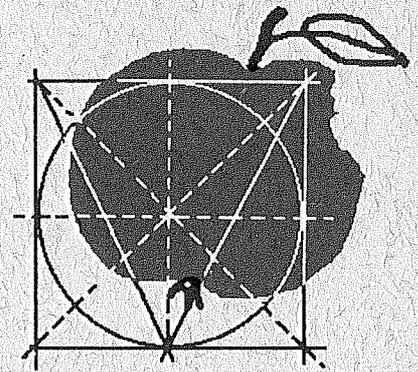


Vortragsreihe

**BERLINER
WISSENSCHAFT-
LERINNEN
STELLEN
SICH VOR**



im Sommersemester 88

Nr. 1

Heike Behrend

Menschwerdung eines Affen

Bemerkungen zum Geschlechterverhältnis in der
ethnographischen Feldforschung

Zentraleinrichtung zur Förderung von
Frauenstudien und Frauenforschung
an der Freien Universität Berlin

In der Reihe *Berliner Wissenschaftlerinnen stellen sich vor* werden Vorträge publiziert, die an der Freien Universität gehalten wurden. Ziel ist es, ein Forum für die Diskussion von Forschungsergebnissen im fächerübergreifenden Bereich der Frauenforschung zu schaffen.

Heike Behrend

Nr. 1

Menschwerdung eines Affen

Bemerkungen zum Geschlechterverhältnis in der ethnographischen Feldforschung

Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe
„Berliner Wissenschaftlerinnen stellen sich vor“
der Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und
Frauenforschung an der Freien Universität Berlin

9. Mai 1988

Herausgeber:
Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und
Frauenforschung
an der Freien Universität Berlin
Königin-Luise-Str. 34
1000 Berlin 33

Druck: Zentrale Universitätsdruckerei
der Freien Universität Berlin
Berlin 1988

*„Ihr Affentum, meine Herren,
sofern Sie etwas dertartiges hin-
ter sich haben, kann Ihnen nicht
ferner sein als mir das meine. An
der Ferse aber keitzelt es jeden,
der hier auf Erden geht: den
kleinen Schimpansen wie den
großen Achilles.“*

Franz Kafka,
Bericht für eine Akademie

Es gehört zur Profession des Ethnologen, daß er von Zeit zu Zeit seine eigene Gesellschaft verläßt und in die Fremde zieht, um unter Fremden auszuhalten. Dieses Unternehmen nennt sich ethnographische Feldforschung. Es ist kein unschuldiges Unternehmen. Seine Methode, die Methode der teilnehmenden Beobachtung, entstrand während der Kolonialzeit. Im Schutz der Kolonialmacht fand sie Anwendung. Ein Moment von kolonialer Gewalt haftere ihr an. Die Gespräche, die Ethnologen „im Feld“ mit ihren „Informanten“ führten, gleichen oft Verhören (Clifford 1983, S. 132ff.; Behrend 1987, S. 33, Anmerkung 44). Nur selten konnten auch die Informanten ein eigenes Interesse an der Ethnographie gewinnen. Und obwohl der Ethnologe nicht nur seine Daten, sondern oft genug auch seine theoretischen Interpretationen den Informanten schuldet (Lewis 1968, S. 11ff.), blieb diese Schuld im fertigen Text unbeglichen. Der Informanten Anteil an der ethnographischen Arbeit fand kaum Anerkennung.¹⁾

Mit dem Ende der Kolonialzeit veränderten sich auch die Machtverhältnisse. Ethnographische Autorität, die bis dahin eher zugenommen hatte, begann nun zu schwinden (Clifford 1988, S. 21ff.). Die Ethnologen konnten sich nicht länger für die Einzigen nehmen, die ethnologisches Wissen über andere hervorbrachten. Die Stimmen der bisher stumm gebliebenen

¹⁾ Der Sammelband mit Portraits von ethnographischen Informanten *In the Company of Man*, herausgegeben von J. Casagrande, brachte hier eine erste Änderung.

„Ethnographierten“ wurden laut, und die Ethnologen begannen sich zu schämen. Sie mußten sich mit den neuen Machhabern arrangieren und nannten nun die Feldforschung eine dialogische Begegnung (Wagner 1981; Clifford 1983), in der sie sich zu Schülern und die Informanten zu Lehrern erklärten. Den einsamen Monolog gaben sie auf und gestanden ihre Schuld ein. Die Feldforschung wurde nun zu einem endlosen Gespräch, in dem der Ethnologe zusammen mit seinen Informanten die fremde Kultur „erfand“ (Wagner 1981). Eingebunden in einen Prozeß wechselseitiger Interpretationen begannen die Ethnologen auch, sich Gedanken darüber zu machen, wie diejenigen, die ihre Feldforschung erleiden mußten, sie und ihre Arbeit wahrnahmen.

Doch nicht nur die Informanten, auch Frauen, die bisher als Objekte der Feldforschung stumm geblieben waren, kamen zu Wort. Sowohl Ethnologinnen und Ethnologen als auch ihre Informanten hatten sich bisher eher an das Allgemeine, das Männliche, gehalten und weniger das Besondere, das Weibliche, bedacht. Selbst wenn Ethnologinnen im Feld mit Frauen Gespräche führten, schienen diese ihnen gegenüber eher die männliche Sicht zu vertreten, während die eigentlich weibliche stumm blieb (Ardener, E., 1974, S. 155). Wenn Frauen öffentlich reden und verstanden werden wollen, müssen sie den allgemeinen, männlichen Diskurs führen. Das, was eine Gesellschaft über sich zu sagen hat, wird von Männern, die die politische Macht innehaben, ausgesprochen. Frauen dagegen, die an dieser Macht nicht teilhaben, bleiben stumm und werden in der Welt der Männer oft als periphere Wesen, als Fremde in der eigenen Gesellschaft, dargestellt. Doch gibt es in dieser Darstellung auch immer Lücken, in denen das Subjekt des Diskurses wechselt und Frauen ihre Sicht zum Ausdruck bringen (Whyte 1981). Vor allem Ethnologinnen machten sich auf die Suche nach dem Diskurs der bisher stumm gebliebenen Frauen, um auch diesen eine Stimme zu geben.⁷⁾

⁷⁾ In Ihrer Arbeit *Space, Text and Gender* (1986) weist Henrietta Moore für die Marakwet in Kenia nach, daß es dort kein eigenständiges weibliches Modell der Welt gibt, allein eine weibliche Perspektive, die Welt zu sehen.

Ich möchte im folgenden am Beispiel meiner eigenen Feldforschung bei den Tugen im Nordwesten Kenias die Vorkolonialen und Kategorien aufzeigen, die sie im Lauf der Zeit von mir und meiner Arbeit erwarteten. Dabei möchte ich auch auf das „Problem der Frauen“ (E. Ardener 1974) eingehen, das sich stellt, wenn nicht nur die allgemeine, männliche Sicht einer Gesellschaft, sondern auch die besondere von Frauen eine Berücksichtigung finden soll.

