

Aus:

CORA BENDER

Die Entdeckung der indigenen Moderne
Indianische Medienwelten und Wissenskulturen
in den USA

März 2011, 354 Seiten, kart., zahlr. z.T. farb. Abb.,
34,80 €, ISBN 978-3-8376-1102-1

Dieser Band untersucht die Rolle indianischer Medien, vor allem Radio und Zeitungen, bei der politisch stürmischen Herausbildung einer souverän gestalteten indigenen Wissenskultur der Gegenwart – mit einem eigenen Bildungssystem und einer erneuerten und vielfältigen Festkultur. Im Mittelpunkt der Feldforschung steht die knapp 5000 Einwohner starke Ojibwe-Reservation Lac Courte Oreilles im Nordwesten des US-Bundesstaates Wisconsin. Ihr Beispiel zeigt, dass die Ureinwohner Nordamerikas bereits seit Langem in der Moderne leben – in einer eigenen, spezifisch indigenen Variante der Moderne.

Cora Bender (Dr. phil.) lehrt am Institut für Ethnologie und Kulturwissenschaft der Universität Bremen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1102/ts1102.php

Inhalt

Vorwort | 9

A MODERNISIERUNG

I Einführung | 15

- 1 Medien und die Ethnologie | 17
- 2 Wissenskultur als Konzept | 29
- 3 Indigene Medien Nordamerikas:
Überblick über die Forschung | 35

II Lac Courte Oreilles: Wirtschaft, Politik, Repräsentation | 41

- 1 Meine Forschung | 41
- 2 Lac Courte Oreilles – ein historisches Portrait | 47

B MEDIEN

III Zu den Entstehungsbedingungen indigener Medien: Lac Courte Oreilles und die Treaty Rights-Kontroverse | 83

- 1 Indigene Vertragsrechte | 83
- 2 Die Rolle indigen kontrollierter Medien
in der Treaty Rights-Kontroverse | 88
- 3 Die Anfänge des LCO JOURNAL AMERICAN | 96
- 4 Der Tourismus als Bereich
pragmatischer Kooperation | 103
- 5 WOJB und der Ärger um die Sendefrequenz | 106
- 6 Die Rolle von WOJB in der
Treaty Rights-Kontroverse | 108
- 7 Lokale Umweltpolitik | 113
- 8 Indigener Aktivismus und Kultur | 115

- IV Souveränität** | 121
- 1 Indigene Medien und das Problem der Pressefreiheit | 121
 - 2 Die Strategien indigener Medien | 131

- V WOJB** | 155
- 1 Einführung | 155
 - 2 Sendungen | 156
 - 3 Team | 159
 - 4 Finanzierung | 164
 - 5 Konkurrenz | 165
 - 6 Publikum | 166
 - 7 Einzelne Sendungen | 169
 - 8 WOJB: »Sharing Diversity« | 181

C WISSENSKULTUR

- VI Die Einrichtung eines indigen kontrollierten Bildungssystems** | 187
- 1 Indian Education – indigene Bildung und ihre Subjekte | 187
 - 2 Zur Geschichte indigener Bildung in Lac Courte Oreilles | 188
 - 3 Die Entstehung des indigen kontrollierten Bildungssystems | 192
 - 4 Die Lac Courte Oreilles Community School in der Gegenwart | 209
 - 5 Das LCO Ojibwe Community College | 220
 - 6 Sprachrevitalisierung | 224
 - 7 Krieg der Schilder | 231

- VII Der Wandel der Festkultur** | 235
- 1 Vom Big Shindig zum Cultural Healing | 235
 - 2 Indian Fairs | 239
 - 3 Die Revitalisierung des Soziallebens | 246
 - 4 Lac Courte Oreilles und die Volkskultur in Hayward | 254
 - 5 Powwows: Vom 4 July Powwow zu Honor the Earth | 255
 - 6 Die Verdrängung von Alkohol aus der Öffentlichkeit | 270

- VIII Religion, Wissen und Identität in der indigenen Moderne** | 285
- 1 Probleme der Forschung | 285
 - 2 Christianisierung und Verschriftlichung | 289

- 3 Religiöse Diversifizierung | 292
- 4 Modernisierung, Medien und Millenarismus | 296
- 5 Subjektive religiöse Imaginationen heute | 306
- 6 Der Midewiwin-Ursprungsmythos heute | 310
- 7 Fazit: Indigene Moderne und subjektive Imagination | 312

IX Lac Courte Oreilles: Charakteristika einer indigenen Moderne | 315

Kleine Auswahl indigener Medienadressen im Internet | 327

Nachrichten und Zeitungen | 327

Indigenes Fernsehen im Internet | 327

Indigenes Radio im Internet | 327

Interviews und Gespräche | 329

Literatur | 331

A Modernisierung

Abb. 1 Indigene Medien und materielle Kultur: Sortiment im Indian Country's Trading Post in Lac Courte Oreilles, 2005.



Foto: Cora Bender, 2005.

I Einführung

In der vorliegenden Studie geht es um die Rolle selbstkontrollierter Medien bei der Herausbildung einer institutionalisierten indigenen Wissenskultur der Gegenwart.¹ Am Beispiel der Ojibwe-Reservation Lac Courte Oreilles in Nordwest-Wisconsin wird so die Entstehung und Konstitution einer lokalen Variante indigener Moderne erkundet. Unter Medien fasse ich in einem ganz allgemeinen Sinn alle technischen Einrichtungen, die die Reichweite einer Kultur erhöhen (McLuhan 1964); im ganz konkreten Sinn aber geht es hierbei um Informations- und Kommunikationsmittel als Teil einer modernen kapitalistischen Weltwirtschaft und ihre Aneignung durch eine marginale Kultur, die Ojibwe im Gebiet der westlichen Großen Seen (Abb. 1).

Diese Aneignung von Buch, Zeitung und Radio fand und findet gleichwohl nicht in einem isolierten Rahmen statt. Die gegenwärtige indigene Medienlandschaft der USA und Kanadas erscheint undurchschaubar vielfältig. Viele von der gesellschaftlichen Mehrheit für »ausgestorben« oder »ausgerottet« erklärte Kulturen und lokale Gruppen tun den Schritt in die Öffentlichkeit und reklamieren ihren rechtlichen Sonderstatus. *Indigenous*, *aboriginal*, *native* haben als Bezeichnungen ihren pejorativen Beigeschmack verloren: Als *First Nations* formulieren und verbreiten z.B. kanadische Ureinwohner heute selbstbewusst ihre Ansprüche. Dazu gehört das Recht auf Selbstdarstellung: Noch nie haben die Indianer Nordamerikas so aktiv auf die Abbildung ihrer Kultur in den Massenmedien Einfluss zu nehmen versucht. Systematisch werden alte Stereotypen der Frontier-Presse in heutigen Medien entlarvt, auch mithilfe einer kritischen historischen Aufarbeitung (Weston 1996; Coward 1999). Nie auch waren Anstrengungen so erfolgreich, eigene Medien aufzubauen und zu unterhalten, die einen zwar randständigen, doch konstant sich entwickelnden alternativen Medienmarkt bedienen. Indigene Mediendienste in

1 | Einige Passagen aus diesem Kapitel wurden bereits 2003 im Begleitband zur Ausstellung »Indian Times: Nachrichten aus dem roten Amerika« hg. von Christian Feest veröffentlicht (Atschekzai und Bender 2003). Die Verwendung erfolgt mit Genehmigung des Herausgebers.

Kanada unterhalten Radiosender mit vielen, über ganze Provinzen verteilten *repeater*-Stationen, produzieren indianisches Fernsehprogramm² und unterhalten Internetseiten. Dreißig indigene Radiostationen in den Vereinigten Staaten sowie eine nur schätzbare Anzahl von pro Dekade mehr als 400 regelmäßig erscheinenden Zeitungen und Zeitschriften³ unterschiedlichster Wirkungsbreite – vom monatlichen kostenlosen Informationsblatt für die Reservationsgemeinde über PR-Publikationen bis hin zum international verbreiteten Magazin – erreichen ein Publikum, das über die unmittelbar betroffenen Adressaten beträchtlich hinausgeht. Reservationen und urbane Kommunitäten sind politisch und kulturell diversifiziert wie nie zuvor, und indianische Journalisten geraten vor Ort allzu leicht zwischen die Fronten politischer Konflikte. Der 1986 gegründete Interessenverband indigener Journalistinnen und Journalisten, Native American Journalists Association (NAJA), hat heute über 700 Mitglieder in den USA und Kanada, die sich auf ihren jährlichen Fachtreffen über die aktuelle politische Berichterstattung, über Probleme mit Stammesregierungen und ignoranten Mainstream-Medien austauschen.

Die mediale Perspektive erweitert auch die Bedeutung des Begriffs »Panindianismus« um einige Dimensionen, denn trotz politischer Diversifizierung hat die Meinungsbildung in *Indian Country* eine zuvor unbekannte Macht und Dynamik entfaltet, eigene Agendas auf die politische Tagesordnung der Medienlandschaft zu setzen. Während die amerikanische Nation in der Frage der anstößigen Sportlogos und Mannschaftsmaskottchen immer noch gespalten scheint⁴, hat dem Wort *Squaw*, das Ende der 1990er Jahre ins Fadenkreuz der indigenen *intelligentsija* geriet, das letzte Stündlein geschlagen, überall werden frühere »Squaw Mountains«, »Squaw Lakes« und »Squaw Bays« umbenannt. Auch seinen ureigenen Investigativjournalismus hat die indigene Medienlandschaft: Der Herausgeber der US-weit verbreiteten NEWS FROM INDIAN COUNTRY, Paul DeMain (Oneida), ist seit 1995 mit der Aufklärung des Mordes an der Aktivistin des American Indian Movement (AIM), Anna Mae Aquash, beschäftigt und hat damit eine Aufarbeitung der Geschichte des American Indian Movement ausgelöst, die bislang hauptsächlich auf eine indigene Öffentlichkeit beschränkt ist.

