

**Peter Pels**

**„WO'S KEINE ZEHN GEBOTE GIBT“**

**Eine Revision des Verständnisses von Ethik anlässlich des  
Darkness-in-El-Dorado-Skandals\***

„Schickt mich 'wohin ostwärts von Suez, wo noch der Beste gleich dem  
Schlimmsten gilt,  
Wo's keine Zehn Gebote gibt und keinen Mann für seinen Durst man schilt.“  
Rudyard Kipling, *Mandalay*

Als im September 2000 eine vertrauliche E-Mail von Leslie Sponsel und Terence Turner an die Präsidentin der „American Anthropological Association“ (AAA) und ihren gewählten Nachfolger an die Öffentlichkeit drang, sahen sich die Anthropologen\*\* plötzlich mit einem kolonialen Gespenst konfrontiert. Die E-Mail, in der die AAA-Chefs vor einem Skandal gewarnt wurden, den die Veröffentlichung von Patrick Tierneys Buch *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon* (Tierney 2000b) hervorgerufen würde, ließ vermuten, dass das Amazonasgebiet ein weiteres Mal zu einem kolonialen Ort geworden war, „wo's keine Zehn Gebote gibt“ und „noch der Beste gleich dem Schlimmsten gilt“, das heißt, wo im Zuge von Forschungen bei den Yanomami im Orinoco-Gebiet die hehren Ideale von Wissenschaft und Zivilisation durch Faktenentstellung, Gier und Grausamkeit korrumpt worden waren. Bald darauf äußerten Kritiker der E-Mail-Botschaft die Ansicht, dass am besten aller Orte – „daheim“ – die moralischen Grundsätze durch „unverantwortlichen Journalismus“, „Verschwörungsdenken“ und unwissenschaftliche „Racheaktionen“ verletzt würden. Beschuldigungen und Gegenbeschuldigungen wurden in aller Öffentlichkeit mit solcher Erbitterung ausgetauscht, dass zum Entsetzen des durchschnittlichen Praktikers Anthropologen als „der kriegerischste Stamm auf Erden“ und „die akademische Ent-

---

\* Dieser Aufsatz erschien auf Englisch in Meskell/Pels 2005. Die Übersetzung stammt von Werner Petermann und erfolgt mit freundlicher Genehmigung von Berg Publishers.

\*\* Anthropologie steht hier für den „Vier-Felder-Ansatz“ des nordamerikanischen Wissenschaftsbetriebs und umfasst neben der Ethnologie/Ethnographie auch Linguistik, Archäologie und Physische Anthropologie (Anm. d. Ü.).

sprechung zur Jerry-Springer-Show“ (Zalewski 2000) beschrieben wurden – östlich von Suez, genau in unserer Mitte.<sup>1</sup>

Für viele Anthropologen war dies eine „PR-Katastrophe“ (wie die frühere AAA-Präsidentin Jane Hill [2000] es nannte): eine bedauerliche, ordnungswidrige Abweichung von dem, was für die wahren und regulären Geflogenheiten anthropologischen Verhaltens gehalten wurde. Die Folge war, dass viele Reaktionen auf den Skandal in Verteidigungshaltung geschrieben wurden: mit den Worten eines Kommentators, indem man „die Wagen im Kreis aufstellte“,<sup>2</sup> insbesondere um akzeptierte Konventionen von „Wissenschaft“ und „Ethik“ herum.

In diesem Aufsatz möchte ich die *El-Dorado*-Kontroverse jedoch selbst als eine Art von anthropologischer Ethik interpretieren und den Skandal als eine Form erbitterten und heftigen Verhandelns über die Bedeutung dieser Konventionen. Diese Verhandlungen untergraben die gängigen Annahmen über die anthropologische Ethik und legen Situationen offen, die verhindern, dass anthropologische Praktiker irgend jemandem „Gebote“ erteilen – ob nun auf der Grundlage ethischer Maßstäbe oder „wissenschaftlicher“ Fachkenntnis. Der *El-Dorado*-Skandal demonstriert nicht nur, wie Anthropologen für gewöhnlich die Grenzen zwischen Ethik und wissenschaftlichen Fachkenntnissen ziehen, sondern deckt durch seine diskursiven Exzesse auch die üblicherweise recht ethnozentrischen Annahmen auf, auf denen diese Grenzziehungen beruhen. Folgerichtig stellt er die Angemessenheit der Selbstdefinitionen des anthropologischen Berufstands in Frage. So weckte der Skandal den Durst darauf, Ethik und Beruf des Anthropologen zu überdenken, und erreichte dies letztlich auf eine Art und Weise, die sich manchmal radikal von den ersten konservativen Reaktionen aus dem Bauch unterschied. Ich werde zunächst einen kurzen Abriss des Skandals geben, um einige der umstritteneren Verhandlungspunkte herauszustellen.<sup>3</sup> In zwei weiteren Abschnitten versuche ich, aus diesen