Die Tugen, bei denen ich 1978 — also vor zehn Jahren — meine ethnographische Arbeit begann, leben im Nordwesten Kenias im Baringo-Distrikt. Sie zählen ungefähr 120 000 Menschen, bauen vor allem Mais und Hirse an und halten Rinder, Ziegen und Schafe. In Zeiten der Dürre und Not zogen sie in die Wildnis, um dort zu jagen und zu sammeln. Heute ziehen sie in Notzeiten in die „neue Wildnis“, in die Städte. Sie sind eine „patriarchalische“ Gesellschaft, in der in vorkolonialer Zeit die Geronten, die politischen Ältesten, herrschten (Behrend 1987, S. 42ff.). Diese haben heute ihre Macht verloren. An ihre Stelle sind mehr oder weniger despotische Häuptlinge getreten, die Steuern eintreiben, Recht sprechen und die Belange des kenianischen Staates durchsetzen.

Seit Daniel arap Moi, ein Tugen, 1978 Staatspräsident wurde, haben einige Regionen in den Tugenbergen eine erstaunliche Entwicklung und Modernisierung erfahren. Vor allem der Süden der Tugenberge, der durch eine moderne Asphaltstraße den Anschluß an das Zentrum Nairobi fand, wurde blitzrasch „entwickelt“: hier — in der Distrikthauptstadt Kabarnet — stehen heute drei, antiken Tempeln nachempfundene Gebäude, in denen eine Post, ein Supermarkt und eine Schule untergebracht sind; auch wurde hier ein kleines ethnographisches Museum, das Baringo-District Cultural Center, errichtet, in dem die materielle Kultur der Tugen (und der Kalenjin im allgemeinen), die etwa 30 km nördlich noch gelebt wird, ausgestellt ist.

Waren die Tugen in vorkolonialer Zeit eher eine egalitäre Gesellschaft, in der aufgrund von Teilzwang und Hexerei-Anklagen die ökonomische Gleichheit immer wieder herge-

stellt wurde, so differenzieren sie sich nun veräckt in Arme, die vor allem im Norden leben und von Entwicklung und Modernisierung weitgehend ausgeschlossen sind, und in Reiche, die im Süden leben, an den beschleunigten Entwicklungsprozessen partizipieren und daraus ihren Nutzen ziehen. So wiederholt sich in den Tugenbergen im kleinen die Teilung der Welt in einen entwickelten und einen unterentwickelten Bereich. Die Tugen im Norden in Ngorora, bei denen ich vor allem arbeitete, wurden in kurzer Zeit zu einem verachteten Gegenbild in einem Nationalstaat, der „Entwicklung“ und „Fortschritt“ propagiert (Behrend 1987a). Weil ich zu Beginn meines Aufenthaltes über die emische Konzeption von Geschichte arbeiten wollte, begann ich unter den Ältesten, „die noch wie ihre Väter leben“, nach Gesprächspartnern zu suchen. Mit ihnen, die ihre politische und zunehmend auch ihre rituelle Macht verloren, habe ich vor allem gearbeitet und ihren Standpunkt eingenommen (Behrend 1987, S. 8f.). Sie und ich, wir trafen uns trotz unterschiedlicher Interessen in einem gemeinsamen Bemühen: in dem Bemühen, die Vergangenheit zu rekonstruieren. Mein Interesse für ihre Vergangenheit konnten auch sie sich zu eigen machen, weil ihnen die gegenwärtigen Verhältnisse fremd geworden waren. In dem Wunsch nach Rekonstruktion trafen wir uns: sie, um die Vergangenheit, in der sie mächtig gewesen waren, aufzuwerten und vor dem Vergessen zu bewahren; ich, um ausgehend vom Vergangenen die gegenwärtigen Verhältnisse verstehen zu lernen.

Um den Wandel der Vorstellungen zu verfolgen, die die Tugen von Ngorora im Verlauf meiner zunehmenden Einbindung in ihre Gesellschaft erwarteten, möchte ich zuerst ihre Vorstellungen vom Anderen, vom Fremden, darstellen. Denn ihre Vorstellung von mir als einer Fremden aus einer anderen Kultur fällt weitgehend mit der Vorstellung zusammen, die sie sich vom Anderen ihrer eigenen Kultur machen (Kramer 1987, S. 25).

Nicht nur die anderen, außerhalb der Tugenberge liegenden Ethnien wie Pokor, Nandi, Marakwet oder Elgeyo bilden für Tugen Gegenbilder zu ihrer eigenen gesellschaftlichen Ord-

nung, sondern auch innerhalb ihrer Gesellschaft haben sie einen Bereich ausgegrenzt und zum Anderen erklärt: den Bereich der Wildnis.³⁾ Sie gliedern ihre Welt, wie viele andere afrikanische Gesellschaften auch, in einen Bereich der bewohnten Welt, in dem die Menschen leben, und einen Bereich der Wildnis, in dem die Toren, die sich in Ahnengeister verwandelt haben, „leben“. Wildnis und bewohnte Welt sind durch eine Grenze getrennt. Mit ihr verweist die bewohnte Welt auf das, was für sie außerhalb liegt. Die Abgrenzung verleiht ihr den Ausdruck des Positiven. Die Wildnis ist die Negation der bewohnten Welt. Während die bewohnte Welt der Ort des Lebens, der Nachkommen und der Nahrung ist, ist die Wildnis der Ort des Todes, der Toren und der wilden Tiere. Doch ist sie nicht nur die Negation der bewohnten Welt. Sie ist auch Ort des Ursprungs und der Verwandlung. Aus der Wildnis entsteht die bewohnte Welt, die sich immer wieder in Wildnis zurückverwandelt. Sowohl das Leben als auch der Tod haben ihren Ursprung in der Wildnis. Und obwohl Wildnis und bewohnte Welt in einem Gegensatz zueinander stehen, gibt es in der Wildnis doch auch Orte der bewohnten Welt und in der bewohnten Welt auch Orte der Wildnis. Trotz ihrer Gegensätzlichkeit ist das eine immer auch im anderen enthalten und umgekehrt, denn beide Bereiche sind eingebunden in einen Zyklus von Werden und Vergehen, Leben und Tod (Behrend 1987, S. 66ff.).

Die Ältesten erklärten, daß das Haus als Zentrum der bewohnten Welt der Frau und die Wildnis dem Mann „gehört“. Der ausgegrenzte Bereich, die Wildnis, wird also nicht den Frauen, sondern den Männern zugeordnet. Diese Zuordnung widerspricht Ardener's Modell (E. Ardener 1974), das den Frauen die Wildnis bzw. die Natur, den außergesellschaftlichen Bereich,

³⁾ Ich habe, wie bereits erwähnt, den Standpunkt der Ältesten eingenommen. Die Ältesten halten — im Gegensatz zu den Jungen und „Modernen“ — an der zyklischen Konzeption von Geschichte und Zeit fest, die gebunden an das zyklische Altersklassensystem die Wiederkehr des Immergleichen garantiert. Um dieser Zeitvorstellung Ausdruck zu verleihen, werde ich in einigen Teilen der Arbeit das ethnographische Präsens benutzen.

und den Männern die bewohnte Welt, den Bereich der Kultur und des Gesellschaftlichen, zuschreibt.

