

**Ingo W. Schröder**

# **Lokalität und Identitätspolitik**

**Öffentliche Inszenierungen von Geschichte und Kultur  
bei den White Mountain Apache in Arizona  
(19. bis 21. Jahrhundert)**



**Dr. Edgar Bönisch  
Frankfurt am Main**

## **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISBN 978-3-945340-01-1

© *kula* Verlag

Dr. Edgar Bönisch

Frankfurt am Main 2016

Alle Rechte vorbehalten

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

[www.kulaverlag.de](http://www.kulaverlag.de)

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
Einleitung.....	11
Methodik diachroner Analyse: Ethnohistorie/ historische Ethnologie und der Diskurs über indigene Geschichte.....	29
Perspektiven der Analyse „kultureller Darstellungen“ .....	43
Die adaptive Dimension darstellenden Handelns.....	59
Die formale Struktur darstellenden Handelns: rituelle Kommunikation .....	83
„Öffentliche Inszenierungen“ als ethnologische Kategorie .....	99
Historische Ethnographie der Western Apache vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart .....	119
Öffentlichkeit in der Western Apache-Gesellschaft .....	143
Die Kolonisierung öffentlicher Räume der Western Apache-Gesellschaft in der Reservationszeit .....	161
Das Spektrum öffentlicher Kommunikation in der White Mountain Apache-Gesellschaft der 1990er Jahre.....	187
Paraden und Schönheitswettbewerbe: „Traditionalisierte“ Moderne auf lokaler Bühne .....	203
Geschichte in moderner Darstellung: vom „alten Blockhaus“ zum White Mountain Apache Tribal Heritage Program .....	237
Zeitung, Radio, Internet: Die Rolle der lokalen Medien .....	259
Schluss: Identität und Politik der Repräsentation im indianischen Nordamerika .....	277
Literaturverzeichnis.....	295



## Vorwort

Das vorliegende Buch ist die gekürzte Fassung meiner Habilitationsschrift, die 2004 am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg eingereicht wurde. Das Datenmaterial, das dieser Arbeit zugrunde lag, wurde im Wesentlichen während meiner Zeit als Feodor-Lynen-Stipendiat an der University of New Mexico, Albuquerque (1997-1999) und bei vier Forschungsaufenthalten in Arizona im Rahmen des Forschungsprojekts „Kontinuität und Wandel der Geschichtsdarstellung in Wort und Bild am Beispiel der Apache in Arizona, USA“ am Fachgebiet Völkerkunde der Philipps-Universität (1999-2002) erhoben.

Die Einreichung der Arbeit markiert den Beginn eines etwa zehnjährigen Hiatus in meiner Beschäftigung mit der Ethnologie Nordamerikas. Zugleich ist die Arbeit Ausdruck eines lange währenden Interesses an den indianischen Gesellschaften Nordamerikas, das mich durch mein Studium der Ethnologie in Bonn und Frankfurt begleitet und seinen Niederschlag auch in einer Magisterarbeit und einer Dissertation gefunden hat. Viele Erkenntnisse, die ich im Laufe dieser 25 Jahre gewonnen habe, sind in die Habilitationsschrift eingeflossen, auch wenn sie nicht unmittelbare Resultate der dazu gehörigen Forschung waren. Nachdem sich meine Forschungen in den vergangenen Jahren auf andere Regionen und Themen verlagert hatten, ergab sich analog zu meinem wieder erwachten Interesse an meinem alten Forschungsfeld nun die Gelegenheit zur Veröffentlichung der Habilitationsschrift, die zuvor aus verschiedenen Gründen ad infinitum aufgeschoben worden war.

Die Wiederbegegnung mit der eigenen wissenschaftlichen Arbeit in einem Abstand von über zehn Jahren ist ohne Zweifel ein ambivalentes Unterfangen. Nach wie vor bin ich der Meinung, die ich bereits im ursprünglichen Vorwort der Habilitationsschrift zu Papier gebracht habe, dass die Transformationsprozesse indianischer Gesellschaften vom Ende des 19. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts zahlreiche relevante Anknüpfungspunkte an zentrale Fragen der ethnologischen Gesellschaftsanalyse der Gegenwart bieten – fern aller Karl-May-Romantik, die gerade der deutschen Nordamerika-Ethnologie gerne angedichtet wird. Mit dem theoretischen Instrumentarium, mittels dessen ich mich damals der Aufgabe dieser Verknüpfung angenähert habe, bin ich nach so langer Zeit – was nicht völlig überrascht – nicht mehr rückhaltlos einverstanden. Dennoch habe ich der Versuchung widerstanden, en detail andere theoretische Schwerpunkte zu diskutieren, die sich aus heutiger Sicht ebenso nahelegen würden wie der Performance-

Fokus der Arbeit. Unbestreitbar ist die Inszenierung indigener Identität und Kultur in skalierten Öffentlichkeiten nach wie vor eine Perspektive auf die politische Realität indianischer Stämme in den USA, die wichtige Erkenntnisse auf dahinter stehende lokale Machtverhältnisse sowie die Konstruktion von „Kultur“ und „Tradition“ als politische Ressourcen wie als Dimensionen alltäglicher Lebenswirklichkeit ermöglicht. Ohne die Relevanz der Persistenz einer kolonialen Situation im Verhältnis von Indianern und US-amerikanischem Staat auch nur ansatzweise herunterzuspielen, liegt mir – heute wie beim Verfassen der Arbeit – eine Herangehensweise am Herzen, die dabei nicht die Prozesse lokaler Herrschaftsverhältnisse, Klassenbildung und Ausbeutung aus dem Blick verliert. Diese sind zum einen Ausdruck des Kolonisierungsprozesses, haben aber zum anderen auch eine Eigendynamik der Etablierung von Hegemonien lokaler „kultureller Tradition“ als Legitimationsstrategie lokaler Eliten entwickelt.<sup>1</sup>

Der Beitrag, den das vorliegende Buch zu dieser Debatte leistet, ist der Grund, warum es meines Erachtens im Abstand von zwölf Jahren weiterhin mit Gewinn zu lesen ist. Das zweite wesentliche Charakteristikum, das ich in diesem Vorwort herausstreichen möchte, ist die diachrone Perspektive der Untersuchung. Die Aneignung einer kolonialen Situation durch eine lokale Gesellschaft, das Aushandeln von Vorstellungen lokaler Kultur sowie die Herausbildung von Strategien der Repräsentation dieser Kultur vis-à-vis dem kolonialen Staat – all dies sind Prozesse im Kontext einer Dialektik kolonialer Rahmenbedingung und lokaler Handlungsfähigkeit, die nach einer analytischen Perspektive der *Longue Durée* verlangen. Ebenso sind Identifikationen einer Gruppe mit Kultur und Lokalität, einschließlich ihrer lokalen wie nationalen hegemonialen Dimensionen, Ausdruck solcher historischer Prozesse, die sich aus synchronen ethnographischen Vignetten oder Narrativen nicht adäquat erschließen lassen. Von zentraler Bedeutung ist somit die Kombination von ethnographischer und historischer Methodik, wie sie in meiner Forschung angewandt wurde.

Aus diesem Grund versteht sich das Buch, wie im Text mehrfach betont, dezidiert nicht als eine Ethnographie der White Mountain Apache im klassischen Sinne, sondern als eine themen-fokussierte historisch-ethnologische Studie, die in diachroner Perspektive bestimmte Aspekte der White Mountain Apache-Geschichte vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart verfolgt. Der Untersuchungszeitraum endet mit meinem letzten Forschungsaufenthalt in Arizona im Frühjahr

---

<sup>1</sup> Vgl. Ingo W. Schröder „Native Americans and Continental Colonialism: Dancing with Incorporation“, Vortrag gehalten auf der Tagung „Forms of Continental Colonialism: The ‚Other‘ Colonialism“ am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale (13.-15. Juli 2016).

