

Essay zum Thema:

„Nationale Anthropologie“ – Unterschiede, Aufgaben und Besonderheiten „nicht-westlicher“ Anthropologie auf Basis von Roberto Damatta und Veena Das.

2002

Marion Linska

Nicht-westliche als „fremde“ definierte Gesellschaften, sperren sich dem interkulturellen Dialog unter westlichen Vorzeichen immer entschiedener. Sie verweisen immer häufiger darauf, dass sich europäische und nordamerikanische, als „westlich“ bezeichnete Diskurse sich eines Ethnozentrismus bedienen, der sich vor allem einer unreflektierten Legitimation zur Machtausübung über andere Kulturen bedient. Gleich einem Relikt des Kolonialismus, bleibt der interkulturelle Dialog, soweit man hier von einem Dialog im Sinne von Begegnung überhaupt sprechen kann, doch deutlich von europäischen Paradigmen geprägt.

Die westlich geprägten Wissenschaften, und wenn hier von „westlich“ gesprochen wird, so ist damit die europäische und nordamerikanische gemeint, haben einen Rationalitätsbegriff entwickelt, der zwar Erkenntnis über die Partikularität einer einzelnen kulturellen Perspektive ermöglicht, jedoch ist auch dieser Rationalitätsbegriff eindeutig kulturellen Ursprungs, da aus einer europäischen Denkweise tradiert.

Auch wenn Vertreter der Kulturrelativismus in der kulturellen Verwurzelung keinen Widerspruch zur Universalität dieses Erkenntnisweges sehen, da von allen Kulturen nachvollziehbar, untermauert dieses Argument eigentlich einmal deutlicher den Ethnozentrismus im Kampf um die wissenschaftliche Vorherrschaft.

Um im westlichen Sinne absolute Andersheit überhaupt denken zu können und nicht als Bedrohung wahrzunehmen, wurde diese Fremdheit kognitiv fassbar und damit auch operationalisierbar gemacht.

Jedoch, so postuliert Mersch, sei die Erfassung des absolut Fremden ohnehin in der Realität interkultureller Kontakte nicht gefragt. Gefangen in der eigenen Dialektik führt die westliche Rationalität mit ihrer Idee von Vernunft und Objektivität hin zu einer interpretativen

Wissenschaftlichkeit, kulminieren sich in der Sprachlichkeit Grenzen, die als solche nicht bestehen.

Was sind die Grundpfeiler, die den westlichen Wissenschaftlichkeitsanspruch verankern?

Basierend auf der griechischen Tradition sind dies die Objektivität, die Vernunft und das Argument. Feyerabend widerlegt den westlichen Anspruch auf Absolutheit und Einzigartigkeit ihrer wissenschaftlichen Tradition indem er anführt: *„Wenn man sagt, eine Verfahrensweise (oder ein Standpunkt) sei objektiv (bzw. objektiv wahr), dann behauptet man damit, dass sie unabhängig von den Erwartungen und Vorstellungen, Einstellungen und Wünschen der Menschen gilt. Dies ist einer der grundlegenden Ansprüche, den moderne Wissenschaftler und Intellektuelle für ihre Arbeit erheben. Die Idee der Objektivität ist aber älter als die Wissenschaft und von ihr unabhängig. Sie trat stets dann auf, wenn eine Nation, eine Stammeseinheit oder eine Zivilisation ihre Lebensweise mit den Gesetzen des (physikalischen und moralischen) Universums identifizierte, und sie wurde offenbar, wenn verschiedene Kulturen mit verschiedenen objektiven Anschauungen aufeinander prallten. Das führte zu einer Reihe von Reaktionen; ich erwähne die folgenden drei:*

1. **Beharrlichkeit** (unsere Lebensweise ist die richtige, und wir denken nicht daran, sie zu ändern. Friedliebende Kulturen versuchten einem Wandel zu entgehen, indem sie Kontakte mieden – siehe Pygmäen oder Mindoro der Philippinen – andere verwendeten Krieg und Mord um auszurotten was ihrer Vorstellung vom Guten widersprach.)
2. **Opportunismus** – die in Konflikt geratenen Kulturen sehen sich die fremden Institutionen, Sitten und Überzeugungen genau an und übernehmen oder adaptieren jene, die ihnen gefallen. ... Der kulturelle Opportunismus wurde und wird von Individuen, kleinen Gruppen und ganzen Zivilisationen praktiziert. (z.B. Dschingis-Khan selbst erkannte die Bedeutung fremdländischer Sitten und Gebräuche und widersetzte sich Beratern, die alle Städte zerstören wollten, um ihre eigene nomadische Lebensweise zu verallgemeinern.)
3. **Relativismus** – Sitten, Überzeugungen oder Kosmologien sind nicht einfach heilig oder richtig oder wahr: sie sind nützlich, gültig und wahr **für** bestimmte Gesellschaften und nutzlos, wenn nicht gar gefährlich, ungültig und unwahr **für** andere.

