

Dialektischer Horizont, Strukturales Exil und Produktivität des leeren Zentrums interpretierender Ethnographie. Zur Kunst postkolonialer Kritik bei Michael Taussig. (2002)

Auch das Kollektivum ist leibhaft. Und die Physis, die sich in der Technik ihm organisiert, ist nach ihrer ganzen politischen und sachlichen Wirklichkeit nur in jenem Bildraume zu erzeugen, in welchem die profane Erleuchtung uns heimisch macht. (Walter Benjamin)

Im Folgenden wird versucht, Perzepten und Konzepten eines Ethnographierens auf die Spur zu kommen, das nicht traditionslos ist, aber diese Bezüge auf recht eigene Weise zusammenbringt und (seinerzeit) neu artikuliert. Es geht weiters darum, an markantem Text, der zuerst literarisch zu überzeugen, in der Verknüpfung mit transdisziplinären geschichtsphilosophischen (struktur-dialektischen) Problemen seine spezifischen Erkenntnisstrategien zu gewinnen. Es wird davon ausgegangen, dass das kulturkritische Entfalten von ‚Bildräumen‘, in den Schriften Michael Taussigs nicht zuletzt im Interesse einer ‚Philosophie der Praxis‘ – im notwendig polemischen Gramscischen Sinne¹ – stattfindet. Dass dabei besonders das die beiden Seiten der Repräsentation (der Repräsentation) verbindende ‚Wie‘ vordringlich wird, wird im Folgenden immanent wiederholt. Und um zeigen zu können, inwiefern diese (Re)Produktion *des Problems* moderner Ethnologie der klassischen ethnographischen Feldkonstellation und Erfahrung verpflichtet bleibt, kommen die hier in erster Linie die früheren Arbeiten des Autors in Betracht.

¹ A. Gramsci, *Zur Philosophie der Kultur und Geschichte*. In: R. Konersmann, *Kulturphilosophie*. Leipzig 1996, dort: pp68-78 (bes. 77-78).

Mehr (als) hermeneutischer 'flipflop'?

„[...] just this fragment looming, then – [...] the sudden swooping change – a curious picture of a tiny little corner, again a fragment, of the market in the town where I lived a few month in Australia, an image concentratedly conveying to bursting points of self-destruction the feelings for me of the huge sprawling market as a whole, and then beyond and over that the love and arguments I was in at that time of my life with my marketing companion at that tiny little corner – that fragment of a life's whole.” (M. Taussig, *Shamanism, Colonialism & the Wild Man.*)

Das Feld der Ethnographen ist eine Arena, und es liegt genauso wenig wie die Traditionen des *deep play* nur auf einer Seite der Repräsentation. Die Analogie dieser Spiele (des Hahnenkampfes auf Bali beispielsweise) ist bezeichnend für die traditionelle Art und Weise von Ethnographie zu *überzeugen*.²

Die folgend ausgelegte Perspektive kommt mit einer scheinbar notwendigen Beziehung von Ethnographie zu Strukturalismus und moderner Dialektik nicht zu Rande, also nicht über sie hinaus: Die in den Sand eingedrückten Figuren verwischen, kehren aber wieder als *Eindrücke* im Text: Cargo, Ritual, Karneval... – als Weisen des *making sense* nicht mehr der 'materia *primitiva*' sondern nun des Ethnologen. – Oder ist diese Sicht gerade doch die Verkehrung der wirklichen Verhältnisse? Müssten dann nicht Zweifel an der Wissenschaftlichkeit einer so charakterisierten Methode aufkommen. Wahrscheinlich, ja. Könnte dies nicht zur Exkommunikation führen? Sicher nicht, da die Zweifel ja nur von Wissenschaft und wohl auch nur noch von der Ethnologie selbst aus anschlussfähig formuliert werden können. Was macht dann noch die Einheit der Disziplin aus? – Die traditionell zentristische Perspektive auf den (objektseitigen) Segmentarismus, fällt nun unter diesen selbst. Innen/Außen-Unterscheidungen werden doppelbödig und in der Oszillation des drinnen / draußen wiederum tragend.³ Als *cultural anthropology* gründet Ethnologie heute in dieser univer-

² Ein weiteres Bild, in dem die Körnung bzw. ihr Ganzes („the physical text“) „provides a physical analog of closure. This relationship between the text (ethnography) and social reality has been prefigured as a kind of mirror: to close the book is to achieve a kind of 'closure'“. „Social structure as rhetorical closure“ wird in der rhetorischen (klassifikatorischen) Arbeit mit sozialen (rhetorischen) Teilen und Ganzen konstituiert, denunziert R. J. Thornton *The Rethoric of Ethnographic Holism* (Marcus 1992, dort: p 15-31). Weiteres zu dem dort Implizierten, vgl. bspw. Derrida (1974), p13ff und (resp. der Buchmetapher) ders. (1976) *Elipse* (dort: p443-52).

³ Ab da, wo die Differenz in der Einheit des Unterschiedenen sichtbar wird (z.B. die Unterscheidung von Rede und Schrift in (oder seitens) der Schrift (Ong 1987, Tyler in Marcus (ed.) 1992 dort: p1-7), muß sich auf alle die Selbstreferenz mit aufweisenden Gegenstände (einschließlich des 'selbst') als gleichwertige Segmente bezogen werden (s. bspw. G. E. Marcus im Bezug auf *cultural anthropology* als Disziplin unter anderen (humanities) in *A broad(er)side to the ca-*

sellen Alterität, sowie im (abstrahierenden) *Verfahren* mit der paradoxen Anweisung „teilnehmender Beobachtung“.

Für, wie auch immer kritische, ethnographische Anthropologie (*cultural anthropology*) wurde dann als legitimatorischer Topos „Kultur-Kritik“ (*cultural critique*) ausgemacht (Marcus u. Fischer 1986). Die Voraussetzung dafür ist gerade, dass es heute, verglichen etwa mit der Entwicklung moderner Begriffe der „Gesellschaft“, der nach ihrer wissenschaftlich-amerikanischen Entideologisierung seltsam inflationär gewordenen Unterscheidung von „Kultur“ (der Kulturen, und nicht, der Zivilisationen) immer noch weitgehend an Konsistenz mangelt.⁴ Auch sind heute in gewisser Weise einerseits (Kultur generalisierend verdinglichende) Kulturindustrie sowie andererseits (Kultur naturalisierende) Identitätspolitiken samt ihrer Effekte an die Stelle getreten, die einst Natur gegenüber Kultur einnahm. Geschichte wird nicht mehr gemacht, es wird *recycled*.

Damit einher geht einerseits: *Kultur bedeutet alles mögliche und nichts (eindeutig)*. Man kann sicher darüber streiten, ob Kultur nun auch ihren „affirmativen Charakter“ verloren habe. Sie behalte ihn vor allem insofern, als sie auch diese Unterscheidung wie alle anderen unterläuft (oder ‚rejiziert‘) – wie selbst die von Ordnung gegenüber Unordnung. Kultur kommt es zu, sich nun ständig und überall ungefragt ein- oder dazu zu mischen und die Möglichkeit des ausgeschlossenen Dritten explizit einzuschließen. So gilt dann andererseits: *alles ist potentiell von kultureller Bedeutung*.⁵ Kultur entspringt nun weniger einem artifiziell originären Genius oder Esprit. Und anstatt sich einer Krise des modernen Individuums bzw. des bürgerlichen Subjekts um 1900 verdankenden Fassung von Kultursynthese: als Korsett oder immanenter zentripetaler Zwang der menschlichen Seele, wie bei Simmel, zu entsprechen, verlegt sich das Interesse des (wissenschaftlichen) Zeitgeists vielmehr auf Ereignisse, Interaktionen, *Begegnungen*, in denen sie sich aktualisiert.

non (in ders. 1992); und zusammen mit M.M.J. Fisher, *The Repatriation of Anthropology as Cultural Critique*. In dies. 1986). Heute ist die Disziplin vor allem für die Symptome, die das hoch emotionale Laborieren an den Ansprüchen einer *Ethnologie der reinen Immanenz* produziert hat, bekannt: und seit Erlangung ihres modernen Selbstbewusstseins wird sie zu dieser Produktion. Eine neuere Strategie – um dann nicht der Gefahr des infiniten Regresses zu verfallen – kann dann sein, sich „dekonstruktivistisch“ auf die Tradition zu beziehen: der wissenschaftliche Ethnologe nun als Mäuschen zu Haus, als sein eigener Parasit, als Gast im eigenen Haus, und bei seinesgleichen – *Immersion des Beobachters*.

⁴ Schnädelbach (in Konersmann 1996) weist auf diese Entwicklung hin, welche – nach Adornos Urteilspruch über die Wertlosigkeit aller Kultur *samt ihrer Kritik*, dessen Aporie einfach umgehend ihren Lauf nimmt: von der *cultural anthropology* über die *cultural studies* bis zur Poptheorie.

⁵ Kulturrelativismus hat – und die berechtigte Kritik an den romantisch phantastischen Projektionen Boas' berühmter Schülerinnen ist dafür nur symptomatisch – beigetragen zur Verwissenschaftlichung von Kultur (und nicht ihre Ansiedlung als vergängliche Blüte in einem Terrarium der Zivilisationen, oder ihre Begründung aus Bedarf und Verfügbarkeit essbarer Proteine). Und wenn er nun vielmehr als „Gespenst“ oder als seine moderne Korrektiv-Funktion wiedergewinnende Parodie erscheint (etwa als *Anti-anti-relativism*, siehe Geertz 1984). So hat das damit zu tun, dass die Herausforderung objektiver kreuzkultureller Vergleiche heute keine mehr ist, sondern erst deren Koordination, die Notwendigkeit sich für den *richtigen* Vergleich zu entscheiden – ein *ökologisch bzw. ontogenetisch* geleiteter „Einwand des *tertiums*“ (D. Baecker, vgl. ders. 2000: pp98-112).

Die viel zitierte Formel für ein Verständnis von Mimesis und Alterität, welches Taussig aus den Schriften Benjamins und dem ethnographischen Thesaurus entwickelt, ist der Dreisatz über das *mimetischen Vermögen* als „the nature that culture uses to create second nature“.⁶ Kultur erscheint demnach als ein doppeltes *Vermögen* (im kantischen Sinne) oder als die allerdings nie versöhnende oder feststellbare Synthese aus beiden.⁷ In diesem Hinblick auf Kultur (der Verfasstheit ihrer sinnlichen Erkenntnis und Genesis nach: als *Leiben* und *Leben*) erscheint Natur primär als „the faculty to copy, imitate, make models, explore difference, yield to and become Other“ und wird eine – bis zur Informierung oder Verdinglichung durch subjektive bzw. gesellschaftliche Reflexion/Praxis – eigentlich unbeständige und relational unbestimmte „zweite Natur“ impliziert. Damit wird auch wiederum die *Natur* dieser Zweitheit (des Zusammensatzes von jeweils Natur oder Kultur) als *difference* oder als blinder Fleck des Blicks im theoretischen Bewusstsein markiert.