- 
- 1 Viele Freunde und Kollegen haben mir dabei geholfen, das Material zusammenzutragen und über die *El-Dorado*-Kontroverse nachzudenken. Mein besonderer Dank gilt Ben Orlove und Dick Fox für viele Informationen und Einladungen, mich an der Debatte zu beteiligen, sowie Fernando Coroñil und Webb Keane dafür, dass sie mich an ihren Überlegungen zu den Diskussionsbeiträgen seitens der University of Michigan und der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe teilhaben ließen. Die Teilnehmer der Tagung, für die dieser Beitrag geschrieben wurde, und meine Kollegen vom Research Centre Religion and Society lieferten unschätzbare Korrekturen zu meinen manchmal vorschnellen Bemerkungen über anthropologische Ethik. Natürlich ist keiner von ihnen für die Erklärungen und Meinungen verantwortlich, die ich in diesem Aufsatz vertrete.
  - 2 Diese Phrase wurde von einem Kollegen benutzt, als er die Stimmung beschrieb, die während der AAA-Treffen im November 2000 in San Francisco rund um die Diskussion über Tierneys Anschuldigungen herrschte.
  - 3 Es ist nicht meine Aufgabe oder Absicht, die Standpunkte in der Kontroverse zu beurteilen – das ist eine Aufgabe, die von der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe (EDTG 2003) gut bewältigt wurde –, ich kann mir aber persönliche Ansichten hin und

Grundzügen der Kontroverse einige der weniger augenfälligen Annahmen herauszudestillieren, auf denen unsere übliche Institutionalisierung von Ethik und Fachwissen basiert, um zu zeigen, wie diese ethnozentrischen Annahmen die Ethik routinemäßig von der beruflichen Praxis trennen und damit *veräußerlichen*. In den letzten beiden Abschnitten hoffe ich zu zeigen, wie andere Merkmale der Kontroverse – vor allem ihre Medienwirkung und globale Vernetzung – diese Veräußerlichung wieder rückgängig machen und die ethische Argumentation erneut in der anthropologischen Arbeit verankern. Abschließend kehre ich zu der Frage zurück, wie der *El-Dorado*-Skandal zu einer Neudefinition des Berufsstands und seiner Ethik führen kann.

### **Finsternis im Anthropologenland: Chronik eines Skandals**

Der *El-Dorado*-Skandal wurde ausgelöst durch das globale „Durchsickern“ der E-Mail von Turner und Sponsel, in der sie am 31. August 2000 Tierneys bevorstehende „Enthüllungen“ ankündigten (und als „überzeugend“ und „gut dokumentiert“ beschrieben), die angeblich zeigten, dass Neel und Chagnon – von den Autoren als „korrupt“, „verkommen“ und selbst „völkermörderisch“ bezeichnet – unter den Yanomami eine Masernepidemie begünstigt und Forschungsergebnisse und Menschenleben dem Beweis ihrer Lieblingstheorien untergeordnet hätten. Überdies wurde Chagnon nachgesagt, er habe bei seiner Yanomami-Feldarbeit die Forschungsethik verletzt und Yanomami-Interessen geschädigt, indem er sich mit korrupten Mitgliedern der venezolanischen Elite einließ. Chagnon (Neel starb 2000) kündigte sofort rechtliche Schritte an, während die AAA vorsichtig publik machte, dass sie von einer möglichen Verletzung ihres Ethikkodex wüsste, und ihr öffentliches Eintreten für die Sache indiger Völker betonte. Im *Chronicle of Higher Education* vom 20. September wurden jedoch Zweifel geäußert, ob die AAA überhaupt in der Lage sei, gegen Wissenschaftler zu ermitteln und die zu bestrafen, die ihren Ethikkodex verletzten; dabei wurde Joe Watkins zitiert, der Vorsitzende des Ethikkomitees der AAA, demzufolge die AAA seit 1998 sich darauf beschränkte, Mitglieder in Ethik zu unterweisen, und aufgehört hätte, „Anthropologen im Feld zu tadeln“. In diesem Fall jedoch, so Watkins, könnten mögliche „Schwierigkeiten mit ausländischen Regierungen“, was Forschungsbewilligungen anging, es erforderlich machen, dass die Vereinigung sich das Ganze noch mal überlegte (zit. n. Miller 2000). Die AAA-Präsidentin, Louise Lamphere, machte diese Schwierigkeit ebenfalls deutlich, als sie sagte, man müsste zwar etwas in dieser Hinsicht tun, „aber es ist ja nicht so, dass Anthropologen Ärzte oder An-