2 | In Kanada produzieren die INUIT BROADCASTING CORPORATION (IBC) seit 1982 und TELEVISION NORTHERN CANADA (TVNC) seit 1992 Fernsehprogramme für die Ureinwohner im hohen Norden.

3 | Vgl. Danky und Hady (1984: 531).

4 | Vgl. z.B. die »Indian Mascot and Logo Task Force« (Wisconsin Indian Education Association n.d.).

1 MEDIEN UND DIE ETHNOLOGIE

Die Beschäftigung mit Medien ist traditionell kein zentrales Thema der Ethnologie, doch vereinzelt beschäftigten sich Ethnologen schon um die Jahrhundertwende und im frühen 20. Jahrhundert mit außereuropäischen Formen indirekter und nicht-mündlicher Kommunikation (Weule 1915; Hoffman 1888, 1895; Clark 1885, Mallery 1881). Ginsburg sieht als Vorläufer der Medienethnologie die Arbeit von Mead und Metraux (1953) sowie Bateson (1943) über Spiel- und Kriegspropaganda-Filme. Powdermaker mit ihrer der Zeit weit vorausseilenden Studie über Hollywood (1950) sowie das Navajo Film Projekt von Sol Worth und John Adair in den 1960er Jahren (Worth und Adair 1972) sind weitere Einzelprojekte, die sich aber noch nicht zu einer Ethnologie der Medien verdichteten.

Einen Sonderbereich des Interesses an Medien finden wir in der Erforschung von Schriftlichkeit bzw. Literalität, die durch Jack Goody (1968) für die Ethnologie erschlossen wurde. Als erstes global verbreitetes Medium trat die alphabetische Schrift zusammen mit dem europäischen Kolonialismus ihren Siegeszug an. In der Forschung besteht kein Zweifel an der engen Verbindung von Schrift und Herrschaft (Kohl 2000: 71-73; Anderson 1983). Die Tatsache, dass in den vergangenen zwei Jahrtausenden die meisten Kulturen der Erde direkt oder indirekt mit Schriftsystemen in Kontakt kamen (Goody 1968: 4-5) bedeutet allerdings nicht, dass die Schrift auf ihrem unaufhaltsamen Siegeszug alle oralen Formen weggewalzt hat. Oralität und Literalität sind, wie u.a. Finnegan (1988) gezeigt hat, keineswegs einander ausschließende Systeme, sondern durchdringen sich gegenseitig. Auch muss zwischen Formen selbst- und fremdbestimmter Schriftlichkeit bzw. Medialität unterschieden werden (Abb. 2). Bei den Ojibwe bedeutet das Wort für »Buch«, *masinaigan*, zugleich auch »Schulden«, wie aus dem Wörterbuch des Missionars Frederick Baraga hervorgeht.⁵ Daraus kann man wohl ableiten, dass diese Bevölkerungen das Schreiben zunächst als euro-amerikanische Machttechnik im Pelzhandel kennen lernten. Vielerorts trugen andererseits die Versuche von Missionaren, für die indigenen Sprachen Nordamerikas eigene Zeichensysteme zu entwickeln, dazu bei, diese Sprachen zumindest zeitweise zu erhalten. Das früheste bekannte Beispiel indigener Schriftlichkeit sind die schriftlichen Zeugnisse christlicher Gemeinden der Massachuset, einer Algonquin-sprachigen Gruppe in dem später nach ihnen benannten US-Bundesstaat Massachusetts nördlich des heutigen Boston. Nachdem der Puritanermissionar und sogenannte »Apostel der Indianer« John Eliot die Bibel im Jahr 1663 in Massachuset übersetzte (die erste Bibel übrigens, die auf dem nordamerikanischen Kontinent gedruckt wurde), entwickelte sich in allen Dörfern ein reges Interesse am Schreiben und Lesen. Historisch erhalten haben sich in dieser Sprache neben christlichem Schrift-

5 | Baraga gibt als Übersetzung für *masinâigan*: »A thing to make marks upon, paper; book; letter; debt.« (Baraga [1878] 1992: 224)

tum u.a. Versammlungsprotokolle, Petitionen und vieles mehr. Die kanadischen Cree benutzen bis heute eine Silbenschrift, die der Methodist James Evans in den 1840er Jahren nach dem Vorbild der Cherokee-Silbenschrift entwickelte, um das Neue Testament in Cree zu übersetzen. (Davon leiteten sich ihrerseits die ebenfalls noch gebräuchlichen Schriften der kanadischen Inuit, Athapasken und Ojibwe ab.) Ein Missionar schrieb sogar Briefe für seine indianische Gemeinde. Eine Handvoll Ponca zog es 1877 vor, sich nicht wie die Mehrheit ihres Stammes vom Niobrara River nach Oklahoma umsiedeln zu lassen. Um in Kontakt mit ihren Verwandten in der Ferne zu bleiben, nahmen sie lieber die Dienste »ihres« Missionars, des späteren Ethnologen James Owen Dorsey, in Anspruch. Sie diktierten ihm Briefe an die Ponca in Oklahoma, die Dorsey später veröffentlichte, und die einen intimen Einblick in die Familienangelegenheiten, Stammespolitik und das Wirtschaftsleben der Ponca dieser Zeit gestatten (Dorsey 1890). Dem Missionar Chrétien LeClercq, der im 17. Jahrhundert bei den Micmac an der Nordostküste das Wort Gottes verbreitete, fiel auf, dass seine indianischen Zuhörer sich während seiner Predigten Notizen machten. Aus ihren Piktographien entwickelte er ein System von 5000 Hieroglyphen, das lange Zeit verwendet wurde, um Texte in Micmac zu schreiben. 1856 entstand sogar ein Katechismus in Micmac-Hieroglyphen, doch das Schiff, das die in Europa gedruckten Exemplare nach Nordamerika bringen sollte, ging mitsamt seiner heiligen Fracht im Atlantik unter. Die Micmac-Hieroglyphen waren bis in die 1970er Jahre noch vereinzelt in Gebrauch. Im Gegensatz zu diesen weitgehend selbstbestimmten Aneignungen von Schriftlichkeit wurde in den Missionsschulen des 19. Jahrhunderts und den ab den 1880er Jahren eingeführten, nicht minder berüchtigten Internatsschulen indianischen Kindern noch bis in die 1930er Jahre hinein das Schreiben zusammen mit der englischen Sprache regelrecht eingeprägt.

Abb. 2 Indigene Medien für den Hausgebrauch: Ein Fotoquilt kombiniert Fotografie und die ältere Technik des Quilts, mit der aus Stoffresten kunstvolle Kleidungsstücke und Wandbehänge hergestellt werden. Gesehen in Lac Courte Oreilles, 2005.



Foto: Cora Bender, 2005.

1.1 Impulse für eine neue Medienethnologie

Einige Titel, die sich explizit mit Media Anthropology befassten, erschienen schon in den 1990er Jahren (Allen, S. 1994; Crawford 1996; Spitulnik 1993). Mittlerweile gibt es zusätzlich zu medienethnologischen Einzelstudien auch Einführungen in das Feld (Dracklé 1999; Ginsburg et al. 2002; Peterson, M. 2003; Askew und Wilk 2002; Coman und Rothenbuhler 2005). Ethnologinnen und Ethnologen müssen der Allgegenwart der Medien zunehmend im Feld selbst begegnet sein (z.B. Kottak 1990), trotzdem hat es den Anschein, dass erst die Debatten um *Writing Culture*

und Strategien der Repräsentation fremder Kulturen in den europäischen Medien der Schrift, des Museums und des Bildes in der Ethnologie die Voraussetzungen dafür schufen, die eigenen Ängste vor dem Verschwinden des Fachs in der »Massengesellschaft« zu überwinden (Dracklé 1999) und sich mit den Medien und ihrer Rolle bei der Etablierung von Macht und Autorität zu befassen. Dabei wurden mit »Öffentlichkeit« (Habermas 1962) und »Imagined Communities« (Anderson 1983), mit »Hegemonie« (Gramsci) und »Habitus« (Bourdieu) Konzepte sozialer Formierungsprozesse übernommen, die sich außerhalb der in der Ethnologie herkömmlichen Kulturdefinitionen befanden, so Ginsburg et al. (2002: 5). Hervorheben möchte ich an dieser Stelle aber auch die Tatsache, dass die Repräsentationsdebatte insgesamt von indigenen Kritikern, wie z.B. Vine Deloria Jr. mit seiner brillianten Satire über »Anthropologists and Other Friends« (Deloria, V. 1969, 1980), entscheidend mit angestoßen wurde (Biolsi und Zimmerman 1997).

Weitere wichtige Impulse für die neue Medienethnologie kamen nach Ansicht von Ginsburg et al. aus einer Revision und Erweiterung der Visuellen Anthropologie (Crawford 1996; Ginsburg 1998; Ruby 2000; Hockings 1995; Mac Dougall 1998), aus den postkolonialistisch inspirierten Medien- und Kommunikationswissenschaften, die sich mit der Medienpraxis von Minderheiten und diasporischen Gemeinschaften abseits des medialen Mainstreams befassten (Gillespie 1995; Riggins 1992). Ich selber habe während meines Studiums an der Universität Köln in Einführungsvorlesungen zu meinem Nebenfach Theater-, Film- und Fernsehwissenschaften noch gelernt, der adäquate Platz, von dem aus der Medienwissenschaftler arbeite, sei der Kinosessel. Nicht zuletzt durch den *Ethnographic Turn* der Cultural Studies wurden Medienwissenschaftler endgültig dazu bewegt, die Sesselsituation zu verlassen und sich den Medien mit dem Mittel lokaler Feldforschung zu nähern. Die britischen Cultural Studies brachten dabei eine Reihe bahnbrechender Rezeptionsstudien hervor, z.B. über amerikanische Soap Operas und Fankultur (Ang 1985). Einen wichtigen Impuls erhält meine Studie auch durch medienwissenschaftliche Untersuchungen über die Frage, wie über das Fernsehen Konzepte wie »Nation« konstruiert werden (Morley 1986; Silverstone und Hirsch 1992).