Jenseits transzendental-kategorischen und positivistischen Denkens wird so zumindest die Aussichtslosigkeit der „Tragödie der Kultur“ als eines quasi entropischen Prozesses (der Selbstobjektivierung) des menschheitlichen Geistes umgangen, der, obwohl so erst die Tradierung seiner Inhalte wirklich, geschichtlich wurde, sich in dieser Aufhebung selbst verfehlen und verlieren muß (Simmel).

– Inwiefern bedingt nun dies eine mögliche Methodologie kulturanthropologischer Empirie? Als postmoderne 'Wirklichkeitsforschung' wird die Theorieseite interpretativer Ethnographie bereits unvermeidlich von empirischer Indexikalität (d.h. immer theoretisch zu konstruierender Kontext und Kontingenz der Subjektivierungsverhältnisse) überflutet. Mit Levi-Strauss hatte der Strukturalismus in der Ethnologie, als erste theoretische Generalisierung zivilisatorischer Alterität angesichts ihrer historischen Katastrophe, in der (bzw. als deren Beobachter) er sich positionierte, versucht, die allseits in ihrer Brüchigkeit und Kontingenz vorscheinende, verfehlte Selbstbestimmung des vernünftigen, bürgerlichen, europäischen Subjekts ein für alle mal aufzuheben. In letzter Konsequenz versetzte sich aber die auf das Zentrum ihres Erkenntnisprozesses zielende Destruktion durch die Abstraktion von dessen Zeitlichkeit und Dialektik in ein tropisches Exil jenseits (der Materialität) der Geschichte, diesseits (der Formalität) des Mythos. In diesem theoretischen Setting hatte der eigene Universalitätsanspruch, der erkannten Kontingenz der Syntax des Sprechens und des Tuns meta-sprachlich beizukommen, sich die Tendenz zum anti-empiristischen Ordnungsdienst zugezogen.

⁶ Er weist dabei mehrmals darauf hin, dass die (damals) sich verdichtende theoretische Wahrnehmung, dass bisher unhinterfragte Kategorien des Denkens (über die menschliche Natur, Geschlecht, Rasse bspw.) sozial-semantisch ‚konstruiert‘ seien, (eben insofern diese Erkenntnis verdichtet und allgemeiner wurde) die Konsequenz vermissen lasse, dies gerade zum Anlass zu nehmen für weitere inventio oder „Konstruktion“ (bzw. „to re-enchant“). Vgl. Taussig 1993.

⁷ Dies kommt der Schnittstelle der *Aisthesis* recht nahe, die Bernd Ternes in im Hinblick auf unterschiedliche Theorie- und Begriffstraditionen abgrenzt (zumal von denen einer von Wahrnehmungserfahrung weitgehend ‚bereinigten‘ *Ästhetik*) (<http://www.aisthesis.de/aisthesis2.html>)]

Es scheint kaum sinnvoll, nur in allegorischer Überspitzung möglich, hier auch noch in der angedeuteten Problematik des Kulturbegriffs die späte und kurze Jugend der Humanwissenschaften kondensieren zu lassen. Um dann noch einmal zu sehen, dass hier als im Besonderen des Falles *die Einheit der beiden Fakultäten durch das Subjekt des akademischen Ethnologen gestiftet werden muß*, wird man besser umwegig argumentieren. Im Exkurs könnte man zunächst kontrastiv darauf hinweisen, dass *unter Physikern* – bei all den expliziten Divergenzen bis zur Selbstbeschreibung über Spaltung in entsprechende Lager – es kaum so weit käme, dem Experimentator und den im Labor anwesenden *gentlemen* vorzuhalten, sie seien bspw. zu mindestens 51% Vakuumpumpe transmutiert, und deshalb nicht in der Lage eine valide These zu einer wissenschaftlichen Diskussion über die Existenz des Äthers beizutragen...⁸. Ähnlich nimmt sich da die Problematik des *going native* aus, dessen standardisiertes Desiderat der „zweiten Sozialisation“ immer innerer Widerspruch ist: deutlich wiederum in der Formel der *participant observation*, die als Paradigma des ethnographischen Narrativs Prozess und Zeitlichkeit der Transgression ausschließt. So scheint an dieser Stelle noch angebracht, kurz an George Devereux zu erinnern, der im Rahmen einer universalisierenden Ethnopschoanalyse, der er als Gründer gilt, in seinem Hauptwerk *From Anxiety to Method* die Problematik des *Beobachters* als einer der ersten in der Ethnologie methodologisch systematisch ausarbeitet. Wobei die Konzepte *Komplementarität* (Bohr) und *Gegenübertragung* (Freud) die grundlegenden Achsen seiner Methode darstellen und wohl einmal mehr hinsichtlich eines Bedürfnisses nach „naturwissenschaftlicher Fundierung“ zu interpretieren sind.⁹ Doch soll hier nicht weiter, auch nicht entlang einer eher therapeutischen Hermeneutik oder Dialogik der Ethnopschoanalyse¹⁰, auf diese als Theorie zurückgegriffen werden, selbst wenn sich etwa über ein „gesellschaftlich Unbewusstes“ (M. Erdheim) zahlreiche Bezüge anboten.

Im Hinblick auf eine Kontingenzformel wäre überhaupt von Unwirklichkeit (von der Unwahrscheinlichkeit irgendeiner „Realität“) auszugehen. Eine *Immanenz*-Ebene für eine angedeutete mögliche Kulturkritik, die zu verfehlen, immer auf dem Spiel stünde, hätte dann möglicherweise die differenzielle Struktur oder Textur *kultureller Alterität*.

⁸ Vgl. zu diesem Aspekt (der Urszene der *science studies*) Bruno Latour (1998). Darüber hinaus lässt sich wohl immer noch (selbst nach Nils Bohr und *Kopenhagen*) sagen: Solange (oder wo) sich die Verhältnisse von *Dingen an sich* weiter pressen, erhitzen und beschleunigen lassen und mit der Diskutierbarkeit von *hidden dimensions* kein Mangel an Transzendenz zu bestehen scheint, kann diese Wissenschaft auch sehr gut auf Fragen der Transzendentalphilosophie (und ihrer Kritik) verzichten.

⁹ Vgl. U. Brokelmann, *George Devereux*. In Duerr 1987, dort: p 9 – 31. Wenngleich betont wird, dass es sich nicht um eine billige „rein analogische [...] Übertragung dieses Prinzips“ der Komplementarität handele, sondern diese gewissermaßen auf das *inter* der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplinen (bzw. der Begriffe von den Koemergentien Gesellschaft und Psyche) zurückgebogen und insofern methodologisch angewandt würde (p25) Im Bezug auf „Devereuxsches Werk [...] und sein[en] 'Lebensroman'“ wird gesagt: „Dieser wie jenes kreisen um 'Innen' und 'Außen'“ (p9).

¹⁰ Von deren Vertretern man im Bezug auf Ethnologie und Psychoanalyse so apodiktische Urteile lesen kann, wie, dass beiderseits jeweils die eine ohne die andere „keine Zukunft“ habe (M. Erdheim in Heinrichs 1985).

Denn „Kultur“, diese zwischen Legitimations-/Inklusions-Defiziten wertesemantischer Universalisierung und faktischer ‚Globalisierung‘ wachsende Semantik, gewinnt zusehends an Bedeutung für politische oder generell „Menschheit“ und Weltbürgerschaft betreffende Diskurse und erfüllt diese – mit „leerer Bedeutung“. Noch jenseits identitätsstiftender Diskurse und ihrer ‚Kultivierung‘ der Indifferenz (bzgl. des Unterschieds des kulturell Unterschiedlichen) scheint Kultur nun eine interkonnektive Virtualität von Plätzen, Platzhaltern und Plateaus zu entfalten.¹¹ Im unvermeidlichen Bezug auf Innen/Außen-Verhältnisse wächst damit die Kontingenz anderer Relationierungen. Jenseits semiotischer Theorie wiederum heißt das in der ethnographischen Praxis: *inside* eines immer besonderen ‚kulturellen Rahmens‘; im logistischen Engpass einer Logik oder Grammatik allerdings, die hier dem nicht kontrolliert (nicht redundanten) empiristischen Blick *auf alle Episteme* entgegengehalten werden könnte, ist der Preis der Konsistenzerhaltung ohne *commitment* nicht zu leisten.¹² Mit Michael Taussig, der exzentrisch die Sprache auf eine Metaphorik – präziser vielleicht: Onomatopoeik – der Oszillation hin ausschachtet, mag man von „epistemic flipflop“ sprechen: Als Übung, die also notwendig wäre, um der *ausgesprochenen* Virulenz jener Paradoxie, bzw. des un- ausgesetzten Ausnahme-Zustands, gewahr und gerecht zu werden; sowie sie gleichwohl zu erhalten, um selbst (als Pragmatik *inside*) viabel, Erfahrung zu bleiben.

“*The Devil & Commodity Fetishism in South America*”

„Die *Materie* ist die Verdinglichungsform der Praxis der vergangenen Produktion, durch die diese die gesellschaftliche Praxis der künftigen Konsumtion vermittelt.[...] Der Warentausch darf theoretisch nicht als autonomes geschichtliches Phänomen gedacht werden.“ (A. Sohn-Rethel, *Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus.*)

Der Ausgang von Taussigs Weise der Beschreibung historisch ethnographischer Kontexte als einer nicht nur stilistisch recht eigenständigen lässt sich am besten anhand seiner ersten bekannten Veröf-

¹¹ Dem entspricht die Beobachtung einer Vielfalt subsistenzierender Modernen, bzw. „fragmentierter Moderne“, ihre Differenzierung geht als zeitliche verloren und wird mangels einer entsprechenden Logik in einen *glokal* dimensionierten Raum projiziert. Im Interesse kulturalanthropologischer Theorie tritt ‚das Lokale‘ aus seiner Gegebenheit für die klassische Betrachtung translokaler Bezüge heraus und wird nun konstituiert als Ausdruck oder spezifische Form von ubiquitär globalen Verhältnissen.

¹² Dem sich aus dieser Investition ergebenden Anspruch mit der Versprechung entgegenzukommen, dass das Sollen – irgendwie, irgendwann – mit dem aller Dekonstruktion von Implikation/Bedingung entgehenden Rest sich identisch erweist: eine Frage von/nach Performanz und dem Hinterlassen von *Spuren*. Vernunftkritischer Hintergrund, vor dem Taussig (mit Benjamin) es essayistisch unternimmt, seinem Gegenstand „Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“, ist sicherlich das *Ganze* als das *Falsche*.

fentlichung zur Diabolik komplementärer Fetischismen nachvollziehen. Der Titel benennt die gemeinsamen Pole anhand derer Taussigs Untersuchung ihre zwei auf unterschiedliches ethnographisches Material bezogenen Teile zusammenbringt: Zum einen für die Plantagenarbeiter im Valle del Cauca (Kolumbien), zum anderen für bolivianische Minenarbeiter (wobei er nur im ersteren Fall auf eigene Feldforschung zurückgreifen kann; s. Anm.20) wird deren jeweils unausgesetzt transitionalen Status zwischen Lohnarbeit und Subsistenzwirtschaft analog dargestellt.