---

wieder nicht verkneifen. Es ist mein Ziel, die manchmal heftigen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern dieser Standpunkte zu benutzen, um alternative Möglichkeiten ethischer Praxis in der Anthropologie aufzuzeigen.

wälte sind, denen man ihre Zulassungen entziehen kann“ (zit. n. Wilford/Romero 2000).

Die Hysterie nahm zu, als Turners und Sponsels Anschuldigungen von der Presse aufgebläht wurden und Anhänger von Neel und Chagnon zu ihrer Verteidigung schritten. Die meisten Entgegnungen konzentrierten sich auf James Neel und darauf, dass sein Forschungsteam unmöglich willentlich eine Masernepidemie herbeigeführt oder den hippokratischen Eid verletzt haben könne, als sie damit konfrontiert waren; einige der Beweise brachten Turner dazu, die Anschuldigungen wegen Verbreitung der Masern und Völkermordes zurückzunehmen.<sup>4</sup> Turner, Sponsel und Tierney wurden des „Hexereivorwurfs“, des „McCarthyismus“, des „Rufmordes“, der Sensationslust, des „Austragens von Fehden“ und vorsätzlicher Unehrlichkeit bezichtigt. Am 8. Oktober verkündete Präsidentin Lamphere, dass sich die AAA mit einem Urteil zurückhalten würde, bis sie zu einer fairen und unparteiischen Überprüfung aller Anschuldigungen gekommen sei, aber das öffentliche Ansehen der Anthropologie [in den Vereinigten Staaten] sank auf einen besonders tiefen Wert, als Zalewskis Kolumne („kriegerischer Stamm“, „Jerry-Springer-Show“) in der *New York Times* erschien, wo ein Anhänger Chagnons die vermeintliche Neigung der heutigen Anthropologie kritisierte, den „Beweisen“ die „Ideologie“ vorzuziehen, und Chagnons „großartige Empirie“ dem „postmodernen Wahnsinn“ seiner Widersacher entgegensezte. Der Artikel identifizierte dergleichen Wahnsinnige implizit, insofern als Paul Rabinow ohne Einwände dahingehend zitiert wurde, dass niemand mehr Chagnon heute noch ernst nehme und dass „die Idee, man könne zu den technologisch einfachsten Gesellschaften gehen und versuchen, etwas über die menschliche Natur zu lernen, indem man sie studierte, widerlegt ist.“ Die Leser mussten zu der Schlussfolgerung kommen, dass die bloße Beobachtung einer bedrohten Kultur in der heutigen Zeit als „unverantwortlich“ angesehen wurde und stattdessen Aktivismus angesagt war. Fakt ist, dass „Empirie“ gut und vertraut klingt und dass der Artikel die Gründe der Aktivisten, warum sie die Idee, man könne etwas lernen, indem man einfache Gesellschaften beobachtete, als „widerlegt“ ansahen, nicht nannte. So kann auch Nancy Scheper-Hughes’ Behauptung, dass die „großartige“ Ethnografie eines Dorfes in Sierra Leone umgeschrieben werden musste, weil einige ihrer Kollegen meinten, sie hülfe den Menschen nicht „dabei, wenn sie die Arme abgehackt bekämen“, nicht dazu beigetragen haben, den Eindruck akademischen Wahnsinns zu vertreiben (Zalewski 2000).

