

## Grenzüberschreitungen, Identitäten. Zu einer Ethnologie der Migration in der Spätmoderne

"... I don't think that migration, the process of being uprooted, necessarily leads to rootlessness. What it can lead to is a kind of multiple rootings. It's not a traditional identity crisis of not knowing where you come from. The problem is that you come from too many places ... It's not that there are pulls in too many directions so much as too many voices speaking at the same time."

(Salman Rushdie, in einem Interview  
der *New York Times Book Review*,  
November 13, 1983,  
nach Trager 1988)

*Globalisierung* ist das Schlagwort des ausgehenden 20. Jahrhunderts. In Hinblick auf Ökonomie (Globalisierung der Märkte) und Kommunikationstechnologie ("WorldWideWeb") ins Spiel gebracht, verweist es unmittelbar auf die zunehmende Auflösung nationalstaatlicher Grenzen und auf Prozesse der Grenzüberschreitung. Das Phänomen der Migration wird damit zu einem der bedeutsamsten der Spätmoderne. Menschen unterwegs und in Bewegung sind keine vorübergehende Erscheinung. Migrationsprozesse sind strukturell an die unaufhaltsame Entwicklung zur Globalisierung gebunden. Die vielfältigen Verwobenheiten der sogenannten Ersten und Dritten Welt, die nun umso brisanter vor Augen treten, sind an den Geschichten der Migranten und Migrantinnen abzulesen.

Der Diskurs über Globalisierung bewegt sich zwischen Skepsis und Euphorie. Religion, Geschlecht, Sprache, Klasse, Ethnizität, sexuelle Orientierung - all dies ist immer weniger an räumliche und politische Grenzziehung gebunden. Nationale und Migranten-Kulturen, Sub- und Super-Kulturen (consumer-culture, pop-culture) durchdringen und ergänzen sich stetig. Was gestern noch exotisch war, ist heute bereits heimisch, und das ehemals Eigene gehört längst zum Alltag in der Fremde. Viele verstehen die Möglichkeiten der globalen Vernetzung durchaus als Bereicherung. Lebensstile, Identitäten sind mehr denn je gestaltbar und flexibel.

Gleichzeitig macht sich zunehmende Verunsicherung breit. Die Durchlässigkeit der Grenzen, das Schwinden der Fürsorge von 'Vater Staat' und die Gegenwart Fremder erzeugen Angst. Die 'Erfindung der Nation' (Anderson 1996) Ende des 18. Jahrhunderts und die politische Realisierung dieses europäischen Ideenkonstruktes im Verlauf des 19. Jahrhunderts beförderte in rätselhaft kurzer Zeit die Karriere eines neuen Identitätskonzeptes. Identität wurde im Hinblick auf ein

kartographisch definiertes Territorium und dessen erfundener, zumindest daraufhin gedeuteter Vergangenheit bestimmt. Vorstellungen von Monokulturalität und Homogenität gingen damit einher, oftmals im Widerspruch zu den wahrnehmbaren Verhältnissen. Kulturen, so Johann Gottfried Herder, seien in sich und gegeneinander abgeschlossene Ganzheiten. Grenzlinien bekamen existentielle Bedeutsamkeit. Bürger eines bestimmten Staates zu sein, war plötzlich von sinnstiftender metaphysischer Kraft wie ehemals die religiöse Konfession. Seit der Geburt 'nationaler Identität' wird für die Ehre der Nation, entlang jener unsichtbaren Markierungen in der Landschaft, gekämpft, Blut vergossen, gestorben, häufiger freiwillig als gezwungenermaßen. Zwar wurde aufgrund der grenzüberschreitenden Dynamik des Kapitalismus längst das Ende solcher Grenzziehungen eingeläutet, ohne jedoch damit neue Identitätskonzepte zu befördern. Wer ist willens für die Ehre der EU in den Krieg zu ziehen? Wer empfindet Stolz, ASEAN-Bürger zu sein? Während der artifizielle und historische Charakter des Nationalitätskonzeptes und das "faktisch jeweils vorhandene diskursive Gewimmel" (Jäger 1997:80) in der intellektuellen Debatte thematisiert wird und der 'Konstruktcharakter' von Ethnien für Kulturwissenschaftler längst selbstverständlich ist (Kramer 1997:87), erlebt gleichzeitig die Sehnsucht nach kollektiver Identität in festen territorialen Grenzen neue Konjunktur. Die zunehmende Durchlässigkeit territorialer, ökonomischer, kultureller Grenzziehungen wird dann als Attacke gegen die Integrität eigener Identität erlebt. Die Wiederentdeckung, oder besser das Herbeireden des Ethnischen entfaltet sich auf der Weltbühne in heftigen Gewaltausbrüchen. Es scheint, als ob Globalisierung und die Formierung von Ethnizität einander gegenseitig bedingen (Appadurai 1990, Friedmann 1990, Geană 1997). Die Verheißung, die sich mit der Stärkung ethnischer Identität verbindet, nämlich Schutz gegen die alles verschlingende Macht des Globalen, macht aus der Dichotomie fremd-eigen einen aggressiven Gegensatz. Migration gerät in solcher Optik allzu leicht zum bedrohlichen Phänomen, und Migrantinnen und Migranten werden als Repräsentanten von Unordnung und Werteverfall wahrgenommen.

Migration ist Normalfall im globalen Alltag und gehört z.B. in Mexico, auf den Philippinen und in vielen anderen Ländern zum kulturellen Muster, zum biographischen Projekt. In der westlichen Welt wird vor dem Hintergrund genannter Denkfiguren Migration als Störfall, als Abweichung vom Normalen, als Folgeerscheinung von Krise und Umbruch gedeutet. Denkmuster, in denen Identität und Ortsverbundenheit, Entwurzeltsein und Migration *zwangsläufig* verbunden sind, führen in einer Welt, die wesentlich von Übergängen, Fusionen, Auflösungen und Neuschöpfungen gekennzeichnet ist, zu Aporien und zu falschen politischen Entscheidungen. Eine kulturwissenschaftliche Hinwendung zum Phänomen Migration kommt nicht umhin, sich über die Macht solcher Denkmuster klarzuwerden und die 'symbolische Politik' (Huhnke 1997) der Migrationsdiskurse wahrzunehmen.

Eine 'Ethnologie der Migration', das Projekt einer 'transnational anthropology' (Appadurai 1991), welches als solches im Entstehen begriffen ist und als Bestandteil einer Ethnologie der Spätmoderne zu sehen ist, hat sich besonderen Herausforderungen zu stellen. Schließlich waren es kleine, sprachlich, kulturell und lokal deutlich abgegrenzte Gesellschaften, deren Untersuchung die Ethnologie ihre wissenschaftliche Identität verdankt. Die eigentliche Revolution der Menschheitsgeschichte war die der Selbstverwirklichung - so der Konsens westlichen Geschichtsverständnisses. (Noch) beobachtbare nomadisierende Viehzüchter und schweifende Wildbeuter galten und gelten als Sonder-, Übergangs- oder Restformen menschlicher "Vergesellschaftungen", im übrigen ohne Zukunftschancen. Das Paradigma der britischen Schule der 'social anthropology' vom systemischen Funktionieren kleiner, notwendig ortstreuer und von westlicher Moderne kaum berührten Einheiten, wenn auch in bestimmten Punkten kritisiert und verfeinert, war für das Selbstverständnis der Ethnologie durchaus stilbildend. Die Namen der Gründerväter dieser Wissenschaft sind aufs engste mit dem "ihrer" Ethnien verbunden.