Hier eine grobe Skizze der theoretischen Praxis: Rhetorisch flüssig werden „the unfamiliar and the familiar“ (Us and Them) in eine dialektische Bewegung gesetzt. Derart weist Taussig mit wenigen Wendungen zu Beginn auf die Nicht-Feststellbarkeit der „vermittelnden“ Bewegung aller interpretativen Praxis hin und schließt damit auch den hermeneutischen Zirkel für die folgende (vgl. ebd.: p3). Er expliziert seine Methode nicht anhand eines eigenen Kapitels, wobei er sich jedoch erst einmal von allen kurrenten Schemata seiner Zunft recht nonchalant distanziert.

Die Vorgehensweise seiner Untersuchungen ist dezidiert nicht relativistisch (partikularistisch) – sie entbehrt nie einer historischen Aufmerksamkeit. Auf jeweils kaum einer Seite wird dann exemplarisch und quasi en passant den kulturrelativistischen und den (neo-)durkheimianischen Konzepten Kritik – seines historischen Bewusstseins dem einen, dem anderen eine semiotische Kritik – zuteil, sowie auch einem Marxismus „as it has come to be generally understood in the West“.¹³ Eine vorläufige, differenztheoretisch korrekte Folgerung ist dann: „The point is that we can abandon mechanical materialism and become aware that facts and things stand in some way as signs for social relations. We then look for the meaning of these signs in this way. But unless we realize that the social relation thus signified *are themselves signs* and social constructs defined by categories of thought that are also the product of society and history, we remain victims of and apologists for the semiotic we are seeking to understand. To *peel off* the disguised and fictional quality of our social reality, the analyst has the far harder task of *working through* the appearance that phenomena acquire [...]“ (Hvh.v.m.).¹⁴

Taussig geht es nicht um strukturalen Formalismus.¹⁵ Seine Methode besitzt aber, derweil sie die Bedingungen Interpretationen reflektiert, insofern ihre eigene bemerkenswerte formale Konsi-

¹³ So hätten denn dessen mechanizistischen und atomistischen Begriffe „progressively undermined the critical impetus of Marxism, which was originally based on a synthetic and dialectical understanding of reality in accordance with Hegelian tradition,...“ (Taussig 1980a: p12)

¹⁴ (1980a: p9). Dass diese *Arbeit* des *Schälens* nicht Mittel zum Zweck hinsichtlich einer darunter liegenden Vorhandenheit ist, wird in Taussigs späteren Büchern zunehmend explizit.

¹⁵ Unter dem Offensichtlichen (des v.a. später meist kritischen Bezugs) könnte man dann Gemeinsamkeit mit Levi-Strauss übersehen, welcher allerdings ebf. von den sozialen Beziehungen „as signs“ bzw. Unterscheidungen (elementare Zwei-Seiten-Formen) und auch von Marx *ausgeht* - bzw. ständig auf ihn zurückkommt, wie er sagt „to set my mind in motion“, (zit. nach S. Sonntag, *The Anthropologist as Hero*. In: Nelson u. Tanya Hayes (ed.) 1970. p188.)

stanz¹⁶, als dass sie dort, wo Differenztheorie anfängt - nämlich beim immer schon vorgängigen Unterscheiden selbst, strategisch konsequent weiterdenkt und damit ohne die Referenz zeitgenössischer (unterschiedlich strukturalistisch beeinflusster) Philosophie und entsprechender Neologismen Schritte unternimmt, die seinerzeit im kulturanthropologischen Anschlussbereich ihrer Kritik so nicht vollzogen wurden.

Wenn er nun inzitativ nach „the analytic power of Marxism“ (ebd.: p3) fragt, dann bezieht sich das zuallererst auf diejenigen bis heute mit einem *magischen appeal* behafteten Gedanken, die Marx größtenteils in den *Grundrissen* und am Anfang des *Kapitals* ausarbeitete und gegen dessen Ende wieder aufgreift. Die diversen Anschlüsse über die im Warenfetischismus-Theorem liegenden Aha-Effekte gehen seither weit über den Bereich klassischer Ideologiekritik hinaus.¹⁷ Eine Schlüssel-funktion haben für Taussig die darin eingeschlossenen, reflektierten Paradoxien, die in der Ware gerinnende Identifikation von Gebrauchs- und Tauschwert. Deren ideengeschichtliche Kontinuität als Problem der Scholastik und der Aristotelischen Philosophie macht er kenntlich, um dann mit derselben eine „analogische Vernunft“ („the analogic mode“ dem „causal paradigm“ eines mechanistischen Atomismus gegenüber) als Konstituens der *kritischen* Methode oder Verständnisweise der (negativ-)fetischistischen Praktiken und Diskurse der proletarisierten „Primitiven“ auszuweisen.¹⁸

„The magic of use-value production draws out, magnifies, and counteracts the magic of exchange-value practices, and in this richly elaborated dramatic discord are embedded some rough-hewn proto-Marxist concepts.“ (p21). Die repräsentativen „Fakten“, von denen diese Lesart von Ethnographie ausgeht, sind in ihrem jeweiligen Wandel einerseits unterschiedliche *patterns* ökonomisch-sozialer Tausch-Beziehungen und andererseits Praktiken ritueller Transaktionen mit Geistern, bzw. dem Teufel – sowie ein paar volkswirtschaftliche Statistiken. Der Autor kann zeigen, wie die Plantagen-Wirtschaft aufgrund ihrer in jeder Vergleichshinsicht geringen *Effizienz* – zur (minimalen) Existenzerhaltung ihrer Produktivkräfte und (damit ihrer selbst) – auf die subsistenzziel-re Reproduktion der *Haushalte* der Arbeiter angewiesen ist: Übergang im Fließgleichgewicht der „*Semiproletarianization*“.¹⁹

¹⁶ Der Beleg für diese Behauptung, kann hier natürlich nicht nach-erzählt werden. Stattdessen eigenartig formuliert – v.a. mit Hinsicht auf die späteren Publikationen Taussigs: Seine Art, Sinn zu machen, ist erst einmal ebenso ausgreifend wie intensiv. Der die Unwahrscheinlichkeit bzw. Aktualisierung von Besonderheiten vermittelnde Komprimierungsalgorithmus nimmt seine Hypothek immer bei den Echtzeit-('Aktualisierungszeit')-Reserven des Mediums. Ethnographie besorgt ihren Bestand aus solchen Reserven und die Buchführung selbst.

¹⁷ Die Marke für Taussig bleibt hier der Name Walter Benjamin v.a. in späteren Schriften. (Obschon etwa zur gleichen Zeit auch andere „Neo-Marxisten“ wie zuerst Lukacs, dann Sohn-Rethel und im direkten Anschluss die Frankfurter Schule einschlägiges beigetragen haben. Außerhalb dieser gesellschaftstheoretischen Linie wären zuerst noch Nietzsche, Simmel und Freud zu nennen.)

¹⁸ Vgl. Taussig 1980a: p11, 21, 25, v.a. Kap. 7 passim: „The mode of analogical reason that is outlined above appears to be more prolific and consciously used in cultures that are guided by use-value economic“ (p135.)

¹⁹ Um den Entwicklungen eines internationalen Marktes (z.B. Cuba-Krise und Embargo) und Anforderungen an Effizienz der Ausbeutung nachzukommen schafften es die Plantagenbesitzer, ein „duales“ System von immer schlechter

Die um den Haushalt und die Subsistenz (bzw. die adhärenen sozialen Beziehungen) nun entstehende Aura von Auspiziosität und Authentizität so wie die „Verteufelung“ der Lohnarbeit *entspringt gerade erst* (als Vermittlung) diesem komplementären Verhältnis.²⁰ Was hier (u.a. durch tabellarische Dreisätze von Einkommen und Leistung (Kcal pro Tag)) deutlich wird, spottet jeglicher Rationalität, scheint jedoch von der Entwicklung der Märkte unumgänglich gefordert sowie gerade durch ihre lokale Unterentwicklung bedingt zu sein (p90ff). „[I]n these circumstances“ – unter diesen Verhältnissen des *Clash* von „use- and exchange-value orientation“ bzw. der jeweiligen Magie von „commodity exchange and reciprocity exchange“: „The magic of production and the production of magic are inseparable“.

Solcher Art Verquickung ist auf verschiedene Weise benannt worden und ihre Phänomenologie ist traditionsbildend: „Manifested in popular culture, this opposition has inspired some of the greatest literature. [...] The coexistence of fantasy and social realism [...] that so perplexes literary critics and Marxists [...], it is this coexistence that constitutes reality in the 'strong wind' and the 'leaf storm' of large-scale capitalist development in the Third World.“(p 21)²¹

Beim „Kontrakt mit dem Teufel“ verkauft der Plantagenarbeiter seine „Seele“ (d.h. hier allerdings: sein Heil auf Erden)²². Um diese Transaktion anhand *kosmologischer Differenzen* zu verorten, rekurriert Taussig dann doch mehrfach auf symbolische Anthropologie. Allerdings wohl mit der Absicht, das unterliegende Ordnungs- oder Struktur-Konzept zu konvertieren, umzufalten, bzw. es um eine Dimension zu bereichern.

bezahlter Beschäftigung und Vertragsarbeit einzuführen. Zusammen mit einem „piece-work system“ (Leistungsprinzip anstatt Stundenlohn) erfüllte diese Systematik alle Merkmale dessen, was man heute unter „prekären“ Arbeitsverhältnissen versteht und trotz des Vordringens in die Zentren vergeblich kritisiert: „the contracting system atomizes the work force, facilitates the control of workers, lowers the overall labor bill, undermines the political strength of all workers, causal or permanent, and helps ensure an elastic reservoir of labor to cope with fluctuations in demand“(p84).