Ungeachtet dessen, dass am 9. Oktober sich erstmals Tierney selbst in der Zeitschrift *The New Yorker* zu Wort meldete – wobei er beträchtlich moderater im Ton war als die E-Mail von Turner und Sponsel (Tierney 2000a) –, scheinen die Parteigänger von Neel und Chagnon den restlichen Oktober und einen Großteil vom November über das Sagen gehabt zu haben. Am 20. Oktober wurde in einer als so genannten offiziellen Erklärung der University of Michi-

---

4 Siehe die Daten auf der Website von Chagnons früherem Institut: <http://www.ucsb.edu/chagnon.html> (eingesehen am 25. September 2000).

gan (dem Ausgangspunkt der Yanomami-Expedition von Neel und Chagnon) Beweismaterial gegen Tierney, Turner und Sponsel zusammengestellt; es war ein Versuch, der zeigen sollte, dass sowohl Neel als auch Chagnon unfairerweise beschuldigt worden waren und – was bedeutsamer war – dass die von Tierney, Turner und Sponsel erhobenen Vorwürfe mit dem spiegelbildlichen Argument gekontert werden konnten, dass Letztere mit den Salesianermissionären bei den Yanomami unter einer Decke steckten und sie ein theoretisches Interesse antrieb: eine „moralische Agenda“, die der „Wissenschaft“ eine „Anti-Wissenschaft“ entgegenstellte und gegen Chagnons Objektivismus die Ideen von Nancy Schepers-Hughes (siehe Schepers-Hughes 1995) ins Feld schickte. Auch im Internet verstärkten die Reaktionen auf John Toobys „Demaskierung“ von Tierneys Buch, das eher „Fiktion“ als Fakt sei, zumeist populäre anti-intellektuelle Vorstellungen über Akademiker und ihre Welt (wobei die Neel/Chagnon-Position besser wegkam), selbst nachdem im *New Yorker* am 27. Oktober eine Widerlegung plaziert wurde (siehe Tooby 2000a). Zu diesem Zeitpunkt war die Kontroverse in der Tat eine „PR-Katastrophe“ (Hill 2000).

Als Anthropologen die Angelegenheit bei den AAA-Sitzungen am 16. November in San Francisco erstmals öffentlich debattierten (am gleichen Tag erschien endlich auch *Darkness in El Dorado*, für die meisten zu spät, um sich über seinen tatsächlichen Inhalt Gewissheit zu verschaffen), schien die Meinung erneut umzuschlagen. Während Beschreibungen der Anthropologen als „der Welt quengeligster Stamm“ nach wie vor en vogue waren, wurde die Kritik an Tierney und seiner „Verschwörungstheorie“ durch gleichermaßen leidenschaftliche Anprangerungen der „kolonialen Arroganz“ auf Seiten Chagnons und seiner Anhänger ausgeglichen. Eine der schlimmsten vorhergesagten Folgen trat tatsächlich ein (die venezolanische Regierung ordnete die einstweilige Einstellung von Forschungen bei indigenen Völkern an). Tierney selbst gab, was Neels Arbeit betraf, einige Fehler zu, lenkte aber die Aufmerksamkeit zurück auf „die anderen 90 % des Buches, die sich mit Chagnon und anderen befassten“ (Dalton 2000; Vergano 2000). Ein viel ausgewogenerer Bericht in *Newsweek* kam zu dem Schluss, dass die „Auswirkungen, die Wissenschaftler bei ihren Subjekten hinterlassen“, wohl noch immer „das anthropologische Herz der Finsternis“ darstellten (Begley 2000). Der AAA-Vorstand entschied nach den November-Sitzungen, eine Arbeitsgruppe unter Leitung des früheren Präsidenten James Peacock ins Leben zu rufen, deren Aufgabe es sein sollte, die Vorwürfe zu untersuchen, vom Ethikausschuss den Entwurf neuer Richtlinien für Feldforscher zu fordern, die mit medizinischen Ausnahmesituationen konfrontiert würden, und sich mit Fragen der Bezahlung und materiellen Hilfe für die menschlichen Studiensubjekte sowie den sozialen Auswirkungen der Veröffentlichung von Tatsachenmaterial und mit Einverständniserklärungen zu beschäftigen; und es sollte eine zweite Arbeitsgruppe eingerichtet werden, die die Notlage indigener Bevölkerungen Südamerikas untersuchen sollte.