Eine Ethnologie, die sich mit Phänomenen komplexer Gesellschaften befaßt, steht vor methodischen und theoretischen Hürden. Die an Statik und Geschlossenheit orientierten Modelle und theoretischen Konzepte sind ungenügend, die üblich gewordene Form der stationären Feldforschung muß sich erweitern. Eine Ethnologie der Migration ist methodisch eine, wie George Marcus es formuliert, "multi-sited ethnography" (Marcus 1995).

Zunehmend werden Feldstudien veröffentlicht, in denen die Gegebenheiten der Spätmoderne methodisch reflektiert und exemplarisch die Möglichkeiten des ethnologischen Ansatzes vorgestellt werden. Genanntes betrifft nicht allein den Themenbereich Migration, sondern alle ethnologischen Studien, in denen die Komplexität der Spätmoderne als theoretische *und* methodisch-empirische Anfrage an die eigene Wissenschaft begriffen wird (z.B. Baumann 1996, Gardner 1995, Hannerz 1992, Hastrup 1995, Margolis 1994, Olwig 1993, Welz 1996). Daß sich Globalisierungs- und Identitätsdiskurse einer Ethnologie im Ambiente komplexer Gesellschaften aufdrängen, liegt nahe, doch auch im traditionellen Milieu der Ethnologie, in kleinen, sog. vor-modernen Gesellschaften, ist die Verwobenheit mit globalen Gegebenheiten Alltag. Wenn Ethnologinnen und Ethnologen mit diesem Umstand reflektiert und offensiv verfahren, und nicht über den beliebten Gegensatz 'Tradition und Wandel' an der romantischen Vorstellung des 'Tribalen' festkleben, können erfrischend innovative Ethnographien entstehen. Wir verweisen hier auf die exemplarischen Arbeiten von Anna Lowenhaupt Tsing zu den Meratus Dayak/Borneo (Tsing 1993), von Mary Margaret Steedly zu den Karo-Batak/Sumatra (Steedly 1993) oder von Sharon E. Hutchinson zu den Nuer/Sudan (Hutchinson 1996).

Die zeitaufwendige Methode der Feldforschung hat zweifellos zu detaillierten Erkenntnissen über Lebensverhältnisse geführt, die sich deutlich und radikal von denjenigen der westliche Welt unterscheiden. Renato Rosaldo (1988), Arjun Appadurai (1988) und James Clifford (1992) haben indes auf Schwachstellen eines 'orts-fixierten' Kulturkonzeptes hingewiesen.

Um Identität, Raum und Mobilität angemessener theoretisch zu fassen, schlagen Akhil Gupta und James Ferguson ein neues, zumindest erweitertes Raumkonzept vor. Die Welt sollte unter dem Gesichtspunkt "globaler Raum" (global space), in dem sich unterschiedliche und ungleiche Machtbeziehungen entfalten, verstanden werden (Gupta & Ferguson 1992). In einem solchen globalen Raum der Beziehungen existieren klar definierte Orte (place) nicht mehr in sich und aus sich selbst heraus. Orte sind das Ergebnis kultureller Konstruktionen. Gemeinschaften konstituieren sich innerhalb solcher hierarchisch organisierten Räume, innerhalb ungleicher Machtfelder. Kulturelle Konstruktionsprozesse dieserart Orte, die dabei entstehenden Beziehungsfelder und zugrundeliegende Machtverhältnisse gehören damit zu den neuen und wichtigen ethnologischen Untersuchungsgegenständen.

Arjun Appadurai (1991, 1995) geht mit der Unterscheidung von 'place' und 'location', 'locality' und 'neighbourhood' noch weiter. Die Welt ist demnach überzogen von einem Muster entterritorialisierter Ethnolandschaften (deterritorialized ethnoscares). Orte, die identitätsmäßig "aufgeladen" sind (places of identification) fallen immer weniger mit den aktuellen Lebensräumen (locations) zusammen. Das, was herkömmlich mit dem Begriff "Heimat" verbunden wird, erhält zunehmend virtuellen Charakter. Für Appadurai besteht der relevante Untersuchungsrahmen aus imaginierten Welten, die in einem kreativen Prozeß erschaffen werden. Diese Schöpfung ist nicht als Replikat oder Imitat eines real existierenden, jedoch fernen und vom Migranten verlassenen Ortes zu verstehen. Die Erfahrung der Entterritorialisierung selbst ist es, die diese Neuschöpfung zum wesentlichen mitgestaltet.

Lokalität (locality) betrachtet Appadurai als relational und kontextual, weniger als räumliche Kategorie. Letztlich hat Lokalität eine komplexe phänomenologische Qualität, "constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity and the relativity of contexts." (Appadurai 1995:204) In Ergänzung und als Kontrast hierzu führt Appadurai den Begriff "neighbourhood" - Nachbarschaft - ein. Dabei handelt es sich um die virtuelle oder aktuell räumliche Realisierung von Lokalität über soziale Beziehungen, "situated communities characterized by their actuality, whether spatial or virtual, and their potential for social reproduction." (Appadurai 1995:204). Nachbarschaften entstehen nicht nur in Auseinandersetzung mit den ökologischen Gegebenheiten, sondern vor allem in Kontrast und in Absetzung gegenüber anderen Nachbarschaften. Ein Umstand, dem Appadurai mit dem Begriff "ethnoscape"

Rechnung trägt (Appadurai 1991). Appadurais Überlegungen über die soziale Konstruktion von Lokalität sind Folge eines Nachdenkens über die Konsequenzen eines "global cultural flow" für Lokalität. Gleichzeitig formuliert er auf diesem Weg eine Grundsatzkritik an der Ethnologie, bzw. an der Art und Weise, wie hier Wissen produziert wird. Für Appadurai besteht kein Zweifel, daß Lokalität nicht erst durch die Krise des Nationalstaates bedroht ist. Lokalität ist eine an sich fragile soziale Errungenschaft und dies bereits bei den isoliertesten tribalen Gruppen - falls es solche denn je gab (siehe z.B. Terrell, Hunt, Gosden 1997). Es gibt keine Gesellschaft, die nicht besonderen Wert auf die Produktion von 'local subjects' legen würde. Techniken der Produktion von Lokalität wurde zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, bzw. man verharrte lediglich in der ethnographischen Deskription. Ebenso wenig wurde erkannt, daß der Ethos von Lokalität eine Eigenheit des *sozialen Lebens* ist. Ethnographien sollten im Hinblick darauf, so der Vorschlag Appadurais, neu gelesen werden. Die Geschichte der Ethnographie als eine Geschichte von 'Nachbarschaften' (d.h. von mehr oder weniger isolierten und stabilen Lokalgemeinschaften) würde damit zu einer Geschichte von Techniken, die Lokalität produzieren. Gleichzeitig würde eine solche Sichtweise es ermöglichen, zu erkennen, welchen Anteil bei der Produktion entsprechender indigener Kategorien Intellektuelle, Verwaltungsbeamte, Missionare, Linguisten innehaben. Schließlich würde eine 'Ethnographie der Moderne' begünstigt, die u.a. gegen vorschnelle Oppositionen (damals/heute, früher/später, klein/groß, begrenzt/unbegrenzt, stabil/instabil usw.) immunisiert. Dichotomien, die implizit einen irreführenden Gegensatz von Ethnographien in und von der Gegenwart zu Ethnographien der Vergangenheit und des Vergangenen befördern (Appadurai 1995:207).