Und zur Objektivität weiter: *„Es überrascht nicht, dass der formale Begriff der Objektivität an Problemen leidet, die denen des materialen Begriffs gleichen – „formale“ Prozeduren, die in einer Welt sinnvoll sind, sind albern in einer anderen. Zum Beispiel bricht die Forderung endloser, von immer umfassenderen Erklärungen gefolgter Kritik in einem Universum zusammen, das qualitativ wie auch quantitativ endlich ist. Und da sie gelegentlich Lebensformen zerschlägt, die materielle Sicherheit und geistige Erfüllung gewährleisten, kann sie auch aus ethischen Gründen zurückgewiesen werden: manche Menschen ziehen ein ersprißliches Leben in einer stabilen Welt einer nicht enden wollenden Anpassung an immer neue Ideen vor. Die Forderung, ständig Widerlegungen zu suchen und diese ernst zu nehmen, führt nur dann zu einer ordentlichen Entwicklung, wenn Widerlegung selten und nur in großen Zeitabständen auftreten, wie große Erdbeben. Nur dann können wir Theorien in Ruhe aufbauen und bis zur nächsten Widerlegung friedlich mit ihnen leben. All das ist jedoch unmöglich, wenn die Theorien von einem „Meer an Abweichungen“ umgeben sind (vgl. meine Ausgewählte Schriften, Bd 2: Probleme des Empirismus).*

Die Gewohnheit, Grundüberzeugungen oder Forschungsergebnisse zu objektivieren, wird sinnlos in einer Welt mit komplementären Zügen oder in einer Gesellschaft, die auf engen sozialen Kontakten aufbaut.Das Ergebnis ist klar: kulturelle Vielfalt kann durch einen formalen Begriff von objektiver Wahrheit nicht gezähmt werden, denn sie enthält viele verschiedene Begriffe dieser Art.,

Und wie steht es nun mit dem Argument? Feuerabend formuliert dies in seinem Buch „Irrwege der Vernunft“ (1986) trefflich: *„Das Argument ist universell, wie die Sprache, die Kunst oder das Ritual, viele Formen hat. Eine einfache Geste oder ein Grunzen kann eine Debatte auf eine für manche Teilnehmer zufriedenstellende Weise entscheiden, während andere lange und komplizierte Arien brauchen, bevor sie überzeugt sind. So hatte sich das Argument bereits fest etabliert, lange bevor die griech. Philosophen über es nachzudenken begannen. Ihr Beitrag war nicht das Argument als solches, sondern eine spezielle und standardisierte Form des Argumentierens, die wie sie glaubten, unabhängig war von der Situation, in der sie eingesetzt wurde, und deren Ergebnisse allgemeine Gültigkeit und Autorität beanspruchen konnten. Und so wurde die alte Vorstellung von traditionsunabhängigen **Wahrheiten** (man könnte sie den materialen Begriff der Objektivität nennen), die auf das Problem der kulturellen Vielfalt gestoßen war, ersetzt durch die nicht ganz so alte Vorstellung von traditionsunabhängigen Methoden, die **Wahrheit zu finden** (also durch den formalen Begriff der Objektivität). Rational zu sein oder die Vernunft zu*

gebrauchen hieß von nun an, diese Methoden zu gebrauchen und ihre Resultate zu akzeptieren.“

Der Relativismus hat es, in Feuerabends Darstellung, nicht mit Begriffen sondern mit menschlichen Beziehungen zu tun. Dieser befasst sich mit Problemen, die entstehen, wenn verschiedene Kulturen oder Individuen mit verschiedenen Gewohnheiten und Neigungen aufeinandertreffen. Intellektuelle sind gewohnt, solche Begegnungen in die Form von Diskussionen zu pressen, und sie bemühen sich, diese imaginären Diskussionen solange zu verfeinern, bis sie genauso abstrakt und unzugänglich geworden sind, wie ihre eigene Denkweise. Sie entfernen sich also vom Leben und ziehen sich in einen Bereich zurück, in dem ihre eigenes sehr spezielles Wissen regiert. Sie sind nicht mehr an dieser oder jener Kultur oder dieser oder jener Person interessiert; sie sind interessiert an Ideen, wie der Idee der Realität oder der Idee der Wahrheit oder der Idee der Objektivität. Und sie fragen nicht, wie solche Ideen mit der menschlichen Existenz zusammenhängen, sie fragen, in welcher Beziehung sie zueinander stehen.¹