²⁰ Da Taussig dieses prozessuale Konzept (noch) nicht explizit verallgemeinert (etwa in Hinsicht auf ein – sich seiner selbst bewusstes – *gesellschaftliches Subjekt*), riskiert er, dass moralische Dualismen sich in der falschen Ebene der Analyse wieder auftun. – Und es ist vielleicht, neben nicht ganz präziser Lektüre, ein allgemeiner Grund für Kritik etwa an der Maßgeblichkeit bei ihm extrahierter „Hauptargumente“ (hinsichtlich der von ihm nicht *im Feld* beobachteten andinen Bergbau-Kultur (Bolivien)). Das allgemeine Defizit so ansetzender Kritik liegt sicher im Verständnis der von Taussig durchaus explizierten Dialektik von 'Unterbau' und 'Überbau'. Sie verfehlt dann, sich gegen vermeintlichen Universalismus wendend, das Ganze, bzw. die komparativistische Leistung Taussigs kritischer Analyse (vgl. O. Harris, *The earth and the state*. p251 und 263. Sowie – wesentlich umsichtiger in jener Hinsicht: M.J. Sallnow, *Precious metals in the Andean moral economy*, bes. p215ff. Beide in: Bloch u. Parry 1989). Marcus (in Clifford u. Marcus 1986) moniert bei Taussig „his mixed mode, self-consciously moralistic and broadly transcendent purpose.“

²¹ *Viento Fuerte* (Miguel Angel Asturias, 1950) und *La Hojarasca* (Gabriel Garcia Marquez, 1955), jeweils über die Ausbeutungsverhältnisse auf Bananenplantagen der *United Fruit Company* in Mittelamerika, bzw. Kolumbien.

²² Verkauft, für in doppeltem Sinne „unfruchtbares“ Geld, welches – weil verhext, weil *reiner* Tauschwert – weder zur Kapitalakkumulation noch zur (biologischen/subsistenzuellen) Reproduktion taugt. (So die Meinung des Volksmunds, wie Taussig sie wiedergibt. Wobei einen solchen Vertragsabschluß selbstverständlich keiner seiner Informanten beobachtet hat, andererseits aber ein Ladenbesitzer als Augenzeuge von dem Kampf zweier „getaufter“ Banknoten als jeweils prospektive An- und Entführer der Tageseinnahmen aus seiner Kasse berichtet. Ebd.: p127)

Am frappierendsten im Falle des Liminalitäts-Modells (Turner, van Gennep): Als Ritualisierung eines archetypischen Dramas – der kosmogonischen Wiederholung (Eliade), bleibt es nicht bei der passiven Imitation und damit Re-Affirmation einer traditionellen Ordnung (bzw. der „Struktur“). Zwar werden, laut Taussig, der *magische* Ritus und seine Protagonisten ebenfalls außerhalb der „Alltagswelt“ positioniert – es spielt dabei keine Rolle ob Praktiken an einer sichtbaren Raum-/Zeitstelle stattfinden oder ob diese Stelle *bloß* im Diskurs so besetzt wird. Die *Passage* durch die Liminalität jedoch ist für den marginalisierten „Halbproletarier“, den *Neophyten*, eine (ökonomisch) existenzielle und permanente – *der 'Ausnahmezustand' ...die Regel.*²³ Und die *Realisierung* (Explikation und Reproduktion) seiner sozialen Existenz ist insofern Negierung *und* Affirmation der beiden Ordnungen (hier: der so artikulierten, abstrakt nicht anders integrierbaren Produktionsweisen und ihnen entsprechender „Kosmologie“) zugleich oder in Oszillation: praktisch-dialektisch-wirklich. So kommt Taussig mit einer *Wendung* Victor Turners über die Verfasstheit der Liminalität „as a realm of pure possibility whence novel configurations of ideas and relations may arise“²⁴ zu dem Schluß: „The creation of the proletarian devil contract is one such novel configuration.“(p104).

Taussig weist ein Gedächtnis der Kontingenz, der Negation, der Ablehnung der Einheit dyadischer Unterscheidungen (naturgeschichtlicher Oppositionen) nach. „Contradiction“ und „Filth“ – die „Verunreinigung“ (hier schließt er an die allgemeine Begrifflichkeit der symbolischen Anthropologie von M. Douglas an) als eingeschlossenes mediatorisches Drittes²⁵: ob es sich nun um Verhältnisse von man/nature, men/women, conquest/resistance, center/periphery, antithetic modes of production – semiotische bzw. hermeneutische Beziehungen über die textuelle oder allgemeine Unterscheidungs-Grenze handelt. Um eher historisch nachzuvollziehen, wie und warum was in Taussigs im Hinblick auf Widersprüche zweifach geschliffenen Optik (in seiner methodischen Synthese) zusammenkommt, wäre vielleicht auf die Mikrologik großformatiger Transformation (K. Polanyi) in den hohen Geschwindigkeiten ihrer räumlichen und zeitlichen Ränder zu verweisen.²⁶ Denn zugleich handelt es sich bei den bolivianischen Bergarbeitern und den Tagelöhnern auf den Plantagen des *Cauca* Tals um Leute, die zum einen an der Peripherie der kapitalistischer Marktökonomie (bzw. ihrer Entwicklung) situiert sind, und die eben auch ihrem genuinen ideologischen Zusammenhang fremd bleiben. Korrelat ist für Taussig die „mastertrope“: *fetishism* (of the commodity/the devil) – bzw. ihre Reifikation, die sich vom selben 'Zentrum' aus konstituiert und verbreitet.

²³ Worüber uns, laut Benjamin, „die Tradition der Unterdrückten belehrt.“ (*Über den Begriff der Geschichte*. These VIII. In ders. 1992, dort: p 145)

²⁴ Taussig zitiert aus Turners *Forest of Symbols* (ders. 1967: p97). Turner geht an dieser spekulativsten und den Gedanken kurz darauf abrechenden Stelle seines Texts bis zu einer „Konfiguration“, die Platon und „his philosophical debt to the teachings of the Eleusinian and Orphic initiations“ in Zusammenhang mit der Liminalität „als Quelle“ bringt.

²⁵ Taussig 1980a: p113f.

²⁶ Dies ist allerdings ein typisches Argument für die Prädestiniertheit von *Anthropology as Cultural Critique*.

Eine irgendeinen Synkretismus vivisezierende Religionsethnologie wie auch jegliche auf Unterschiede hoffende ökonomistische (neoklassische oder marxistische) Perspektive würde anhand ihrer Reduktionen auf absehbare Zeit eine entropische Entwicklung diagnostizieren (Entdiversifizierung, Mangel und Markt), um schließlich („with an air of mournful realism“) in einer gewissen theoretischen Tristesse anzugelangen – die speziell für die Ethnologie eine des Zuspätkommens ist.²⁷

In der Art, wie Marcel Mauss als Ethnographiesammler Berichte auf der Suche nach *totalen sozialen Tatsachen* zusammentrug, speist Taussig postkoloniale Referenzen des Nicht-Identischen ein in das benjaminsche Geschichtskonzept, um einem *Gedächtnis der Diskontinuität* Rechnung zu tragen. Die seltsamen Plausibilisierungen des fetischistischen Zaubers („getaufte Banknoten“, Bilder oder Momente identischer Bestimmung durch Analogie) bringen gesellschaftliche Zeit/Dialektik zu einem *Stillstand*. Dieser verweist mit Benjamin den historischen Materialisten nicht nur auf die messianische Zeit, sondern ist auch primärer Einsatzpunkt seines Nach- und Neudenkens. Diese Sicht auf *transformation* bietet sich wohl an, wenn man im Bezug auf die betroffenen Subjekte ein Nebeneinander von „fetischistischen“ Praktiken und gewerkschaftlich-syndikalistischer Aktivität nicht bloß als eine historisch Kuriosität oder einen aufzulösenden Widerspruch sehen will. Die Analyse entdeckt in jenen Relationierungen die analoge Bestimmung ihrer elementaren Formen: die *Struktur des Fetischismus* („the mastertrope“).²⁸ – Auf der anderen Seite läge es nahe, dieses Bewussthalten der *Operationalität* der (Tausch)Abstraktion, bzw. des Mediatorischen, der mediumkonstituierenden Form, einer solchen formalen Reflexivität der Erkenntnis (sowie ihrer Historisierung), sei ein Neo- oder Ultrastrukturalismus (M. Frank, resp. F. Dosse). Das Interesse dafür, wie Struktur und Ereignis aufeinander bezogen werden, wie Diskurse und Praktiken jeweils immer als Hybride von Un-/Sichtbarkeit auftreten, ist da also schon nicht ohne Vorbild. Ähnlich der am weitesten über den klassischen Strukturalismus hinausgehenden Theorie gilt die Aufmerksamkeit Taussigs einer Artikulation und *Produktivität* jenseits materieller Re/Produktion (welche das Subjekt zu einer bestenfalls strategisch besetzbaren Leerstelle werden lassen): im vorliegenden Fall geht es daher gleichermaßen um „the production of magic and the magic of production“.²⁹

²⁷ (Vgl. ebd.: p158)

²⁸ Taussigs nächste größere Veröffentlichung geht dann allerdings von einer *Structure of Conquest* aus. (1980b). „Die Struktur eines Bereichs freizulegen heißt, eine ganze Virtualität der Koexistenz zu bestimmen, die vor den Wesen, den Gegenständen und den Werken dieses Gebietes existiert.“ (Deleuze 1975:p28)

²⁹ Aus ökonomisch kritischer Sicht auf postkoloniale Verhältnisse (etwa in Westafrika) hat sich zeitgenössische Sozialanthropologie ausgiebig mit „the modernity of magic“ beschäftigt (exemplarisch und mit einer Zwischenbilanz: Geschiere 1996), was immer auch eine Reflexion der der Moderne eigenen ‚Magie‘ notwendig machte. Die hier gemeinte *Produktivität* des Fetischismus (der an sich sprachlich als Dekonstruktion oder metaphorologisch durcharbeiten wäre, aber nicht historisch, nicht auf den ‚Über-‘ noch auf den ‚Unterbau‘ zu reduzieren ist) erscheint notwendigerweise im Ineinandergreifen von moderner Dezentrierung und ihrem Doppel, auf das sie im (post)kolonialen *Displacement* trifft. Mehr dazu weiter unten.