Appadurai's Botschaft, daß Lokalität nicht als gegeben hinzunehmen ist, weder in sog. "small-scale societies" und schon gar nicht in komplexen Gesellschaften, mag Kritikern als Variante der alten Suche nach einem angemessenen ethnologischen Kulturbegriff erscheinen. Dennoch ist im Hinblick auf eine Ethnologie der Migration die von Appadurai konsequent vorangetriebene Problematisierung von Lokalität hilfreich. Das von ihm vorgeschlagene neue Lesen alter Ethnographien im Hinblick auf kulturelle Konstruktionen von Lokalität ist bedenkenswert. Die vorgetragene Kritik an ethnologischen Denkmustern wird damit grundsätzlich und entzieht sich gleichzeitig dem Vorwurf des postmodern Modischen. Und Appadurai's Suche nach einer Theorie, die die globalisierende Produktion von Differenz zum Gegenstand macht, regt zu neuen Fragestellungen an. Jene zahllosen dislozierten Bevölkerungsgruppen - sie stellen die 'ethnoscapes' unseres Planeten dar - sind schließlich allesamt involviert in die permanente Konstruktion von Lokalität als einer Gefühlsstruktur. Ein Prozeß, der gerade durch das Schwinden von Nachbarschaft als kohärente soziale Formation und durch die zunehmende Bedeutungslosigkeit des real Lokalen befördert wird.

Auch die von Karen Fog Olwig und Kirsten Hastrup edierten Beiträge wenden sich jenen Herausforderungen zu, die der sich wandelnde und in Bewegung geratene ethnologische Gegenstand mit sich bringt (Olwig & Hastrup 1997). Auch hier geht es um die Fortentwicklung des traditionellen und mittlerweile unzulänglichen Raum- und Identitätskonzeptes der Ethnologie. In Frage gestellt wird die Vorstellung, daß Kulturen und die darin sozialisierten Menschen *natürlicherweise* an bestimmte Örtlichkeiten (place) gebunden sind. Ergebnisse ethnologischer Feldforschungen werden hier vorgelegt, in welchen die kritischen Anregungen von Rosaldo, Clifford und Appadurai fortgeführt und empirisch ausgefüllt werden. Die Implikationen dieser Ansätze für die ethnologische Praxis und für die Weiterentwicklung einer empirisch fundierten Theorie wird darin aufgezeigt. Welche Rolle, so wird gefragt, spielt der Ort bei der Konzeptualisierung und Praxis von Kultur? Daß Kulturen als separate und einzigartige Einheiten an entsprechende räumliche Gegebenheiten konzeptualisiert wurden, war nicht nur ein Mittel, um Ordnung in eine unordentliche Welt zu bringen, es war zunächst und unabhängig davon auch der Rahmen, in dem Ethnologen kulturelle Differenz gedacht und verstanden haben. Die ethnologische Praxis der Feldforschung mit dem Ziel, Kulturen aus dem internen Blickwinkel zu verstehen, ist im Erleben des Forschers ebenfalls mit begrenzter Räumlichkeit verbunden. Kulturelle Unterscheidungen, Grenzziehungen legen sich damit nahe. Bestritten wird hier nicht die kulturelle Auseinandersetzung mit spezifischen ökologischen Gegebenheiten oder die Möglichkeit, daß territoriale Bindungen mit Identität verknüpft werden, sondern Denkmuster, in denen Identität und räumliche Bindung *zwangsläufig* als Einheit gedeutet werden. Denkmuster, in denen die Gleichzeitigkeit der Begegnung des Forschers mit den Beforschten ausgeklammert und Ungleichzeitigkeit über raum-zeitliche Distanzierung hergestellt wird (Fabian 1983). Für eine Ethnologie, "working in the present" (Fox 1991), werden diese Denkmuster zum Hindernis.

Wenn nun aufgrund des fortschreitenden Globalisierungsprozesses davon auszugehen ist, daß Forscher und Beforschte nicht mehr zwei verschiedenen soziokulturellen "Ganzheiten" angehören, sondern Teil einer globalen Ökumene der gegenseitigen Verbindungen sind (Hannerz 1992), wie läßt sich dann jene ethnologisch üblich gewordene Unterscheidung von intern und extern aufrechterhalten? Anstelle von separaten Kulturen innerhalb bestimmter räumlicher Grenzen, sind wir nunmehr mit transnationalen Klängen und Bildern konfrontiert. Ab- und Eingrenzungen werden schwieriger, die Frage nach Ursprung und Echtheit läßt sich kaum mehr sinnvoll beantworten. Hinter einem solchen dennoch betriebenen Unterfangen vermuten Olwig und Hastrup die westliche Ideologie von Sinnsuche und Kontrolle in einer Welt von verwirrend vielschichtigen Beziehungen (Olwig & Hastrup 1997:2).

Olwig und Hastrup betonen die Bedeutung von Orten (places), auch hier als kulturelle Konstruktion innerhalb von Machtbeziehungen gedacht, für die kulturelle

Identität von Migranten. Ihnen geht es um den Versuch und die Aufforderung an die spätmoderne Ethnologie, die Konturen eines komplexen Feldes sozio-ökonomischer Beziehungen, kultureller Reflexionen und der geschaffenen Orte darzustellen. Das Denken in sich durchdringenden transkulturellen globalen Beziehungs- und Machtfeldern, wie es uns in den theoretischen Schriften mancher Ethnologen entgegentritt, darf jedoch nicht zu dem Schluss führen, daß Menschen, speziell auch Migranten *notwendigerweise* und durchweg ihr Leben als Schauplatz widersprüchlicher deterritorialer Kräftefelder empfinden. Trotz der komplexen großen Zusammenhänge gelte es, den Blick auf die Gestaltung von sinnhaften und handhabbaren Zusammenhängen, auf das Management von Alltagsleben zu richten.

Auch die nun beobachtbare fast enthusiastische Hinwendung zu Konzepten von Mobilität, Übergang oder Fusion sollte Ethnologen "vor Ort" nicht dazu verleiten, den transitorischen und globalen Charakter von Lebensverläufen und Alltagspraxen übergebühlich zu betonen. Hotels, Flughäfen, Bahnhofshallen haben in der Tat verführerische Anziehung für manch spätmodernen Ethnologen, legt sich doch der Gedanke nahe, gerade im Transit dem typischen Lebensgefühl unserer Zeit auf die Spur zu kommen. So sieht Appadurai bei seiner Analyse des Films "Bombay Bar" an solchen Plätzen Charakteristisches, nämlich "imagined worlds which facilitate meaningful interaction" (Appadurai 1991), und James Clifford fordert dazu auf, "travel" ethnologisch zu analysieren und Kulturen als "sites of dwelling *and* travel" zu verstehen (1992, 1997). So naheliegend und berechtigt solche Hinweise sein mögen, für die ethnologische Feldforschung zeigen sich hier Schwachstellen, kritisiert Karen Fog Olwig. Ethnologen, die von ihren festen Dorfgemeinschaften in jene transitorischen Räume eines Hotels oder einer Bar überwechseln, finden dort lediglich die kurzlebigen und oberflächlichen Seiten des modernen Lebens und setzen sich zudem der Gefahr aus, diese übertrieben hervorzuheben.