Diesen Vorwurf müssen sich in Roberto Damattas Essay „Some Biased Remarks on Interpretivism: A View from Brazil“ die amerikanischen interpretativistischen AnthropologInnen gefallen lassen. Seine Kritik liegt darin, dass diese in abstrakte philosophische Argumentationen hineinreichen und zu rhetorisch programmatischen Übertreibungen neigen. Manchmal auch von einer irritierenden Selbstgerechtigkeit und einer Neigung behaftet, anthropologische Probleme auf Felderzählungen zu reduzieren. Aber auch das Weglassen von historischen und theoretischen Kontextualisierungen sei nicht unproblematisch.

Damatta geht davon aus, dass ethnographische Autorität auf mehr als nur auf stilistischen Mitteln beruhe, und die interpretative Position aus dem Kontext des akademischen Lebens der USA gesehen werden müsse. Würde sie in diesen Kontext der ideologischen und kulturellen Eigenheit gestellt werden, so gäbe es auch die Möglichkeit des Dialoges und nicht eines weiterhin autoritären Monologs.

¹ Anzumerken sei hier, dass diese Beschreibung von Intellektuellen nur der des anglophonen Raumes entspricht. Ein Intellektueller des frankophonen oder lateinamerikanischen Raumes zielt vielmehr auf eine lebendige, gesellschaftspolitische und dialogische Debatte außerhalb der Universitäten ab, in der es erwünscht ist, dass sich auch die Öffentlichkeit einmischt und nicht in einer Expertenkontroverse ihre Relevanz für das Alltägliche verliert.

So scheuen sich für Damatta die interpretativen Anthropologen vehement davor, ihre eigene Kultur zu untersuchen. Und konzentrieren sich nach wie vor auf exotische, eben „fremde“ Phänomene, trotzdem viel von dialogischen, polyphonen Stilen gesprochen wird. Dies findet auch bei Signe Howell und Marit Melhuss (3) seinen Niederschlag in der Kritik an Clifford Geertz, der in seinem vielbeachteten Essay „From the native’s point of view“ von der Nützlichkeit der „praxisnahen Konzepte“ spricht, jedoch selbst drei Beispiele anführt, in denen er sich aber weder um Geschlechtlichkeit, Gender oder soziale Kategorien kümmert. Vielmehr liegt die Form seiner Präsentation der Persönlichkeitskonzepte der Balinesen, Jawanesen und Marokaner bei genauerer Betrachtung in der Beschreibung des Männlichen wie Aristokratischen begründet.

Martin Fuchs sieht in Geertz’s Vertextungsversuchen zur Erschließung von Kultur eine Rückwendung zur Hermeneutik, bei der Kulturen wieder als in sich geschlossene Gebilde verstanden werden. (4)

Ram Adhar Mall als der Begründer der Interkulturellen Philosophie versucht in seiner interkulturellen Hermeneutik immer von der Pluralität der im Erkenntnisprozess potentiell beteiligten Standpunkte auszugehen. Verstehen wollen beinhaltet für ihn gleichzeitig auch immer ein Verstanden werden wollen, oder aber es geht um einen Machtanspruch. Beide Ziele können aber von allen beteiligten Akteuren angestrebt werden. Durch eine analogische Hermeneutik könnte diese Begegnung gemäß einem Verstehen auf der Basis gefundener partieller Überlappungen zweier Kulturen geleistet werden, wodurch kein Überzeugen im europäischen Sinne angestrebt werden müsste. Dies fordere lediglich eine Bewusstheit über die Relativität jeder philosophischen Theorie. Und so sind absolute Wahrheitsansprüche nicht erreichbar und schon gar nicht auf der Grundlage von Tradition, wertfrei welcher. So könnte auch eine Verständigung ohne möglichen Konsens hergestellt werden.