Die globale Präsenz von Medien bedeutet für die an Medien interessierte Ethnologie nicht, ihre lokale Perspektive aufzugeben – im Gegenteil, so Ginsburg: Der ethnologische Zugang zu Medien zeichne sich gegenüber anderen Ansätzen gerade durch einen lokalen Zugang zu einem globalen Phänomen aus, und durch den Fokus auf die sozialen Akteure. Demgegenüber habe die kommunikationswissenschaftliche Konstruktion der Medien als transnationales Forschungsobjekt, dem man sich hauptsächlich auf der Grundlage von quantitativen Datensätzen und Statistiken nähert, den Effekt gehabt, nur ganz bestimmte Arten von Medientechnologien und bestimmte Praxen im Umgang mit Medien in das Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Der Blick auf lokale Akteure hingegen erweitere diese Perspektive und enthülle Tendenzen einer

»Demokratisierung« und »Dezentralisierung« im Umgang vor allem mit erschwinglicher Medientechnologie (wie Video, kleine Zeitungsprojekte, Lokalradio), während gleichzeitig die Einführung von Satellitenfernsehen den hegemonialen Schatten der Großkonzerne und der transnationalen Politik auch auf einst so abgelegene Gegenden wie die kanadische Arktis oder Zentralaustralien werfe (Ginsburg 1993: 560; Ginsburg et al. 2002: 2-3).

In einem für 2011 geplanten Sammelband, den ich gemeinsam mit Martin Zillinger unter dem Titel »Medienethnographie. Ein Handbuch« herausgebe, werden weitere aktuelle medienethnologische Fragen diskutiert, vor allem Fragen der Forschungsmethodik. Auf der Grundlage von medienethnographischen Berichten erfahrener Feldforscherinnen und Feldforscher wird umrissen, welchen Beitrag die Ethnologie zur Methodendiskussion in der Medienforschung leistet, und wie Feldforscherinnen und Feldforscher »Ethnographie« in der Auseinandersetzung mit Medienakteuren und Mediennutzern definieren.

1.2 Zum Doppelcharakter von Medien

Hierbei tritt m.E. ein Phänomen zutage, das ich als *Doppelcharakter* von Medien bezeichnen möchte. Dieser Doppelcharakter – d.h. die Potenz zur Verdopplung – ist in der Geschichte der kulturwissenschaftlichen Medienforschung auf unterschiedliche Weise diagnostiziert und bewertet worden. Von Walter Benjamin stammt die Erkenntnis, dass die technische Reproduzierbarkeit eines Kunstwerks, seine industrielle Abbildung, das Kunstwerk selbst nicht überflüssig macht, sondern vielmehr die Überprüfung elitärer Kreativitätstheorien erfordert (Benjamin [1936/1939] 2002). Durch die Möglichkeit der industriellen Abbildung des Kunstwerks entsteht ein neues Spannungsverhältnis zwischen dem Kunstwerk (das natürlich seinerseits schon ein Abbild ist) und seiner industriellen Abbildung, die »Aura« (Benjamin [1936/1939] 2002: 22). Bei Horkheimer und Adorno taucht die Verdopplung als eine durch die Kulturindustrie erschaffene »Scheinwelt« auf, die eine »zwanghafte Mimesis der Konsumenten an die zugleich durchschauten Kulturwaren« (Horkheimer und Adorno [1947] 1998: 176) und die allumfassende Manipulation zur Folge hat: »Je dichter und lückenloser ihre Techniken die empirischen Gegenstände verdoppeln, umso leichter gelingt heute die Täuschung, dass die Welt draußen die bruchlose Veränderung derer sei, die man im Lichtspiel kennenlernt.« (Horkheimer und Adorno [1947] 1998: 134) Diese Dialektik der Zwänge hat, bei aller an ihr geübter Kritik, eine global betrachtende Erforschung von Kultur und Medien überhaupt erst möglich gemacht, denn sie weist nach, dass Kulturindustrie, genauso wie jede andere kapitalistische Industrie, ihre Waren verbreiten und exportieren muss, wenn sie überleben will, und sie beweist uns, dass es kein Entrinnen gibt – dass Medien ubiquitär und in jeder Sozialbeziehung anwesend sind. In der britischen Forschung, die Ansätze aus der amerikanischen Forschung im

Bereich materieller Kultur (wie z.B. Appadurai 1986; Csikszentmihalyi und Rochberg-Halton 1981) auf Kommunikationstechnologien als Objekte des täglichen Gebrauchs überträgt, werden Medien als Doppelwesen – zugleich materielles Objekt und Überbringer von Informationen und Sinnzusammenhängen – gesehen. Silverstone und Hirsch bezeichnen Medientechnologie als »doubly articulated into our domesticity«: »They provide a means both for the integration of the household into the consumer culture of modern society [...] and for the assertion of an individual's, a household's or an island's own identity: a domestic as well as a local culture.« (Silverstone und Hirsch 1992: 4)⁶ Während die britische Forschung sich mehr mit Fragen befasst, die sich aus der Materialität von Medien, ihrer Technologie und ihrer Appropriation im Konsum ergeben, ist ein Großteil der amerikanischen ethnologischen Medienforschung von der Postmoderne-Debatte in der amerikanischen Ethnologie beeinflusst, widmet sich ganz im Sinne von »Kultur als Text« der symbolbildenden Kapazität von Medien, ihrer Erzeugung von Abbildern (auch im weiteren Sinn) und interessiert sich für die Interaktion von »Wort« und »Welt«: Mit seinem Modell der fünf »-scapes« (»ethnoscapes«, »mediascapes«, »technoscapes«, »financescapes« und »ideoscapes«), deren unvorhersehbare Brüche und Verdichtungen die Grundlage für eine im Fluss befindliche globale Sphäre sind, verdeutlicht Arjun Appadurai die Undurchschaubarkeit, Selbstreferenzialität und Unschärfe der »Global Cultural Economy«. Durch die Verwendung des Suffixes »-scapes« soll deutlich gemacht werden, dass dabei keine objektiv gegebenen sozialen Beziehungen auszumachen sind, sondern dass in diesem Entwurf Materialität, Bild und Akteur in eins fallen. »-scapes« sind »deeply perspectival constructs, inflected very much by the historical, linguistic and political situatedness of different sorts of actors« (Appadurai 1990: 296). Höchst unterschiedliche Entitäten wie »nation-states, multinationals, diasporic communities, [...] sub-national groupings and movements [...], villages, neighborhoods and families« treten als »actor« auf, der sich am Grunde aller dieser Formationen findet: »for these landscapes are eventually navigated by agents who both experience and constitute larger formations, in part by their own sense of what these landscapes offer« (Appadurai 1990: 296).

6 | Bislang unverdient unbeachtet geblieben sind Medientheoretiker, die Medientechnik eher phänomenologisch und aus einer Körperperspektive betrachten, wie Wilhelm Flusser und Marshall McLuhan, der den Doppelcharakter von Medien als lustvolles narzisstisches und narkotisierendes Spiel des Menschen mit der eigenen Extension, die zugleich sein Abbild ist, interpretiert (McLuhan 1964). Mit McLuhan könnte man sogar so weit gehen zu sagen, dass Medien sich selbst verdoppeln – jedes Medium, ausgenommen nur das Licht, beinhaltet wiederum ein anderes Medium und erzeugt insofern ein Abbild dieses Mediums.

1.3 Agency, Medien und Subjekt: Probleme der Forschung

Diese subjektivistische, konstruktivistische Sicht ermöglicht einen erhellenden Blick auf die Rolle von Akteuren in Medienzusammenhängen. Appadurai meint, die im späten 20. Jahrhundert aufkommenden »kulturalistischen« Bewegungen (»culturalist movements«) oder sogenannten »postnational« social formations« (Appadurai 1996), stützten sich in ihren Auseinandersetzungen mit den Staaten bzw. der jeweils dominanten Mehrheitsgesellschaft auf eine ausdrückliche und strategisch eingesetzte Mobilisierung »kulturellen Materials« und sind Ausdruck eines neuen »metacultural framework«, in dem Kultur zum Idiom politischer Mobilisierung wird. Für McLagan führt die Konvergenz dieses historischen Prozesses mit einem auf breiter Basis vonstatten gehenden Export der Kommunikations- und Public Relationsstrategien aus der Unterhaltungsindustrie in die Politik zum Entstehen einer Form des politischen Aktivismus, der sich schwerpunktmäßig auf die durch Massenmedien verbreitete Performanz kultureller Differenz stützt. Sie wirft der herkömmlichen Massenkommunikationsforschung vor, sie beschäftige sich in der Regel bloß mit »mainstream political topics« der westlichen Demokratien, wie z.B. der Rolle der Werbung und PR (spin doctors) in Wahlkämpfen, hingegen sei viel zu wenig bekannt, wie einerseits die Akteure transkulturelles Wissen (»the whole domain of cross-cultural knowledge«) evozierten, und wie sich andererseits transkulturelle politische Akteure (»cross-cultural political actors«) ihr Wissen über Massenmedien aneigneten und sich damit eine Position in der Medienmaschinerie sicherten: »how they learn to insert themselves into the North American representation machinery and the translations entailed in this process« (McLagan 2002: 93).