2002 und es wurden seither keine Versuche unternommen, aktuelle Entwicklungen auf der Fort Apache-Reservation weiter zu verfolgen. Dessen sollte sich der Leser bewusst sein. Man mag bedauern, dass ich auf Grund meiner anderweitigen Forschungsinteressen der letzten Jahre die Entwicklung nicht weiter ins 21. Jahrhundert nachvollzogen habe, doch letztendlich teilt die Arbeit das Charakteristikum aller historischen Studien, die nur einen bestimmten Zeitraum ausleuchten können, obgleich die beschriebenen Prozesse andauern. Ein Schlussstrich muss immer zu irgendeinem Zeitpunkt gezogen werden, somit ist der Unterschied zwischen 2002 und 2016 meiner Ansicht nach nicht von fundamentaler Bedeutung.

Die nun skizzierten Gedanken fassen die wesentlichen Aspekte der Eindrücke zusammen, die ich beim *Revisit* meiner eigenen Forschungsergebnisse gewonnen habe. In einer Zeit, da die deutsche Nordamerika-Ethnologie weitgehend von der Bildfläche verschwunden ist, hege ich nicht zuletzt die Hoffnung, dass das vorliegende Buch wenigstens einen bescheidenen Beitrag dazu leisten kann, das Überleben dieses Forschungsfelds zu dokumentieren.

Es wäre vermessen zu versuchen, allen Personen namentlich zu danken, von denen ich Anregungen, Kritik und Unterstützung erfahren habe. So kann ich nur wenige Namen erwähnen und schließe alle anderen in ein pauschales Dankeschön ein. Zunächst gebührt jedoch den beiden Organisationen Dank, ohne deren finanzielle Unterstützung die Forschung nicht möglich gewesen wäre: der Alexander-von-Humboldt-Stiftung für ein Feodor-Lynen-Stipendium an der University of New Mexico, Albuquerque (18 Monate, 1997-1999) und der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Förderung des Forschungsprojekts „Kontinuität und Wandel der Geschichtsdarstellung in Wort und Bild am Beispiel der Apache in Arizona, USA“ am Fachgebiet Völkerkunde der Philipps-Universität Marburg unter der Leitung von Mark Münzel (1999-2002). In diesem Zusammenhang gilt mein besonderer Dank natürlich Mark Münzel, der die Forschung unterstützt und mit kritischen Kommentaren begleitet hat, sowie meinen „Humboldt-Sponsoren“ und Freunden Louis A. Hieb und Charles E. McClelland. Verschiedene Freunde und Kollegen haben mir im Verlauf der Forschung auf unterschiedliche Weise mit Rat und Tat zur Seite gestanden: in Deutschland Andrea Grugel, Anka Krämer de Huerta und Anke Scherf, in Arizona Don Bahr, Alan Ferg, Nancy Mahaney, Lisa Perry, John R. Welch sowie Joseph Wilder und die anderen Mitarbeiter des Southwest Center der University of Arizona, Tucson, und in New Mexico Ann Massmann sowie meine Kollegen am Department of History der University of New Mexico. Darüber hinaus danke ich Peter Bräunlein, Christian Häusler, Rainer Hatoum, Michael Kraus, Andrea Lauser, Bettina

E. Schmidt und Stéphane Voell, ohne deren editorische Hinweise die Arbeit nicht in ihre endgültige Form zu bringen gewesen wäre.

Mehr als solche Dankesworte ausdrücken können schulde ich jedoch meinen Eltern. Daher widme ich dieses Buch meiner Mutter Vera Schröder und dem Andenken an meinen Vater Wolfgang Schröder.

Marburg, im Juli 2016



## Einleitung

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis einer mehr als zehnjährigen Beschäftigung mit verschiedenen Aspekten der Geschichte und Kultur der Western Apache, jener Gruppen der Apache-Sprachfamilie, die seit dem 18. Jahrhundert im Raum des heutigen Südost-Arizona leben und seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auf den Reservationen Fort Apache und San Carlos konzentriert sind. Sie geht der Frage nach, wie sich verschiedene Facetten der historischen und ethnographischen Analyse der Western Apache-Gesellschaft als Elemente eines zusammenhängenden Prozesses gesellschaftlicher Reproduktion verstehen und in ein übergeordnetes Erklärungsmodell einordnen lassen.

Gegenstand dieser Arbeit ist, anders formuliert, die Diskussion eines Konzepts der Identitätskonstruktion im Prozess sozialer Transformation unter den Bedingungen einer kolonialen Situation. Damit ist ihr Ziel kein primär ethnographisches; sie erhebt weder den Anspruch einer umfassenden Rekonstruktion der Geschichte der Western Apache seit dem 19. Jahrhundert noch einer detaillierten Beschreibung der Kultur dieser Gesellschaften in der Gegenwart. Die theoriegeleitete Vorgehensweise, die meine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Western Apache geprägt hat, erfordert die Betonung der operationalen Perspektive, die tendenziell eine analytische Außensicht gegenüber den subjektiven Erfahrungen und Interpretationen der Individuen, die Gegenstand dieser Analyse sind, privilegiert. Jenseits einer klassischen Dichotomie von *emics* und *etics* (vgl. Harris 1976) bedeutet dies nicht, die Erfahrungen und Motive der Apache zu ignorieren und mit einer wissenschaftlichen Abstraktion zu übertünchen. Es bedingt jedoch eine Fokussierung auf langfristige Prozesse und dem Erklären menschlichen Handelns mit Hilfe analytischer Modelle gegenüber einer synchronen Hermeneutik oder einer Wiedergabe individueller Subjektivitäten.

Der thematische Rahmen der Untersuchung wird durch vier zentrale Begriffe abgesteckt: Lokalität, Identitätspolitik, Repräsentation und Geschichte. Im Mittelpunkt steht die grundlegende Unterscheidung von zwei Aspekten kollektiver Identität: **Lokalität** als die diachrone Erfahrung einer alltagsweltlichen Persistenz und der Zugehörigkeit zu einem tendenziell stabilen Gefüge von Beziehungen, Räumen und Handlungsvorgaben auf der einen Seite und **Identitätspolitik** im Sinne einer primär nach außen gerichteten Repräsentation der lokalen Gesellschaft und ihrer Geschichte auf der anderen, in dem Symbole der lokalen Lebenswirklichkeit als Ressourcen einer politischen Strategie verdinglicht werden. Eine solche Differenzierung zwischen der politischen Ökonomie und der alltagsweltlichen Reproduktion lokaler Praxis scheint mir besonders geeignet, dem

scheinbaren Paradoxon indianischer Wirklichkeit in Nordamerika gerecht zu werden, das darin besteht, dass sich eine stark assimilierte indianische Lebenswelt und ein öffentlicher Diskurs der Einzigartigkeit und fortdauernden Relevanz indianischer historischer Erfahrung und kultureller Orientierung gegenüberstehen, die aber dennoch Ausdruck derselben gesellschaftlichen Verhältnisse sind. Die Repräsentation indianischer Identität erfolgt auf zahlreichen Wegen – individuell und kollektiv, privat und öffentlich –, doch es ist insbesondere die öffentliche Kommunikation, in der sich Identitätspolitik artikuliert. Gleichzeitig sind die mannigfaltigen Formen öffentlicher Kommunikation aber auch in einen historischen Prozess und in den Kontext der lokalen Alltagswirklichkeit eingebunden. Aus diesem Grund eignen sie sich besonders gut zur Analyse beider oben erwähnter Aspekte lokaler Identität, und daher werden sie im Mittelpunkt meiner Untersuchung stehen.