Verlangte die Einsicht dieses Aspekts der *devil beliefs* der Plantagenarbeiter den Nachvollzug einer etwas unorthodoxen Werttheorie, die die Abhängigkeit kapitalistischer von ursprünglicher Akkumulation – und an den kolonialen/transformativischen Rändern: von subsistenzueller Reproduktion – reflektierte, so erfährt die Einheit von Struktur und sozialem Wandel im Spiegel der andinen Kosmologie bereits ihre Apotheose.³⁰

In seiner Lektüre andiner Ethnographien (v.a. Nash u. Rojas) betont Taussig die Rolle des *Tio* – in den Ritualen der Minenarbeiter der „Eigentümer“ des Berges und der Minen – des Teufels also, als Vermittler zwischen Sphären von Warentausch und „reciprocity exchange“. Wobei außerdem die für Anden-Kosmologie typische *exchange-/kinship*-Bezogenheit zu diesem – in der christlichen Theologie – transzendenten Prinzip betont wird (p180). Zitiert werden dann J. W. Bastiens Beschreibung von landwirtschaftlichen Riten am Berg *Kaata* (Bolivien), „The body includes the inner self. [...] Earth and humans no longer exist as dichotomies but rather as endless reflections of differently shaped mirrors.“ – und Taussig kommentiert: „Kaatans are no Kantians“³¹ – Wieso eigentlich immer noch nicht (Woher zudem die Sturheit messianischer Utopien, wie z.B. der Rücker des Inka – „crypto-paganism“)? – Da müssen Benjamins *Thesen zum Begriff der Geschichte* her.³² Und da auch Taussig feststellt, dass die Dialektik der Aufklärung durchaus zur Verdunkelung der Welt beigetragen hat, kann es ebenfalls sein, dass unter seinem analytischen Blick, sich weniger *clair* gleich weniger *obscure* gibt. Da, wo Kritik der Vernunft für immer im *double bind* ihres doppelten Genitivs gefangen ist, nimmt sie auf die ein oder andere Weise (früher oder später auf dem Weg ihrer Aufhebung) vor ihrem Erstarren in der Erkenntnis, dass 'das Ganze das Falsche' ist, Zuflucht zur Metaphysik (Metakritik). In vorliegendem Fall entspricht dem die Weigerung einer – Taussig zufolge, der andinen Kosmologie inhärenten – „dialektischen Logik“, auf der Strecke zu bleiben. Sie fällt angesichts eines totalen Monismus der Tauschabstraktion ineins mit einer (kritischen) Metaphysik. Diese bezeugt laut Taussig: „the fidelity with which people can capture this transformation

³⁰ Taussig betont die „dialektische Logik“ eines „animated Strukturalismus“. (1980a: Kap. 9). In unterschiedlichen theoretischen Diskursen scheint immer noch ein Widerspruch zwischen nicht vereinbaren Resultaten ethnohistorischer, archäologischer und ethnologischer Forschung zu andinen Gesellschaften (aller Epochen) beobachtet zu werden (vgl. Golte 1996). Dieses aus vulgär-strukturalistischer -bzw. materialistischer/evolutionistischer Sicht diskutierbare „Paradox“ der Einheit relativ erfolgreicher „Anpassung“ und „Reorganisation“ einerseits und andererseits einer vermeintlich starren auf Gleichgewicht bedachten Ordnung von Kosmos und Gemeinschaft löst sich auf, indem man sich einer anderen Unterscheidung bedient. Bezogen aufs Ereignis anstatt auf kategorisches Wesen regeln gerade die dualen Oppositionen Austausch, Konflikt, Machtwechsel und Artikulation jeglichen Wandels. Und diese können sich dann ja auch wieder reziprok bzw. zyklisch vollziehen.

³¹ Das mag in mehr als einer Hinsicht zutreffen, ist aber m.E. nicht besonders erleuchtend. Taussig kann als Stilist nicht widerstehen und will eigentlich die „Cartesian epistemology“ (p157) diskreditieren; zumindest aber soll klar sein, dass es sich um einen „Dualismus“ handelt, der „[b]ased on an underlying monism of dialectics, [...] is ontologically and epistemologically opposite.“(p161) Dem entspricht das von Bastien beschriebene, anscheinend andenweit verbreitete analogische Kosmo-Körper-Konzept des *yachay*.

³² Taussig zitiert frei aus der *VI.*, aber auch die *I. These* wäre hier aufschlussreich (vgl. Benjamin 1992).

of fetishization while subjecting it to a paganism that will capture it.“ Sie legt so Zeugnis ab von der gesellschaftlich verstandenen Lage des Problems: „...in the problem of evil itself.“ (1980a: p181).
Noch einmal anders – vielleicht weniger kryptisch: Repräsentationen „sozialer Tatsachen“ auf dem empirischen Tablau (der objektivierenden ethnographischen Beschreibung) werden als Zeichen gedeutet. Die 'Arbitrarität' des Zeichens (doppelte Differenz, *die es ist*) ist diesem Ansatz nach 'radikal' und lässt so auch jegliche immanente Annahmen bzgl. des Ursprungs (Endes) der Struktur (epistemische Ordnung/Unordnung) sich ihr nicht entziehen. Auf dieser allgemeinen Grundlage vollzieht die Interpretation die fremde Semio-Praxis immanent nach und gewinnt dabei das Subjekt ihrer Kulturkritik. Was hier auffällt: dass hier der vermeintliche ideologische Überbau, nicht falsches Bewusstsein sondern genau die reflexive Kulturkritik als *praktische* Reflexion ist.³³

Mit einem archäologischen Blick für Diskontinuität, für den die Seltsamkeiten an oder zwischen den Artefakten sich *in der Schichtverwerfung* ordnen, liest der („graphisch“ bewusste) Historische Materialist die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem in „Dialektischen Bildern“ (Benjamin): Die versteinerte Chiffre – das (inzwischen) Unzugängliche, was sich aber der Deutung zuspricht, erklärt sich erst in der schnappschussartigen Konkretheit des historischen Moments - bzw. dem des „Chocks“, dessen *Realität* das Trauma verwaltet oder als Geschichte(n) zu entfalten vermag.³⁴

Dieser Art Geschichts-Bild-Bearbeitung (solidarischer Lektüre) findet sich in einen Parallelismus mit der (*anti*)fetischistischen Praxis der Land- und Minen-Arbeiter. Und dies scheint – vielleicht wenig – doch ein wenig mehr zu implizieren als bloß „ethnographischer Surrealismus“³⁵, *collage* oder *bricolage*. So äußert sich Taussig am Anfang recht klar bezüglich der *finis* seiner Anthropologie.

„The devil has long been banished from western consciousness, yet the issues symbolized by a contract with him remain as poignant as ever – no matter how much they have been obscured by a new type of fetishism in which commodities are held to be their own source of value. It is against this obfuscation, the fetishism of commodities, that both this book and the devil beliefs are directed.“³⁶

³³ Wiederum hat dies seine Entsprechung in der (selbst immer noch *kulturkritischen*) Kritik der Kulturkritik.

³⁴ Vgl. Taussig (1987): p122-23, 153-54.

³⁵ Hierzu aufschlussreich: das gleichnamige Kapitel bei Clifford (1988).

³⁶ (1980a: xii). Um ein Missverständnis zu beseitigen, welches dieses Zitat evtl. zulässt: Taussigs Schreibe hat zunächst einmal nichts mit „action anthropology“ im klassischen Sinne zu tun. (Wenngleich auch *apropos* auf das Deleuze/Guattari'sche Wort von der *Reterritorialisierung* verwiesen werden könnte.) Gleichwohl wird hier m.E. so klar wie möglich jene „complicity“ (mit dem „Informanten“) formuliert, die von Paul Rabinov als Richtungsangabe zukünftig möglicher Ethnographie hervorgehoben wurde (ders. in einem unveröffentlichten Paper zu dem im Mai 2001 vom Berliner MPI für Wissenschaftsgeschichte – mit Focus auf die Praktiken zeitgenössischer Molekularbiologie – veranstalteten Panel „Mapping Cultures“).

“A study in Terror and Healing”

„We have to push the notion of hegemony into the lived space of realities in social relationships, in the give and take of social life as in the sweaty warm space between the arse of him who rides and the back of him who carries.” (Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism & the Wild Man.*)

„Herodot hat nicht zusammen mit der Gräfin die Zeit herausgegeben, er war der erste Bildzeitungsreporter.“ (Hubert Fichte, *Forschungsbericht*)

In gewisser Weise könnte man sagen, dass dieser umfangreichen und empirisch dichten Arbeit Taussigs eine Schlüsselposition zukommt, oder dass darin so etwas wie *die* orientierende Chiffre bzw. ihre Genealogie geprägt ethnographisch nachvollziehbar wird.³⁷ Wie aber wären solche (altmodischen) Tropen legitimierbar, was wäre das für eine Orientierung? Man wird zunächst erkennen, dass es sich bei dem, was der Abwesenheit von Präsenz, der Unmöglichkeit von Repräsentation entgegengesetzt wird, um Nicht-Orientierung – um einen *Raum* ohne Orientierung bzw. ihrer ständigen Aufhebung handelt. Ebenfalls wäre zu sehen, dass es nicht um die Opportunität, wenn man so will, literarischer Formen der Ethnographie gegenüber einer (eingangs problematisierten kulturellrelativistisch oder postmodern) „zerfallenen Welt“ (Lukacs), vis á vis also einer – für die immerzweite und aufs Ganze gehende Perspektive der Kritik zu konstatierenden – weltlichen Differenzausdünnung oder Entleerung geht.³⁸ Nichtsdestotrotz, wenn also nichts (ein)greift wie z.B. Organisation von Erwartungen, methodisch leitende Programme, die eben nicht auf den Unterschied ihrer Unterscheidung hin geprüft werden könnten, wird immer mehr das *Wie* anstatt *Was* fraglich. – Dass und wie ihm an diesem „Wie“ gelegen ist, wird man auch in Michael Taussigs Buch *Shamanism, Colonialism & the Wild Man* lesend feststellen können, und zwar spätestens dann, wenn man die Explizierung dieses Anliegens bereits wieder vergessen hat.³⁹

³⁷ Zumindest gibt er hier am ausführlichsten über jenes 'Handwerk' („Magie der Mimesis“) Auskunft, von dem er später schreibt, dass er es beim Feldforschen im Putumayo erlernt habe (vgl. Taussig 1993: *Acknowledgements*).

³⁸ Die Frage, warum allerdings in dieser Welt für „Schriftsteller [...] Verantwortung und Aufgabe“ der Kritik darin bestehen könnte, „diese Leere zu (er)füllen“ - und zwar (nicht nur „as the daily work of an American“): „making fables and making names“, beantwortet ein Zitat Pablo Nerudas am Ende von *The Devil...* (Taussig 1980a: p233).

³⁹ Folgend auf die Bebilderung von „cultures of terror“ (guamaltekischer und argentinischer Militärdiktaturen durch deren schreibende Dissidenten) schreibt er: „Hence the need to fight that solitude, fear, and silence, to examine these conditions of truth-making and culture-making, to follow Michel Foucault in 'seeing historically...'. But surely at the same time, through 'seeing historically', we strive to *see anew* – through the act of creating counter-discourse? If effects

Da allgemeine Aussagen über den Inhalt des Buches schon dem hier zur Verfügung stehenden Rahmen nicht angemessen wären, soll lediglich einigen Linien oder Komplexen kurz nachgegangen werden, die Taussig hier weiterverfolgt, verdichtet und bis auf weiteres konzeptualisiert. Denn – ließe sich kursorisch bemerken: Es ist durchaus fraglich, ob wir weiterkommen, wenn wir sagen, dass die Schwierigkeit auch darin besteht, dass laut Taussig die Flüsse geographischer wie mythischer Landkarten, Waren, die Gewalt des Terror, das Heil(en), die Geschichte(n), deren Magie als Unterscheidung und als zauberhaftes Medium des 'Schamanen' (der wiederum als Teil und Produkt von jener in jenen auftaucht), sowie der Autor und auch sein Leser sowohl *diese Kanäle selbst sind* als auch deren Enden, bzw. beständig auf ihnen unterwegs Darüber hinaus jedenfalls, kommen wir hier nicht.⁴⁰ Oder anders: Wieso scheint ein Buch das hundert Ein- und Ausgänge eröffnet, die alle zur einen Seite in die Moderne führen, so geschlossen?⁴¹ (Das heißt hier auch, für den Versuch, etwas darüber zu sagen, wird das Sich-Einlassen unverzichtbar.)