In der Tat ist *agency*, die Fähigkeit zum konkret situierten, reflektierten und absichtsvollen Handeln (Giddens 1990), ein zentraler Problembereich in der Moderne-Diskussion. Welchen Stellenwert hat menschliches Handeln zwischen den Polen absoluter Unsicherheit und Offenheit einerseits und zunehmender Entzauberung und Bürokratisierung andererseits, wie Weber sie für die Zukunft moderner Gesellschaften vorausah? *Agency* ist ein aus der Handlungstheorie stammender Begriff, der in der Forschung in recht anarchischer Weise Verwendung findet. Um dieses ungeordnete Bedeutungsfeld nicht einzuengen, soll er hier vorläufig nicht ins Deutsche⁷ übersetzt werden. In der Soziologie taucht *agency* als Gegenpol zur Struktur auf, womit in der Regel »Gesellschaft« gemeint ist; im Zusammenhang mit Theorien des Wissens überschneidet der Begriff sich stellenweise mit »Handlungswissen« (Niederberger 2001). Im Zusammenhang mit »Kultur« wird *agency* als »Kreativität«⁸ diskutiert (Rap-

7 | Wörterbuch-Übersetzungen des Begriffs wären etwa »Kraft, Tätigkeit, Wirkung« oder »Agentur, ausführendes Organ, Behörde«.

8 | Der Zusammenhang von *agency* und Wissen kristallisiert sich in dem Satz »Wissen ist Macht«. Barth sieht *agency* und Wissen in einem performativen Zu-

port und Overing 2000; Gell 1998; Bourdieu 1979; Giddens 1988). *Agency* ist ein nützliches Konzept, um hybride kulturelle Formen zu verstehen, die im Zusammenhang mit gesellschaftlichem Wandel und Kulturkontakt auftreten, wie z.B. Tourismus, künstlerisches Schaffen, Performanz etc. Rapport und Overing erläutern *agency* als diejenige Qualität, die einen Menschen zum Agenten macht: »agents act, and *agency* is the capability, the power, to be the source and originator of acts« (Rapport und Overing 2000: 1). Wie entsteht diese *power*? McLagan kann sicherlich zugestimmt werden, wenn sie moniert, dass über die soziale Praxis der interkulturellen medialen Vermittlung noch viel zu wenig bekannt sei. Aus diesem Grund wird in der vorliegenden Studie das Augenmerk immer wieder auf die Vermittler, die Medienakteure gerichtet. Wo *agency* festgestellt wird, sollte man meinen, bewirkt sie auch etwas. Hier fährt McLagan allerdings einschränkend fort, dass die Frage nach den Resultaten medialer Kulturkampagnen oder nach den Kosten, die dafür kulturell zu zahlen seien, schwierig zu beantworten sei. »Media effects are notoriously hard to trace; research has largely failed to demonstrate that media have any kind of direct or predictable effects on people« (McLagan 2002: 106).⁹ Bei McLagan wird jedoch deutlich, dass der Subjektivismus, der den Fokus der Medienethnologie richtigerweise auf die Akteure richtet, andererseits einer vollen Abschöpfung ihrer Ergebnisse im Weg stehen kann. Wo die Kulturkritik der Frankfurter Schule das Bild als »Scheinwelt« entlarvt, verabsolutiert eine zu sehr auf individuelle *agency* und Imagination gerichtete Perspektive das »Bild« gegenüber der »Welt«. Etwas vereinfacht ausgedrückt, diese Perspektive kann sich nicht über Gesellschaft äußern, müsste dies aber tun, wenn sie über *media effects* Aussagen machen wollte. Daraus entwickelt sich das Dilemma, in der Analyse dieser in einer technisch vermittelten Öffentlichkeit vorstatten gehenden Vorgänge zu sehr den *Szenarien* verhaftet zu bleiben. Dies zeigt sich in den Diskursen

sammenhang: der Wissenskorpus (in diesem Fall ein Fertilitäts- und Initiationsritual der Baktaman in der Ok-Region von Neu Guinea) wird durch die illokutionäre Kraft des Ritualleiters in einer »recreation of revelation« evoziert. Dies setzt eine mehr oder weniger bruchlose Kette (»trajecotry«) voraus, in der die jeweils letzte Aufführung des Rituals zur »fount of tradition« wird (Barth 2002: 5).

9 | Dies wäre, angesichts der gewaltigen Summen, die in die mediale Werbebranche gepumpt werden, möglicherweise anzuzweifeln; richtig ist sicherlich, dass die Manipulationseffekte, die durch Medien angeblich oder tatsächlich erzielt werden können, in einer am Kulturbegriff orientierten Medienforschung nicht zentral sind und höchstens das Thema einer kritischen Fachgeschichte sein können (z.B. Schüttpeitz 2002). Marilyn Strathern fasst das Problem als Wechselwirkung zwischen Agent und Technologie auf – weder ist Technologie vollständig kontrollierbar noch der Agent, der den Kreislauf ursprünglich in Gang gesetzt hat (Strathern 1998) – Technik und Agent bedingen einander; insofern ist die Anwesenheit des Mediums bereits sein *impact*, oder, um mit McLuhan zu sprechen: Das Medium ist die Botschaft.

über »ethnic conflicts«. Hierbei handelt es sich um komplexe Kulturalisierungen sozialer Gegensätze, wobei das Kulturelle verabsolutiert wird, indem das Politische zu seinem bloßen Anhängsel erklärt wird: »The *central problem* of today's global interaction is the tension between cultural homogenization and cultural heterogenization.« (Appadurai 1990: 295; Hervorhebung durch die Autorin) Solche Oberflächlichkeiten erscheinen nach den Erfahrungen des Genozids in Ruanda, angesichts immer wieder aufflammender Medienhypes um die Integrierbarkeit von Migranten in Deutschland oder den Status von Roma und Sinti in der Europäischen Union nicht nur überholt, sondern geradezu gefährlich (vgl. auch Ezli, Kimmich und Werberger 2009).

Die *agency* indigener Akteure hingegen wird häufig nur wahrgenommen, wo sie sich als *resistance* oder *indigeneity* konzeptualisieren läßt (Clemmer 1969; vgl. auch Abu-Lughod 1990; Scaglion und Norman 2000). Auch von indigenen Akteuren selbst werden manchmal wirkmächtige Konzepte der Gegenwart, wie z.B. Umweltschutz, rückwärts in die Vergangenheit verlängert. Auf diese Weise werden Idealisierungen geschaffen, denen die tatsächlichen Akteure selbst in der Gegenwart kaum entsprechen können. Es entsteht – nicht zuletzt durch medial vermittelte Bilder – ein Phänomen, das Theresa O'Neil als Diskurs des leeren Zentrums bezeichnet hat: Indigene entwerfen von sich selbst in Bezug zu anderen Indigenen eine Topographie konzentrischer Kreise, in der sie sich selbst und andere Indigene einordnen – je »authentischer«, je »echter« jemand ist, desto näher am Zentrum ist er/sie einzuordnen. Das Zentrum jedoch ist immer leer, denn die authentischsten Indianer sind die aus der Vergangenheit, die bereits tot sind (O'Neil 1996).

Abb. 3 Moderne intertribale Powwowkultur als Schnittstelle zwischen lokaler indigener Tradition und dem US-Mainstream: Ein Powwovtänzer richtet die Flagge der USA für die grand entry, den feierlichen Einzug der Tänzerinnen und Tänzer. Gesehen in Fond du Lac, Minnesota, 2001.



Foto: Cora Bender, 2001.

1.4 Medien und Wissen

An dieser Stelle macht es Sinn, kurz innezuhalten und einen Blick auf die *Medieninhalte* zu werfen, die in der Forschungsdiskussion als Bild, Image, Imagination, Schein oder Reproduktion konzeptualisiert werden. Mit der Charakterisierung als »Schein« wird noch nichts über ihre soziale Durchsetzungskraft gesagt, außer, dass der, der die mächtigsten Agentien bewegen oder in der Welt des Scheins am geschicktesten agieren kann, seinen Schein, sein »Bild« mit der höchsten Wahrscheinlichkeit wird durchsetzen können. Dadurch entsteht ein Zirkelschluss zwischen Medien und Herrschaftsdiskurs, der außer Acht lässt, dass Medien auch zu anderem dienen als der Stabilisierung von Herrschaft. Wenn man davon ausgeht, dass alle menschliche Kommunikation, alle Inhalte, abgesehen von direkter *face-to-face*-Kommunikation, über Medien vermittelt werden, dann macht es mehr Sinn, diese Inhalte als »Wissen« zu konzeptualisieren denn als »Bild« oder »Schein«, die gegenüber dem Wissen Kategorien zweiter Ordnung sind. Während beim immer mehrdeutigen »Bild« z.B. seine soziale Zuordnung unklar ist, kann beim »Wissen« mit größerer

Präzision über Herkunft, Zusammensetzung, Interessengebundenheit und die verschiedenen daran geknüpften erkenntnistheoretischen Diskurse gesprochen werden wie »Wahrheit« und »Erfahrung«.