Doch ist vor allem der Gegensatz von Leben und Tod, weniger der zwischen den Geschlechtern, für das Verhältnis von Wildnis und bewohnter Welt bestimmend. Sowohl die das Leben bedrohenden, negativen Aspekte des Weiblichen als auch des Männlichen, die beide mit Blut in Verbindung gedacht werden, haben in der Wildnis ihren Ort (Behrend 1985, S. 35f., 42f., 77f., 106ff.).

Auch Fremde kommen aus der Wildnis. Tugen unterscheiden zwei Arten von Fremden: zum einen *toyek*, die ganz Fremden, gegen die sie Krieg führen. Diese ganz Fremden sind so weit — sozial und kulturell — von Tugen entfernt, daß sie den wilden Gegensatz zu ihnen bilden. Sie sind all das, was Tugen nicht sind bzw. nicht sein wollen. Sie leben in der Wildnis wie Affen auf Bäumen, sind behaart, haben lange Schwänze, fressen Menschen, gehen auf dem Kopf und begehen Inzest. Sie sind das Andere der Tugen-Kultur.

Zum anderen unterscheiden Tugen *bunik*, die nahen Fremden aus den umliegenden Ethnien, gegen die sie in den Krieg ziehen, die sie aber auch heiraten. *Bunik* — im Gegensatz zu *toyek* — teilen mit Tugen mehr oder weniger die gleiche Kultur.⁴⁾ Die Heirat mit ihnen ist ein Versuch, aus Fremden Vertraute und aus Feinden Verwandte zu machen.

Die beiden Kategorien — die ganz Fremden und die nahen Fremden — bilden keinen absoluten Gegensatz, sondern können auch als aufeinander folgende Phasen in einem Prozeß zunehmender Inkorporation von Fremden gesehen werden. Tugen haben eine lange Geschichte der Inkorporation verschiedener ethnischer Splittergruppen, die von Hunger und Krieg aus ihrer Heimat vertrieben, in den Tugenbergen Schutz

⁴⁾ Tugen hatten eine lange Tradition des „ethnischen Überläufertums“. Sobald sie ausreichend Rinder akkumuliert hatten, um den Hirse-Anbau aufzugeben, wechselten sie über die Grenze zu den Pokot und wurden Pokot. Verloren sie die Rinder wieder, dann kehrten sie in die Tugenberge zurück und wurden wieder Tugen (vgl. Hodder 1982).

suchen. In Mythen über den Ursprung des Feuers und der Hirse erzählen sie von wilden Männern, die in der Wildnis wie Affen leben. Ein Zufall bringt sie in die bewohnte Welt. Den dort bereits lebenden Menschen bringen sie das Feuer oder die Hirse, Kulturgüter, die bis dahin unbekannt waren, und erhalten dafür eine Frau. Die Heirat macht die wilden Männer zu Schwiegersöhnen und verwandelt die vorher ganz Fremden in nahe Fremde, die nach und nach — mit der Zeugung von Kindern — ihre Fremdheit verlieren und vollständig in die bewohnte Welt inkorporiert werden.

Gegen Ende des letzten Jahrhunderts, zu Beginn der Kolonialzeit, lernten Tugen eine ihnen bisher unbekannt Art von Fremden kennen: die Europäer. Die Ältesten erzählten, daß sie sich sehr fürchteten, als sie den ersten Europäern begegneten. Diese waren weiß wie Salz, und man konnte das Blut sehen, das in Strömen durch ihren weißen Körper floß. Tugen hielten die ersten Europäer für Ahnengeister aus der Wildnis und für Kannibalen. Sie ordneten sie also der Kategorie der ganz Fremden zu. Anders als z.B. die *Kikuyu*, die große Teile ihres Landes verloren und als 'squatter' auf den Farmen der Weißen leben und arbeiten mußten, blieben die Kontakte zwischen Europäern und Tugen — vor allem den im Norden lebenden — sehr begrenzt. Und weil die Europäer im Norden kaum Modernisierungsprozesse initiierten, die ein neues Moment von Fremdheit und Entfremdung hätten hervorbringen können, wurden sie auch nicht einer neuen Kategorie von Fremden zugeordnet (vgl. Kramer 1987 S. 28). Sie blieben die sehr Fremden unter anderen sehr Fremden wie z.B. den Turkana, die im Gegensatz zu Tugen die Beschneidung nicht kennen.

Doch versuchten Tugen auch, den Europäern die große Fremdheit zu nehmen und sie bereits Bekanntem anzugleichen. So interpretierten sie die Begegnung mit den Europäern als Wiederkehr der Begegnung mit den *Sirikwa*, einem geheimnisvollen Volk, das vor der Ankunft der Europäer spurlos verschwand.⁵⁾ Die Kolonialzeit war bereits Wiederholung einer

⁵⁾ Zu den *Sirikwa* s. Blackburn, R. H. Okiek History, in: Kenya before 1900, ed. Ogor, Nairobi 1976

Begegnung mit Fremden, die in der Vergangenheit stattfand und in Zukunft auch wieder stattfinden wird (Behrend 1987, S. 61ff.). Die Europäer waren die zweiten Sirikwa. Auch versuchen sie im Lauf der Kolonialzeit die Europäer zu nahen Fremden zu machen. Sie boten ihnen Heiratsallianzen an. Doch die Europäer weigerten sich. Ihre Inkorporation — anders als die von anderen Fremden — in die Tugengesellschaft scheiterte. Sie blieben die ganz Fremden.

Tugen nennen die Europäer *chumbek*. So bezeichnen sie auch heute noch die kenianische Regierung, die ihnen so fremd ist wie die Europäer während der Kolonialzeit.⁹⁾

Als ich 1978 zum ersten Mal in die Tugenberge kam, nannten Tugen mich Affe. Sie ordneten mich der Kategorie der ganz Fremden zu. Tugen erzählen ihren Kindern auf die Frage „woher die Kinder kommen“, daß eine Frau, die sich ein Kind wünscht, in die Wildnis geht. Sie stiehlt dort ein Affenbaby, schneidet ihm den Schwanz ab und trägt es nach Hause. Sie nennt es „mein Affe“, bis es in einem Ritual den Namen eines Ahnen erhält. Erst dann wird seine Herkunft aus der Wildnis, sein äffischer Ursprung, „vergessen“. In den verschiedenen Ritualen des Lebenszyklus, die Tugen im Lauf ihres Lebens durchmachen müssen, verlieren sie nach und nach ihr wildes Wesen und werden zu sozialen Personen gemacht — zuerst zu kleinen, später, gegen Ende des Lebens, zu großen sozialen Personen. Tugen nannten mich Affe, weil ich wie ein kleines Kind weder ihre Sprache sprechen, noch verwandtschaftliche Beziehungen zu ihnen aufweisen konnte, noch ihre Rituale gemacht hatte. Da ich aber ernsthaft begann, ihre Sprache zu lernen und immer wieder über Jahre zu ihnen zurückkehrte, mußten sie mich, um überhaupt mit mir umgehen zu können, zu einer sozialen Person machen. Sie mußten aus einem Affen einen Menschen machen. Zu diesem Prozeß der Menschwerdung gehörte auch, mir, als Frau, ein Geschlecht zu verleihen.