Das – und damit ein besonderes Potential des Buches – rührt sicher auch aus so seltsamen Räumen oder Nicht-Orten, in die der Leser eingeführt wird, wie vor allem „The Space of Death“, welcher hier auf einige seiner Aspekte untersucht werden soll.⁴²

„All societies live by fictions taken as real. What distinguishes cultures of terror is that the epistemological ontological, and otherwise philosophical problem of representation – reality and illusion, certainty and doubt – becomes infinitely more than a mere philosophical problem of epistemology, hermeneutics and deconstruction. It becomes a high powered medium of domination, and during the Putumayo rubber boom this medium of epistemic and ontological murk was most keenly figured and thrust into consciousness as the space of death.”

of truth are power, then the question is raised [...] also to what form that counter-discourse should take. This issue of the politics of form has been lately of concern to some of us involved in writing and interpreting histories and ethnographies” (1987: p8f).

⁴⁰ C. Geertz würde es vielleicht (wie die *Traurigen Tropen*) als Moiré bezeichnen, eine palimpzestartige Überlagerung mehrerer Schichten („ganz verschiedener Arten von Texten“, vgl. 1988 p39f). Das Schillern, welches die Interpretation einmal anzieht und sie wahrscheinlich zu einem mehrfachen Hin und Her-Scannen veranlasst, ist dann ein Interferenzeffekt, wie man ihn von Textilien oder Fernschirmschirmen kennt.

⁴¹ Vgl. das Konzept solcher (Ab)Geschlossenheit bei J. Derrida. (1976): Immer wieder; jeweils bes. in den Texten zu Levi-Strauss, Jabes, Artaud. Ebd. Exemplarisch: der „Spielraum“, seine „kreisförmige Grenze“, „Horizont der Dialektik“. (S. a. Anm.2)

⁴² Ein topos, den Taussig – es mag zunächst scheinen: als räumliche Metapher - aus der Beschreibung eines Yagé-Deliriums von einem seiner indianischen Informanten übernimmt und gleich über die ersten Zeilen mit J. Timermans Innenansichten der Gefängnisse der argentinischen Diktatur reflektiert): als Leser möchte man zu Beginn des Buches meinen, *the space of death* läge außerhalb – oder in dessen Außen. Doch diese Sicht verkennt noch die Linie (die Tradition einer Immanenz), in die das Buch sich einschreibt.

Eröffnet wird dieser zunächst mit der Aufforderung „to think-through-terror“, Terror „as well as a physiological state [...] a social one“ und insofern „the mediator *par excellance* of colonial hegemony: the space of death...“.

Wenn ihm außerdem „a long and rich culture“ zugeschrieben wird, scheint zunächst nicht präzisierbar, ob nun die unerhört zahlreichen (und ungezählten) Toten oder die lange Reihe toter Erzähler der *Conquista* im Allgemeinen wie im Besonderen gemeint sind. – Offensichtlich aber werden verschiedene Traditionen („the Western“ und „the northwestern Amazonian“) ins Gespräch und seine diskursive Dialektik verwickelt. Diese Operation dürfte auf folgender Annahme basieren: „With European conquest and colonization, these spaces of death blend into a common pool of key signifiers binding the transforming culture of the conquerer with that of the conquered.“ (1987: p5). Dasselbe gilt hier für Ausbeuter und Ausgebeutete, Über- und Unterbau, *fear and terror, healing and affliction*.

In einem früheren umfangreichen Aufsatz (*Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia*) wird Erzählung sozialer Beziehungen noch eingespannt in *the structure of conquest*, resp. „a history that [...] itself is realized by this structure“⁴³. Ausgehend von der von Taussig aufgewiesenen Bedeutung dieses Komplexes für „die Hierarchie magischer Macht“, welche „diese Struktur spiegelt und invertiert“, sowie auch für die Praxis des Heilens selbst, lässt sich das Netz der Beziehungen unter den Heilern (unterschiedlicher Herkunft und nicht-/indianischer Tradition) im Sinne einer *parasitären* Partizipation an diesem Dispositiv denken, sowie als (wie immer subversive) Mimesis an der Syntax der Unterwerfung.⁴⁴

Die allegorische Formel, die Taussig nun für die Re-Produktion 'seiner Leute' ausarbeitet, lautet: *Tripping up the disorder of power (/misfortune) by its own disorderliness* (1987: p389-90). Es ist in diesem Fall auf der Ebene der Interpretation in erster Linie die Idee der Struktur oder Ordnung (d.h. deren Ontologie oder Apriorismus) – so wie vorher *festishism* als Generaltrope, die beobachtet, bzw. Gegenstand der Kritik wird. Das ist m.E. wiederum ein methodologisch/poetologisch auszumachender Grund für jene dimensionale Steigerung – die globale Eröffnung eines Raumes der Repräsentation und „Gegenrepräsentation“.

Es wurde angemerkt (Anm.20), dass Taussigs Intepretation in *The Devil...* sich Verdachtsmomente re-etablierter Dualismen (oder Essentialismen, etwa im Sinne einer Rehabilitierung des Gebrauchs-

⁴³ Bzgl. einer solchen *Produktion* oder *Aktualisierung* betont Deleuze, „dass man das Genetische dem Strukturellen ebenso wenig entgegensetzen kann, wie die Zeit der Struktur (ders. 1975: p30).

Ähnliche 'Realisation' gilt dann auch für eine „moral topography“. So meint „the text of conquest“ auch die Textur der Landschaft, welche die ersten Schreiber der *Conquista* in einer Sprache der (quasi über die strapazierten Körper der Soldaten eingeschriebenen) Imagination ausdrückten. (vgl. Taussig 1987: p288ff).

⁴⁴ Das heißt, dass der Heiler immer auch ein Agent der Ausbeutung ist (vgl.1980b: p231f).

werts gegenüber dem Tauschwert) zuzieht. Und dies insofern, als dass, während über Subjekte und ihre Praktiken als kulturelle Agenten, abstrahiert wird, gewisse Abstraktionsleistungen nicht genügende Verallgemeinerung erführen. Jetzt ist aber, so könnte man unterstellen, die Struktur als Subjekt, welche dem Gesellschaftlichen schlechthin untergeschoben wurde, total geworden. Das sind Stände der Theorie, mit der Taussig sich auch auseinandersetzt (nicht sehr explizit theoretisch freilich; siehe jedoch die Anmerkungen zu Levi-Strauss' klassischen Texten über indianischem Schamanismus aus der *Strukturalen Anthropologie* (Taussig 1987: 389/90 u. 460)). Er stellt aber weder auf die Imagination eines (durkheimianisches) 'Kollektivbewusstseins' noch der eines (tiefenpsychologischen oder psycholinguistischen) 'kollektiven Unbewussten' ab.

Wie Levi-Strauss es (in seiner *Einleitung zum Werk von Marcel Mauss*) darlegt, habe der „von Mauss mit der Identifikation von Unbewusstem und Kollektivem eingeschlagene Weg“ diesen – notwendigerweise – zu dem „Versuch“ geführt ausgehend von der *totalen sozialen Tatsache*, die sich für Levi-Strauss „dreidimensional darstellt“⁴⁵, „eine Art 'vierte Dimension' des Geistes zu erreichen“ – „an Hand der Kategorie des *mana*“. Interessant ist, dass Levi-Strauss bei diesen werkininterpretatorischen Entdeckungen ausgeht von dem „tragischen Risiko, das auf den in dieses Vorhaben der Identifikation verstrickten Ethnographen ständig lauert“⁴⁶.

Man könnte weiters auch spekulieren, welche Bedeutung dem Erleben des teilnehmenden Beobachters Taussig für die subjektive Konzeption und Lagerung des *Deathspace* im Bewusstsein zukommt. Wenn dieses nämlich mit einem identifizierbarer oder bezeichnenbarer Objekte baren Raum konfrontiert ist, und dann tatsächlich diese „unbegrenzte Reihe von Objekten [...], die *das* Objekt der Ethnographie konstituiert, [...] das Subjekt unter Schmerzen sich selber abringen müsste“. (Levi-Strauss: p23ff)⁴⁷

Um bei dem strukturalistischen Modell zu bleiben: wenn in diesem (quasi psychisch destillierten) Moment dessen, was Levi-Strauss eine „Grundsituation [...] der menschlichen Kondition“(p39) nennt, ein Mangel (auf der „Ebene des Signifikats“) sich erwiese, welcher der negative Grund für „die Verteilung einer *supplementären* Ration [als] absolut notwendig“ sei (oder für die *Ratio* selbst, wie Jacques Derrida anmerkt). Was entspräche hier dem Desiderat eines *mana* oder *hau* (resp. des

⁴⁵ Nicht zufällig ähnlich der Dimensionierung des an sich „differenzlosen“ Supermediums Sinn bei Luhmann. Im Bezug auf die Tradition sozialwissenschaftliche Theoriedesigns und Begriffsbildung, für die Mauss' Onkel ein klassischer Ausgangspunkt ist, erhellt auch diesen Zusammenhang Luhmanns Aufsatz über „Durkheims Theorie“ (ders. 1988: v.a. p36ff).

⁴⁶ Bereits vorher betont er des bekanntlich allzeit mit der Lehre beschäftigten Mauss' studierte Vertautheit mit und Aufmerksamkeit für die Problematik der Feldethnographie und der kulturellen Übersetzung. (So ebf. Clifford 1988).

⁴⁷ Taussigs „notes on that night read: [...] and I have to dissociate into a third and then a fourth as the relation between my selves breaks, creating an almost infinite series of fluttering mirrors of watching selves and feeling others.”