Aus diesem Grund plädiert Fredrik Barth dafür, den Wissensbegriff in den Mittelpunkt einer neuen »Anthropology of Knowledge« (Barth 2002) zu stellen. Clifford Geertz, so berichtet Barth eingangs in seinem Aufsatz, soll darauf hingewiesen haben, dass seiner, Barths, Wissensbegriff im Großen und Ganzen gleichbedeutend sei mit dem, was Ethnologen herkömmlich unter »Kultur« verstehen. Wozu dann ein solcher Wissensbegriff? Barth scheint den Wissens- dem Kulturbegriff vor allem wegen seiner Operationalisierbarkeit vorzuziehen. Obwohl er ebenso wie Appadurai vom Individuum ausgeht, fächert er das Feld anders auf als dieser mit seinem Konzept der »-scapes«: über Wissen und seine Verbreitung können exaktere Aussagen getroffen werden als über Kultur, die im Allgemeinen nur als »diffuse sharing« gedacht wird, meint Barth. Außerdem kann genauer zwischen Wissen einerseits und der Praxis seiner Reflexion und Aktualisierung andererseits unterschieden werden, während der Kulturbegriff ungenau Wissen, Reflexion und Aktion gleichermaßen umfasse (Barth 2002: 1). Barth schlägt eine Dreiteilung des Forschungsfeldes in »corpus«, »media« und »social relations« vor. Unter Korpus wird der Wissensbestand verstanden, über den jede Wissenstradition verfügt, und der durch verschiedene Arten von Medien abgebildet und in verschiedenen mehr oder minder institutionalisierten sozialen Beziehungen kommuniziert wird (Barth 2002: 3). Diese »three faces of knowledge« sind nach seiner Ansicht nicht getrennt voneinander zu untersuchen; vielmehr sollen durch prozessuale, auf *agency* statt *structure* fokussierte Ansätze ihr gemeinsames Erscheinen und ihre Interdependenz beschrieben werden. Hierdurch können wir, so Barth, verschiedene zentrale Fragestellungen entwickeln: erstens nach der *agency* der Wissenden, in deren Handeln sich das Wissen sozial äußert; zweitens die Frage nach der Validität von Wissen, das sich im Rahmen einer Sozialorganisation unterschiedlich verbreitet, Autoritätspositionen stützt, Macht und Ohnmacht schafft. Die Validität von Wissen ist auch mit dem Charakter des Mediums verbunden, durch das es abgebildet und verbreitet wird. Drittens ergibt sich die Frage nach der Veränderung des Wissenskorporus (»trajectory«), viertens die Frage nach der Kohärenz, die mit der Vorstellung eines Wissens-»Korpus« einher gehen muss, d.h. dem Grad von »Systemativität«, der in einer gegebenen Wissenstradition eingehalten wird. Die Frage nach der Wahrheit, obwohl Teil konkreter historischer Wissensdiskurse, stellt sich dieser selbst als relativistisch verstehenden Ethnologie des Wissens nicht als wichtigstes Problem dar, denn: »it would not be very fruitful for anthropologists to study the varieties of human knowledge only to dismiss most of them for faulty method.« (Barth 2002: 10) Die Dreiteilung in Korpus, Medium und Sozialorganisation sowie der prozessuale Ansatz bieten verschiedene Vorteile, das Feld zu strukturieren, was im weiteren Verlauf der Arbeit erprobt werden wird.

1.5 Offene Fragen

Für das Problem von »coherence« und »continuity« im Rahmen seiner vergleichenden Darstellung dreier Wissenstraditionen aus Papua New Guinea, Bali und der modernen akademischen Wissenschaften findet Barth interessante Lösungen. Kohärenz von Wissensbeständen sieht er nicht in ihrer abstrakten Logik begründet, sondern in der Sozialorganisation und den Medien, die Wissensbestände umschlagen (Barth 2002: 8). Hingegen ist die Frage nach dem Verhältnis der *agency* der Wissenden zur Struktur dessen, was sie vorfinden, nur unvollständig thematisiert, wie John Robb in seinem Kommentar moniert: denkbar seien schließlich auch umgekehrte Perspektiven, wo Wissenskorpora »ihre« Akteure überhaupt erst konstituieren (Robb 2002: 13). Noch etwas schwieriger wird es mit der Frage nach dem Charakter des Wandels, dem sowohl die Wissensbestände als auch die Sozialorganisation der Wissenden unterworfen sind – Wandel, den Barth vorerst nur »endogen« konzeptualisiert, als Druck, der durch »idle speculation« der schöpferisch Wissenden auf die Grenzen konventioneller Wissensbestände ausgeübt wird. Alle anderen denkbaren Einflüsse werden unter dem Begriff »external feedbacks from the world« (Barth 2002: 11) subsumiert. Rodseth schlägt in seinem Kommentar vor, den Wandel, Boas folgend, diffusionistisch als »growth of knowledge« zu problematisieren, der sich erstens als »development« (den Wandel von Wissen über die Zeit) und zweitens als »spread« (den Wandel von Wissen durch Verbreitung) darstellt (Rodseth 2002: 12). Für James F. Weiner bedeutet jedoch Wandel nicht immer »Wachstum« und »Verbreitung« von Wissen, sondern auf der Nachtseite auch »Verlust«: »I pose the dilemmas of contemporary indigenous Australians living in settled Australia, who face the challenge of recovering their precolonial traditions after a long period of dispossession and forced forgetting of them in order to reclaim native title rights to their ancestral lands.« (Weiner 2002: 15) Barth modifiziert nach diesen Einwänden seinen Ansatz dahingehend, »structure« immerhin in einem dialektischen Zusammenhang mit *agency* zuzulassen, und gibt an Weiner gerichtet zu: »certain strands of transmission can be tragically weakened and disrupted and produce deeply mutated knowledge yet be linked to perduring social groups and identities [...]« (Barth 2002: 17). Trotzdem bleiben nach der Barth-Lektüre viele Fragen im Zusammenhang sowohl mit dem Wandel als auch mit dem Verhältnis von Struktur und *agency* offen, z.B. welche Rolle Institutionen der Wissensbewahrung spielen und wie Medien in diesem Schema zu denken sind, die auch hier eine deutlich sichtbare Doppelrolle haben, sowohl als Medien der Abbildung wie der Kommunikation (Barth 2002: 3) – gehören sie damit zum Bereich der *agency* oder der Struktur? Außerdem ist das Problem deutlich geworden, wie das Verhältnis zwischen »Kultur« und »Wissen« zu definieren wäre, das sich m.E. nicht in einer einfachen Ersetzung des einen Begriffs durch den anderen erschöpfen kann. Die Literatur zum Kulturbegriff in der Ethnologie ist Legion (vgl. Kroeber und

Kluckhohn 1952); an dieser Stelle kann nur sehr spezifisch auf die mit dem Kulturbegriff verbundene Problematik eingegangen werden. Anstelle einer Definition von Kultur soll vielmehr, im Boasischen Sinn, ein »set of tensions« (Barnard und Spencer 1996: 138) zwischen Kultur und Wissen sowie Kultur und Gesellschaft das Forschungsfeld dieser Studie bestimmen. Als Arbeitsgrundlage dient ein holistisch verstandener Kulturbegriff, der sich an Tylor's Definition¹⁰ orientiert, womit hauptsächlich die Bemühung deutlich gemacht werden soll, *das Feld selbst* holistisch und nicht eindimensional aufzufassen. In die Betrachtung müssen Lokales, panindianisches und US-amerikanisches (Abb. 3), Geschichte und Gegenwart, Struktur und *agency*, Wandel und Stasis, Archivmaterial, Feldnotizen und Interviewausschnitte einfließen. Dabei dient als Ausgangspunkt der Darstellung ein Blick auf das gesellschaftliche Sein, in dem nicht nur Akteure *agency* entfalten, sondern in dem *agency* als Potenz auch über-personalen Sozialbeziehungen eignet, die sich in wirtschaftlichen Strukturen, gesellschaftlichen Institutionen und sozialer Ungleichheit manifestieren. Diese komplexen gesellschaftlichen Verhältnisse werden in verschiedenen Wechselwirkungen mit kulturellen Mustern und Diskursen gesehen.

2 WISSENSKULTUR ALS KONZEPT

Zu erproben wäre die Brauchbarkeit eines Konzepts, das »Wissen« und »Kultur« zusammenfasst und aufeinander bezieht, ohne eines von beiden zu verabsolutieren (vgl. auch Tänzler, Knoblauch und Soeffner 2006). Mein Vorschlag ist hier, vier verschiedene Perspektiven in Anschlag zu bringen.

2.1 Gesellschaft und Wissenskultur

Erstens *ist* jede Gesellschaft eine Wissenskultur, weil es in jeder Gesellschaft Wissensteiligkeit, einen reflektierten Diskurs über Wissen und Praxen der Wissenspflege gibt. Hier gilt, was Weiner sich von seinem australischen Gewährsmann versichern ließ, »any given generation knows exactly what it knows at any given time« – was nichts anderes heißt, als dass es *keine Wissenskulturen des Mangels* gibt: »If indigenous knowledge of country became mediated through Aboriginal employment on white-owned pastoral stations in the late 19th and 20th centuries, it is indigenous knowledge of country nevertheless.« (Weiner 2002: 15; vgl. auch Hobart 1995) In einem solchen Betrachtungskontext erscheinen Medien als Vermittler und Archive von Wissensbeständen innerhalb von Kulturen, die in

10 | E. B. Tylor definiert »Culture or civilization« als »complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and many other capabilities and habits acquired by man as a member of society« (Barnard und Spencer 1996: 137).

internen Prozessen aushandeln, was sie als archivierenswert betrachten, um es an die nächste Generation weiterzugeben. Im Rahmen einer oft von vormoderner Medientechnologie gestützten mündlichen Überlieferung gaben alle indigenen Gesellschaften nördlich von Mexiko ihre medizinischen und geographischen Kenntnisse, ihre handwerklichen Fertigkeiten und ihr religiöses Wissen, ihre Mythen, Lieder und Zeremonien von einer Generation an die nächste weiter. Dazu dienten Bilderschriften (Piktographien) und Gegenstandsschriften wie Wampungürtel, Kerbstöcke und Knotenschnüre. Verschiedene Plains-Gruppen wie z.B. die Teton Sioux, Kiowa und Blackfoot legten auf gegerbten Häuten Jahreszählungen (ins engl. übersetzt *winter counts*) an, mit denen sie besondere Ereignisse eines Jahres festhielten. Der Besitzer eines solchen ledernen Geschichtswerkes gab jedem Jahr einen Namen und verzeichnete es mithilfe eines oder mehrerer kleiner Bilder. Aber die Bilderschrift wurde auch verwendet, um im Gelände Nachrichten zu hinterlassen. Während der frühen Reservationsperiode wurden sie auch per Post versendet. Auch die Ojibwe im Gebiet der Großen Seen verwendeten piktographische Zeichen. So unterzeichneten sie z.B. im Jahr 1849 eine Petition an Präsident James K. Polk mit den Symbolen für Kranich, Marder, Bär und Wels. Zeichen wurden darüber hinaus auch auf Birkenrinde festgehalten, die die Ojibwe nicht nur zum Bau von Booten, Häusern und Nahrungsmittelbehältern verwendeten, sondern auch als Medium der Aufzeichnung ähnlich wie Papier. Dies nutzten insbesondere die Mitglieder der Zeremonialgesellschaft *Midewiwin*, die Rollen aus Birkenrinde zur Aufzeichnung einer piktographischen Partitur ihrer umfangreichen Rituale benutzten. Bei den Nachbarn der Ojibwe, den Potawatomi, legten Heilkundige hölzerne Rezept- oder Medizinstäbe an, in die sie die Symbole für die Zutaten von Kräutermedizin einkerbten.