⁹⁾ Während die Ältesten die kenianische Regierung als *chumbek* bezeichnen, benutzen die Jungen und „Modernen“ das Kiswahili-Wort *setikali*.

Ich möchte nun im folgenden die verschiedenen sexuellen Zuweisungen darstellen, die Frauen und Männer bei den Tugen in Ngorora im Lauf des Lebens erfahren. Das Geschlecht eines Menschen ist für Tugen nicht etwas Natürliches, bei der Geburt einmalig festgelegtes, sondern es wird von den Ältesten im Ritual hergestellt. Es bleibt sich auch nicht gleich, sondern verwandelt sich im Lauf des Lebens. Von der Geburt bis zur Beschneidung gelten Mädchen und Jungen als zwitterige Wesen, Wesen mit doppeltem Geschlecht. Bis zur Pubertät leben sie im Haus ihrer Eltern. Dann ziehen sie in ein Jungesellenhaus, *sigroino* genannt, am Rand der bewohnten Welt. Weil sie weiterhin als Kinder gelten, versorgen die Eltern sie mit Nahrung. Sie sind der Sorge ums Alltägliche enthoben und leben weitgehend außerhalb der Kontrolle der Ältesten „in den Tag hinein“, gehen zum Tanz und kümmern sich vor allem um Schönheit und Liebe. Sie gehen verschiedene Liebesverhältnisse ein, die jederzeit kündbar sind. „Sie spielen miteinander“, sagen Tugen, denn ihre Liebe dient allein der Lust, hat keinen anderen Zweck. Weil sie noch als Kinder gelten, darf ihre Liebe nicht fruchtbar sein. Würde ein Mädchen schwanger, dann mußte es das Kind abtreiben oder nach der Geburt, noch bevor es den ersten Atemzug machen konnte, ersticken (Behrend 1985, S. 26ff.). Heute wird ein Mädchen, das schwanger wird, schnell initiiert und beschnitten, und dann möglichst mit dem Vater des Kindes verheiratet.

Erst die Beschneidung, die im Zusammenhang mit der Initiation in eine Altersklasse durchgeführt wird, stellt das Geschlecht eindeutig her und macht aus dem männlichen Mädchen und dem weiblichen Knaben Frau und Mann. Bei den Mädchen wird die Kitoris als männlicher Teil,⁷⁾ bei den Knaben die Vorhaut des Penis, die mit den weiblichen Schamlippen gleichgesetzt wird, entfernt. Die Beschneidung findet auch heute noch überall in den Tugenbergen in der Wildnis statt.⁸⁾

⁷⁾ 1983 wurde die Mädchenbeschneidung in Kenia von der Regierung verboten.

⁸⁾ Nur einige wenige „moderne“ Tugen-Eltern lassen ihre Kinder im Krankenhaus beschneiden.

Dort erliden die Initianten symbolisch den Tod. Die Ältesten erklären ihnen nach der Operation, daß sie nun wieder wilde Tiere seien — wie zu Beginn ihres Lebens. In der Wildnis verlieren sie ihre menschliche Natur und fallen, als müßten sie die phylogenetische Entwicklung noch einmal wiederholen, in den vor-menschlichen Zustand eines wilden Tieres zurück. Ist die Wunde der Beschneidung verheilt, dann endet der Zustand des sozialen Todes, und die Rückkehr in die bewohnte Welt beginnt. Aus wilden Tieren werden die Initianten nun zuerst zu domestizierten Tieren gemacht bevor sie als menschliche Wesen, als erwachsene Frauen und Männern, die Wildnis verlassen und ins Haus, Zentrum der bewohnten Welt, zurückkehren (Behrend 1987, S. 103ff.). Als getrennte Wesen, als eindeutig Frau und Mann, müssen sie sich nun fruchtbar vereinigen, heiraten und Kinder bekommen.

Tugen sagten, heiraten heißt in den Krieg ziehen. Aufgrund der Regel der Clanexgamie muß ein Mann eine Frau aus einem fremden Clan heiraten. Tugen heiraten auch die Frauen ihrer Feinde, d.h. die Frauen aus anderen, benachbarten Ethnien. Eine Heirat ist ein fragiles Unternehmen. Am Anfang steht eine lose Verbindung, die jederzeit kündbar ist. Immer wieder läuft die Frau davon, wenn ihr der Mann nicht paßt und sucht sich einen anderen. Tugen sind patri- bzw. virilokal. Die Frau verläßt, wenn sie sich für einen Mann entschieden hat,⁹⁾ das Gehöft ihres Vaters, in dessen Nähe auch das Junggesellenhaus steht, und zieht zum Haus ihres Mannes, das meistens in der Nähe des Hauses seines Vaters steht. Dort ist die die „fremde Frau“. Man begegnet ihr mit Mißtrauen und ruft sie mit ihrem Clannamen.¹⁰⁾ Eine Frau, die zum Tala-Clan gehört, wird „Tala“ genannt und eine, die zum Sore-Clan gehört, wird nun „Sore“ genannt. Im Haus des Mannes erinnert ihr Name stän-

⁹⁾ Zwar schlagen Tugen-Eltern ihren Töchtern den zukünftigen Ehemann vor, doch können diese auch ihre eigene Wahl treffen und durchsetzen (vgl. Behrend 1985, S. 79ff.).

¹⁰⁾ Nach der Beschneidung und Initiation in eine Altersklasse verliert eine Frau die Namen der Ahnen, die ihr in den Ritualen lukumian und tentel gegeben wurden (Behrend 1987, S. 95ff.).

dig an ihre fremde Herkunft. Die Ältesten sagten mir, daß die Schwiegerverwandten nicht vergessen, daß sie die Tochter eines Feindes im Haus haben.

Die Fremdheit zwischen Frau und Mann in der Tugengesellschaft entspricht also in gewisser Weise der Fremdheit zwischen Tugen und bunik, den Feinden aus den benachbarten Ethnien (vgl. Kramer 1987, S. 23). Allein die Geburt von Kindern und die darauf folgenden Rituale inkorporieren die Frau nach und nach ins Haus des Mannes und nehmen ihr die Fremdheit.¹¹⁾ Nach ihrem Tod richtet ihr Mann oder ihr jüngster Sohn — nicht ihr Vater oder ihre Brüder — das Begräbnis aus. Sie wird auf dem Clanland des Mannes begraben, bleibt seinem Haus zugehörig.