Marcel Granet zeigt, dass zum Beispiel *„...im Denken Chinas stets die Synthese dominiert. Ein chinesischer Philosoph oder Wissenschaftler ist überzeugt, eine gültige Einsicht gewonnen zu haben, sobald er alle zur Erklärung einer bestimmten Erscheinung notwendigen Beziehungen definiert und dabei Theorie und objektive Erfahrung zur Deckung gebracht hat. Indem er so vorgeht, beschreibt er induktive Zusammenhänge, denn das chinesische Denken kennt die (zunächst mechanische) Kausalität als Erklärungsprinzip nicht.“* (5)

Auch wenn inzwischen Philosophien unterschiedlicher Kulturen verglichen werden, so werden dazu immer nur alte Hochkulturen wie China, Indien oder Japan herangezogen und anderen die Fähigkeit zur Entwicklung einer Philosophie abgesprochen.

Kimmerle (4) verweist jedoch auch auf die gegenseitige philosophische Beeinflussung Afrikas und Europas. Jedoch unterscheidet sich die afrikanische Philosophie von der europäischen vor allem durch ihre symbolische Logik, die im Vergleich zur formalen Logik einen engeren Realitätszugriff ermöglicht. Außerdem ist für ihn die afrikanische Philosophie an der Lösung praktischer Fragestellungen interessiert, die sinnstiftend in Stammesgesellschaften eingefügt werden können.

Nach der Entkolonialisierung Afrikas versuchten verschiedenste Gruppierungen in einzelnen Ländern entsprechend der europäischen Tradition sozialistische Staaten oder Demokratien aufzubauen. Auch wenn dies nicht erfolgreich verlief, so beruht dies für Kimmerle weniger auf der Tatsache, dass diese Konzepte der europäischen mit der afrikanischen Tradition nicht vereinbar wären, sondern eher damit, dass die realen Gegebenheiten aufgrund narrativer Methoden deren Strukturen so nicht mehr zutrafen, falsch eingeschätzt wurden. Auch wenn die europäische Rationalität einen schnelleren Realitätszugriff ermöglicht, so sind die narrativen Methoden doch präziser, wenngleich auch längerfristig anzulegen. So wird es lediglich eine Frage von Zeit sein, bis sich auch politische Strukturen des Westens mit afrikanischen Gesellschaften vereinbaren lassen. Jedoch verläuft dieser Dialog nicht geradlinig und bietet viele Reibungsflächen. Dadurch ist jedoch auch gewährleistet, dass nicht ein bloßes Übernehmen sondern etwas Neues, der jeweiligen Gesellschaft entsprechend, entstehen kann.

„.....Hinsichtlich seiner Aufnahmefähigkeit für Ideen ist ein Schwarzer viel mehr Weltmann als ein Siedler aus der Vorstadt oder Provinz, der in einer gleichförmigen Umwelt mit einer Handvoll starrer Meinungen aufgewachsen ist....“ so Karen Blixen. (2)

Als eine Tradition unter vielen gilt auch für die Autorität der Wissenschaften: *“ Es gibt keine „objektiven“ Gründe, den Wissenschaften und dem abendländischen Rationalismus größeres Gewicht in einem Staatssystem, oder überhaupt zuzuschreiben als anderen Traditionen. Und in der Tat, man kann sich nur schwer vorstellen, worin solche Gründe bestehen könnten. Sind es Gründe, die einen Menschen überzeugen, ganz gleichgültig, welcher Kultur er angehört und welche Dinge er glaubt? Dann lehrt uns unsere Kenntnis von Kulturen, dass es keine*

*objektiven Gründe in diesem Sinn gibt. Sind es Gründe, die einen Menschen überzeugen, der entsprechend vorbereitet wurde? Dann gibt es „objektive“ Gründe für alle Kulturen. Sind es Gründe, die Ergebnisse anführen, deren Wichtigkeit man auf einen Blick einsehen kann? Dann müssen wir wieder sagen, dass es „objektive“ Gründe für fast jede existierende Kultur gibt, und wir können diesen Umstand sogar erklären, indem wir darauf verweisen, dass Kulturen das Ergebnis von Anpassungsprozessen sind, die unbrauchbare Ideen und Reaktionen entfernt oder ihren Einfluss auf jeden Fall sehr vermindert haben: **jede Kultur enthält fundamentale Entdeckungen über die Welt und die Rolle der Menschen in ihr.** Sind „objektive“ Gründe Gründe, die nicht von „subjektiven“ Elementen wie einer Bindung an eine bestimmte Lebensweise oder persönliche Ansichten abhängen? Dann gibt es einfach keine „objektiven“ Gründe (die Wahl der Objektivität ist entweder selber eine persönliche Wahl oder die Wahl einer Gruppe – oder die Menschen akzeptieren das Vorgehen, ohne viel darüber nachzudenken, was kaum ein Vorteil ist).*