2.2 Wissenskulturen im Kontakt

Es kann zweitens gesagt werden, dass mehrere Wissenskulturen nebeneinander existieren, die zwar miteinander kommunizieren, sich aber durch unterschiedliche Strukturen, Diskurse, Praxen und vor allem unterschiedliche Reichweite voneinander unterscheiden. So wären beispielsweise bei Barth die Wissenskultur der Ok in Papua-Neuguinea und der Balinesische Hinduismus Wissenskulturen mit lokaler bzw. regionaler Reichweite, während die katholische Kirche und die akademische Wissenschaft Wissenskulturen mit globaler Reichweite sind. Hier erscheinen Medien als die Vermittler zwischen Kulturen, die sich austauschen und von einander abgrenzen. Sie erscheinen aber auch in der erstgeschilderten Perspektive als Medien, die den Angehörigen einer Kultur helfen, den Kulturkontakt und die daraus resultierende Perspektivenverschiebung, die sich für die gesamten Wissensbestände einer Kultur daraus ergeben, zu verarbeiten. Man könnte sogar soweit gehen, den Kulturkontakt als die Mutter allen Wissens zu bezeichnen. Der Kontakt mit den Kulturen der Ureinwohner

Nordamerikas revolutionierte durch ihre bloße Existenz, durch ihre vielen Innovationen und durch ihren faszinierenden Vorrat neuer Zeichen und Bilder die Wissensbestände des alten Europa, das ganze Sparten neuer Medien damit beschäftigte, diesen Kontakt zu verarbeiten. Umgekehrt ergaben sich für die nordamerikanischen Ureinwohner durch den Kulturkontakt und 500 Jahre euro-amerikanischer »Zivilisierungspolitik« mindestens ebenso tiefgreifende Perspektivenverschiebungen, die sich in vielfältigen Aneignungen europäischer Materialien, Objekte und Techniken äußerten. Weitere Erschütterungen indigener Wissensbestände ergaben sich, zusammen mit einer katastrophalen Bevölkerungsdezimierung, vor allem durch eingeschleppte europäische Krankheiten. Dies führte zur zeitweise sehr weitgehenden Entwertung alter Weltbilder und zur Annahme des Christentums im indigenen Nordamerika. Die Gründe für die Annahme des Christentums und die für die Einrichtung indigener Medienprojekte ähneln sich in charakteristischer Weise: Von beiden verspricht man sich einen Zugang zu bisher unkontrollierbaren Ressourcen. Im Zusammenhang mit Vertreibung und Missionierung sind z.B. die ersten indigen produzierten Zeitungen Nordamerikas im 19. Jahrhundert zu sehen. Im Jahr 1828 gab Elias Boudinot (Cherokee) in der Hauptstadt der Cherokee Nation, New Echota, Georgia, den ersten CHEROKEE PHOENIX heraus (Perdue 1983; Trahant 1995: 2; Murphy und Murphy 1981: 16). Die Zeitungen der Cherokee sind im 19. Jahrhundert insofern eine Besonderheit, als sie anders als andere von und für Indianer gemachte Blätter ohne missionarischen Anstoß entstanden. Der CHEROKEE PHOENIX war nicht nur die erste indianische, sondern auch die erste zweisprachig (in Englisch und Cherokee) gedruckte Zeitung auf dem amerikanischen Kontinent. Sie entstand im Vorlauf der damals drohenden Vertreibung der Cherokee aus Georgia ins »Indianerterritorium«, dem *Trail of Tears* im Jahr 1838. Der Auftrag der Missionsblätter im 19. und frühen 20. Jahrhundert hingegen lautete »Zivilisierung« der Ureinwohner, doch ein Ergebnis der Publikationstätigkeit war auch, beabsichtigt oder nicht, das indigene Erbe nicht einfach abzuschaffen, sondern zu modernisieren: Das Missionsblatt ANPAO THE DAYBREAK beispielsweise wurde von 1878 bis 1937 – also über fast sechzig Jahre hindurch – jeden Monat publiziert und bot bis zu achtzig Prozent seines Inhalts in der Sprache der Lakota.

Eine weitere grundlegende Perspektivenveränderung für die Ureinwohner beider Amerika drückt sich in der Zusammenfassung der vielen, kulturell völlig unterschiedlichen, sich keineswegs als Einheit begreifenden Ureinwohner unter der irrtümlichen Bezeichnung »Indianer« durch einen geographisch desorientierten Seefahrer aus. Im Laufe der europäischen Landnahme wurde aus dem Irrtum allerdings eine soziale Realität. Spätestens seit Tecumseh haben sich Angehörige verschiedenster nordamerikanischer Kulturen immer wieder panindianisch definiert, organisiert und kulturell konstituiert. Im frühen 20. Jahrhundert begannen Ureinwohner sich unter modernen Bedingungen politisch zu organisieren. Die erste solche Organisation war die Society of American Indians. Sie

wurde 1911 gegründet; aus ihr gingen zwei besonders bekannte Publikationen hervor, *WASSAJA*, ab 1916 von dem Arzt Dr. Carlos Montezuma (Yavapai) publiziert, und *AMERICAN INDIAN MAGAZINE*, das der Ethnologe und Archäologe Arthur C. Parker (Seneca) 1913 zum ersten Mal herausgab.

2.3 Verselbstständigung von Wissenskultur

Je nachdem wie komplex die Gesellschaft ist, kann drittens auch davon gesprochen werden, dass eine Gesellschaft eine Wissenskultur *hat*, insofern die Wissensteiligkeit, der Diskurs über Wissen und die Wissensaufbewahrung und -pflege einen verselbstständigten, institutionalisierten Charakter haben und sich in ihnen soziale Ungleichheit perpetuiert. Daraus ergibt sich eine interessante Perspektive für die Betrachtung indigener Gesellschaften. Die These hier ist, dass vor den 1960er Jahren von einer verselbstständigten, d.h. nach westlichem Muster institutionalisierten, *indigenen* Wissenskultur noch nicht die Rede sein kann, sondern dass diese Wissenskultur mit ihren Institutionen wie selbstkontrollierten Schulen, Colleges, Publikationen etc. das Ergebnis einer in hohem Maße selbstkontrollierten *Modernisierung* indigener Gesellschaften seit Beginn der 1970er Jahre ist.

2.4 Wissenskultur als neue Qualität der Moderne

Bei der Betrachtung jener Modernisierung stellt sich viertens die Frage nach möglichen Verallgemeinerungen – ob mit dem Begriff »Wissenskultur« eine Qualität der Moderne zu beschreiben wäre, in der Kultur und Wissen ein neues Verhältnis zueinander haben. Die Beschäftigung mit modernen Medien bedeutet letztlich für die Ethnologie eine Hinwendung ihres Forschungsinteresses zur »Moderne« (engl. *modernity*). »Modernity« ist ein vielschichtiger und umstrittener Begriff, der in der Ethnologie als wichtiger Referenzrahmen für die Ausrichtung und Identität des Faches dient (Spencer 1996). Das »moderne Programm«, so der Soziologe Shmuel Eisenstadt, das historisch als distinkter europäischer Zivilisationstypus am Ausgang des Mittelalters entstand, ist im Kern ein Modus der Weltinterpretation, der durch »Offenheit« und »Unsicherheit« gekennzeichnet ist und im Zusammenspiel mit bestimmten institutionellen Formationen steht. Diese Transformationen sind ohne die Entwicklung moderner Medien nicht vorstellbar (Thompson 1995). Hierdurch vollzieht sich ein Wandel der grundlegenden menschlichen Erfahrung von Zeit und Raum, Selbst und Anderem und in der intellektuellen Auffassung von *agency* und von der Autonomie der Menschen (Berman 1988; Eisenstadt 2003). Die Ethnologie ist in den verschiedenen Phasen ihrer disziplinären Existenz auf unterschiedliche Weise Teil des »modernen Programms« gewesen. Heute begreifen viele Ethnologen ihre Aufgabe darin, zu dessen Offenheit und Unsicherheit durch kulturelle Reflexivität beizutragen. Diese Reflexivität stellt nicht nur die Möglichkeit verschiedener