In der Zeit der Gebärfähigkeit steht die Frau unter der Kontrolle sowohl der Männer als auch der alten Frauen. Anders als in der Zeit im Junggesellenhaus vor der Beschneidung und anders auch als in der Zeit nach der Menopause muß sie nun zahlreiche Tabus und Mordregeln befolgen, die alle dem Schutz und der Steigerung ihrer Fruchtbarkeit dienen. Mit der Heirat, d.h. mit dem Beginn des Zusammenlebens von Mann und Frau in einem Haus, fallen die Sphären von Mann und Frau auseinander. Es ist, als ob sie allein friedlich miteinander leben könnten, wenn Berührungen und Mischungen zwischen ihnen verhindert werden. Der Gegensatz, ja die Feindschaft zwischen den Geschlechtern, wird nun bestimmend für die Ordnung im Haus (Behrend 1985, S. 87ff.). Die Trennung der Geschlechter garantiert die fruchtbare Vereinigung. Während die Männer als politische Älteste in der Öffentlichkeit stehen, bleiben die Frauen im Haus und sorgen für Nahrung und Nachkommen. Sie sind von der Politik ausgeschlossen, bleiben politisch stumm.

¹¹⁾ In den Ritualen findet die Fremdheit der eingehirateten Frau, ihre Außenseiterposition, Darstellung: Die Zweige eines wilden Baumes in den Händen haltend, treten die „fremden“ Frauen als Gruppe vor das Tor des Gehöfts und bitten singend um Einlaß (vgl. Behrend 1987, S. 101, 129).

In der Zeit ihrer Gebärfähigkeit verfügen Frauen nicht eigentlich über einen eigenen Diskurs. Allein in Formen des Protests und Widerstands gegenüber Männern bringen sie den dominanten männlichen Diskurs für einen Augenblick zum Stillstand und setzen, indem sie ihn verkehren, einen eigenen Schläger ein Mann seine Frau wiederholt und beschimpft sie unfähig, dann ruft sie die Frauen ihrer Altersklasse zusammen. Die Frauen entkleiden sich und ziehen nackt zum Haus des Mannes, die Zweige eines wilden Baumes in der Hand haltend. Sie singen obszöne Lieder und begleiten diese mit ebenso obszönen Gesten, in denen sie auch ihr Geschlecht zur Schau stellen (vgl. S. Ardener 1987; Edgerton und Conant 1964). Sie beschämen den Mann entsprechend seiner eigenen Logik: Sie führen ihm seine Schamlosigkeit vor Augen, indem sie ihm das zeigen, was zu zeigen äußerst schamlos ist: ihr Geschlecht. Sie enttullen das sonst Verborgene, und geben ihrem Geschlecht die Würde zurück. Sie werden zu Subjekten eines eigenen Diskurses, der aber in der Verkehrung dem dominanten, männlichen verhafter bleibt.

In der Tugengesellschaft verfügen Frauen erst über einen eigenen, den Männern gleichgestellten Diskurs, wenn sie nach der Menopause den sozialen Status von rituellen Ältesten erhalten. Damit fallen alle Tabus und Meidungsregeln, die sie in der Zeit ihrer Gebärfähigkeit befolgen mußten, fort. Die Frauen sagen: „Ich bin nun ein Mann, ein Bulle, geworden.“ Nun, als „Männer“, als „Bullen“, dürfen sie nicht mehr mit einem Mann schlafen. Diente die Sexualität vor der Beschneidung allein der Lust und nach der Beschneidung vor allem der Fortpflanzung, so soll sie nun mit dem Ende der Gebärfähigkeit gar nicht mehr praktiziert werden (Behrend 1985, S. 115ff.). Auch die Trennung zwischen den Geschlechtern ist aufgehoben. Gemeinsam führen alte Frauen, die sich in „Bullen“ verwandelt haben und rituelle Älteste geworden sind, mit den alten Männern Rituale durch. Als rituelle Älteste partizipieren sie an der männlichen Macht und verlieren ihre Stummheit. Sie werden in den Ritualen zu Subjekten eines eigenen Diskurses und verfügen wie die Männer über die Macht der Rede, können segnen und verfluchen.

Nach dem Tod verwandeln sich Frauen wie Männer in Ahnengeister, die aus der bewohnten Welt in die Wildnis zurückkehren. Dort warten sie darauf, daß ihr Name einem Kind gegeben wird. Im Namen des Kindes kehren sie in die bewohnte Welt zurück und leben weiter, solange ihr Name ausgesprochen und erinnert wird.

So wie Tugen Wildnis und bewohnte Welt als Opposition und als Komplemente denken, so denken sie auch das Verhältnis der Geschlechter. Nur in der Zeit der Gebärfähigkeit steht die Frau in eindeutiger Opposition zum Mann. In der Zeit davor und danach partizipiert sie am Männlichen. Die Denkfigur der komplementären Opposition entschärft die Gegensätze, weil das eine immer auch im anderen enthalten ist, aber versöhnt sie nicht. Doch weil das eine auch im anderen enthalten ist, kann die Negation nicht nur negativ besetzt, sondern muß auch als positiv anerkannt werden. Eine partielle Identifikation mit dem je Anderen findet statt (Kramer 1987, S. 56). Obwohl Tugen eine „patriarchalische“ Gesellschaft sind, begrenzen sie die Ausschließung des Weiblichen als das ganz Andere und Fremde allein auf die Zeit der Gebärfähigkeit einer Frau im Haus ihres Mannes.

Ich möchte nun darstellen, welche Kategorien, die Tugen zur Bezeichnung von Frauen im Lauf des Lebens verwenden, auf mich Anwendung fanden und wie sie diese Kategorien modifizierten.

Zu Beginn meiner Arbeit nannten sie mich, wie bereits erwähnt, Affe, so wie sie auch sehr Fremde bezeichnen und kleine Kinder, die, wie ich damals, nicht sprechen können.

Da ich allein, ohne Verwandte, zu ihnen kam, war ich ihnen sehr suspekt. Sie vermuteten, daß ich ein schweres Verbrechen begangen haben müsse, in die Verbannung geschickt worden und zufällig auf der Suche nach einer neuen Heimat zu ihnen gekommen war. Erst als sie meinen Sohn, meinen Mann und meine Freundinnen kennenlernten, die mich in den Tugendbergen besuchten, ließen sie sich überzeugen, daß ich weder ein Verbrechen begangen, noch verbannt worden, sondern freiwillig zu ihnen gekommen war.

