie sich dazu auch mit den Kollegen am Berliner Institut aus?

Ja. Ich hatte beispielsweise mit Herrn Zitelmann, der diesen Kurs im Master anbietet, eine intensive Diskussion darüber, wie die Studierenden auf welche Theorien reagieren. Bei der Gestaltung der neuen Studiengänge haben wir natürlich besprochen, was wir inhaltlich hinein nehmen und welche Prioritätensetzung uns für das Fach wichtig erscheint. Allerdings haben wir in den letzten Jahren unser Curriculum immer wieder überarbeiten müssen, sodass sich irgendwann auch einmal ein Sättigungsgrad in Bezug auf neue Reformen einstellt.

Wie sehen Sie die Entwicklung studentischer Initiativen, die ja im Verlauf der letzten Jahrzehnte sehr verschiedenen Formen angenommen haben?

Es hört sich vielleicht etwas merkwürdig an, aber ich würde das auch als einen Teil der Professionalisierung ansehen. Diese junge Generation ist viel zielorientierter als meine Generation. Meine Kommilitoninnen und ich waren breiter aufgestellt, haben dieses und jenes studiert und hatten dadurch ein wirklich fächerübergreifendes Allgemeinwissen. Wir hatten eine utopische Vorstellung davon, wie man Gesellschaft verändern kann und haben für diese Utopien auch gekämpft. Unsere gegenwärtigen Studierenden haben, wenn sie nicht apolitisch und nur an der eigenen Karriere oder ihrer Selbstverwirklichung interessiert sind, sehr viel konkretere Ziele. Diese beziehen sich vor allem auf ihre Studienbedingungen, auf Transparenz und Teilhabe an demokratischen Entscheidungen. Es geht nicht mehr um die große Weltpolitik, sondern um konkrete Verbesserungen ihrer Lebens- und Arbeitsbedingungen. Heutzutage gibt es meines Erachtens einen ganz anderen Politikbegriff als in meiner Generation.

Inwiefern hat sich Ihrer Meinung nach der Politik-Begriff verändert?

Ich glaube, dass es auf der einen Seite um viel begrenztere und auch machbarere Ziele geht, obwohl man gleichzeitig den Einfluss von *attac* nicht unterschätzen sollte. Es ist jedoch schwierig, dies zu verallgemeinern, da es sehr viele verschiedene Gruppen gibt. In meiner Generation herrschte ein eher diffuser Politikbegriff vor. Wir wollten die Welt sozusagen auf allen Ebenen verbessern, kämpften für die Lesben-, Schwulen- oder Frauenbewegung genauso wie für Vietnam oder gegen die Psychiatrie. Das Private war politisch. Unsere Mittel waren *sit-ins*, Demonstrationen und Flugblätter. Heute ist das fokussierter. Auch die Arten des Widerstands sind sehr viel kreativer geworden, es gibt nicht nur Flugblätter, sondern auch Theater und andere Formen. So phantasievoll oder lustig waren wir nicht. Auch die Anfeindungen, Beleidigungen und Kämpfe haben - aus meiner Außensicht - in den gegenwärtigen Gruppen abgenommen. Politik ist nicht mehr so stark ideologisch aufgeladen, nicht mehr am Bild des Klassenfeindes orientiert, sondern pragmatischer und konstruktiver. Das ist nicht unbedingt individualistischer als früher, aber es ist sozusagen stärker auf die Ressourcen bezogen, die in Anspruch genommen werden können. Das finde ich durchaus positiv, denn so schaut man ja darauf, wie eine Gesellschaft optimale oder verbesserte Bedingungen für ihre Mitglieder schaffen kann, ohne den Rest der Welt aus dem Blick zu verlieren – während unser Problem damals war, dass wir uns mehr für die Anderen interessierten und eigentlich nicht so sehr unsere Gesellschaft betrachtet haben.

Mit welchen Karrierevorstellungen kommen denn die heutigen Studenten auf Sie zu?

Zum Teil haben die Studierenden noch nicht mal ihren Magister in der Tasche und arbeiten bereits in zwei oder drei Jobs. Das ist in Berlin natürlich auch leichter, weil das Angebot an Jobs breiter ist: Praktika in der Entwicklungspolitik, bei Zeitung und Radio, manchmal sogar beim Fernsehen und in den Museen. Es gibt auch Studierende, die sich zum Beispiel in Kreuzberg für Migranten einsetzen und sich gegen Rassismus engagieren. Das finde ich immer noch wichtig. Was ich auch begrüße, ist das rege Interesse am Erasmus-Austauschprogramm. Die Idee, dass man die Welt gesehen haben muss, wenn man Karriere machen will, ist weit verbreitet. Nicht nur wegen möglicher Abenteuer, sondern eher aus einem lernorientierten Ansatz heraus. Einige der Studierenden sind auch schon vor dem Abschluss ihres Magisters mit der Suche nach einem Doktorvater oder einer Doktormutter beschäftigt. Alles läuft viel geplanter, aber manchmal auch eindimensionaler ab.

Gibt es unter den Studierenden auch den Wunsch, Akademiker oder Akademikerin zu werden?

Wir hatten hier am Institut eigentlich immer eine große Anzahl von Leuten, die promovieren wollten und eine wissenschaftliche Karriere anstrebten. In den letzten Jahren verbesserten sich auch die Chancen, da sich durch die Sonderforschungsbereiche, die Exzellenzcluster sowie in den Graduate Schools neue Möglichkeiten eröffneten. Andere, oft auch sehr begabte Studierende, zieht es aber auch nach dem Studium erst einmal in die Praxis; eventuell kehren sie nach ein oder zwei Jahren zurück, um dann doch noch zu promovieren.

Sind auch Menschen mit Migrationshintergrund am Berliner Institut?

Ja, es gibt zum Beispiel einige sehr kluge türkische Studentinnen, die hervorragend Deutsch sprechen. Außerdem kommt meine vielleicht beste Doktorandin aus Armenien, zudem habe ich einen nigerianischen Doktoranden. Insgesamt gibt es aber nicht so viele Personen mit Migrationshintergrund, doch ich habe den Eindruck, dass es mehr werden. Gerade habe ich auch eine Magisterarbeit erhalten, die nicht die Misserfolge, sondern den Bildungserfolg der türkischen Community untersucht. Das ist eine sehr interessante Arbeit, da sie an Fallbeispielen zeigt, dass Frauen ihren Studienerfolg nicht unbedingt durch die Hilfe ihrer Familien erreichen, sondern sich aufgrund ihrer Motivation, es besser als die Eltern haben zu wollen, durchsetzen. Sie wissen, dass sie zwar weiterhin mit Diskriminierung rechnen müssen, lassen sich dadurch aber nicht entmutigen.

Gibt es abschließend noch etwas, was Ihnen erwähnenswert erscheint?

Ich finde es spannend, dass sich das Fach wirklich sehr stark weiterentwickelt hat. Ich denke da zum Beispiel auch an die ungeheure Wichtigkeit des *Iconic Turn*. Das ist gerade für die jüngere Generation von Bedeutung, denn es revolutioniert ja auch noch mal das eigene Verhältnis zur Ethnologie. Ich selbst war immer sehr textbezogen und bin es auch heute noch, aber ich sehe, was da an wichtigen Debatten läuft und wie Leute dadurch einen ganz anderen Zugang zur Ethnologie bekommen.