Im Februar 2001 riet der (vertrauliche) Bericht der Peacock'schen Arbeitsgruppe zur weiteren Überprüfung der Anschuldigungen, eine Aufgabe, die von der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe, deren Leitung Jane Hill innehatte, übernommen

wurde. Ihr Zwischenbericht vom Mai 2001 machte klar, dass zwar der Vorwurf der Verbreitung einer Masernepidemie zurückgewiesen werden konnte, Tierneys andere Vorwürfe jedoch einer sorgfältigen Prüfung bedurften. Ein weiterer Zwischenbericht wurde während der AAA-Sitzungen im November 2001 dem Publikum vorgelegt, doch Teile desselben und eine Minderheit in der Arbeitsgruppe ersuchten darum, ihn zurückzuziehen, da er aufgrund seiner Unvollständigkeit zu selektiver Berichterstattung verleiten könnte. Zu einer anderen interessanten Entwicklung kam es nach der schockierten Reaktion der Mehrheit der Anthropologen an der University of Michigan auf die sogenannte offizielle Erklärung ihres Instituts vom Oktober 2000: Vor dem Hintergrund der Frühjahrsseminare, die im Rahmen des Doktorenprogramms in Anthropologie und Geschichte stattfanden, gab das Büro des Provost in einer Erklärung vom 29. Mai 2001 zu, dass Tierneys Buch trotz seiner Schwächen durchaus „fundamentale allgemeine Fragen über Ethik, Methoden und die Auswirkungen wissenschaftlicher Forschung“ aufwarf, die „auf dem üblichen akademischen Weg“ beantwortet werden sollten (University of Michigan 2001). Robert Borofskys „Public Anthropology“-Website brachte Vertreter aus beiden Lagern zusammen, woraus am 30. August ein gemeinsam verfasster offener Brief an Anthropologen resultierte; es folgten mehrere gemeinsame Anträge während der Geschäftssitzung der AAA am 30. November in Washington. Zusammen mit den Aktivitäten des Ethikausschusses, der um Reaktionen auf die Besprechungen zu den vor einem Jahr geforderten neuen Richtlinien bat und eine neue Stellungnahme darüber formulierte, was in der Anthropologie unter „wissentlicher Zustimmung“ (*informed consent*) verstanden werden sollte, und der Veröffentlichung des Berichts der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe signalisieren diese Ereignisse einen neuen, produktiveren Zyklus in der gesellschaftlichen Existenz des Skandals – der aber unglücklicherweise für die Medien nicht mehr so interessant war (EDTF 2003). Nicht zuletzt löste die Kontroverse auch einen Zyklus neuer Entwicklungen in Lateinamerika aus, wo es erstens zu einem Treffen der Yanomami am 20-23. November 2001 in Shakita kam, das sich durchaus als Meilenstein bei der Transformation ihres politischen und ethnischen Bewusstseins herausstellen mag, und zweitens Initiativen brasiliensischer und venezolanischer Forscher in den Vordergrund rückten, die vor dem Skandal kaum Gehör gefunden hatten (siehe Albert 2001).

Mit anderen Worten, die Kontroverse schien sich im Laufe des Jahres 2001 von der erbitterten „PR-Katastrophe“ des Herbstes 2000 hin zu einer konstruktiveren und weniger antagonistischen Phase zu verschieben (wenngleich jeder, der bei der Geschäftssitzung der AAA im November 2001 in Washington anwesend war, das von beiden Seiten ausgehende Misstrauen bemerken konnte, mit dem einige der Initiativen des AAA-Vorstands bedacht wurden).<sup>5</sup> Während die Hysterie zunahm, neigten viele an der Kontroverse Beteiligte zu einer emo-

---

5 Ich konnte an den Sitzungen in San Francisco nicht teilnehmen, war aber bei der Vorstellung des Zwischenberichts der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe am 30. November 2001 in Washington anwesend.