Einige vermuteten auch, daß ich eine raffinierte Spionin sei, die von ihren Verwandten ausgespioniert worden war, das Land und seine Reichtümer zu erkunden. Auch Tugen sandten Spione aus, bevor die Männer auf Viehraub zogen. Oft schickten sie Frauen aus, um zu spionieren, weil diese harmloser und unkritischer als Männer wirkten und sich auch besser verstecken konnten. Sie vermuteten, daß ich, nach Hause, nach Berlin, zurückgekehrt, meinen Verwandten über die Verhältnisse in den Tugenbergen Bericht geben würde und diese sich dann, bei günstigem Befund, aufmachen und zu den Tugen in die Tugenberge kommen würden, so wie schon immer Fremde in die Tugenberge gekommen waren, um sich dort niederzulassen.

Nachdem ich die Tugensprache leidlich sprechen konnte und auch die einfachen Regeln der Höflichkeit kannte, vergaßen Tugen langsam mein äffisches Wesen und nannten mich „Ding“. Sie benutzten das Wort in dem Sinn wie auch wir über ein junges Mädchen als ein junges Ding reden. Es spielte auf eine gewisse Leichterfertigkeit und Unverantwortung, aber auch auf die immer noch große Fehlerhaftigkeit meines sozialen Verhaltens an. In der Phase meines Ding-Seins wurde ich in ein Netz von Tauschbeziehungen einbezogen. Fast täglich erhielt ich kleine Geschenke und erwiderte sie. Als ich zu einem Fest einlud und Maisbier braute, eine Tätigkeit, die von der kenianischen Regierung verboten wurde, in den Tugenbergen aber trotzdem überall ausgeübt wird, sagten einige Älteste: „Das Ding gibt uns zu essen, es liebt uns.“

Weil mich mein Sohn — er war damals sieben Jahre alt — des öfteren zu den Tugen begleitete, konnten sie nicht umhin, in mir auch eine Frau im gebärfähigen Alter zu sehen. Und so wie sie Fremde schon immer durch Heiratsallianzen integriert hatten, so machten sie nun auch aus mir eine „fremde Frau“, die zu heiraten war. Ich bekam verschiedene — ernsthafte und weniger ernsthafte — Heiratsanträge, die ich ablehnte.

Daß ich einen Mann hatte, der mir erlaubte, allein nach Afrika in die Tugenberge zu reisen, fanden Tugen-Männer nicht straffhaft. Sie nahmen an, daß ich kitelan sei, d.h. eine Frau, die von ihrem Mann nicht mehr geliebt wird. Weil er sie los sein will, erlaubt er ihr zu tun, was sie will. Tugen kennen keine Schei-

dung, aber die Trennung. Wenn Mann und Frau sich nicht verstehen, können sie weitgehend unabhängig voneinander leben. Eine solche, von ihrem Mann getrennt lebende Frau, nennen Tugen kitelan.

Als mein damaliger Mann mich in den Tugenbergen besuchte, nahmen ihn die Ältesten beiseite und fragten ihn, warum er mir erlaube, in der Welt umherzufahren, während sie ihren Frauen das niemals erlauben würden. Als er erklärte, daß ich diejenige sei, die auf Reisen gehen wolle und er dies respektiere, bedauerten sie ihn sehr. In ihren Augen war unser Verhältnis klar: Ich war der Mann im Haus. Die Ältesten versicherten ihm höflich, daß er sich keine Sorgen zu machen brauche, bei ihnen würde man die Frauen kontrollieren, auch mich. Weil mein Mann in ihren Augen zu schwach war, um mich gehörig zu kontrollieren, wurde mir ein junger Mann mit Namen Natfali Kipsang zugeweiht, der als mein Forschungsassistent und Übersetzer arbeitete. Er begleitete mich bei allen Unternehmungen, angeblich, um mich zu schützen, in Wirklichkeit aber um mich zu kontrollieren. Auf diese Weise wußten die Ältesten sowohl über den Inhalt meiner Arbeit als auch über mein persönliches Befinden genauestens Bescheid. Natfali Kipsang wurde zum begehrten Gesprächspartner. Er wurde ständig zu Bier eingeladen, um die neuesten Geschichten über mich zum Besten zu geben. Er, zusammen mit den Ältesten, bestimmte, was und wen ich in den Tugenbergen zu sehen bekam und was ich in Erfahrung bringen durfte. Die Illusion „Herr“ meiner Arbeit zu sein, gab ich schnell auf.

Weil meine Inkorporation als fremde Frau durch eine Heiratsallianz nicht gelang, fanden die Ältesten eine andere Möglichkeit. Als ich 1983 zum vierten Mal in die Tugenberge zurückkehrte, entschlossen sie sich, weil sie einsehen mußten, daß sie mich nicht mehr loswurden, mir — durch Filiation — Verwandtschaft zu geben. Sie gaben mir eine alte Frau mit Namen Kopcherutoi als Mutter. Ich zog zu ihr und erhielt einen neuen Namen: Man nannte mich die „kleine Kopcherutoi“. Nun gehörte ich dem Teriki-Clan an, mein Totem war der Elefant. Ich verlor den äußerlichen Standpunkt und wurde in ein mir bisher unbekanntes Netz von Feindschaften und Freundschaften hineingezogen. Damit war meine Entwicklung von einem

Affen zu einem menschlichen Wesen abgeschlossen. Ich hatte Verwandtschaft. Ich war nicht mehr allein. Ich lernte die Welt aus der Sicht einer Teriki kennen.

Doch war mit meiner Aufnahme in den Teriki-Clan meine soziale Karriere bei den Tugen noch nicht beendet. Die Ältesten hatten mir bisher verboren, an ihren Ritualen teilzunehmen. Weil ich nicht nachließ, um eine Teilnahme zu bitten, machte mir ein Ältester mit Namen Sigirrok, der Bruder von Kopcheruroi, das Angebot, sohro, das letzte und größte Ritual des Lebenszyklus, zu kaufen. Tugen erlauben Fremden, die Tugen werden wollen, ihre Rituale zu kaufen. Ich sagte zu und kaufte das Ritual, indem ich Geld zum Erwerb von Honig und Mais zum Bierbrauen beisteuerte. Gegen den Widerstand von anderen rituellen Ältesten, Frauen und Männern, setzte Sigirrok meine Teilnahme durch. Zum einen, so erklärte er, war ich eine Teriki geworden und hatte damit das Recht zur Teilnahme erwirkt. Zum anderen, so tröstete er die Gegner, könne ich ja sowieso nichts verstehen und damit auch ihre Rituale nicht stehen und mit nach Deutschland nehmen.