Doch auch die Dichotomie eines entweder-oder (entweder seßhaft/lokal verwurzelt oder transitorisch/global) wäre hier die falsche Fährte. Katy Gardner zeigt die enge Verwobenheit des Lokalen mit dem Globalen beispielhaft an den Verhältnissen im ländlichen Bangladesh (Gardner 1995). Karen Fog Olwig, die eine Studie zu der west-indischen community Nevis durchführte, hebt hervor, daß gerade die vorfindbare ausgeprägte Neigung zur Migration ein Gegengewicht in dem gleichermaßen stark entwickelten Hang zur Lokalverbundenheit findet. Die Ethnologin ist damit gezwungen, sowohl feste Orte als auch die sich wandelnden und sich ausdehnenden globalen Beziehungsnetzwerke zu untersuchen. Neben dem ursprünglich gewählten Feldforschungsort Nevis wird es notwendig, schließlich noch New Haven/USA, Leeds/England und die Virgin Islands/USA aufzusuchen. Die Multiplikation der Forschungsplätze entsprach den aktuellen translokalen Verbindungen. Das Alltagsleben der Nevisianer ist zu erheblichen Teilen mit abwesenden Menschen und fernen Orten befasst. Das, was die Eth-

nologin zu greifen bemüht ist, trägt den merkwürdigen, ja paradoxen Charakter von lebendiger Gegenwart des Abwesenden. Olwig führt hier als Analysekategorie den Begriff "cultural sites" vor. Dies sind kulturelle Institutionen, die sich aus der Beziehung zwischen globalen und lokalen Bindungen entwickeln. In "cultural sites", Olwig macht dies an Land- und Hausbesitz deutlich, werden konkrete Orte und gleichzeitig die Bedingungen des Globalen, die hierauf Einfluß nehmen, faßbar (Olwig 1997:17, Olwig 1993).

Das Bedeutsame, das sich mit den bislang vorgestellten Beispielen verbindet, ist nicht allein das produktive Weiterdenken im Hinblick auf eine Ethnologie der (Spät-) Moderne, sondern vor allem auch die Betonung von Offenheit, Kreativität und Neuschöpfung. Grenzüberschreitungen, Migrationsprozesse werden, ohne damit Machtverhältnisse zu unterschlagen oder zu verkennen, grundsätzlich als 'Möglichkeiten' und nicht ausschließlich als 'Verlust' (von "Eigenem", von Heimat, von Identität) faßbar. Eine Sichtweise, die sich in der eingangs zitierten Passage von Salman Rushdie wiederfindet.

Das Nachdenken über Identität spielt eine zentrale Rolle bei der Formulierung neuer kulturwissenschaftlicher Paradigmen am Ende dieses Jahrhunderts. Es sind vor allem jene Jugendlichen, Migrantenkinder der zweiten oder dritten Generation in London, Paris, Los Angeles, New York oder anderen "global cities", auf die überbrachte Identitätsmuster nicht mehr passen, und deren gesellschaftliche Positionierung eines 'Dazwischen' als typisches Phänomen unserer Zeit gelten muß. Die Frage des Dazu(wozu?)gehörens wird zur existentiellen Herausforderung. Das Angebot aus Film, Fernsehen, Musik, Subkulturen und der "consumer culture" ist so vielfältig wie verwirrend. "New ethnicities" (Hall 1988) sind im Entstehen begriffen und geben Kulturwissenschaftlern wie Sozialarbeitern gleichermaßen Rätsel auf (vgl. u.a. Skelton & Valentine 1998).

Herkömmliche Zuschreibungen entlarven sich als Stereotype mit "Knastcharakter". Essentialistische Kategorien ('die' Deutschen, 'die' Türken) verbergen letztlich Hilflosigkeit vor dem Uneindeutigen. Der türkisch-deutsche Schriftsteller Feridun Zaimoglu ("ich bin n kümme mit sensation. ich geb n fuck auf eure grammatik, euer sprechen, euer einigvolk-geblöke") setzt gegen die schier gnadenlose Macht solcher Diskurse die erfrischend subversive Kraft einer eigenen "Kanaksta"-Sprache:

"Das nennt man sitte in diesem land: fette deine einzelteile zu nem klumpen stil auf, und alles hat ne ordnung. Deutsche und türken, dies einteilen is sektorenplunder, voller klump, als kanak biste mal' schmusewolleorientale mitm ethnoscharm oder n reservatskümmel, n omabeklauser, ne pauschalkraft fürs wageschieben im minimarkt. Die dschörmans so sehen wie sie sind im wesen und im kern, das kannst du nix, weil zuerst sehen die dich,



machen daraus nen ewigen blick, da kannst du auf dauer nicht durch und gegenan."<sup>1</sup>

Identität, kollektiv oder individuell, ist zum schillernden Konzept geworden. Multiple Identität, bis vor kurzem nur pathologisch vorstellbar, wird nicht nur in Subkulturen salonfähig, sondern zunehmend zum Entwurf von Normalität. Der Abschied von der eindimensional "wahren Natur" des Individuums, einer Vorstellung, die im übrigen immer auch mit entsprechenden Moralvorstellungen verknüpft ist, scheint eingeläutet. Nicht mehr das rigide "entweder-oder" gilt, sondern ein relativierendes "sowohl-als-auch". Homi Bhabhas Konzept der 'kulturellen Hybridität' macht erfolgreich Karriere, und seine Idee von einem 'dritten Raum' ("the hybrid moment in history"), in dem kulturelle Identitäten, Repräsentationen und Bedeutungen frei ausgehandelt werden können, ist nicht nur ein Versuch, das zwischen den Kulturen Entstandene als kreative Qualität aufzuwerten, sondern gleichzeitig dezidierte Kritik an kolonialen und rassistischen Denkfiguren (ursprünglich-rein-authentisch / vermischt-verunreinigt-dekadent) (Bhabha 1990, 1994). Aus dem Kolonialismus geboren, wird Hybridität selbst zur subversiven Kraft, sie gerät zur Herausforderung und zum Element des Widerstandes gegen die vorherrschende kulturelle Macht (Young 1995:23).

Das Ringen um einen neuen Begriffsapparat ist Teil der Entwicklung einer Ethnologie der Migration. Die Begriffe "Einwanderung", "Auswanderung" (immigration/emigration) wirken überholt eindimensional und nehmen überdies allzu offenkundig Bezug auf nationalstaatliche Territorien. Prozesse in der Kontaktzone von Nationen, Kulturen und Regionen stehen nunmehr im Mittelpunkt kulturwissenschaftlicher Analyse.