Interpretationen transzendentaler Visionen, sondern deren *Gegebenheit überhaupt* infrage. Sie führt zur Einsicht, dass es tatsächlich eine »multiplicity of such visions« (Eisenstadt 2003, II: 495) gibt. Dabei nimmt die Ethnologie eine widersprüchliche Vermittlerposition an der Grenze (Feest 1997) ein, wie schon die Definition ihres Gegenstandes bei Kohl (2000) verdeutlicht. Die Konzentration der Ethnologie auf Gesellschaften mit geringer demographischer Größe und *face-to-face*-Kommunikation, sprachlicher und kultureller Homogenität, verwandtschaftlicher Einbettung des Politischen, Schriftlosigkeit, gering entwickelter Technik und subsistenzorientierter Wirtschaftsweise (Kohl 2000: 29-88) stärkt einerseits – sozusagen als Negativfolie moderner Gesellschaften – die Reflexivität und damit das »Programm« der Moderne; andererseits wird allein schon durch den Beweis des Gegenbeispiels die Unentrinnbarkeit der Moderne westlicher Prägung in Zweifel gezogen. Obwohl der Begriff »modern« in Europa mindestens seit dem 5. Jahrhundert gebraucht wird, tauchten »Modernity« und »Moderne« erst an der Wende zum 19. Jahrhundert auf und bezogen sich, besonders in Deutschland, auf »Kultur« als die Summe der neuesten Errungenschaften in Literatur und Kunst (Gumbrecht, zit.n. Kocka 2002: 120). »Modernisierung« (engl. *modernization*) hingegen ist ein unter amerikanischem Einfluss während der Phase der Entkolonialisierung in der Nachkriegszeit der 1950er und 1960er Jahre entstandenes Konzept. Modernisierung sieht als das Endresultat eines langfristigen und gelenkten gesellschaftlichen Wandels von der »Tradition« zur »Moderne« einen systemischen, gleichsam naturwüchsigen Zusammenhang von Kapitalismus, Industriegesellschaft, Fortschritt, Wissenschaft, Säkularismus und erfolgsorientierter individualistischer Persönlichkeitsorganisation (Kocka 2002). In der Zeit, als dieses Programm stark wurde, schienen die USA als Heimstätte der weltgrößten Konzerne zugleich auch das Mutterland des globalen Nachkriegssystems zu sein, ihre militärisch-industrielle Hegemonie galt als »self-evident and secure« (Thompson 1995: 167). Aus dieser Zeit stammen auch die Vorwürfe des »Kulturimperialismus«, die gegen diese robuste Fortschrittsphilosophie in Stellung gebracht wurden. Hier wurden amerikanische Medien und Medienformate, insbesondere das Fernsehen, erstmals einer gründlichen Kritik unterzogen, die sie in einem Feld konkurrierender ökonomischer, politischer und militärischer Macht verortete und als von Profitinteressen korrumpiert und hemmungslos expansiv kennzeichnete. Der Export ihrer Systeme und Programme in Länder der sogenannten Dritten Welt glich einer »elektronischen Invasion« Afrikas und Asiens mit Werten der Konsumorientierung, die letztlich zu einer kulturellen Transformation und damit zu einer ideologischen Zementierung der wirtschaftlichen Abhängigkeit dieser Länder von den USA führen sollte (Schiller 1969). Viele dieser Argumente fanden später mehr oder weniger simplifiziert Eingang in die Diskussion um Globalisierung, die durch das Wirken transnationaler Konzerne und elektronischer Kommunikationssysteme, so die herkömmlichen Auffassungen, weltweit zu einer vereinheitlichten »McDonalds-

Kultur« führe. Doch die Befürchtungen haben sich nicht bestätigt, wie vor allem die neuere ethnologische Forschung zeigt.¹¹ Vielmehr wurde, so Eisenstadt, durch die Globalisierung der Nationalstaat geschwächt, der als charismatisch aufgeladener Kulminationspunkt des kulturellen Programms der Moderne und der kollektiven Identität eine ideologische und symbolische Zentralstelle einnahm. Stattdessen entwickelten sich neue soziale Bewegungen mit neuen Visionen kollektiver Identität, die generell eine Verschiebung von staatlich orientierte auf lokale bzw. ethnizistische Bewegungen anzeigten (Eisenstadt 2003 II: 510). Hier sieht Kohl das neue Betätigungsfeld und die große Chance der Ethnologie:

»Die Angst vor einem Verlust seines Gegenstandes, die das Fach seit seinen frühesten Anfängen begleitet hat, ist durch die neueste Entwicklung selbst gegenstandslos geworden. Nicht nur in Afrika, Ozeanien und Asien, sondern auch in Ost- und Südosteuropa werden vergessen geglaubte kulturelle Traditionen wiederbelebt und zum Kristallisationspunkt ethnisch-politischer Strömungen.¹² In einigen Regionen trägt der weltweite Tourismus dazu bei, dass die eigenen kulturellen Überlieferungen als ökonomische Ressource wiederentdeckt werden.« (Kohl 2000: 171)

Im Gegenteil kann die Ethnologie zu einem komplexeren Verständnis der Moderne beitragen, die weder das Ende der Geschichte darstellt noch sich im Alleinbesitz westlicher Gesellschaften befindet: »Instead of looking at modernization or modernity as the ultimate culmination in the evolution of all known societies, [...] modernity has rather to be viewed as one specific type of civilization, which originated in Europe and has spread all its economic, political and ideological aspects throughout the world [...].« (Eisenstadt 2003 II: 875) Anstatt also die Hegemonie der euro-amerikanischen Zivilisation für die letztliche Bestimmung des Menschengeschlechts zu halten – Sahlins subsumiert dieses Denken in der Wendung »Western hegemony as human destiny« (Comaroff und Comaroff 1993: 15) –, trägt die Ethnologie zu einem Verständnis der Moderne als »multiple modernities« (Sachsenmaier und Riedel 2002: 119) bei. In der Regel

11 | Überblicke über den aktuellen Stand der Diskussion um »Global Culture« vermitteln Eriksen (2007), Kreff (2003), Inda und Rosaldo (2008), Friedman und Friedman 2008 und Hüwelmeier 2010. Für die ältere Debatte vgl. Featherstone (Hg.) 1990.

12 | Inwieweit diese weltweite »Ethnisierung« sozialer Konflikte andererseits mit der Tatsache zu tun haben könnte, dass im Zuge der Entkolonialisierung der »Dritten Welt« dort in vielen Fällen »amerikanische Wirtschafts-, Politik-, Militär- und Entwicklungsberater« (Kohl 2000: 166) den Platz der ehemaligen Kolonialherren einnahmen, ist eine Frage, die hier nicht beantwortet werden kann. Immerhin zeigt das hier behandelte ethnographische Beispiel, wie die »Ethnisierung« eines wirtschaftlichen Krieges im Gebiet der Großen Seen die Amerikaner in die Position der Hegemonialmacht setzte.

erstreckt sich dieses ethnologisch informierte Verständnis von »alternativen« oder »multiplen Modernen« (»multiple modernities«) auf Länder und Bevölkerungen außerhalb der USA, vor allem die ehemaligen Opfer des Kulturimperialismus, Afrika und Asien (Comaroff und Comaroff 1993; Sachsenmaier und Riedel 2002). Für die USA wird hingegen derselbe Prozess als das Gegenteil, als »Retribalisierung« dargestellt (Hughes 1998),¹³ die verschiedene widersprüchliche Entwicklungen aufweist. Winant macht beispielsweise darauf aufmerksam, dass die ehemals aus Asien in die USA eingewanderten Bevölkerungsgruppen nicht länger als chinesisch, japanisch, koreanisch etc. identifiziert, sondern mit dem neuen, auch von Aktivisten bevorzugten Label *Asian Americans* in gewisser Weise einer »Rassifizierung« (»racialization«) unterworfen wurden (Winant 1998: 200). Was die indigenen Bevölkerungen Nordamerikas betrifft, so bleibt zu klären, welche Spezifika eine alternative »indigene Moderne« von anderen Modernen unterscheidet (vgl. Povinelli 1999). Inwiefern sind indigene Gesellschaften in ihrer Kultur und Ethnogenese sowie in ihrer Geschichte im 20. Jahrhundert von der Ankunft und der spezifischen Formation der Moderne in Amerika geprägt? Welche eigenen intellektuellen Diskurse über die Moderne, Modernisierung und welche anti-modernistischen Tendenzen gibt es im indigenen Nordamerika? Wie sieht eine spezifisch tribale indigene Moderne aus, welche Anpassungen erfordert sie, welche Widersprüchlichkeiten bringt sie hervor?

3 INDIGENE MEDIEN NORDAMERIKAS: ÜBERBLICK ÜBER DIE FORSCHUNG

Indigene Printmedien sind bibliographisch bis Anfang der 1980er Jahre gut erschlossen, vor allem durch die Arbeit von James P. Danky, dem Zeitungsbibliothekar der State Historical Society of Wisconsin, der in seiner Abteilung den Sammlungsschwerpunkt *Native American Periodicals* eingerichtet und die Bibliographie *Native American Periodicals and Newspapers, 1828-1982* (Danky und Hady 1984) herausgegeben hat. Die drei Bände von Daniel F. Littlefield und James W. Parins vom English Department der University of Arkansas at Little Rock zeichnen sich durch persönliche Inaugenscheinnahme vieler Zeitungsredaktionen aus (Littlefield und Parins 1984, 1986a und 1986b). Die erste Monographie zum Thema indigene Medien, *Let My People Know: American Indian Journalism, 1828-1978* (Mur-

13 | Die Medien haben hier eine zwiespältige Rolle. Einerseits ist unbestreitbar, dass internationale Medienkonzerne zur Verbreitung des von westlichen Politikern bevorzugten Interpretationsschemas beitragen, nach dem angeblich »ethnisch motivierte« Kriege und Krisen in der sog. Dritten Welt die »humanitäre Intervention« rechtfertigen (Allen und Seaton 1999). Andererseits ist genauso unbestreitbar, dass Medien z.B. in Rwanda als Einpeitscher des Massenmords benutzt wurden (McNulty 1999: 274).