*Es ist schon wahr, dass die abendländischen Wissenschaften die ganze Welt wie eine ansteckende Krankheit infiziert haben und dass viele Menschen ihre (intellektuellen und materiellen) Produkte ganz selbstverständlich für die besten halten – aber die Frage ist: war das ein Ergebnis von Argumenten (im Sinne der Verteidiger der abendländischen Wissenschaften), d.h., war jeder Schritt der Infektion begründet in der Weise, die die Verteidiger des abendländischen Rationalismus für die richtige halten? **Hat die Infektion das Leben der infizierten Menschen verbessert?**“ (1)*

Der Vorwurf des religiösen Verwobenheit erhebt sich als eine unreflektierte Aussage, denn selbst das westliche Gesellschafts-, Wissenschafts- und Staatssystem beruft sich nach wie vor auf christliche Werte. So beruft sich die Verfassung der Vereinigten Staaten, sowie der Eidesspruch auf Gott und als Basis der Legitimierung der Todesstrafe gilt das Alte Testament. Die tägliche, profane wie wissenschaftliche Zeitrechnung beruht immer noch auf der Geburt Christi. Die westlich, gesellschaftlichen Maßstäbe beziehen sich also ebenfalls auf eben christliche aber religiöse Fundamente. Den Indern wird ihre Nationalstaatlichkeit aufgrund der Tatsache, dass sie noch immer ein Kastenwesen als gesellschaftliche Lebensform vertreten, abgesprochen, so versucht es Dumont. Ja sogar dem indischen Soziologen A. K. Saran Faschismus vorwirft, anstatt entsprechend seiner Denkklogik Selbstreflexion zu üben bzw. in einer phänomenologischen Epoché der Aussage des Soziologen Saran begegnet. Oder ist es die Beharrlichkeit, von der Feuerabend spricht, die Dumont bei aller Wertschätzung seiner Beiträge für die Anthropologie in seinem Elfenbeinturm geschützt hält?

Dieses Mal kommt der Kolonialismus im Gewand der „Globalisierung“. Die Kritik an der „nicht-westlichen Anthropologie“ verstummt nicht, sondern hilft in einem neuen Diskurs die „westliche Anthropologie“ als **eine** Form der Methodologie einzureihen, in einer wahrlich interkulturellen und bereichernden Vielfalt.

So argumentiert Edward Said in seinem bekannten Buch "Orientalism", dass der Westen in seiner überheblichen kolonialen Sichtweise das Bild vom Nahen Osten entworfen hätte, welches noch heute als Grundlage für die Diskussion über das "Andere" diene. Dem hält Veena Das in ihrer kritischen Betrachtung über Louis Dumont und seine Darstellung des indischen Kastenwesens entgegen, dass es sich nie um eine Darstellung der Kolonialmächte allein handle, sondern eine gemeinschaftliche "Produktion" sowohl der heimisch herrschenden Elite als auch der westlichen WissenschaftlerInnen und daher nicht fernab der Realität sei.

In Folge der Entkolonialisierung ist dem westlichen Ethnologen eine Konkurrenz, der "einheimische Ethnograph" wie ihn Clifford nennt, erwachsen. Diese "einheimischen Ethnologen" empfanden die, bis dahin vorherrschende asymmetrische Forschungsbeziehung durch den Westen als eine Bevormundung, und wendeten sich auch gegen diesen "geistigen Kolonialismus". Die starre Gegenüberstellung zwischen Ethnologen und Ethnologiertem verlor ihre Gültigkeit und die Prämissen des Schreibens wurden in Frage gestellt. Damit wurde in der Ethnologie die "Krise der ethnographischen Repräsentation" eingeleitet. Infolge der Reflexion auf die "koloniale Situation" wurde die Arbeit des Ethnologen fragwürdig und der Verlust von fachlichen Verbindlichkeiten, wie sie Malinowski bis Mead darstellen, wurde von Thomas Kuhn als "Paradigmenverlust" bezeichnet.