Aus dem Versuchsfeld eines neuentstehenden Begriffsapparates wurde 'Hybridität' bereits vorgestellt, andere sind z.B. 'Kreolisierung', 'Transkulturation' und 'Diaspora'. Unter dem noch sehr dehnbaren Diaspora-Konzept formiert sich seit einigen Jahren eine eigene Forschungsrichtung. Das gleichnamige Journal (1991ff.) und Zeitschriften wie *Public Culture* oder *Transition* stellen die Diskussionsforen für ein solches Unternehmen dar, inspiriert nicht zuletzt durch die prominenten Bemühungen eines James Clifford (1994, 1997, vgl. auch Brah 1996). Der Begriff Diaspora (griech. 'Zerstreuung'), der ursprünglich alle fern von Israel lebenden Juden meinte, dann ausgedehnt wurde auf andere religiöse und ethnische Minderheiten (Griechen, Armenier, Chinesen, u.a.), erfährt nun eine semantische Erweiterung. Der Begriff umschließt Bezeichnungen wie "immigrant, expatriate, refugee, guest-worker, exile community, overseas community, ethnic community" und bietet gleichzeitig eine neue Bühne der Selbstdefinition. Diasporas, so schreibt Khachig Tölölian, der Herausgeber der gleichnamigen Zeitschrift programmatisch, "are the exemplary communities of the trans-

---

<sup>1</sup> Feridun Zaimoglu: ich kriege den hunnenzorn. In: *Zeitmagazin*, 51, 1997, S.8. Empfehlenswert sind Zaimoglus Bücher "Abschaum" (1997) und "Kanak Sprach" (1995), Rotbuch Verlag, Berlin.

national moment." (Tölölian 1991:4f.) Grenzüberschreitungen, kollektive Identität im Hinblick auf eine gemeinsame raum-zeitliche Vergangenheit, transnationale 'Zerstreuung' und gleichzeitig das Bestehen von globalen Verbindungen, die Verweigerung der völligen Assimilation und das Festhalten an einem Rückkehrmythos - all dies sind Merkmale der "diasporic community". Der erstarkende Diaspora-Diskurs, so die visionäre Perspektive James Cliffords, könnte Modelle für ein nicht-westliches, zumindest für ein nicht ausschließlich westlich orientiertes kosmopolitanes Leben entwerfen. Jene transnationalen Gemeinschaften, widerständig in und gegen Nationalstaaten, nicht völlig globalen Technologien und Märkten ausgeliefert, böten dann Ressourcen einer reichhaltigen Koexistenz (Clifford 1997:277).

Die durch Globalisierungsprozesse aufgeworfene Identitätsproblematik ist kein ausschließliches Phänomen der Spätmoderne. Ende des vergangenen Jahrhunderts, als sich in Folge der technischen Revolution tiefgreifende Veränderungen breit machten, erfolgte ein intensives kulturwissenschaftliches Problematisieren von Identität, die der gegenwärtigen Diskussion nicht unähnlich ist. Neben den Vertretern der sog. Lebensphilosophie wie Henri Bergson, Wilhelm Dilthey oder William James ist hier vor allem Georg Simmel mit Gewinn wiederzuentdecken. Als Wesensmerkmal seiner Epoche faszinierte ihn das Vergängliche und Transitorische. Die Vielfalt der ästhetischen Strömungen schienen ihm den Gegensätzen und Brüchen Rechnung zu tragen, die er als typisch für seine Gegenwart erkannte. Die Moderne, wie sie ihm in der hastigen und lärmigen Metropole Berlin exemplarisch begegnete, konfrontiert das Individuum mit einer Fülle unterschiedlichster, häufig sich widersprechender Anforderungen. So ist das Individuum gezwungen, sich in verschiedenen, sich überkreuzenden sozialen Kreisen zurechtzufinden. In dem Kapitel 'Die Kreuzung sozialer Kreise' seiner Soziologie (1908) beschreibt er diese Vervielfältigung sozialer Rollen, die sich in der Fragmentierung der individuellen Persönlichkeit ausdrückt. Simmel diagnostiziert damit jedoch keineswegs einen pathologischen Zustand, sondern spricht von der beobachtbaren Fähigkeit des modernen Individuums, sich adäquat innerhalb mehrerer sozialer Zirkel zu bewegen. Notwendig werden hierfür unterschiedliche Strategien der Verwandlung und des Verschleierns. Identität ist somit nicht an eine Bezugsgruppe gebunden und Identität ist nicht aus "einem Guß", sondern Identität entsteht in einem Prozeß der wechselnden Identifikation innerhalb eines Beziehungsnetzwerkes. Simmel betrachtet die Moderne nicht unter den Vorzeichen der Zerstörung oder Störung von Identität, sondern erkennt die Fähigkeit des Menschen zu angemessener Reaktion. Am Ende unseres Jahrhunderts überkreuzen sich nicht nur soziale Kreise, sondern es überlagern sich kulturelle Räume. Folgerichtig wird Identität und Raum, bzw. dessen Entgrenzung, zum Mittelpunkt der Reflexion. Mit dem Rückgriff auf Simmel und der historischen Moderne um 1900 sei auf eine Umbruchszeit verwiesen, die von großer Aktualität für die gegenwärtige Umbruchszeit ist. Eine Epoche, die sich im Rückblick,

wie Klaus Lichtblau feststellt, "als die eigentliche Blütezeit jener kulturellen Moderne (erweist), in deren Bann wir auch gegenwärtig noch stehen und die genau jene epochalen Probleme aufgeworfen hat, die auch heute noch die unseren sind." (Lichtblau 1997:14, 1996)

Eine 'Ethnologie der Migration', das sollte deutlich geworden sein, läßt sich nicht ablösen von umfassenderen Auseinandersetzungen mit der (Spät-) Moderne. Eine Sensibilisierung für die historische Dimension der Thematik ist von Vorteil für die Sache. Die Hinwendung zu den historischen Verläufen des fachwissenschaftlichen Diskurses in Sachen Identität und Ethnizität, aber auch der kulturwissenschaftliche Blick auf Strukturen der *historischen* multikulturellen und multiethnischen Lebensformen wäre ein gewinnbringendes Unterfangen, wie es Dieter Kramer nachdrücklich einfordert (Kramer 1997:86).

Die Intensität, mit der nun Entwürfe wie Globalisierung, Identität, Raum oder Ethnizität kulturwissenschaftliche Zuwendung erfahren, und die angestrenzte Suche nach neuen Konzepten von 'Hybridität' oder 'Diaspora', wie wir sie in diesem Text in Bezug auf eine ethnologische Beschäftigung mit Migration referierten könnten den Eindruck erwecken als wären es kulturwissenschaftliche Konzepte die *zum wesentlichen* Lebenswirklichkeiten beeinflussen. Von manch konstruktivistischer Position aus wird der Kulturwissenschaftler dann tatsächlich zum omnipotenten Schöpfer von Realitäten. Wir erheben hier Einspruch, ohne jedoch damit Kulturwissenschaftler aus ihrer politischen Verantwortung zu entlassen. Es ist sicherlich richtig, daß die Modelle und Interpretationen der Wissenschaftler Praxisfolgen haben, doch schließen wir uns den Warnungen Dieter Kramers von der Überheblichkeit einer Wissenschaft an, "die sich einbildet, Realität zu konstruieren, während sie in Wirklichkeit sie nur begleitet und einen bescheidenen Beitrag zur ideologischen Drapierung der Macht (oder der Ohnmacht) leistet." (Kramer 1997:87) Die (de)konstruktivistische Wende in den Kulturwissenschaften sollte nicht vergessen machen, daß Konstruktionen auch Begründungen im Materiellen haben und daß politische und ökonomische Zustände in Wechselwirkung zu den kulturellen stehen. Und nicht zuletzt sei mit Joachim Matthes an den grundlegenden methodologischen Hinweis eines Émile Durkheim erinnert, wonach "die gesellschaftlichen Tatbestände da sind, bevor sich die Sozialwissenschaften ihrer anzunehmen beginnen, und daß mit ihnen zugleich auch die sprachlichen Ausdrücke und eine 'Logik' ihrer Verknüpfung vorgegeben sind, mit denen sich die gesellschaftlichen Tatbestände selber 'auf ihren Begriff bringen'; jeder gesellschaftliche Tatbestand konstituiert sich selber auch als ein 'Diskurs'." (Matthes 1994:7)

Migrationsprozesse sind ohne Frage so bedeutend, daß sich Anstrengungen in Richtung einer 'Ethnologie der Migration' rechtfertigen lassen. Es wäre viel gewonnen, wenn eine ethnologische Hinwendung zu diesem Thema 'Augen öffnen' und neue Sichtweisen auf Migrantinnen und Migranten und deren Lebenswirk-

lichkeiten erschließen könnte. Mit Blick auf die bisherige Migrationsforschung in Deutschland sollen dafür Wegmarken angezeigt werden.