tionalen, überwiegend konservativen Reaktion – die oben erwähnte Phrase von der „Wagenburg“ –, und diese dürfte sich durch die kräftigen Formulierungen verschärft haben, die ein solches Gezänk der Presse lieferte. Die Vertuschung eines „finsternen Herzens“ der Anthropologie – der Tendenz, nicht öffentlich zu untersuchen, wie die wissenschaftliche Forschung sich auf die Menschen auswirkt, die erforscht werden – gehört zu diesem Gefühl aus dem Bauch, und sie bleibt ein dominanter Trend in der Beschäftigung mit den *El-Dorado*-Streitfragen, nicht so sehr, weil es ein „Herz der Finsternis“ gäbe, das ver-  
tuscht werden müsste, sondern weil Ethik und Fachwissen oft in einer Weise institutionalisiert werden, dass die „Ethik“ der Wissensproduktion äußerlich wird – und damit zu etwas, das „entlarvt“ werden kann, da für letztere nicht wesentlich. Als jedoch die Aufmerksamkeit der Medien nachließ und sich die Gemüter wieder beruhigten, eröffneten sich Möglichkeiten für eine kreativere Erforschung der Fragen, die die Auseinandersetzung aufgeworfen hatte. Ange-  
sichts der Gräben, die in der ersten Phase der Kontroverse aufgerissen worden waren, überraschte es mich persönlich, festzustellen, dass die Grenzen, die das Bild unseres Berufs in der Öffentlichkeit schützen, sich verschieben ließen, insbesondere seit November 2001. Ich werde mich zuerst dem zuwenden, was die konservative Reaktion über die Institutionalisierung von Ethik und profes-  
sionellem Wissen zu sagen hat, und mich danach mit den möglichen neuen Öffnungen – dem „Neudenken“ von Ethik – befassen, die der Skandal provo-  
zierte.

## Der Beruf und seine Ethik

Unter den ersten Reaktionen auf das Memo von Turner und Sponsel war einer der interessanteren Momente das Zugeständnis von Schwäche seitens der AAA, was den Tadel an Kollegen anging, die womöglich gegen den Ethikkodex verstößen hatten. Manchen dürfte dies zumindest unprofessionell erscheinen, vor allem wenn man die sofortigen rechtlichen Folgen, die sich aus einem ähnlichen Fall für Mediziner oder Juristen ergäben, zum Vergleich heranzieht.<sup>6</sup> Andere verbinden diese Ambiguität mit dem Eindruck, dass die Ethik „weniger zum Schutz derer, für die unethisches Verhalten reale Konsequenzen hat, als zum Schutz der Berufsverbände selbst“ beschworen wird (Nugent 2001: 13). Um den anfänglichen Standpunkt der AAA in der *El-Dorado*-Kontroverse zu verstehen, muss man ihren Ethikkodex historisieren und seine Prinzipien in der üblichen institutionalen Praxis der AAA verankern. Der Ethikkodex der AAA, der sich implizit an westlichen berufsständischen Modellen orientierte, fügte sich in eine ideale Technologie des Selbst ein: eine

---

6 Das, meine ich, verlieh den oben zitierten Statements von Watkins und Lamphere ihren „Nachrichtenwert“. Lamphere hat inzwischen ihr Bedauern über die Mediennaiavität der AAA in dieser Situation bekundet (2003: 154), siehe unten.