phy und Murphy 1981) ist fehlerhaft und mittlerweile veraltet. In Madison (Wisconsin) entstanden darüberhinaus der Tagungsband *Native American Press in Wisconsin and the Nation* (Danky, Hady und Morris 1982), in dem auch indianische ZeitungsmacherInnen zu Wort kommen, sowie eine Studie der indigenen TV-Journalistin Patty Loew (Loew 1992; 1998) über die Presseberichterstattung der LAKELAND TIMES (Minocqua, Wisconsin) und der NEWS FROM INDIAN COUNTRY (Lac Courte Oreilles Reservation, Wisconsin) anlässlich der sogenannten *boatlandings* in der Auseinandersetzung um Ojibwe-Fischrechte. Weitere von indigenen Autoren verfasste Texte über indigene Medienarbeit sind die Broschüre *Pictures of Our Nobler Selves* (Trahan 1995) und das Kapitel *Old Crow Wing to White Earth* in Gerald Vizenors erzählter Geschichte der Ojibwe (Vizenor 1984). Hier geht es um THE PROGRESS, die erste Zeitung der White Earth-Reservation in Minnesota. Von dem prominenten Journalisten Tim Giago (Lakota) stammt außerdem der Band *Notes From Indian Country* mit seinen für die Regionalzeitung CUSTER COUNTY CHRONICLE verfassten Kolumnen (Giago 1984). Der von der National Conference of Christians and Jews gesponserte Band *The American Indian and the Media* befaßt sich auf praktischer Ebene mit der Frage, wie das Bild der Indigenen in der amerikanischen Öffentlichkeit anders geprägt werden kann, deckt Medienstereotype auf und vermittelt Adressen und alternative Informationsquellen für Journalisten (American Indian Media Image Task Force 1991).

An inhaltlicher Forschung sind weiterhin drei Aufsatzbände zu nennen, an erster Stelle der Band *Ethnic Minority Media*, der 1992 von Harold Riggins herausgegeben wurde, einem ehemaligen Reporter der TORONTO NATIVE TIMES, der sich ganz auf die Situation in Kanada beschränkt. Die Autoren des Bandes befassen sich hauptsächlich mit Aspekten der Assimilation von Minderheiten in die dominante Gesellschaft durch die Minderheitenmedien, wohingegen die Bände von Martindale et al. (1993) und Husband et al. (1994) Fragen aufgreifen, die eher der Applied Anthropology zuzurechnen sind, wie z.B. Journalistenausbildung. In diese Richtung zielt auch die Arbeit von Sheila Reaves von der School of Journalism, University of Wisconsin at Madison (Reaves 1995). Bradley Knopff hat mit *Reservation Preservation* eine soziologische Dissertation vorgelegt, welche die Rolle von Powwows und Radiostationen im sozialen Wandel der Reservationen Turtle Mountain, Pine Ridge, Lac Courte Oreilles und Roseau River erkundet (Knopff 2001).

Die historische Forschung konzentriert sich auf die Anfänge indigener Medienarbeit bei den Cherokee, da sie mit der Erfindung der Cherokee Silbenschrift durch Sequoyah verknüpft sind, sowie mit der gewaltsamen Vertreibung der Indianer des Südostens in Gebiete westlich des Mississippi. Ein weiterer historischer Schwerpunkt ist die Berichterstattung »weißer« Medien über Ereignisse aus den Indianerkriegen und die Rolle der Medien beim Schüren rassistischer Hetzkampagnen (vgl. Blankenburg 1968, Knight 1960 und Watson 1940). Gelegentliche Erwähnung finden indianische Printmedien außerdem in der Literaturforschung (vgl.

z.B. Ruoff 1983: 310-315 und Krupat 1985; 1989: 207), sowie in journalistischen Fachzeitschriften (wie z.B. EDITOR & PUBLISHER) und am Rande von Monographien (z.B. Weibel-Orlando 1986; Landsman 1988; Valentine 1995; Spielman 1998). Elektronische Medien – Radiostationen und in geringerem Umfang Lokal-TV – sind in dem frühen Aufsatz von Marianne Stenbaek-Lafon über grönlandisches Radio thematisiert (Stenbaek-Lafon 1982). Sie werden als Ganzes von Michael C. Keith vom Communication Department des Boston College in seiner Studie *Signals in the Air* von 1995 vorgestellt, in der die Geschichte des indianischen Rundfunks und einige wichtige Grundbedingungen seiner heutigen Existenz, Zulassungsverfahren, Finanzierungsquellen etc., charakterisiert werden. Zwei weitere Radiostudien für den Bereich indigenes Nordamerika sind in dem o.e. Aufsatzband von Riggins enthalten (Riggins 1992).

Es herrschen unterschiedliche Ansichten über die Bedeutung selbstkontrollierter Medien für indigene Kulturen und ihre Existenz im Gesamtgefüge einer Mehrheitsgesellschaft. Oftmals sind Aussagen über die spezifische Bedeutung indigener Medien vage formuliert¹⁴, oder sie übernehmen unreflektiert den aktivistischen Standpunkt der Medienbetreiber selbst¹⁵. J.C. Faris schätzt die Möglichkeiten selbstbestimmter Medienproduktion überaus pessimistisch ein: »There has never been a film of them by them for them« (Faris 1992: 171). S.H. Riggins hingegen spricht geradezu von einem *Mediengebot* für indianische Gruppen, für die das gleiche »publish or perish« gelte wie für Akademiker (Riggins 1992). Indigene Intellektuelle wiederum beurteilen Medien – u.a. aufgrund ihrer Vergänglichkeit, ihrer Verhaftung im Aktuellen sowie der euro-amerikanischen Herkunft ihrer Technologie – ebenso gegensätzlich. Während George Horse Capture, Kurator am New Yorker Museum of the American Indian in einem Gespräch mit mir die Beschäftigung mit indigenen Medien für sekundär hielt¹⁶, erachtet der Schauspieler und Autor Gary Farmer sie als überaus wichtig zur Erhaltung indigener Sprachen (Farmer 1994). Leighton Peterson beschäftigt sich auf der Basis langjähriger Forschung und Arbeit als Moderator bei KWRK, dem Jugendsender der Navajo-Radiostation KTNN, eingehender mit dieser Rolle und schätzt sie, abseits von Heilserwartungen, als konstruktiv ein (Peterson 1997).

14 | Vgl. z.B. Keith: »There is little to dispute claims that Native stations have contributed to life in the Indigenous community.« (Keith 1995: 97)

15 | Vgl. z.B. Stenbaek-Lafon: »To be master of one's own media, is to be master of one's own fate« (Stenbaek-Lafon 1982: 39)

16 | Persönliches Gespräch mit George Horse Capture, Research Branch des Museum of the American Indian, New York City, 26.05.1997.

Abb. 4 Der Mittelwellensender KTNN »The Voice of the Navajo Nation« ist die indigene Radiostation mit dem größten geschlossenen siedelnden indigenen Publikum der USA. Die als live remote bezeichneten Direktübertragungen dienen als Werbeveranstaltungen für Werbekunden und die Radiostation gleichermaßen. Navajo Nation, 1998.



Foto: Cora Bender, 1998.

Die Idee, dass selbstkontrollierte Medien zur allgemeinen sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung indigener Gruppen beitragen (Abb. 4), hat eine ihrer Wurzeln in der kanadischen Forschung, die in den 1960er Jahren eine durch den Kulturbegriff informierte Medientheorie (Carpenter 1972; McLuhan 1964) mit Community Studies zu verbinden suchte (Graburn 1982; Granzberg und Steinbring 1980; Granzberg 1982; Brisebois 1983; Rupert 1983). Von der postmodernen Debatte um ethnographische Repräsentation (Clifford und Marcus 1986; Marcus und Fischer 1986) noch gänzlich unberührt, förderten diese Studien wichtige Einsichten in kulturspezifisches Medienkonsumverhalten zutage, verhielten sich aber zu dieser anderen Art der medialen Wissensverarbeitung (z.B. Wahrsagen via Fernsehprogramm bei den Ojibwe) rein deskriptiv oder paternalistisch, indem sie beispielsweise bei den Beforschten mangelnde Medienliterali-tät im westlichen Sinn diagnostizierten (vgl. hierzu auch Dracklé 1999). Die kanadische Medienforschung hat das Interesse an der Mediennut-zung indigener Kommunen nicht verloren, doch die Studien beruhen nicht ausdrücklich auf Feldforschung und präsentieren eher quantitativ gestützte Aussagen als Portraits lokaler Kommunikationsprozesse und Verhandlungen von Sinn und Inhalt von Medien (Thomas 1992; Demay 1991; Bredin 1993). Die Forschung im Allgemeinen hält sich darüber hin-aus immer noch an eine nicht weiter begründete Trennung von elektroni-schen und Printmedien (hier bildet Reaves 1995 die einzige Ausnahme), und sie begrenzt zum Anderen indianische Medienarbeit auf alles, was

unter der Kategorie »Journalismus« zu fassen wäre (hier bildet auch Reaves keine Ausnahme). Beide Grundannahmen sind möglicherweise Ausdruck des berufsständischen Denkens, das bis vor kurzem die Forschung auf diesem Gebiet dominierte. Das sicherlich wichtigste ethnographisch dokumentierte Beispiel für indigene Zeitungsarbeit ist die von Eike de Vries bearbeitete *NAVAJO TIMES*, die langlebigste unter allen heute noch erscheinenden indigenen Zeitungen (de Vries 2000). Eike de Vries arbeitet einen für die Argumentation dieser Studie äußerst wichtigen Punkt heraus, dass die Printmedien der Navajo ein *modernes* Selbstbild der Navajo widerspiegeln. Auch die Dissertation von Bradley Knopff kreist um die Frage, wie sich kulturelle Kontinuität unter den Bedingungen beständigen Wandels als moderne indigene Kultur ausdrückt. Dies regte mich zu der Frage an, worin eine solche indigene Moderne bestehen könnte und wie sie an einem konkreten Beispiel zu fassen wäre.