Ich durfte an sohro teilnehmen. Drei Tage und drei Nächte dauerte das Ritual (Behrend 1987, S. 126ff.). Wie ein Theaterstück gliederte es sich in eine Folge von Zeremonien, die manchmal gemeinsam von Frauen und Männern, manchmal allein von Männern oder allein von Frauen, die sich in Bullen verwandelt hatte, ausgeführt wurden. Ich durfte an allen Zeremonien teilnehmen, die von Männern und Frauen gemeinsam durchgeführt wurden. An den Zeremonien, die allein den Männern „gehören“, durfte ich nicht teilnehmen, weil, wie sie sagten, ich eine Frau sei. Aber auch an den Zeremonien, die allein den Frauen „gehören“, durfte ich nicht teilnehmen. Auch sie schlossen mich aus, obwohl ich als Frau doch eigentlich zu ihnen gehörte. Nachdem ich an diesem „großen“ Ritual teilgenommen hatte, sagten die Ältesten zu mir: „Jetzt bist du groß geworden.“ Und lachten. Ich hatte nun den sozialen Status einer alten Frau, eines „Bullen“, erworben. Damit war meine soziale Karriere beendet.

Nach meiner Teilnahme an diesem großen Ritual bekam ich sehr bald weitere Einladungen zu Ritualen. Ich erkannte, daß

die Ältesten mein Interesse für ihre Rituale zu ihrem Vorteil zu nutzen versuchten. Da sich ihre Kinder und Enkel aufgrund der modernen Schulbildung zunehmend weigern, an Ritualen teilzunehmen, die sie als primitiv und unsinnig zu sehen gelernt haben, die aber ohne ihre Teilnahme nicht stattfinden können, stockt die rituelle Karriere der Ältesten. Sie können ihre soziale Person nicht vervollkommen, sich nach dem Tod nicht in Ahnengestir verwandeln und damit auch nicht „weiterleben“. Mein Interesse für „ihre“ Tradition und „ihre“ Rituale kam ihnen gerade recht. Weil ihr Leben und ihre Geschichte der Darstellung für wert befunden worden waren, sahen sie auch sich aufgewertet. Sie machten mich zu ihrer Chronistin, die durchs Aufschreiben das vor dem Vergessen bewahren sollte, was in ihren Augen bewahrenswert war. Tugen benutzen das Wort kesir für schreiben. Kesir heißt soviel wie ein beständiges Zeichen setzen. Als z.B. die Grenze zwischen Tugen und Pokot von der Kolonialadministration festgelegt und Bäume und Steine als Grenzmarkierungen festgelegt wurden, bezeichneten Tugen dies als kesir. Auch wenn Männer die Ohren von Rindern und Ziegen markieren, d.h. das Clan- oder Linagezeichen einschneiden, dann benutzen sie für diese Tätigkeit das Wort kesir. In diesem Zusammenhang bedeutet kesir also vor allem, etwas als Eigentum oder Besitz zu bezeichnen. Gehören die gesprochenen Worte allen, so machte sie das Aufschreiben zu Privatbesitz der Person, die sie schriftlich fixierte. Wenn ich etwas aufschrieb, dann wurde das Geschriebene mein Eigentum. Dem entsprochen auch die Sorgen, die sich die Ältesten um ihre Worte machten: Sie fürchteten nicht nur, daß ich ihre Worte verdrehen und verfälschen, sondern vor allem gegen reures Geld in Europa verkaufen könnte und sie bei diesem Geschäft leer ausgingen. Auch beunruhigte sie die Tatsache, daß ich eine Frau im gebärfähigen Alter — und noch kein Bulle, dem sie eher Vertrauen geschenkt hätten — war. Immer wieder erkundigten sie sich nach meinem Mann, an den ihre Worte eigentlich gerichtet waren und der sie auch verwalten sollte. Auch überwachten sie Natfali Kipsang, den sie wiederum angewiesen hatten, mich zu kontrollieren und auf diese Weise versicherten sie sich, daß das, was ich aufschrieb, ihren Vorstellungen entsprach.

Das semantische Feld von *kesir* ist aber damit noch nicht erschöpft. Denn die Tätigkeit, die *kesir* bezeichnet, verleiht auch eine bestimmte Autorität. Um mir die Macht ihres Gottes, *Asis*, zu verdeutlichen, erklärte ein Ältester, daß dieser Gott alles wisse, weil er alles aufschreibe — wie ich. Da könne nichts verloren gehen. Auch erzählte ein Ältester, daß die ersten Europäer, die in die Tugenberge kamen, alles in ein großes Buch schrieben und deshalb allwissend waren (Behrend 1987, S. 31). Schriftlich fixierte Worte können nicht vergessen werden. Sie erheben einen Anspruch auf Wahrheit (Goody u. Watt 1963, S. 326). Anders als den allein gesprochenen, vergänglichen Worten kommt ihnen — unabhängig von der Person, die spricht — eine Autorität zu. Die Ältesten hatten nicht nur Interesse daran, ihre Rituale und ihre Tradition vor dem Vergessen zu bewahren, sondern sie wollten ihnen auch eine Autorität verleihen. Während in der neueren ethnologischen Literatur (z.B. Clifford 1988, S. 21ff.) die ethnographische Autorität überhaupt in Zweifel gezogen wird, waren einige Tugen-Ältesten daran interessiert, gerade diese Autorität für ihre Zwecke zu nutzen. Ihre Sorge, daß ich ihre Worte teuer verkaufen könnte, trat dabei in den Hintergrund. Sie luden mich zu ihren Ritualen ein und forderten mich auf, das, was ihnen wichtig war, aufzuschreiben. Auf diese Weise versuchten sie ihrem Leben ein wenig von der Autorität zurückzugeben, die es in den Augen der Jungen und der „Modernen“ verloren hatte. Harten die Ältesten in vorkolonialer Zeit ihre Geschichte im Zusammenhang mit dem zyklischen Altersklassensystem (Behrend 1987, S. 41ff.) als Kreislauf, als Wiederkehr des Immergleichen, interpretieren können, so mußten sie in neuerer Zeit zunehmend feststellen, daß sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht mehr aufeinander beziehen ließen. Die Zukunft löste sich immer mehr aus dem Kreislauf des Immergleichen und entlief in unbekannt Richtung. Erzählen die Ältesten früher Geschichte und Geschichten aus der Vergangenheit, dann antizipierten sie damit bereits die Zukunft. Es ist möglich, daß sie gemeinsam mit mir die Rekonstruktion der Vergangenheit betrieben, um diese nicht nur zu beleben und aufzuwerten, sondern auch zur Wiederkehr zu zwingen.