quasi legale Verfahrensweise, mittels derer durch das Beispiel expliziter Verhaltensrichtlinien und ein Komitee von Gleichberechtigten, das diejenigen, die davon abwichen, verwarnen oder mit Sanktionen belegen konnte, ein moralisch verantwortliches Subjekt hervorgebracht werden würde (vgl. Foucault 1988; Pels 2000: 137-138). Doch machte die freiwillige Mitgliedschaft im Verband berufliche Sanktionen unmöglich, und schon bald sah sich der Ethikausschuss bei Streitigkeiten unter Kollegen auf die Funktion eines Schiedsgerichts beschränkt (Levy 1993). Jeder Anschein, man könnte in der Lage sein, berufliche Dispute zu entscheiden, wurde in den 1980ern aufgegeben und war, worauf Joe Watkins hingewiesen hatte, 1998 mehr oder weniger verschwunden; was von den Funktionen des Ethikkodexes übrig blieb, war das Engagement für die Förderung einer ethikorientierten Ausbildung. Eine andere Funktion, die in den „Principles of Professional Responsibility“ von 1971 angelegt war, rückte stärker in den Vordergrund, als die Ächtung heimlicher und geheimer Forschung im Dienste eines mächtigen Sponsors – woran sich Ängste der späten 1960er knüpften, in US-amerikanische Forschungen zur Guerrillabekämpfung eingebunden zu werden – seit der Überarbeitung des Kodexes ab Mitte der 1980er Jahre verwässert oder ganz fallen gelassen wurde (Pels 2000: 143-144). Manche befürchteten, dass dieser Umschwung ein Anzeichen dafür war, dass die Öffentlichkeitsarbeit der AAA Vorrang hatte vor dem Wohlergehen der Menschen, denen die Forschung galt (Berreman 1991; Pels 2000: 143-144; vgl. Nugent 2001: 13). Dieser Trend schien durch Jane Hills anfängliche Stellungnahme bekräftigt zu werden, dass der *El-Dorado*-Skandal eine „PR-Katastrophe“ sei, wohingegen sie es versäumte, die Notlage der Yanomami zu erwähnen, und damit implizit zu verstehen gab, dass das, was mit ihnen geschah, nicht „die wahre Geschichte“ war (Hill 2000; Pels 2001a).<sup>7</sup>

Die Schwäche, die sich in den routinemäßigen Ethikvorgaben der AAA offenbarte – ohne die Möglichkeit, Strafen durchzusetzen, aber nach wie vor auf den Ethikkodex und ein Komitee von Gleichberechtigten fixiert, das dafür verantwortlich war, den Kodex in der Forschungspraxis wirksam zu machen –, wird zum Teil verständlich, wenn man anerkennt, dass viele Anthropologen in „Situationen [arbeiten], die beinahe per definitionem ethisch uneindeutig oder zweifelhaft sind“ (Nugent 2001: 13), und dass ihre Feldforschung durch etwas charakterisiert wird, das ich an anderer Stelle moralische „Duplexität“ (d. h. die gleichzeitige Anwendbarkeit mehrerer unterschiedlicher Moralkomplexe) genannt habe (siehe Pels 1999 und unten). Ich möchte hier die Komplikationen des Ethikkodexes herausstellen, indem ich die *El-Dorado*-Kontroverse nutze, um zu zeigen, dass die mangelnde praktische Fähigkeit der AAA, ethisches Verhalten durchzusetzen, auch in dem Vertrauen begründet zu liegen scheint, das der derzeitige Ethikkodex in bestimmte, typisch moderne, ethnozentrische und tief verwurzelte Annahmen setzt – Annahmen, die oft im Gegensatz zu

---

7 Später jedoch leistete Jane Hill einen viel positiveren und bedeutsameren Beitrag zu der Kontroverse, vor allem durch ihren Vorsitz in der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe.

anderen ethischen Prinzipien anthropologischen Handelns stehen, besonders jenen, die bei der Arbeit im Feld gelten.<sup>8</sup>

Die erste ist die implizite Annahme, die von Biella (2000) während der Kontroverse expliziert wurde, dass ethische Grundsätze als Anweisungen für *Individuen* geschrieben werden und den Geldgebern oder den Menschen, denen die Forschung gilt, deren individuelle Verantwortung klarmachen. Während der Kontroverse lenkte diese individualistische Haltung die Debatte auf die individuellen Absichten und Biographien von Personen wie Neel, Chagnon, Tierney und Turner. Man sollte diese Annahme jedoch fallen lassen, wenn man sich mit dem simplen Schluss, dass weder Tierney noch Chagnon „es bei ihrer nächsten Forschungsbegutachtung<sup>9</sup> leicht haben werden“ (Stoll 2001), nicht zufrieden geben will, und sich der Frage zuwenden, ob „die Auswirkungen, die Wissenschaftler auf ihre Subjekte haben“, nicht der wesentlich dunklere Fleck im Herzen der Anthropologie sind (Begley 2000: 75). Wie die Konzentration auf die möglichen individuellen Missetaten von Tierney, Chagnon oder Turner zeigt, ist die Annahme in einem ideologischen Sinne besonders wirkungsvoll, weist sie doch implizit Individuen die Schuld zu. So verhindert sie die Entwicklung einer verstärkt *sozialwissenschaftlichen* Perspektive auf die strukturellen Merkmale der mutmaßlichen Verletzungen ethischer Richtlinien oder der Situationen, in denen sie diskutiert werden. Ich hoffe, zeigen zu können, dass seit November 2001 die *El-Dorado*-Kontroverse bemerkenswerte Abweichungen von dieser Annahme innerhalb und außerhalb der AAA zur Folge hatte.