In Deutschland (West) konzentrierte sich die Migrationsforschung der Nachkriegszeit, entsprechend der gesellschaftlichen Entwicklung, auf "Gastarbeiterwanderungen", die sich in Folge zum "Ausländerproblem" wandelten. Demographen versuchten die Folgen der veränderten Bevölkerungszusammensetzung zu errechnen, Volkswirte untersuchten die wirtschaftliche Bedeutung im Aufnahmeland, und Sozialwissenschaftler konzentrierten sich auf die Probleme, die der Arbeitsmarkt in der Aufnahmegesellschaft mit sich brachte. Zentrale Themen der sozialwissenschaftlichen Analyse waren Integration, Assimilation und Akkulturation der ersten und zweiten Generation. In der sozialpädagogischen Literatur wurden sozialpsychologische Aspekte, vor allem Anpassungsschwierigkeiten (Spracherwerb, Bildung, Gesundheit) und Lösungsvorschläge dargestellt. Allen Ansätzen war eine bestimmte Blickrichtung zu eigen; man untersuchte die Migranten im *Aufnahmeland* unter den Aspekten Ökonomie und Anpassung, bzw. Anpassungsschwierigkeiten. Der Kontext der *Herkunftsländer* wird in der herkömmlichen Migrationsforschung kaum wahrgenommen - mit Ausnahme der ethnologischen Forschung. Die maßgeblichen Impulse hierfür stammen aus den Arbeiten von Werner Schiffauer zu türkischen Migranten (1987, 1991). Spätestens seit diesen Studien gehört es zum Konsens ethnologischer Migrationsforschung, daß der kulturelle Kontext der Herkunftsländer und die vielfältigen Rückbindungen und Rückwirkungen des Unternehmens Migration auf die zuhause Gebliebenen ins Zentrum des ethnologischen Interesses rücken muß.

Viele nicht-ethnologische Migrationsstudien operieren (nach wie vor) mit statistischen Methoden und Argumenten. Migranten und Migrantinnen werden zu numerischen Einheiten und damit unsichtbar und sprachlos. Migranten wurden und werden rhetorisch in Zahlengrößen 'konstruiert', werden damit Bestandteil von 'Masse'. Migrationsentscheidungen werden entindividualisiert, sie reduzieren sich in solcher Betrachtungsweise zu Reaktionen auf "push"- und "pull"-Kräfte. Der Migrant erscheint als homo oeconomicus, der mit rationalem Kalkül den Kräften und Bedürfnissen der globalen Ökonomie folgt.

Das Verschwinden des Menschen in Statistiken läuft parallel zum Gebrauch der bekannten Metaphern vom "Strom" der Migranten (Asylanten, Flüchtlinge etc.), von der zu erwartenden "Überflutung", "Lawine", "Schwemme", und der dazu angestellten Hochrechnungen hin auf den scheinbar unvermeidlichen Kollaps ("das Boot ist voll") oder auf eine drohende "Durchrassung" unserer Gesellschaft durch fremde Gene (die Stoibersche Wortwahl klingt noch in den Ohren). "Nacktes Zahlenmaterial", welches sich zur Bekräftigung solcher Bilder wirkungsvoll nutzen läßt, findet sich zuhauf in entsprechenden Untersuchungen (zur öffentlichen Rede über "Ausländer" vgl. Jung et al. 1997).

Ethnologische Studien vermögen sich gegen solche Arithmetik zu sperren. Daten, die aufgrund ethnologischer Feldforschung gewonnen werden, sind das Ergebnis einer Beziehungsgeschichte, die von konkreten Individuen gestaltet wird. Es geht um Menschen und ihre individuellen Entscheidungen, um Wertehorizonte, um subjektive Lebensstrategien und Perspektiven in der Fremde und zuhause. Wie wertvoll und weitreichend der Erkenntnisgewinn einer ethnologischen Migrationsforschung sein kann, die sich auf die intensive Begegnung mit wenigen Menschen konzentriert, zeigen die Arbeiten von Barbara Wolbert (1984, 1990, 1992, 1995).

Desiderat gegenwärtiger Migrationsforschung ist die mangelnde geschlechtsspezifische Perspektive. So erfolgte die Wahrnehmung von Migrantinnen bislang sehr eingeschränkt. Häufig erscheinen sie lediglich im Hinblick auf die sog. "Familienzusammenführung". Trotz einer zunehmenden Fokussierung auf geschlechtsspezifische Aspekte der Migration spielen Frauen, zumal als gestaltende Subjekte, noch eine untergeordnete Rolle in der Migrationsliteratur. Zuwenig wird bislang wahrgenommen, daß Frauen auch alleine migrieren und spezifische Vorstellungen und Ziele mit ihrem Migrationsprojekt verfolgen (siehe u.a. Hillmann 1996).

Vorliegende Beiträgen bieten einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der ethnologischen Migrationsforschung. Für dieses sich entwickelnde und aktuelle Forschungsfeld sollen damit weitertragende Anregungen geliefert sein.

Andreas Ackermann gibt einen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick zur Entwicklung eines Forschungsfeldes, das für die Ethnologie marginal wie zentral gleichermaßen ist (*Ethnologische Migrationsforschung: ein Überblick*).

Am Beispiel einer sardischen Gemeinschaft in einer deutschen Stadt zeigt Gabriele Cappai die Bedeutung von Raum, Zeit und Migration für die kulturelle Identität der Migranten. Raum und Zeit erscheinen dabei als kulturelle Dimensionen, die für das Verständnis von Migranten von zentraler Bedeutung sind. Die neue Wirklichkeit des Aufnahmelandes wird zum wesentlichen durch Rückgriffe auf überbrachte räumliche und zeitliche Strukturen gestaltet und annehmbar (*Raum und Migration. Formen und Funktionen der Reproduktion des heimatlichen Raumes am Beispiel einer sardischen community*).

Barbara Wolbert nutzt Konzepte der ethnologischen Ritualforschung (van Gennep, Victor Turner), um die endgültige Rückkehr von ehemals türkischen Arbeitnehmern in ihre Heimat zu konzeptualisieren. Die gewollte Tilgung der Aufenthaltserlaubnis im Paß ist Ausgangspunkt der Untersuchung, die die Entwicklung eines analytischen Migrationsbegriffes beinhaltet. Mit dem Versuch, Migration als Statuspassage zu beschreiben, wird ein Erklärungsmodell angeboten, welches durch Hervorhebung von Prozeß- und Symbolcharakter die Sicht auf Migration

zu erweitern vermag (*Paß und Passagen. Zur Dynamik und Symbolik von Migrationsprozessen am Beispiel der Rückkehr türkischer Arbeitsmigranten*).