Gabentauschs)? - Bei Taussig öffnet sich hierauf *the Space of Death* – und zwar vom Anfang bis zum Ende des Buches.⁴⁸

Darin erscheint nun der 'Schamane' vor allem als „Virtuose der Einfühlung“ (W. Benjamin, in dessen *Passagenwerk* ist dies der Flaneur und die Einfühlung „die Einfühlung in den Tauschwert selbst“.)⁴⁹ Er wird bei Taussig vorgestellt als Mittel und als Vermittler⁵⁰, als *diabolischer* Fürsprecher (in der halluzinatorischen Vision eines 'kranken' mestizischen Kolonisten (p326) wird er zum Leibhaftigen selbst) und nicht zuletzt auch als Navigator, als Lotse für die vom Schicksal Geschlagenen (*the afflicted*) „durch die Minenfelder unausweichlichen Neids“ (vgl. p461). Der Ethnograph macht deutlich, welche Traditionen er solidarisch verstanden wissen möchte (auf den das Trauma schreibend durcharbeitenden Exhäftling des Terrorregimes referierend): „Timerman can be a guide for us, analogous to the ways Putumayo shamans are guides to those lost in the space of death“ – ähnlich auch Dante als einer seiner größten Topographen „journeying through the underworld with his pagan guide“ (p7): Eine tour d' horizon durch den Deathspace – Karten werden schon auf den ersten Seiten angelegt, weniger jedoch, um zu wissen, auf *welchem* Fluss oder 'minefield' genau man unterwegs sei. Styx und gewissermaßen quer dazu Kongo und Putumayo – die ihnen gemeinsame Giftigkeit (auch dieser *Ströme*) besteht in ihrer Wirkung als entdifferenzierende Emulatoren.

Jedoch, in der so entfalteten Inszenierung (und Dekonstruktion) eines „Colonial Modernism“ eine Reise ins *Herz der Finsternis* zu sehen, wäre wohl eine eher missliche Deutung, die bei ihrem *Trip* auf den *Flüssen* der Kolonisationsgeschichte(n) hartnäckig all die Markierungen und Warnungen übersähe, die Taussig entlang dieser Wege, beim Auf- und Abrollen des „Seemannsgarns“ verschiedener historischer Zeiten und Genres, hinterlassen hat. Dementsprechend ist auch seine Kritik des *magischen Realismus* gelagert. Trotz des Vorteils einer „(one-way) bridge with oral literature“, dem also, was die Gesellschaft über die Populärkultur (das seine Zeit und Sprache teilende Wundersame, wie es einem nicht bloß auf dem surrealistischen 'Seziertisch', sondern lebendig, z.B. im haitianischen Straßenalltag begegnen konnte, in der Geschichte des Kontinents und seiner „jungfräuli-

⁴⁸ Da Taussig dezidiert nicht „die Geschichte reduziert“ (insofern er nichtsdestotrotz dem klassischen und historistischen Geschichtsbegriff „Gerechtigkeit widerfahren lässt“ (Derrida, p439)) ist davon auszugehen, dass jene vierte Dimension (ihr Desiderat) nicht in der Struktur aufgehoben wird. Auf die Möglichkeit, dass es sich dabei äquivalent um eine Art ‚historisches *mana*‘ handeln könnte, möchte u.a. der Schluss dieses Textes aufmerksam machen.

⁴⁹ Dass die Weiterentwicklung und immanente Ausarbeitung einer Methode dabei in ein – sagen wir stilistisches – Bestreben zur Erzeugung von 3-D-Effekten einfließt sei hier nur angemerkt. Die Hypothese, dass also eine gewisse Räumlichkeit Requisit oder Voraussetzung auf dem Wege (zu) einer in der sinnlichen Erfahrung (Erfahrbarkeit/ Gefahr des Moments) wiedergeborenen Erkenntnis (resp. ihrer *Theorie*) sei, würde sich in diesem Kontext notwendig auf Benjamin beziehen können, zwischen seiner *Theorie des Trauerspiels* und dem *Passagenwerk* auf vielfältigste Weise sicherlich.

⁵⁰ „[H]e (the *highland* shaman) also mediates the class struggle“ (p 254); andererseits wird er zum entscheidenden Glied in einer nicht vertikalen Tauschkette „a temporal connection fixed in a moral topography consisting of successive empowerments through gift exchanges occurring between spirits and shaman , shaman and patient , patient and you dear reader.“ (p 253); „a strategic zone of vacuity“ – gleicht er einer „leeren Bühne“ (Benjamin über Brechts Hauptcharaktere), „on which the contradictions of society are acted out.“ (p 444)

chen“ Landschaft), mit der Avantgarde verband, weswegen sie Alejo Carpentier als 'Entdecker' des „*real maravilloso*“ bei seiner Rückkehr aus Europa Anfang der 40'er Jahre dem gegenüberstellte, was er für das Missgeschick der surrealistischen Bewegung hielt.⁵¹ – Trotz dieses für ihr revolutionäres Anliegen fruchtbaren Substrats entgehe die literarische Tradition (sowie nur irgendein ähnlicher *Indigenismus*) nur schwerlich der Gefahr, in der Reifikation der Protagonisten des *magisch Realen*, (*el indio, el negro...*) eine bloß der Absicht nach, nicht aber praktisch entscheidend andere Repräsentation zu leisten, als die über die vergangenen Jahrhunderte etwa von der Kirche im Interesse der herrschenden Klassen *organisierte*. Taussig versucht, diese wieder in ihre Dialektik einzusetzen, mit Hilfe von Bloch und Benjamin und der Geschichte eines in verschiedensten Magien beschlagenen (nicht weniger von ihnen geschlagenen) *colono* Bauern aus der Nachbarschaft.

Angehört wurden Erzähltraditionen, deren Berichte und Phantasmagorien über die mimetischen Doppel von Zivilisation und pristiner Wildnis, Rationalität und Irrationalität des Terrors organisiert werden um den peripheren Moderne-Exzess des Kautschukrauschs im Putumayo.⁵² Nun kann jenes 'Gespräch', in Anlehnung an den von Foucault theoretisch modellierten Aussagenraum, als in dem einen oder anderen räumlichen Kontinuum fortgesetzt gedacht werden – Taussig geht es dabei um diese dialogische Fortsetzbarkeit, mehr als um Formationsbedingungen⁵³. Nach gut 130 Seiten eines Displays von Ökonomien und Geschichten der Gewalt, ihrer von den Schwarzbüchern des Putumayo überlieferten Fakten lassen sich im diskursiven 'Murmeln' keine ursprünglichen, unverrückten Positionen mehr ausmachen, nur die Komplementarität von Erzählungen und Praktiken und ihre gegenseitige Reproduktion. Das Problem bleibt auch hier die Position einer möglichen Kritik (oder *counter-dicourse*). '*Talking about-*' und *darin zugleich: 'talking terror'* – so formuliert Taussig die Immanenz, in deren Positivität – *tripping it up* – es eine Artikulationsweise resistenter Praktiken (mögliche Selbsttechniken, *healing*) herauszuarbeiten gilt. Die Befragung dieses (phasenartig diskontinuierlichen) Kontinuums muß sich auf seine bestenfalls purgatorische Immanenz einlassen, ein Apriori, das seiner *Historizität* entginge, oder ein historisches Subjekt lässt es nicht zu. – '*Spaces of Death blend into a common pool of key signifiers binding...*': „Whatever it meant to the Indians, cannibalism for colonial culture functioned as the supple sign for constructing reality, the caption

⁵¹ Ein kurzer Text, der zum Verständnis magico-plastischer Implikationen dieser Traditionen beiträgt: bei Adorno (1974), negativ-dialektisch, *Rückblickend auf den Surrealismus*.

⁵² Walter Hardenburgs Berichte darüber sprachen von „The Devil's Paradise“. Dass es also der Teufel gewesen sein soll und nicht die Firma der Gebrüder Arana, welcher hier Anfang des 20. Jahrhunderts die Schöpfung unter albraumhaft phantastischen Produktionsbedingungen ausbeutete, macht die Verwendung des Extrakts für die Vulkanisation der europäischen Kriegsmaschinerie am Vorabend des ersten Weltkriegs umso sinnfälliger (Taussig 1987: p21ff. u. 94).

⁵³ Topoi wie Genealogie oder Tradition verweisen da auf das methodisch Genetische, bzw. aber auch den (sich) verpflichtend rezipierenden Gestus des Ansatzes.

point without which otherwise free floating signifiers wandered off into space as so many disassembled limbs and organs of a corpus.”⁵⁴

Während der Autor versucht als Allegorik oder Bastelei, in der Gewinnung von Bildern das fortgesetzte Schöpfen (bei Kolonisatoren, Kolonisierten und sich selbst) aus jenem Zeichenpool nachzuvollziehen⁵⁵, werden immer wieder auch die Gefahren der antiplatonischen Hermeneutik seines eigenen Erzählens reflektiert. – Welchen Unterschied macht es ausserdem, ob „der Sinn“ einer Erzählung kernartig, verschlossen im ‚Innern‘ sich erschließt oder auf ihrer ‚Außenseite‘ (oder Oberfläche) abstrahlt? – Taussig jedenfalls resumiert im Übergang zwischen den beiden Teilen des Buches (*Terror and Healing*) seinen Versuch aus der Referenz der Zeitzeugen und dem „Garn, auf dem deren Garn basierte“, einen Bedeutungskern herauszuarbeiten: Dieser bringe letztlich, wie die Erzählungen Marlowes (Joseph Conrads Erzähler einer Reise in das *Herz der Finsternis*), seinen Sinn äußerlich hervor: halbopakes Vorscheinen (*like a haze*), indiskret, ambiguo in möglicher Parteinahme für Realität/Fiktionalität, Terror/Widerstand. In diesem Sinne wird an derselben Stelle (p127) noch vorrede/vorzeichen-artig auf die epistemische Klammer des Ganzen verwiesen: „I hope it will later also become obvious why I have to push on to work through the ways that shamanic healing in the upper reaches of the Putumayo, like the culture of terror, also develops its force from the colonially generated wildness of the epistemic murk of the space of death.“ Es ist schließlich „derselbe Raum“, dasselbe Potential des Todes aus dem Zauberei, Kirche und Kultur des Terrors ihre Macht wirken und reorganisieren (p466).

Die Semantik der ‚entzauberten‘ Gesellschaft (ihre Theorie) unterhält über die Begriffe des Rituals und des Spiels (resp. „the ritual of explaining the ritual“) eine interpretierende Beziehung zur *natura naturans* (vielleicht auch nur zum Ungeborenen oder ‚noch nicht Benennbaren‘). Wenn Taussig in dem (ebenfalls rituellen Rahmen), worauf er sondenartig *montage*, Allegorese und episches Theater projiziert „a sort of playground or testing ground“ sieht (1987: p441), reproduziert er damit sowohl den Mythos des Bastlers wie auch die epochale Reflektion einer *dejá toutjours* europäischen Dezentrierung (metaphysischer Präsenzsubstitute). Das Spiel ist schon bei Levi-Strauss

⁵⁴ „Deep complicity with cannibalism [...]“: „everything hinged on a drawn -out ritualized death where every body part took its place embellished in a memory-theatre of vengances paid and re-paid, honors upheld and denigrated, territories distinguished in a feast of difference. In eating the transgressor of those differences, the consumption of otherness was not so much an event as a process, from the void erupting at the moment of death to the reconstituting of oneself, the consumer, with still-warm otherness.“ (p 105, aus dem Kapitel *The Image of the Auca: Ur- Mythology and Colonial Modernism*). Es wird oft vergessen, dass des Kannibalismus–Imaginär, das man auch in der heutigen semiotischen Medien- und Kapitalismus/(Kannibalismus/Kultur)kritik wieder findet, bereits mit den gesellschaftlichen Transformationen zu Beginn der Neuzeit und ihren Hexenverfolgungen *innerhalb* eines imperial befriedeten Territoriums projiziert wurde.