In öffentlichen Darstellungen wird eine Vielzahl von symbolischen Ressourcen der lokalen Kultur eingesetzt, eine besondere Bedeutung kommt dabei jedoch der Geschichte zu. Die tatsächliche Differenz lokaler Historizitäten, d. h. der kulturellen Konstruktion einer historischen Erfahrungen und ihrer ideologischen Interpretation als „Tradition“, ist, ungeachtet aller Anpassungsprozesse an hegemoniale kulturelle Modelle, wohl das stärkste Identifikationsmerkmal lokaler kolonisierter Gesellschaften gegenüber den Vereinheitlichungsbestrebungen des Staates. Indianische Gesellschaften in Nordamerika konstruieren und reproduzieren ihre Identität über ein Geschichtsbild, das die reale Erfahrung von Unterdrückung, Ausbeutung und rassistischer Ausgrenzung mit einem Diskurs verbindet, der diese Erfahrung wachhält und die idealisierte „traditionelle“ Kultur als Gegenentwurf zur herrschenden Gesellschaftsordnung versteht. Geschichte ist jedoch viel mehr als nur ein Symbol der Repräsentation von Identität in einem synchronen Kaleidoskop, die diachrone Perspektive ist ein unverzichtbares Element der Analyse gesellschaftlicher Praxis und der Reproduktion von Identität insgesamt. Nur aus der historischen Perspektive erschließt sich der dynamische Charakter der Repräsentationsformen, die im Laufe des 20. Jahrhunderts mehr und mehr Elemente der euro-amerikanischen Kultur integriert haben – oder durch die Aneignung solcher Kommunikationsformen überhaupt erst möglich geworden sind –, ohne dass sich ihre grundsätzliche gesellschaftliche Funktion gewandelt hätte. Das widersprüchliche und hybride Erscheinungsbild des gegenwärtigen Spektrums der Kommunikation von Kultur und Geschichte enthüllt erst in diachroner Sichtweise ihren Charakter als Produkt eines langen Prozesses der Adaptation an die Rahmenbedingungen einer staatlichen Öffentlichkeit und die sich entwickelnden Vorgaben der

euro-amerikanischen Kommunikationskultur sowie die unter unterschiedlichen lokalen Machtkonstellationen unternommenen Bemühungen, lokale Identität zu inszenieren.

Die Arbeit ordnet sich in einen ethnologischen Diskurs ein, der Geschichte als unverzichtbares Element der Gesellschaftsanalyse betrachtet, das untrennbar mit allen anderen Aspekten soziokultureller Prozesse verwoben ist. Der Zusammenhang von sozialer Reproduktion und spezifischen Historizitäten und ihrer kulturellen Konstruktion als Identität ist spätestens seit den 1960er Jahren ein wichtiges Thema der ethnologischen Diskussion. Aus einer Perspektive, die Geschichte wie auch soziale Reproduktion als Praxisphänomene begreift, wird die Beschäftigung mit spezifischen Geschichtskulturen unverzichtbar für das adäquate Verstehen historischer Prozesse. Ethnologische Ansätze dieser Richtung basieren auf den zukunftsweisenden Studien des französischen Soziologen Maurice Halbwachs zum „kollektiven Gedächtnis“ (1966, 1985). Das von ihm propagierte Konzept einer sozialen Erinnerung betont zum ersten Mal die Bindung von Geschichte – als Erfahrung wie als (Re-)Konstruktion – an eine konkrete soziale Gruppe. Vergangenheit kann nur als Reflexion einer spezifischen kollektiven Subjektivität ihren Sinn entfalten (Halbwachs 1985: 12). Halbwachs bereitete damit den Weg für gegenwärtige Überlegungen zur Multivokalität historischer Erfahrungen und Darstellungen. Darüber hinaus hob er auch explizit den sozialkonstruktivistischen Charakter historischer Diskurse hervor, die niemals aus sich selbst heraus fortbestehen, sondern nur nach Maßgabe gegenwärtiger kollektiver Interessen (Halbwachs 1985: 55-56). Das Konzept des „kollektiven Gedächtnisses“ enthält noch eine weitere wegweisende Komponente: die Erkenntnis nämlich, dass keine unmittelbare Verbindung zwischen einem vergangenen Ereignis und gegenwärtiger interessengeleiteter Rekonstruktion besteht, sondern immer nur eine durch vorausgegangene Geschichtsbilder vermittelte. Geschichtsdarstellungen sind somit ebenso radikal historisch wie der Prozess sozialer Reproduktion selbst. Die Persistenz kollektiver Identität hängt direkt mit der Fähigkeit der jeweiligen Gruppe zusammen, den Strang sozialer Erinnerung zu übernehmen und als Handlungsvorgabe für die Zukunft weiterzuspinnen (vgl. Fentress & Wickham 1992: 25-26).

Der Zusammenhang von Geschichte, Identität und politischer Struktur wurde in den 1960er Jahren von zwei ethnologischen Ansätzen thematisiert, die trotz unterschiedlicher theoretischer Ausrichtung die Betonung von Symbolsystemen für soziale Reproduktion gemein haben und die beide der historischen Erfahrung eine wesentliche Rolle zuweisen. Der erste von diesen ist mit dem Namen Edward H. Spicers verbunden, dem Begründer der Ethnohistorie im

nordamerikanischen Südwesten. Spicer führte seine Ideen zu „beständigen Identitätssystemen“ (*persistent identity systems*) vor allem anhand seiner Untersuchungen zur Ethnographie und Geschichte der Yaqui in Nordwest-Mexiko und Arizona aus (siehe v.a. Spicer 1980). Soziale Kollektive, so Spicers Erkenntnis, bestehen fort aufgrund ihres Bezugs zu Symbolsystemen. Diese verändern sich zwar im Laufe der Zeit bezüglich ihrer Zusammensetzung, bestimmte Schlüsselsymbole und die sinnstiftende Gesamtkonfiguration des Systems bleiben jedoch erhalten. Die Essenz des Identitätssystems ist die Bindung an eine gemeinsame historische Erfahrung: „In general terms it is best described as a system of beliefs and sentiments concerning historical events“ (Spicer 1971: 799). Die vier entscheidenden Identitätssymbole sind für Spicer die terminologische Abgrenzung der Gruppe durch Namen für sich selbst und andere soziale Akteure in ihrem Umfeld; der geographische Raum, in dem die Gruppe lebt und den sie über Namen und Erzählungen mit Symbolgehalt erfüllt; die moralische Ordnung der Gemeinschaft – sei sie in Kraft oder nur Gegenstand der Erinnerung – und die charakteristischen Elemente expressiver Kultur, welche die Gruppe sichtbar von anderen unterscheiden (Spicer 1980: 349-354). All diese kulturellen Äußerungen sind Elemente kollektiver historischer Erfahrung, die als Instrumente symbolischer Schließung dienen. Als solche sind sie als Antwort auf externe Strukturen entstanden und bestehen so lange, wie sie sich für die Gruppe, deren Identität sie definieren, als adaptiv erweisen (vgl. Castile 1981: 171-172).