Gesellschaftliche Ausgrenzung und Stigmatisierung trifft für die Gruppe der Asylbewerber in besonderer Weise zu. Über viele Jahre hinweg hält sich der Status eines Lebens mit eingeschränkter Bewegungsfreiheit, voller bürokratischer Hürden und Hemmnisse aufrecht. Renate Holzapfel untersucht am Beispiel einer afghanischen Familie Strategien und das Nutzen von Netzwerken, die es ermöglichen, einem solchen Leben trotz drohender Perspektivlosigkeit eine Zukunft zu geben (*Netzwerke und Strategien Asylsuchender: eine afghanische Familie in der deutschen Provinz*).

Grenzen werden durchlässig und so legt es sich nahe, das Augenmerk speziell auch auf die spezifischen Prozesse dieser Übergangsräume zu richten. Grenzregionen weisen eine eigene kulturelle Dynamik auf und eine 'Ethnologie der Grenzregionen', 'anthropology of borderland', scheint im Entstehen begriffen zu sein (Alvarez 1995, Driessen 1992). Norbert Cyrus wendet sich unter dieser Prämisse der deutsch-polnischen Grenze zu und folgt einem polnischen Wanderarbeiter nach Berlin und an dessen polnischen Wohnort, um Lebens- und Arbeitswelt darzustellen. Ein tiefergehendes Verständnis von Handlungs- und Wissensbeständen, die für den Migrationsprozeß bedeutsam sind, wird erst aufgrund einer solchen ethnographisch reflektierten "Nachfolge" möglich (*Grenzkultur und Stigmamanagement. Mobile Ethnographie und Situationsanalyse eines irregulär beschäftigten polnischen Wanderarbeiters in Berlin*).

Im deutsch-böhmischen Grenzland spürt Katharina Eisch einem Stück wechselvoller Geschichte nach. Migrationsbewegungen, die sich hier im 20. Jhd. ereigneten, waren dramatische Vorgänge. Grenzüberschreitungen, die in individuelle und kollektive Katastrophen mündeten. Im Rahmen eines Tübinger Forschungsprojektes wurde die Frage nach den 'gebliebenen' Deutschen in Böhmen gestellt (vgl. Eisch 1996). Geschichten jener Menschen zeigen nicht nur, daß kollektive Selbstbilder eine räumlich-topologische Modellierung aufweisen, sondern daß in raum-zeitlichen Randzonen auch mit Auslassungen, mit Desorientierung, mit Sprachlosigkeit zu rechnen ist. Die Bewegung des Suchens und Wiedererinnerns im Niemandsland, angeregt durch die Präsenz der Forscherin, wird zum Versuch der Rekonstruktion von Identitäten, wenn auch von zwiespältigen. Im Prozeß des Erinnerns verortet sich nicht nur lokale Geschichte, sondern auch die des europäischen 20. Jahrhunderts (*Das Weggehen der anderen. Zur Topographie deutsch-böhmischen Niemandslands*).

Philippinische Hausmädchen in Istanbul sind Gegenstand des Beitrages von Petra Weyland. Die Autorin berücksichtigt dabei sowohl die Makroebene (Arbeitsmigration von Frauen, Globalisierung der Metropolen, private Dienstleistung), aber auch Lebens- u. Arbeitsbedingungen von Filipinas sowie deren Bemühungen um Sinngebung. Das Handeln dieser Frauen und ihr Wertehorizont

werden nicht ausschließlich als das Ergebnis der globalen Ökonomie verstanden, sondern wird seinerseits als konstitutiv für Prozesse des Weltwirtschaftssystems gesehen (*"Jeder hält nach einer grünen Weide Ausschau!" Philippinische Hausmädchen in Istanbul*).

Ein 'Asian Food Store', Treffpunkt von Filipinas in einer deutschen Großstadt, wird von Andrea Lauser als spezifischer Frauenraum entdeckt. Philippinische Migrantinnen gestalten hier Beziehungen untereinander, sie finden hier nicht nur für ihr Alltagsmanagement wichtige Informationen, sondern auch einen Ort kultureller Selbstvergewisserung. Sprache, Essen, Lachen werden zu (subversiven) Möglichkeiten, Machtstrukturen zu unterlaufen und sich selbst als handelnde Subjekte zu behaupten (*Beziehungsnetzwerke, Frauenraum und ein wenig Heimat. Ein 'Asian Food Store' als Treffpunkt von Filipinas in einer deutschen Großstadt*).

Migration und Religion wurden in ihrem Wechselverhältnis bislang kaum in den Mittelpunkt von Migrationsstudien gestellt. Bettina E. Schmidt beschreibt religiöse Feste im Hochland von Ecuador, in denen eine besondere Art der Gemeinschaft, zwischen Migranten und den Zurückgebliebenen, in Szene gesetzt wird. Religion strukturiert Raum, Zeit und die Dramaturgie "vor Ort". Die Kontinuität von 'alter' Gemeinschaft in neuen Formen findet dabei in der Verehrung des Kreuzes ihr ideelles und temporäres Zentrum (*Die Fiestas de la Cruz und der Apostel San Felipe. Über den Zusammenhang zwischen Migration und Religion im südlichen Hochland von Ecuador*).

'Klassische' Migrationstheorien, in denen eine ökonomistische Sichtweise beherrschend ist, beschreiben Migrationsentscheidungen als eine männliche Angelegenheit und Migration als einen dauerhaften, irreversiblen Vorgang, der mit der Auflösung von traditionellen Bindungen einhergeht und Orientierungslosigkeit zur Folge hat. Ulrike Schultz zeigt am Beispiel der kenianischen Turkana, daß Migration ein facettenreicher Prozeß ist: Die Migration in die Stadt ist durchaus eine Angelegenheit von Frauen, die reziproken Beziehungen zwischen Stadt und Land bestehen weiter, und das (Familien-)Unternehmen Migration bedeutet keineswegs einen grundsätzlichen Bruch mit dem "traditionellen" Leben (*"Eines Tages werden wir zurückgehen" - Migration und Remigration von Turkanafrauen in Lodwar/Nordkenia*).

Für Minangkabau-Männer hat *merantau* - das "in die Fremde gehen" - einen hohen Stellenwert, der sich aus der traditionellen Sozialstruktur (matrilinere Erbfolge und matrilocale Residenzregelung) ableitet. Migration ist somit ein kulturell verankertes Muster, das keineswegs im Widerspruch zur agrarischen Sesshaftigkeit (Naßreisbau) steht, sondern seit jeher, und bis in die Gegenwart, kulturelle Identität formt. Ute Marie Metje schildert die historische Entwicklung dieser Form von Migration und ihre Bedeutung als konstruktives Element bei der