⁵⁵ Stellenweise (p443) wird die Allegorie (und „Benjamins Marxist notion of the dialectical image“) betont gegen den Symbolismus („the Romantic concept of the symbol“) gesetzt. Eine Festlegung, die in gewisser Spannung zu anderen Bildern Benjamins steht, die Taussig verwendet (s.o.). Jener messianische ‚auf Erlösung verweisende Index‘ *symbolisiert* eine (Be-)Gleichung abwesender, vergangener wie zukünftiger, Gegenwart – ein Zeitbezug, der von der Moderne aus (- bzw. in die Romantik) getrieben wird. (Vgl. dazu Walker 1998)

eines der immer vorgängigen Wiederholung der Re-Präsentation. Jacques Derrida (1976)⁵⁶ plädiert, gegenüber der Abwesenheit des Ursprungs das Spiel „radikal [...] der Alternative von Präsenz und Abwesenheit vorausgehend“ zu denken, um nicht auf der (traurigen, negativen, rousseauistischen) „Kehrseite jenes Denken des Spiels“ zu verharren, die er „die strukturalistische Thematik der zerbrochenen Unmittelbarkeit“ nennt und deren anderen Seite, die sich „der *genetischen* Unbestimmtheit“ ausliefert, „*l'aventure séminale de la trace*“, er den Vorzug zu geben scheint. „Diese [Nietzsches] *Bejahung bestimmt demnach das N i c h t - Z e n t r u m anders denn als Verlust des Zentrums.*“ Im Anschluß daran wird jedoch die Möglichkeit einer Wahl natürlich verneint (oder aufgeschoben), „weil man erst einmal versuchen muß, den gemeinsamen Boden und die 'différance' dieser unreduzierbaren Differenz [zweier Interpretationen der Interpretation] zu denken und weil es sich hier um einen Typus historischen Fragens handelt, dessen *Konzeption, Bildung, Austragung und Arbeit* wir heute nur erst abzuschätzen vermögen.“ (alle Hvh. bei Derrida: p441f).

Taussig hat vielleicht genau zu diesem Denkversuch einen glücklichen Beitrag leisten können und – wo nun strategisch, methodisch engagiert – einen Modus zwischen den Aggregatzuständen (der Kontingenz) erschlossen. Es bleibt dabei schwer zu sagen, wie abhängig vom empirischen Gegenstand seiner Studie (*in terror and healing*) dies bleibt: Denn darin scheint er den Raum eines ‚Theaters‘ gefunden zu haben, das nicht symbolisch vermittelt, in seiner Immanenz – der Wiederholung der Repräsentation und ihrer Auf-/Unterbrechung – für das Subjekt total ist, aber als zeitlich begrenzte Konjunktion (oder Grenzökonomie) von Heiligem und Profanem dem Besucher immer ermöglicht, jenes jeweilig zu re-konstituieren.⁵⁷ Es handelt sich freilich um keinen weitergehenden Entwurf, kein transhumanistisches Prospekt oder Manifest, es bleibt beim Modus einer Haltung oder Bewegung, die Erfahrung und Erkenntnis vermittelt; der Evidenz eines Mediums, das mal hervor und wieder zurücktritt zugunsten der Performanz, die von ihm nicht vorgeformt aber auf es angewiesen ist.

⁵⁶ Übrigens stammt sein Vortrag über das „Spiel“ metaphysischer Supplemente in der strukturalen Ethnologie aus dem Jahr, da Foucault mit *Les mots et les choses* seine Archäologie und Abschreibung einer Wissenschaft vom Menschen vorbringt, 1966 – das „Lichtjahr“ des Strukturalismus, so jedenfalls F. Dosse (1996) im 1. Teil seiner *Geschichte des Strukturalismus*.

⁵⁷ Wie oben schon einmal angedeutet handelt es sich dabei um das Theater, bzw. die kontakt-kulturelle Institution jener Nächte, die, nimmt man die indianischen Heiler des Putumayo ernst, unter der Regie des von ihnen verabreichten, aus der „Liane der Toten“ (*ayahuasca, Banisteriopsis caapi*) gewonnenen *yagé* stehen. (Solcher Nächte, an deren Ende, mit Hegel, das zauberkräftige Ausharren im Angesicht „jener Unwirklichkeit“/des Todes, also das „Leben des Geistes“, das nicht symbolisch- sondern unvermittelte Negative in das Sein des Subjekts „umgekehrt“ haben muß – bis auf weiteres...). Vielleicht ist aber „Theater“ auch schon das falsche Suchwort oder ‚Stammeswort‘, da die (symbolistische) Sehnsucht nach dessen ‚reinerer Bedeutung‘ oder Verjüngung im Spiegel des Anderen (der abwesenden Präsenz einer Anderweltlichkeit: nostalgisch, faschistisch oder als emanzipatorisch verstellte Ideologie des Kritizismus) allzu leicht mit Ewigkeits-/Todessuche zu verwechseln sei. Auf die darin für den Ethnografen wie für Kulturkritiker aller Disziplinen und Klassen liegende Gefahr besteht jedenfalls Drew Walker (1998) in einem eindringlichen Aufsatz (über Malar-més „Fenster“ und sybol(ist)ische Fluchten aus der mensch(heit)lichen „Senilität“).

Bei aller Voraussetzungsfülle (der Gewalt, des historischen Moments, der Sprachspiele) – werden in den Konsequenzen, die dieser ethnographische Balanceakt aus der repräsentatorischen Krise zieht, die Möglichkeiten zeitgenössischer sozial- und geisteswissenschaftlicher ‚Analytik der Endlichkeit‘ deutlich, als „teilnehmende“ Beobachtung (im ‚Handgemenge‘ der Grenze mit dem Unendlichen, von Leben und Tod im ‚Horizont‘ der Dialektik) die kulturkritische Devise als reflexive (nicht transzendente) Kritik viabel zu halten für Weltformate, die die kritische Kompetenz theoretischer Negation längst in die Schranken gewiesen zu haben scheinen.

„History as Sorcery“ muß man bei Taussig so verstehen, dass das, wodurch Geschichte als Zauberei *reflektiert* wird, die praktische Mimesis oder Inszenierung der „history of conquest“ – als Naturgeschichte – ist. Exakter: die Vorahmung des der Conquista eigenen mimetischen Verständnisses ihrer Geschichte, das Ausnutzen der „linkshändigen“ *Gabe* der Kolonisatoren an die Kolonisierten (als Gabe). – Das wäre nach Taussig das Feld der Arbeit des post-kolonialen *folkhealer*. Es wird damit auch implizit ein Begriff der Mechanik eingeführt, der der europäischen Moderne „bei der Umformung des Kausalkonzepts im 17. Jahrhundert“ verloren gegangen ist.⁵⁸ Daraus mitunter mögen dann die zahlreichen sich der Prüfung entziehenden Verdachtsmomente resultieren, dass es sich tatsächlich um eine „geheime Verabredung“ handele (Benjamin).

Literatur

Adorno, Th. W. *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M. 1974

Benjamin, W. *Sprache und Geschichte* Leipzig 1992

Baecker, D. *Wozu Kultur?* Berlin 2000

Bloch, M u. J. Parry, *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge 1989

Clifford, J. u.G. E. Marcus (eds.) *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley 1986.

Clifford, J. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literatur and Art*. Cambridge Mass. 1988.

Deleuze, G. *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Berlin 1975

Derrida, J. *Grammatologie*. Frankfurt a. M. 1974

Derrida, J. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1976

Dosse, F. *Geschichte des Strukturalismus*. (1. Bd.) Hamburg 1996

Duerr, H.P. *Die wilde Seele. Zur Ethnopschoanalyse von George Devereux*. Frankfurt a. M. 1987

⁵⁸ „Im übrigen hat der Begriff des Mechanischen bei der Umformung des Kausalkonzepts im 17. Jahrhundert ein wichtiges Merkmal verloren, das heute wieder wichtig werden könnte, nämlich das Merkmal der listigen, trickreichen Einfädelung eigener Ziele und Mittel (mechané, machinatio) in einen kosmologisch vorgegebenen Ablauf. Mechanik war in diesem Sinne religiös suspekt gewesen, während sie heute nur noch geisteswissenschaftlich suspekt ist.“ (Luhmann 1995).

- Geertz, C. *Anti-anti-relativism*. In: *American Anthropologist* (86, 2): p263-82. 1984
- Geertz, C. *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. München/Wien 1988
- Geschiere, P. *The Modernity of Witchcraft*. London 1997
- Golte, J. *Una Paradoja en la Investigación Etnohistorica Andina*. In: Baumann, M.P. (ed.) *Cosmología y Musica en los Andes*. Frankfurt a.M. 1996
- Hayes, N. u. T. (eds.) *Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist as Hero*. Hanover (Mass.) 1970
- Heinrichs, H.-J. *Das Fremde verstehen*. (Mit Beiträgen von G. Devereux u.a.) Frankfurt a. M. 1985
- Konersmann, R. (Hg.) *Kulturphilosophie*. Leipzig 1996
- Latour, B. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1998.
- Levi-Strauss, C. (1950) *Einführung in das Werk von Marcel Mauss*. In: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie* (Bd.1). Frankfurt a.M. 1987
- Luhmann, N. *Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*. In: E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a.M. 1988
- Luhmann, N. *Kausalität im Süden*. In: *Soziale Systeme*, (1) 1995.
- Marcus, G.E. (ed.) *Rereading Cultural Anthropology* Durham 1992
- Marcus, G.E. und M.J. Fischer (eds.) *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago 1986
- Ong, W. *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*. Opladen 1987
- Taussig, M. *Comodity Fetishism & the Devil in South America*. New York 1980a
- Taussig, M. *Folk Healing and the Struktüre of Conquest in Southwest Colombia*. In : *Journal of Latin American Lore*, 6 (2) 1980b
- Taussig, M. *Shamanism, Colonialism & the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. New York 1987
- Taussig, M. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York 1993
- Turner, V. *The Forest of Symbols*. Ithaca 1967
- Walker, D. *Ruinen des Jenseits*. In Diedrichsen, D. (Hg.) *Loving the Alien. Science Fiction, Diaspora, Multikultur*. Berlin 1998