Spicers Ansatz, in dem die Transformation historischer Erfahrung in ein Symbolsystem, das adaptive Vorteile für die soziale Reproduktion einer Gemeinschaft vermittelt, erklärt wird, weist deutliche Parallelen zu dem von Abner Cohen propagierten Konzept von ethnischen Gruppen als politischen Interessengruppen auf. Cohen entwickelte seine Ideen anhand von Forschungen in Westafrika, verallgemeinerte sie aber später zu einer generellen Gesellschaftstheorie (1969, 1974, 1979). Sein Interesse galt im Besonderen der Dialektik von symbolischem Handeln und Macht, die er als idealtypisch verschiedene, aber untrennbar ineinander verwobene Konstituenten sozialer Reproduktion verstand. Symbole unterscheiden sich, so Cohen, nach ihrer Form, nicht aber nach ihren grundlegenden Funktionen, nämlich der Stabilisierung gesellschaftlicher Machtverhältnisse nach innen und der Abgrenzung der Gruppe nach außen (1974: 31).

Interessengruppen organisieren sich über die folgenden Eigenarten ihrer Symbolsysteme: „Besonderheit“ (die Definition der sozialen Grenzen und Zugehörigkeit über Abstammungsmythen, Heiratsregeln, Ritualistik, moralische Exklusivität und Eigenarten der Lebensweise), „Kommunikation“ (die Vermittlung

des kollektiven Bewusstseins im Rahmen öffentlicher Ereignisse), „Entscheidungsprozesse“ (ein anerkanntes Prozedere für die Diskussion und Entscheidung politischer Fragen von gemeinschaftlichem Interesse), „Autorität und Führerschaft“ (die Durchsetzung dieser Entscheidungen über die Kanäle politischer Macht), „Ideologie“ (die Integration aller Glaubensvorstellungen, Mythen, Normen und Werte in ein zusammenhängendes Symbolsystem, das, einmal in Kraft, selbständig zum Impetus für die Motivation und Legitimation individuellen wie kollektiven Handelns wird) sowie „Sozialisation“ (die kontinuierliche Bestätigung des Symbolsystems und Konditionierung der Gemeinschaftsmitglieder nach seinen Vorgaben durch die Aktualisierung der Symbole im rituellen Kontext) (Abner Cohen 1974: 69-84). Auch wenn Cohen die Rolle der Geschichte nicht *expressis verbis* herausstreicht wie Spicer, ist doch klar, dass auch bei ihm die Elemente des Symbolgefüges als Verdinglichungen historischer Erfahrung aufgefasst werden sollten. Cohens Ansatz ist auch deswegen von besonderem Interesse, da er generelle Überlegungen zur Vermittlung des Symbolsystems anstellt:

Politico-cultural causation operates in a continual series of dramatic performances on different levels of social organisation. These performances objectify norms, values, and beliefs; interpret the private in terms of the collective, the abstract in terms of the concrete; confirm or modify relationships, temporarily resolving contradictions; and always recreate the belief, the conviction of the actors in the validity of their roles in society (1979: 106).

In seinen späteren Arbeiten zum Notting Hill Carnival in London (1993) hat sich Cohen in stärkerem Maße dieser expressiven Dimension der Symbolisierung sozialer Beziehungen zugewandt. Indem er, ebenso wie Spicer, Symbolsysteme als Träger sozialer Reproduktion auf der einen und als Produkt interessen geleiteten menschlichen Handelns auf der anderen Seite beschreibt, lenkt er unser Augenmerk auf zwei wesentliche Aspekte dieses Prozesses. Einerseits ergibt sich daraus, dass Symbole nicht aus sich heraus fortbestehen, sondern ihr Bezug zur tatsächlichen Lebenswirklichkeit der Gemeinschaft immer wieder aufs Neue reflektiert und repräsentiert werden muss. Zum anderen unterstreicht er den Tatbestand, dass expressive Kulturäußerungen nicht losgelöst von inter- und intrasozialen Machtverhältnissen betrachtet werden können.

Seit den 1990er Jahren hat das Zusammenspiel von Historizität und Gemeinschaft in diachroner Perspektive in der Ethnologie an Bedeutung gewonnen. Besonders Jean und John Comaroff stehen für das Projekt einer explizit auf der Dialektik von Geschichte und Macht aufbauenden historischen Ethnologie. In zahlreichen regionalen (auf Afrika bezogenen) und theoretischen Studien haben



sie sich mit der zentralen Frage auseinandergesetzt, wie Prozesse von Kolonisierung und Modernisierung in lokalen Gesellschaften durch die Produktion von Geschichte angetrieben werden, durch die Spannung zwischen horizontalen und vertikalen Machtverhältnissen, zwischen Ereignissen und Strukturen, zwischen hegemonialen und lokalen Weltbildern.

The relationship between the flow of ... events and the deeper structure of the „long run“ is the very subject of my inquiry, for, while events are the realization of structure, they cannot explain its form or its existence in time. Rather, they are themselves the outcome of social practice, whose motivation is configured by an underlying system of principles („structure“). The latter shapes human consciousness through the mediation of symbols; yet its implications for practice are seldom free from conflict, and practice, in any case, occurs within material circumstances that impose constraints of their own. Social action is thus not merely an „expression“ of structured principles, it is an attempt to reconcile contradictions inherent in these principles and the relationship between them and embracing material realities (Jean Comaroff 1985: 17-18).

Für die Comaroffs ist es die Ebene der Praxis, auf der die Welt gemacht wird und sich Kultur konstituiert (1991: 21-22). Gesellschaften sind keine geschlossenen Systeme, sondern inhärent vieldeutig, offen und in den Strom der Geschichte eingebunden. Lokale soziale Welten haben ihre eigenen „endogenen Historizitäten“ (1992: 24), und es ist die Aufgabe einer historischen Ethnologie, diese zu erhellen und das aus ihnen abgeleitete Handeln zu thematisieren.

Trotz ihrer Skepsis gegenüber absoluter Objektivität und globalen Wahrheiten verfallen die Comaroffs nicht in eine subjektivistische Beliebigkeit. Es gibt für sie klare Regeln, durch welche die Prozesse der Produktion sozialer Welten gelenkt werden: Gesellschaftliche Praxis ist eingebunden in einen Rahmen aus Raum und Zeit, aus interner Historizität und einem komplexen Geflecht von Beziehungen zu einem größeren Kontext. Die Grundsätze ihrer Position fassen sie in vier Punkten zusammen:

1. Every society, throughout its history, is caught up in processes of articulation with the elements that compose its social environment...
2. These processes ... are not made up of interactions between disembodied structures, modes of production, or other abstract totalities. They involve human actors and agencies engaged in diverse, disparate, and often discordant forms of material and symbolic practice.
3. The historical encounter between two social worlds – however circumscribed the one, or expansive the other – is always *dialectical*; that is,

each works to transform the other, even as they are being joined in a new order of relations...

4. As this implies, the lines of demarcation between the „internal“ world of any society and the „external“ universe beyond – between the local, the regional, and the global – are neither preordained nor fixed. They shift as processes of engagement take their course, and they alter relations of power and production (Comaroff & Comaroff 1992: 96-97; Hervorhebungen im Original).

Die historische Dialektik von Gesellschaften und ihren Außenwelten vollzieht sich also sowohl auf einer Ebene politisch-ökonomischer Praxis als auch im Wettstreit um die Sinnggebung sozialer Verhältnisse, der zwischen internen und hegemonialen Diskursen ausgetragen wird, wie die Comaroffs an den Beispielen von Ethnizität (vgl. John Comaroff 1982, 1991) und Missionierung (vgl. Comaroff & Comaroff 1991, 1997) gezeigt haben.