Die verschiedenen Kategorien — Affe, Ding, „fremde Frau“

und „Bulle“ — die Tugen auf die Lebensgeschichtliche Entwicklung einer Frau anwenden, wendeten sie auch auf mich an. Doch anders als Tugen-Frauen, die nacheinander den verschiedenen Kategorien zugeordnet werden, wurde mir erlaubt, zwischen ihnen — je nach Situation — hin und her zu wechseln. Wollte ich bei den Ältesten sitzen, erklärte ich mich zum „Bullen“ und setzte mich zu ihnen. Wollte ich bei den Frauen sein, dann war ich eine Teriki. Und wußte ich, daß meine Fragen sehr unhöflich und vielleicht sogar peinlich wirken würden, dann fiel ich in das Affenstadium zurück und verhielt mich wieder wie ein Affe. Tugen erlaubten mir, von einer Kategorie zur anderen zu wechseln. Wenn mein Mann zu Besuch kam, dann allerdings wurde mir sowohl von den Frauen als auch von den Männern aufgezwungen, mich so wie eine Frau zu verhalten, damit er, mein Mann, sich nicht schämen müsse. Dann mußte ich Frauenarbeiten verrichten, während er bei den Männern saß und Bier trank. Fuhr er wieder fort, dann hatte ich meine Freiheit wieder und konnte von einer Kategorie zur anderen und zwischen Frauen- und Männerwelt hin- und herwechseln.

Doch ich war nicht nur Affe, Ding, Teriki und Bulle, sondern Tugen wiesen mir auch eine zusätzliche, neue Rolle zu, die sie selbst nicht gerne spielten: die eines lächerlichen Menschen. In ihren Augen war ich ein äußerst lächerliches Wesen. Die Art und Weise, wie ich mich bewegte, wie ich sprach, wie ich aß, ging oder grüßte, jede alltägliche Handlung konnte zu Herrekeitsausbrüchen führen. Manchmal verstand ich die Ursache und konnte mitlachen, meistens allerdings blieb mir der Grund ihres Lachens verborgen, ich wußte allein, daß ich lächerlich war.

Mit diesem Lachen schützten sie sich vor mir und führten mir vor Augen, daß ich weiterhin ein Eindringling und eine Fremde war. Clifford Geertz (1968, S. 154) hat darauf hingewiesen, daß eine Feldforschung nur dann gelingen kann, wenn die „Ethnographierten“ sich auf die sogenannte „ethnographische Fiktion“ einlassen, daß der Ethnologe — obwohl zeitlich begrenzt und nur marginal — doch ein Mitglied ihrer Gesellschaft ist. Mit meiner Aufnahme in den Teriki-Clan und mit der Erlaubnis zur Teilnahme an den Ritualen teilten Tugen mir mit, daß

sie sich diese „ethnographische Fiktion“ zu eigen gemacht hatten. Natürlich durchschaute sie sie und spielten mit ihr, genauso wie ich. Saß ich z.B. mit Frauen im Haus, dann begann der Hausherr, Sigriarok, plötzlich, sich vor Lachen zu schüteln und sagte, er habe sich nie vorstellen können, daß unter seinen Kindern einmal ein solches Kind — dabei zeigte er auf mich — sitzen würde. Diese Art Lachen begehre mir oft. Es brach immer dann aus, wenn an der ethnographischen Fiktion nicht festgehalten werden konnte — wie in der Pause eines Spiels, in der die Spieler für einen Augenblick ihre Umwelt vergegenwärtigen, bevor sie zum Spiel zurückkehren.

Indem ich ihr Lachen aushielt und in gewisser Weise auch provozierte, zwang ich sie, mir einen gesellschaftlichen Freiraum zuzugestehen, den man nur einem lächerlichen Menschen zugestehen kann. Ich tauschte meine Ungebundenheit gegen ihr Lachen ein. Ich verzichtete auf einen angemessenen festgelegten sozialen Status und erhielt dafür eine Freiheit, die mir erlaubte, zwischen den Kategorien hinundherzuwechseln. Der so entstehende, für meine Arbeit notwendige Freiraum führte wiederum aber auch ständig vor Augen, daß ich keine Tugend war, sondern eine lächerliche Fremde, die ein Gesellschaftsspiel zu spielen versuchte, dessen Regeln sie selbst ständig brach. Es scheint, daß die Frauen weniger als die Männer bereit waren, die ethnographische Fiktion zu teilen. Unter Wirkung des Narzissmus der kleinen Differenzen warfen sie einen strengeren Blick auf mich als die Männer. Obwohl ich den verschiedenen Kategorien, mit denen Tugen das Frau-Sein bezeichnen, zugeordnet wurde, erlaubten mir die Frauen, die sich in Bullen verwandelt hatten, nicht, an ihren Zeremonien, in denen sie vielleicht den ihnen eigenen weiblichen Diskurs führen, teilzunehmen. Sie erlaubten mir nur, die allgemeine, männliche Seite kennenzulernen. Ich denke, sie hatten Recht. Hätten sie mir den Zugang gewährt, dann hätte ich ihren Diskurs dem allgemeinen zugefügt und hätte das Besondere zerstört, für das wir noch keine Sprache haben.

Literatur:

- E. Ardener, *Belief and the Problem of Women*, in: *The Interpretation of Ritual*, ed. J.S. La Fontaine, London 1974
- S. Ardener, *A note on gender iconography: the Vagina*, in: *The Cultural Construction of Sexuality*, ed. P. Caplan, London 1987
- H. Behrend, *Die Zeit des Feuers. Mann und Frau bei den Tugen in Ostafrika*, Frankfurt 1985
- H. Behrend, *Die Zeit geht krumme Wege. Raum, Zeit und Ritual bei den Tugen im Nordwesten Kenias*, Frankfurt 1987
- H. Behrend, *Kolonisierung der Zeit. Zur Vorstellung von Entwicklung und Geschichte bei den Tugen im Nordwesten Kenias*, in: *Peripherie*, Nr. 27, 1987 (1987a)
- R.H. Blackburn, *Okiek History*, in: *Kenia before 1900*, ed. B.A. Ogot, Nairobi 1976
- J. Casagrande, (ed.), *In the Company of Man*, New York 1960
- J. Clifford, *Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Graïule's Initiation*, in: *Observers observed*, G. W. Stocking, Jr. (ed.), Wisconsin 1983
- J. Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge 1988
- R.B. Edgerton u. F.P. Conant, *Kilapar: The Shaming Party among the Pokor of East Africa*, in: *Southwestern Journal of Anthropology*, Nr. 20, 1964
- C. Geertz, *Thinking as a moral act: ethical dimensions of anthropological fieldwork in the New States*, in: *The Antioch Review*, 1968
- J. Goody u. I. Watt, *The consequences of literacy*, in: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, Nr. 3, 1963
- J. Hodder, *Symbols in Action*, Cambridge 1982
- I.M. Lewis, *Religion in Context*, Cambridge 1986
- H. Moore, *Space, Text and Gender*, Cambridge 1986
- R. Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago 1981
- S.R. Whyte, *Men, Women, and Misfortune in Bunyole*, in: *Man*, 16, 1981

Heike Behrend promovierte 1987 mit einer Arbeit über die Raum- und Zeitvorstellungen der Tugen im Nordwesten Kénias an der FU Berlin. Sie arbeitet zur Zeit als akademische Rätin am Institut für Ethnologie und Sozialanthropologie der Universität Bayreuth.
Kontaktadresse: Holsteinsche Str. 2, 1000 Berlin 31.