So rückte der Ethnologe und nicht der Ethnologierte in den Mittelpunkt des Diskusses. In der Erkenntnis, dass der Sprache vielmehr eine welterschließende Funktion als eine abbildende Funktion innewohnt, liegt auch die sprachanalytische Wende oder "*linguistic turn*" zugrunde. An die Stelle einer neutralen Abbildung gegebener Tatsachen trat die aktive und schöpferische Rolle der sprachfähigen Erkenntnissubjekte.

Und in einer erkenntnistheoretischen Wende oder "*interpretive turn*" (Paul Rabinow und William Sullivan 1979) wurde deutlich, dass selbst gewissenhaft sprachliche Aussagen über

die Wirklichkeit nicht als objektive Beschreibungen gelten können, sondern immer in einem Status der Interpretation verbleiben.

In der Anthropologie wird diese Orientierung an der Hermeneutik zumeist als symbolische oder interpretative Anthropologie bezeichnet. Clifford Geertz nennt sie einen "kulturhermeneutischen" Ansatz.

In der kritischen Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur kommt es in den 80ern auch hier zu einem "*literary turn*" mit einer Hinwendung zu einer "ganzheitlichen Betrachtung" des ethnographischen Textes. Es wird nicht nur mehr gefragt, was der Ethnograph beschreibt, sondern auch wie er es tut. Dadurch wird eindeutig, dass das Bild des Ethnographen von einer fremden Kultur immer auch von den Mitteln der Darstellung selbst geprägt ist. Eberhard Berg und Martin Fuch haben diese drei Wenden von "linguistic turn", "interpretive turn" und "literary turn" in ihrem Buch "Kultur, soziale Praxis" (1993) als "Reflexionsstufen ethnographischer Präsentation" erkannt.

Der nachhaltige Vollzug dieser Wende zeigt, dass alle innovativen ethnographischen Texte sich in ihrer Darstellungsform vom Westen als Zentrum und Norm gelöst haben. Sie halten nicht nur den Erkenntnisgang transparent, sondern differenzieren auch zwischen den Meinungen und Standpunkten um damit zu gewährleisten, dass andere Lebensformen und Weltbilder ihren Eigensinn behalten. Es wurde jedoch noch kein neues literarisches Paradigma aufgestellt und so bleibt das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit, zwischen Symbol und Bedeutung weiterhin in Bewegung und hält dadurch wach vor vordergründige Lösungen. Dieser anstrengende Diskurs zwischen "westlichen" und "nicht-westlichen" AnthropologInnen zeigt wie wichtig und bereichernd ein Dialog werden kann. Und nicht zuletzt ist diesem Diskurs zu verdanken, dass die Ethnologie nicht zu einem unsteuerbaren "Tanker" der Wissenschaften wurde sondern zu der Anthropologie, die sie heute weltweit darstellt.

So wie ein Austausch von Selbst- und Fremdwahrnehmung zur Formung einer authentischen Persönlichkeit beiträgt, ist die Art der Zusammenschau auch für „westliche“ wie für „nicht-westliche“ Anthropologen für eine lebendige Form der anthropologischen Wissenschaftlichkeit von Bedeutung.

Literaturverzeichnis:

- (1) Paul Feyerabend (1986) Irrwege der Vernunft
- (2) Tania Blixen (1986) Afrika, dunkel lockende Welt, Zürich, S. 68
- (3) Signe Howell & Marit Melhuus (1993) Gendered Anthropology, The study of kinship; the study of person; a study of gender? In: Thesa de Volle (Hrsg.) Gendered Anthropology, London, S. 38ff
- (4) Brocker, Manfred & Heino Heinrich, Nau (Hrsg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997
- (5) Marcel Granet (1997) Das chinesische Denken, Frankfurt am Main

Clifford, James (1986) Introduction. Partial Truths In: Clifford, James & George E. Marcus, (Hrsg.): Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. [dt: Berg/Fuchs (1993) (Hrsg): Über ethnographische Allegorie]

Damatta, Roberto (1994) Some Biased Remarks on Interpretivism - A View from Brazil In: Robert Borofsky (Hrsg.) Assessing Cultural Anthropology, NY

Das, Veena (1994) The Anthropological Discourse on India: Reason and Its Other. In: Robert Borofsky (Hrsg.) Assessing Cultural Anthropology, NY

Dumont, Louis (1966) Homo hierarchicus: The Castle System and Its Implications

Geertz, Clifford (1974) Essay „From the native's point of view“

Gottowik, Volker (1997) Konstruktionen des Anderen; Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation, Berlin

Kuhn, Thomas S. (1973) Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt am Main

Said, Edward W. (1978) Orientalism, New York