Die interessanteste Anwendung eines solchen Ansatzes für Amerika stammt von Ana María Alonso und Daniel Nugent, die den Zusammenhang von Geschichte und Gemeinschaft in lokalen Gemeinden Chihuahuas (Nordwest-Mexiko) untersucht haben (vgl. Alonso 1988, 1994, 1995; Nugent 1993). Alonso betont die besondere Verbindung von sozialer Erinnerung, sozial konstituierter Sinnggebung und Gemeinschaft. Lokale Identität entsteht und persistiert durch die Aneignung und selektive (Re-) Konstruktion von Vergangenheit:

All histories, whether spoken or written, are produced in an encounter between a hermeneutics and a field of social action which is symbolically constituted, even though at the time of the action, the meanings embedded in practice may not be clearly or fully evident to the consciousness of actors. Much of this encounter takes place „after the fact“: histories are retrospective because the contours of the past are finally delineated and fixed from the vantage point of the present. Thus, the contingency of history-as-action is always mitigated by the backwards gaze of history-as-representation which orders and explains, which introduces a teleology hardly evident at the time of the original events (1988: 34)

Um gemeinschaftsbildend wirken zu können, müssen sich Narrative sozialer Erinnerung gegen andere Versionen der Vergangenheit behaupten, indem sie einen höheren Wahrheitsanspruch dokumentieren, um damit partielle, konkret begründete Erfahrungen zu generalisieren. Alonso unterscheidet drei generelle Strategien: die Konstruktion eines besonderen sozialen und diskursiven Kontextes, die Berufung auf kulturell legitimierte Autorität bei der Repräsentation und eine spezifische narrative Struktur sequentieller Ordnung und

Plausibilität (1988: 35-36). Wie sie anhand der Beispiele der Erfahrung des kolonialen Grenzraumes und der mexikanischen Revolution deutlich macht, entwickeln sich lokale Gemeinschaften einerseits durch die Bewahrung ihrer kollektiven Erinnerung, aber auch gerade durch die Abgrenzung bzw. die selektive Aneignung eines hegemonialen Diskurses des mexikanischen Nationalstaats unter veränderten Vorzeichen. Verschiedene Akteure in unterschiedlichen sozialen Positionen bedienen sich der gleichen diskursiven Strategien der Authentifizierung ihrer Version der Vergangenheit, und eine Gesellschaft kann ihre Identität nur behaupten, solange ihre Wahrheit von ihren Mitgliedern anerkannt wird. Der Staat auf der anderen Seite strebt nach der Durchsetzung seiner eigenen hegemonialen Tradition der Rationalisierung und Universalisierung von Zeit und Erinnerung gegen die Herausforderung durch alternative Traditionen.

Die hier betonte Bedeutung von Machtverhältnissen für soziale Reproduktion – heben auch Michel-Rolph Trouillot und Charles Tilly hervor. Trouillots konstruktivistischer Ansatz (1996) sieht Gesellschaften als Produkte eines historischen Prozesses wie auch als aktive Gestalter ihres eigenen Geschichtsbildes. Wie Alonso betont er den Anspruch auf Glaubwürdigkeit als zentrales Kriterium für die Akzeptanz eines Geschichtsbildes als plausibel. Geschichte ist allerdings nicht unbegrenzt formbar und kann nicht aus dem Nichts erfunden werden. Sie reflektiert immer konkrete Machtstrukturen, die auf den Prozess ihrer Produktion als Ereignisabfolge wie auch als Erzählung einwirken. Historische Prozesse binden Menschen in einem Spannungsfeld von Subjektivität (als handelnde und reflektierende Personen) und strukturellen Vorgaben (als sozial positionierte Akteure) ein (Trouillot 1996: 23-24). Machtverhältnisse beeinflussen diesen Prozess auf allen vier Stufen: beim Erschaffen von Fakten, beim „Archivieren“ von Fakten, bei der Repräsentation vergangener Fakten sowie bei der retrospektiven Produktion einer kohärenten „Geschichte“ (1996: 26). Bei jedem Schritt werden Ereignisse verschwiegen und andere tradiert, abhängig von der zum jeweiligen Zeitpunkt aktuellen Interessenlage. Subalterne Akteure sehen sich permanent dem Bemühen dominanter, hegemonialer Akteure ausgesetzt, eine geglättete, übergeordnete (nationale) Geschichte darzustellen und alternative Versionen der Vergangenheit totzuschweigen. Aus einer ähnlichen Perspektive hat sich Tilly mit historischen Prozessen beschäftigt (1997, 1998). Ihm geht es vor allem um die Mechanismen, mittels derer soziale Ungleichheiten von Akteuren im Verlauf der Geschichte reproduziert und strukturell zementiert werden. Tilly betont, dass es primär ökonomische Interessen sind, die Individuen und Kollektive dazu motivieren, kategoriale Grenzen aufzurichten bzw. zu perpetuieren. Im Prozess ihrer



Etablierung schaffen sich Gesellschaften Geschichten, die ihre Interaktionen erklären und rechtfertigen und die Abgrenzung in ein bestehendes Inventar kultureller Symbolik einbinden. Einmal etabliert, wirken diese Diskurse als strukturierender Faktor auf die externen Beziehungsmuster der Gruppe ein (Tilly 1998: 63). Kollektive Identitäten sind für Tilly Kategorien für Netzwerke von Akteuren mit ähnlichen Interessen, deren Zusammenhalt allerdings nicht über die unmittelbare Artikulation dieser ökonomischen Ziele bewerkstelligt wird, sondern über die Vermittlung durch Kultur. Soziales Handeln folgt Vorgaben „lokalen Wissens“ bei der Einordnung und Reflexion der jeweils aktuell gegebenen Situation (Tilly 1997: 5).

Der schon von Cohen geäußerte Gedanke, dass eine gemeinsame Geschichte zwar ein konstitutives Element kollektiver Identifikation ist, aber für sich alleine nicht ausreicht und erst durch eine gegenwärtige gemeinsame Interessenslage aktiviert werden muss, wird auch von Jonathan Friedman aufgegriffen (1992, 1994). Jedes Projekt kategorialer Gemeinschaftsbildung findet zwangsläufig in einem durch Machtverhältnisse definierten sozialen Raum statt:

Self-definition does not occur in a vacuum, but in a world already defined. As such it invariably fragments the larger identity space of which its subjects were previously a part. ... The construction of a past in such terms is a project that selectively organizes events in relations of continuity with a contemporary subject, thereby creating an appropriate representation of a life leading up to the present, that is, a life-history fashioned in the act of self-definition. Identity, here, is decisively a question of empowerment. The people without history in this view are the people who have been prevented from identifying themselves for others (Friedman 1994: 118).

Die Frage nach dem Besitz einer eigenen Geschichte, d.h. der Aneignung der Vergangenheit unter den Vorgaben lokalen Wissens als authentische Version der Beziehung von Subjekten zu einer sinnvollen Lebenswirklichkeit, wird umso kontroverser und zugleich bedeutsamer, je größer das Feld der im Wettstreit liegender Identitäten wird. Vor-moderne lokale Identitäten, so betont Friedman, die primär durch alltägliche Interaktion und unbestrittene Modelle von Abstammung bestimmt waren, unterscheiden sich deutlich von den kulturellen Identitäten in der fragmentierten Welt der Spätmoderne. Auch hier ist Kultur jedoch kein vollkommen willkürliches Konstrukt:

Culture is not ... a free-for-all, contained only by power. It is a product of stabilizing properties in social reproduction itself, tendencies to the production of similar kinds of experience of the social world or worlds, to the production of similar frameworks of interpretation of the world and similar

structures of desire and motivation. This is not a question of the simple absorption of explicit cultural models of definitions of reality, but a social interaction in which such explicit models become resonant with subjective experience. The latter leads to conditions in which individuals implicitly grasp the representations of their own society, where the latter evoke similar kinds of responses or at least responses that are mutually comprehensible if not necessarily compatible (Friedman 1994: 76).