# Erhaltung und Bewahrung von Tradition und Ethnizität (*Merantau - Migration und Matrilinearität bei den Minangkabau*).

## Literatur

- Alvarez, Robert R.: *The Mexican-US-Border: the Making of an Anthropology of Borderlands*. In: *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, S.447-470
- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes*. Frankfurt (Campus), 1996
- Appadurai, Arjun: *Putting Hierarchy in its Place*. In: *Cultural Anthropology* 1988, 3, S.36-49
- Appadurai, Arjun: *Disjunction and difference in the global cultural economy*. In: Featherstone, M. (ed.): *Global Culture*. London (Sage), 1990, S.295-310
- Appadurai, Arjun: *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*. In: Fox, Richard G. (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (School of American Research Pr.), 1991
- Appadurai, Arjun: *The production of locality*. In: Fardon, Richard (ed.): *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London (Routledge), 1995, S.204-225
- Baumann, Gerd: *Contesting culture. Discourses of Identity in multi-ethnic London*. Cambridge (Cambridge Univ. Pr.), 1996
- Bhabha, Homi: *The Third Space*. In: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity: Community, Culture, Difference*. New York (New York Univ. Pr.), 1990
- Bhabha, Homi: *The Commitment to Theory*. In: Bhabha, Homi: *The Location of Culture*. London (Routledge), 1994, S.19-39
- Brah, Avtar: *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London (Routledge), 1996
- Clifford, James: *Travelling Cultures*. In: Grossberg, Lawrence & Nelson, Cary & Treichler, Paula (eds.): *Cultural studies*. New York (Routledge), 1992, S.96-116
- Clifford, James: *Diasporas*. In: *Cultural Anthropology*, 9(2), 1994, S.203-338 (erneut veröffentlicht in Clifford 1997, S.244-277)
- Clifford, James: *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge (Harvard Univ. Pr.), 1997
- Driessen, Henk: *On the Spanish Moroccan Frontier*. Oxford (Oxford Univ. Pr.), 1992
- Eisch, Katharina: *Grenze. Eine Ethnographie des bayerisch-böhmischen Grenzraumes* (Bayerische Schriften für Volkskunde, 5). München 1996
- Fabian, Johannes: *Time and the Other*. New York (Columbia Univ. Pr.), 1983
- Fox, Richard G. (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (School of American Research Pr.), 1991
- Friedmann, J.: *Being in the world. Globalization and localization*. In: Featherstone, M.: *Globale Culture*. London (Sage), 1990, S.311-328
- Gardner, Katy: *Global Migrants, Local Lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh*. Oxford (Clarendon Pr.), 1995
- Geană, Gheorghită: *Ethnicity and globalisation. Outline of a complementarist conceptualisation*. In: *Social Anthropology*, 5(2), 1997, S.197-209
- Gupta, Akhil & James Ferguson: *Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference*. In: *Cultural Anthropology*, 7, 1992, S.6-23
- Hall, Stuart: *New Ethnicities*. In: *Black Film, British Cinema* [ICA Document No. 7]. London (Institute of Contemporary Art), 1988



- Hannerz, Ulf: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York (Columbia University Pr.), 1992
- Hastrup, Kirsten: *A Passage to Anthropology between Experience and Theory*. London (Routledge), 1995
- Hillmann, Felicitas: *Jenseits der Kontinente. Migrationsstrategien von Frauen nach Europa*. Pfaffenweiler (Centaurus), 1996
- Huhnke, Brigitta: *Sprachliche Realisierungen symbolischer Politik in Migrationsdiskursen*. In: Jung, Matthias & Wengeler, Martin & Böke, Karin (Hrsg.): *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über "Ausländer" in Medien, Politik und Alltag*. Opladen (Westdeutscher Verlag), 1997, S.89-105
- Hutchinson, Sharon E.: *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War and the State*. Berkely (Univ. of California Pr.), 1996
- Jäger, Siegfried: *Kulturkontakt - Kulturkonflikt*. In: Jung, Matthias & Wengeler, Martin & Böke, Karin (Hrsg.): *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über "Ausländer" in Medien, Politik und Alltag*. Opladen (Westdeutscher Verlag), 1997, S.71-88
- Jung, Matthias & Wengeler, Martin & Böke, Karin (Hrsg.): *Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über "Ausländer" in Medien, Politik und Alltag*. Opladen (Westdeutscher Verlag), 1997
- Kramer, Dieter: *Dürfen Ethnien sein? Zur Diskussion um das Recht auf Anderssein*. In: Kramer, Dieter: *Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Aufsätze zu Volkskunde und Kulturtheorie*. Marburg (Jonas Verlag), 1997, S.86-94
- Lichtblau, Klaus: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland*. Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1996
- Lichtblau, Klaus: *Georg Simmel*. Frankfurt/M. (Campus), 1997
- Marcus, George: *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. In: *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, S.95-117
- Margolis, Maxine L.: *Little Brazil. An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City* (Princeton Univ. Pr.), 1994
- Matthes, Joachim: *Ein schwieriger Diskurs. Überlegungen zur zeitgenössischen Fremdheits-Forschung*. Vorwort zu Shimada, Shingo: *Grenzgänge - Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich*. Frankfurt (Campus), 1994, S.7-22
- Olwig, Karen Fog: *Global Culture, Island Identity. Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*. Reading (Harwood Academic Publishers), 1993
- Olwig, Karen Fog: *Cultural Sites. Sustaining a home in a deterritorialized world*. In: Olwig & Hastrup 1997, S.17-38
- Olwig, Karen Fog & Hastrup, Kirsten (eds.): *Siting Culture. The shifting anthropological object*. London (Routledge), 1997
- Rosaldo, Renato: *Ideology, Place, and People without Culture*. In: *Cultural Anthropology* 1988, 3, S.77-87
- Schiffauer, Werner: *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf*. Stuttgart (Klett-Cotta), 1987
- Schiffauer, Werner: *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: eine Ethnographie*. Stuttgart (Klett-Cotta), 1991
- Simmel, Georg: *Soziologie. Versuch über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin 1908
- Skelton, Tracey & Valentine, Gill (eds.): *Cool Places. Geographies of Youth Culture*. London/New York (Routledge), 1998
- Steedly, Mary Margaret: *Hanging without a rope. Narrative experience in colonial and postcolonial Karolund*. Princeton (Princeton Univ. Pr.), 1993
- Terell, John Edward & Hunt, Terry L. & Gosden, Chris: *The Dimensions of Social Life in the Pacific. Human Diversity and the Myth of the Primitive Isolate*. In: *Current Anthropology*, 38(2), 1997, S.155-175

- Tölölian, Khachig: The Nation State and Its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora* 1(1), 1991, S.3-7
- Trager, Lillian: The City Connection. Migration and Family Interdependence in the Philippines. Ann Arbor (The University of Michigan Press), 1988
- Tsing, Anna Lowenhaupt: In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place. Princeton (Princeton Univ. Pr.), 1993
- Welz, Gisela: Inszenierungen kultureller Vielfalt. Frankfurt am Main und New York City. Berlin (Akademie Verlag), 1996
- Wolbert, Barbara: Migrationsbewältigung. Orientierungen und Strategien. Biographisch-interpretative Fallstudien über die 'Heirats-Migration' dreier Türkinnen. Göttingen 1984
- Wolbert, Barbara: Rückkehr: Statuspassage und Passageriten türkischer Migrantinnen. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 115, 1990, S.169-197
- Wolbert, Barbara: Günümüz - 'unser Tag'. Skizze eines Frauentreffens in Izmir mit Bemerkungen zu einer neuen Form des kabul günü in der urbanen Türkei. In: *Anthropos*, 87, 1992, S.214-223
- Wolbert, Barbara: Der getötete Paß. Rückkehr in die Türkei. Eine ethnologische Migrationsstudie. Berlin (Akademie Verlag), 1995
- Young, Robert J.C.: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London (Routledge), 1995