Die spätmoderne kulturelle Fragmentierung der Welt ist für Friedman weniger ein soziales Phänomen als das Resultat ökonomischer Fragmentierung, einer Dezentralisierung der Kapitalakkumulation und eines wachsenden Wettbewerbs (1994: 86). Sein Ansatz ist das deutlichste Beispiel für die Erklärung lokaler Identität aus weltsystemischer Perspektive, als Ausdruck von ökonomischer Inkorporation, Konsum und Ausbeutung.

Worin sich alle der oben skizzierten konstruktivistischen Erklärungsmodelle von Historizität und Identität in der Moderne einig sind, ist die Bindung von Gemeinschaft an soziale Praxis. Geschichte wird gemacht und repräsentiert in einem historischen Prozess und einer politischen Arena, die beide durch ökonomische Interessen und soziale Machtverhältnisse strukturiert sind. Von besonderem Interesse ist dabei die Frage, wie die diskursive Verbindung eines Symbolsystems (Geschichte) mit der sozialen Lebenswirklichkeit konkret ins Werk gesetzt wird.

Paul Connerton greift in seinen grundlegenden Überlegungen Halbwachs' Konzept der sozialen Erinnerung auf und stellt die essentiell dialektische Natur von Erinnerung heraus: Ebenso wie gegenwärtige Erfahrung die Wahrnehmung der Vergangenheit strukturiert, ist sie geprägt durch eine lange Kette vergangener Praxis und daraus abgeleiteter Wahrnehmungsschemata (Connerton 1989: 2). Connerton konzentriert sich auf die nicht-textgebundenen Strategien der Repräsentation von Bildern und Wissen aus der Vergangenheit und unterscheidet zwei grundsätzliche Formen der Vergegenwärtigung: Erinnerungszeremonien und Körperpraktiken (1989: 39-40). Erinnerungszeremonien sind für ihn ein besonderer Typus von Ritual, in dem vergangene, prototypische Handlungen wiederholt werden (1989: 61). Repräsentation wird im wörtlichen Sinn als Wieder-Vergegenwärtigung verstanden, als Artikulierung von Vergangenen durch Worte, Gesten oder kalendarische Terminierung (1989: 65-69). Was ist nun der Gegenstand solchen Erinnerungshandelns?

Part of the answer is that a community is reminded of its identity as represented by and told in a master narrative. This is a collective variant of ... personal memory, that is to say a making sense of the past as a kind of

collective autobiography, with some explicitly cognitive components. ... An image of the past, even in the form of a master narrative, is conveyed and sustained by ritual performances. And this means that what is remembered in commemorative ceremonies is something in addition to a collectively organised variant of personal and cognitive memory (1989: 70-71).

Dies leitet zum zweiten Typus der Vergegenwärtigung über: der Körperlichkeit performativer Erinnerung. Diese Eigenschaft stellt dargestellte Erinnerung, deren Botschaft durch körperliche Aktivität vermittelt wird, der fundamental anderen Praxis der Inskription von Erinnerung gegenüber, die ihre Botschaft durch Wort, Bild oder Ton ohne jegliche gegenwärtige körperliche Komponente transportiert (Connerton 1989: 72-73). Inkorporierte Praktiken existieren nicht außerhalb ihrer performativen Dimension; sie sind daher in geringerem Maße intellektueller Reflexion ausgesetzt als inskriptive Praktiken, die über einen langen Zeitraum dem kritischen Blick offenliegen. Darin, so folgert Connerton, liegt ihre besondere Bedeutung als mnemonische Systeme: Erinnerungszeremonien bieten einer Gruppe eine größere Sicherheit vor kritischer Konfrontation mit anderen Geschichtsbildern, und daher sind sie Träger der kulturellen Werte, deren Fortbestand für die Existenz des Kollektivs von höchster Bedeutung sind (1989: 102).

Eine weitere Version kreativer Auseinandersetzung mit der Beziehung von Gemeinschaft und Historizität stammt von Arjun Appadurai (1996). Den Hintergrund seiner Analyse bildet die Beschreibung der spätmodernen Gegenwart als kulturell fragmentiertem Raum im Spannungsfeld synchron ablaufender Prozesse von Homogenisierung und Heterogenisierung sowie der wachsenden Bedeutung der Imagination als sozialer Praxis.

The past is now not a land to return to in a simple politics of memory. It has become a synchronic warehouse of cultural scenarios, a kind of temporal central casting, to which recourse can be taken as appropriate, depending on the movie to be made, the scene to be enacted, the hostages to be rescued (1996: 30).

In dieser Welt von Unsicherheit und Konsum konstatiert Appadurai das Kuriosum, dass Identität immer dringender benötigt, aber zugleich immer flüchtiger und unkonkreter wird (1996: 44). Soziale Reproduktion wird unter diesen Bedingungen mehr und mehr politisiert und verliert darüber hinaus zunehmend ihren konkreten räumlichen Bezug. Diese Problematik führt Appadurai dazu, „Lokalität“ als zentralen Bezugspunkt ethnologischer Analyse zu postulieren. Dabei unterscheidet er zwischen Lokalität als kategorialem Phänomen, das sich in

konkreten Formen von Handeln und Reproduktion äußert, und als Praxisphänomen, das die tatsächlichen Formen sozialer Beziehungen umfasst (Appadurai 1996: 178-179). Die Tendenz zur Reproduktion lokaler Gemeinschaften wird stets durch das Einwirken ihres Kontextes bedroht. Zwar braucht Lokalität einen Kontext, um sich durch soziale Schließung definieren zu können, doch arbeitet dieser immer auch an der Erosion von Lokalität. Besonders gilt dies für so machtvolle Akteure wie den modernen Staat mit seinen hegemonialen Strukturen der Vereinheitlichung. In der fragmentierten Spätmoderne sind die Bedrohungen durch die Eigenarten ebendieser spätmodernen Welt noch vielschichtiger geworden. Lokalität als Bewusstsein und Praxis ist, so Appadurai, der traditionelle Gegenstand der Ethnologie und sollte es auch – unter den veränderten Vorzeichen der globalen Moderne – weiterhin bleiben.

Die Arbeit thematisiert den prozessualen Charakter von Historizität und Lokalität als zentrale Aspekte der Inszenierung von Gemeinschaft im Verlauf der Auseinandersetzung einer indigenen Gesellschaft mit der euro-amerikanischen Moderne, staatlichen Projekten der Inkorporation und globalen Arenen kultureller Produktion. Wie der angesprochene ethnologische Diskurs zeigt, ist die Perpetuierung einer spezifisch lokalen Form des Umgangs mit Geschichte eine unabdingbare Voraussetzung für die Reproduktion einer lokalen Gesellschaft. Wenn ich mich also mit der Frage beschäftige, warum die White Mountain Apache bis heute als eine Gesellschaft fortbestehen, deren lokale Identität weder durch mehr als hundert Jahre staatlicher Assimilationspolitik noch durch die letzten Jahrzehnte einer beschleunigten Einbindung in nationale und globale Märkte und soziale Felder eliminiert worden ist, kommt der Geschichte eine wesentliche Bedeutung zu. Eine spezifische Historizität erweist sich als hauptsächlicher Träger kultureller Differenz zur amerikanischen Nationalgesellschaft und damit als die wichtigste Ressource lokaler Identität für indianische Gesellschaften in den USA der Gegenwart. Ihre Inszenierung in Situationen öffentlicher Kommunikation – sowohl im alltagsweltlichen Kontext als auch gegenüber dem amerikanischen Staat und der nationalen Öffentlichkeit – ist das Schlüsselement einer Strategie der Reproduktion indianischer Identität in den USA.

Die Fort Apache-Reservation und der White Mountain Apache Tribe stellen die ethnographische Fallstudie im Mittelpunkt dieser Arbeit dar. Fort Apache ist repräsentativ für die gegenwärtige Situation zahlreicher indianischer Reservationsgesellschaften in den USA – sofern eine solche Repräsentativität überhaupt möglich ist: Eine gewisse ökonomische Prosperität ermöglicht der Stammesregierung die Durchführung verschiedener Maßnahmen kultureller Repräsentation,

deren langfristiges Bestehen durch einen hohen Grad an politischer Stabilität unterstützt wird. Kulturelle Identität ist ein wichtiges Thema für die White Mountain Apache. Da die marginale Lage der Reservation, die noch bis zum Zweiten Weltkrieg weitgehend von der US-amerikanischen Gesellschaft isoliert war, in den letzten Jahrzehnten durch die wachsende Motorisierung der Apache, den Zustrom von Touristen und vor allem die Omnipräsenz amerikanischer Massenmedien weitgehend aufgehoben worden ist, hat sich die Übernahme aller Aspekte der euro-amerikanischen Kultur in einer Weise beschleunigt, die denjenigen Stammesmitgliedern, die sich zu einer fortdauernden Relevanz der Apache-Kultur bekennen, Anlass zur Sorge gibt. Wenn auch die Entscheidungen über tatsächliche Maßnahmen zur Bewahrung und Repräsentation lokaler Kultur nur von einer kleinen politischen Elite getroffen werden, herrscht in der Bevölkerung doch weitgehend Einigkeit darüber, dass solche Maßnahmen notwendig und sinnvoll sind. Dies ist typisch für indianische Gesellschaften in den USA, die in den letzten Jahren einer so weitgehenden Modernisierung unterworfen waren, dass am Ende des 20. Jahrhunderts indianische Kultur und lokale Identität nicht mehr aus sich heraus fortbestehen, sondern einer bewussten Strategie der Reproduktion bedürfen, um nicht vollständig an Bedeutung zu verlieren.

Diese Identitätsarbeit, die lokale Gesellschaften unternehmen, um sich gegen die hegemonialen Kräfte nationaler und globaler Kultur zu behaupten, gewinnt eine weitere Dimension durch die politischen und juristischen Rahmenbedingungen des amerikanischen Staates, der ethnische Identität im allgemeinen, und die nach ethnischen Kriterien definierte Organisationsform des Stammes für indianische Gesellschaften im Besonderen, als zentrales Kriterium sozialer Differenz – mit daraus abgeleiteten Statusrechten und Ansprüchen – institutionalisiert hat. Indianische Gesellschaften sind daher auf einer weiteren Ebene gefordert, ihre Identität als politische Ressource zu präsentieren. Zwar bestehen zwischen der lokalen, alltagsweltlichen Identitätsarbeit und der Repräsentation ethnischer Identität auf der politischen Bühne offensichtliche Ähnlichkeiten, doch beide Ebenen sind keineswegs kongruent. Der offenkundigste Unterschied besteht dabei zwischen der eindimensional als auf „kultureller Tradition“ basierend dargestellten öffentlichen Version indianischer Identität und den darin aufgehobenen vielschichtigen Charakteristika lokaler Identifikationen über Verwandtschaft, Religionszugehörigkeit oder historisch-lokale Herkunft. Wie, so stellt sich die Frage, funktioniert diese bislang nur abstrakt formulierte Produktion verschiedener Ebenen kultureller Identität in der lokalen Praxis? Wie lässt sich der Prozess der Identitätskonstruktion der White Mountain Apache im 20. Jahrhundert erklären? Dazu ist es erforderlich, hinter die hybride Vielfalt synchroner Diskurse



über Kultur zu blicken und die Komplexität des kommunikativen Spektrums, innerhalb dessen Vorstellungen von kultureller Identität artikuliert werden, durch einen stabilen Erklärungsrahmen zu ordnen. Das Ziel der Konstruktion eines solchen Erklärungsrahmens verfolgt anhand von fünf Eckpunkten die erste Hälfte der Arbeit.

(1) Die bereits erwähnte **historische Perspektive**: Eine historische Analyse indianischer Geschichtsdiskurse muss sich des Spannungsfelds zwischen akademischer und indigener Geschichtskultur bewusst sein, das gerade in den letzten Jahren von Vertretern einer postkolonialen akademischen Elite indianischer Gesellschaften aufgebaut worden ist. Ebenso wenig wie eine kritische Selbstreflexion der wissenschaftlichen historischen Perspektive unterbleiben darf, sollte man verkennen, dass die Debatte um die Kontrolle von Geschichtsdarstellung mit massiven politischen Interessen indigener Eliten verbunden ist. Der essentialistische Diskurs um Kultur und Identität darf allerdings nicht als bloße Erfindung dieser Eliten missverstanden werden, um ihre Position sowohl gegenüber dem amerikanischen Staat als auch gegenüber den Stammesangehörigen zu legitimieren, auch wenn er ihnen mehr nützt als anderen. Er ist auf der einen Seite Ausdruck eines ernsthaften Glaubens an die grundsätzliche Verschiedenheit der indianischen von anderen Identitäten und Historizitäten in Nordamerika, auf der anderen Seite signalisiert er aber gerade die Adaptation an eine amerikanische Definition ethnischer Differenz, die vom Staat vorgegeben und von allen ethnischen Minderheiten in den USA übernommen worden ist. Die Antwort auf das postmoderne Dilemma der Repräsentation kann also nicht darin bestehen, den Blick auf historische Prozesse in einem Wald aus unterschiedlich positionierten Subjektivitäten und von Fakten losgelösten Diskursen zu verlieren. Eine kritische Ethnohistorie indigener Geschichtsdarstellung muss, mit anderen Worten, sowohl der hegemonialen als auch der subalternen Repräsentation als interessen geleitete Strategie kritisch gegenüberstehen und sich nicht scheuen, eine eigene analytische Position zu beziehen. Die Aufgabe gerade einer ethnologisch-historischen Analyse besteht darin, der indigenen Gesellschaft eine Rolle als aktiv gestaltende Kraft ihrer Geschichte zuzuerkennen, ohne die Quellen euro-amerikanischer Provenienz aus Gründen politischer Korrektheit von vornherein geringer zu schätzen als indigene Aussagen.

(2) Die **inhaltliche Dimension**: Die öffentliche Kommunikation in ihrer bunten Vielfalt lässt sich auf drei wesentliche Aspekte reduzieren, über welche kulturelle Identität hergestellt wird:

**Lokalität:** dieses an Appadurai angelehnte Konzept beschreibt die Bindungen an eine spezifische Gemeinschaft, die sowohl über eine bestimmte Art kulturellen Wissens, das zur adäquaten Decodierung der kommunikativen Akte erforderlich ist, als auch über das Zusammenwirken eines spezifischen Netzwerks von Personen bei ihrer Durchführung definiert ist. Kulturelle Darstellungen sind Situationen der Inszenierung einer solchen Gemeinschaft nach außen, aber gleichzeitig auch der Aktualisierung lokaler Beziehungen und lokalen Bewusstseins für die Mitglieder der Gemeinschaft selbst.

**Historizität:** Identität wird inszeniert durch die Vergegenwärtigung eines kommunikativen Ereignisses, das der lokalen Bevölkerung über einen langen Zeitraum als Element der Alltagswelt vertraut ist. Somit sind solche Darstellungen sowohl selbst Teil einer spezifisch lokalen Geschichte als auch Träger einer Botschaft von Historizität, sei es durch die konkrete Thematisierung lokaler Geschichte, sei es durch die Kommunikation von Symbolen kultureller Kontinuität.

**Macht** ist ein implizites Element jeder Form öffentlicher Darstellung, die notwendigerweise zwischen Organisatoren, Teilnehmern und Zuschauern differenziert. Diese Rollen entsprechen einem Machtgefälle zwischen denjenigen Individuen und Interessengruppen, die solche kommunikativen Akte inszenieren, und der Mehrheit der Mitglieder der lokalen Gesellschaft. Kulturelle Darstellungen repräsentieren lokale Identität daher als ein spezifisches Ensemble von Machtverhältnissen und Legitimitätsvorstellungen.

(3) Die **adaptive Dimension:** Öffentliche Kommunikation entwickelt sich nicht autonom, sondern in der Auseinandersetzung mit externen Strukturen – übergeordneten historischen Prozessen, ökonomischen Zwängen und politischen Machtverhältnissen. Aufgrund ihres öffentlichen Charakters sind kulturelle Darstellungen indigener Gesellschaften eine klassische Arena dieser Adaptation lokaler Welten an nationale oder globale Kontexte. Daher erscheint mir das Konzept der Modernisierung besonders geeignet, die sozio-historische Einbettung kultureller Darstellungen zu beschreiben. Modernisierung, verstanden im Sinne eines Prozesses der Aneignung von Vorgaben des euro-amerikanischen Weltsystems durch „nicht-moderne“, lokale, indigene bzw. periphere Gesellschaften, ist Ausdruck der Sehnsucht solcher Gesellschaften nach Teilhabe an den Vorteilen der globalen Ökonomie und daher als bewusste gesellschaftliche Strategie zu verstehen, die nicht die bloße unreflektierte Nachahmung euro-amerikanischer Kultur beinhaltet, wie es ältere Konzepte wie Akkulturation nahelegen. Modernisierung realisiert sich vornehmlich auf drei Ebenen: in der Anpassung an die kapitalistische Wirtschaftsweise, der Übernahme euro-amerikanischer Strukturen politischer Organisation und gesellschaftlicher Hierarchien sowie der

Reifizierung residualer, „traditioneller“ Kultur in Symbolen, die aus ihrem alltagsweltlichen Kontext herausgelöst werden.

(4) Die **formale Dimension**: Ein Großteil der öffentlichen Kommunikation von Kultur findet auf performative Weise statt, daher ist eine Diskussion ethnologischer Interpretationen von Ritual und Performance hilfreich für die Erklärung ihrer Wirksamkeit. Ritualisierung überzeugt die Zuschauer von den Inhalten der kommunizierten Botschaft durch die Vorführung einer Ordnung, durch ihren fest strukturierten Ablauf, der an eine den Augenblick der Darstellung überdauernde Zeittiefe gemahnt. Daneben appellieren sie durch ihren theatralischen Charakter an die Emotionen der Beteiligten. Ritualisierte Kommunikation konstruiert damit sowohl eine Erlebnis- als auch eine Interpretationsgemeinschaft, da ein spezielles kulturelles Wissen zu ihrem vollständigen Verstehen notwendig ist. Sie präsentiert ihre Botschaft auf eine persuasive Art und Weise, die eine kritische Reflexion oder Diskussion ihrer Inhalte weitgehend ausschließt. Daher eignen sich solche darstellenden Formen öffentlicher Kommunikation besonders gut zur Verbreitung politischer Ideen von gesellschaftlicher Ordnung, deren Hinterfragen nicht im Interesse der sie inszenierenden gesellschaftlichen Elite liegt.

(5) Die **öffentliche Dimension**: Die wesentlichen Charakteristika der Wirkung kultureller Darstellungen, gerade auch im Hinblick auf den Unterschied von alltagsweltlicher und politischer Dimensionen von Identität, lassen sich unter dem Konzept der Öffentlichkeit subsumieren. Gesellschaftliche Kommunikation funktioniert nur im Hinblick auf die öffentlichen Räume, in die sie hineinwirkt und auf deren Rezeption sie ausgelegt ist. Die Geschichte der lokalen Darstellungen kultureller Identität in Fort Apache lässt sich daher auch als eine Geschichte expandierender Öffentlichkeit lesen, von der Versammlung kopräsender Individuen bei religiösen Zeremonien bis zum globalen Publikum, das heute die Homepage des White Mountain Apache Tribe anklicken kann.

Die nunmehr skizzierten Eckpunkte bilden den Erklärungsrahmen für die Analyse öffentlicher Inszenierungen als Ausdruck lokaler Identität der White Mountain Apache. Der zweite Teil der Arbeit ist dieser Fallstudie gewidmet, insbesondere der kolonialen Vereinnahmung öffentlicher Räume und die Modernisierung kultureller Darstellungen vom späten 19. Jahrhundert bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein anhand dreier Beispiele: die Pubertätszeremonie der Mädchen (*na'ii'ees*) als zentrales Ritual der Repräsentation von Apache-Identität, das bis heute eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielt, die Auseinandersetzung zwischen christlicher Mission und nativistischen Bewegungen vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1930er Jahre sowie die lange Tradition der



performativen Inszenierung von Symbolen der Apache-Kultur für ein euro-amerikanisches Publikum. Schließlich wird das Spektrum öffentlicher Kommunikation in den 1990er Jahren, dem Zeitraum meiner eigenen ethnographischen Datenerhebung, thematisiert. Im Mittelpunkt stehen dabei drei Typen öffentlicher Kommunikation: performative Darstellungen, die schon seit Jahrzehnten ein fester Bestandteil der lokalen Kultur und wichtige Formen der Repräsentation von Lokalität sind (White Mountain Apache Tribal Fair and Rodeo und die Wahl der Miss White Mountain Apache); das Museum/*Culture Center* in Fort Apache und andere Aktivitäten des *White Mountain Apache Tribal Heritage Programs*, deren wichtigste Funktion die Repräsentation der Apache-Kultur nach außen als Teil einer umfassenden Strategie der Identitätspolitik ist sowie lokale Medien, die beide Funktionen erfüllen können: die der Lokalisierung (die Zeitung *Fort Apache Scout* und die Rundfunkstation *Apache Radio*) und die der auf Außenwirkung ausgerichteten Darstellung für eine globale Öffentlichkeit (Homepage des *White Mountain Apache Tribe*). Abschließend werden die Ergebnisse meiner Untersuchung des White Mountain Apache Tribe bezüglich allgemeiner Prozesse der Identitätskonstruktion und Identitätspolitik und ihrer Implikationen für die Analyse gegenwärtiger lokaler Machtverhältnisse in indianischen Gesellschaften der USA kontextualisiert.