Zum zweiten tendieren ethische Regulierungen bislang dazu, Vertrauen in eine künftige *legalistische* Lösung von Konflikten zu setzen. Eine von Regeln beherrschte Transzendenz motiviert gewöhnlich dazu, neue und idealerweise universale Richtlinien für das Forschungsverhalten aufzustellen. Sie missachtet die Erkenntnis, dass „in Wissensangelegenheiten wie bei Immobilien der Standort entscheidend ist“ (Coroñil 2001a: 266). Sie verstößt damit gegen

- 
- 8 In gewissem Maße schränkt dies meine Argumentation auf die Arbeit jener Anthropologen ein, die sich als Feldforscher begreifen (andere beziehen vielleicht mehr Autorität aus der Laborforschung oder Schreibtischarbeit; für eine Diskussion der sich auf Feldforschung stützenden Wissenschaften siehe Kuklick/Kohler 1996); auch erkenne ich die Unterschiede an, die zwischen linguistischer, primatologischer, archäologischer und ethnographischer Feldarbeit innerhalb der Anthropologie bestehen – mein Modell ist offensichtlich das letztere. Ich glaube jedoch, dass meine Argumente hinsichtlich der moralischen Komplexität von Feldforschung und der Ethnozentrität der Annahmen zur Ethik, die mit der gängigen Verwendung ethischer Grundsätze einhergehen, für alle Formen der Feldarbeit von Bedeutung sind.
  - 9 An amerikanischen Universitäten gibt es so genannte „Human Subjects Divisions“, die ausschließlich damit befasst sind, Forschungen mit und über Menschen auf ihre Durchführbarkeit und Risiken einzuschätzen und Empfehlungen für oder gegen ihre Durchführung auszusprechen. *Anm. d. Ü.*

gängige anthropologische Ansichten von der Rolle, die „Regeln“ im gesellschaftlichen Leben spielen (siehe zum Beispiel Bourdieu 1977 oder Comaroff/Roberts 1981) und ignoriert alternative Formen der Wiedergutmachung, die in systematischer Weise eine Geschichte der Ungerechtigkeit anerkennen und aufs Neue durchleben (zum Beispiel in der südafrikanischen „Wahrheits- und Aussöhnungskommission“). Eine Anzahl von Reaktionen auf den *El-Dorado*-Skandal ist von juristischem Denken geprägt und eng mit der individualistischen Auffassung von Ethik verknüpft; beides wird in Louise Lampères Erklärung offenkundig, dass Anthropologen „nicht die Lizenz entzogen“ werden kann, oder in Joe Watkins’ Anregung, dass eine neutrale Institution gefragt werden sollte, über die Anschuldigungen zu entscheiden, und bei Offiziellen wie Mitgliedern der AAA in dem allgemeinen Sinn, dass irgendeine Form von „Urteil“ notwendig wäre.<sup>10</sup> Legalistische Erwartungen bestimmen auch die Antwort des Ethikausschusses auf den Skandal: Die Formulierung neuer abstrakter Richtlinien verrät – in den Worten von Don Brenneis (2005) – ein Vertrauen in „autoritative“ Formeln, die nicht Teil der zu reformierenden Praxis sind. Damit soll nicht der Wert der Kodifizierung an sich bestritten, sondern lediglich darauf hingewiesen werden, dass alternative Annahmen hinsichtlich ethischen Handelns diesem womöglich Gestalt geben – ein Punkt, auf den ich weiter unten bei der Erörterung der neuen Richtlinien des Ethikausschusses zurückkommen werde.

Drittens geschieht die Institutionalisierung von Ethik in Kodexen, Ausschüssen und Verbänden gewöhnlich auf *nationaler* Ebene – oder, besser gesagt: Sie akzeptiert die Staatsbürgerschaft eines bestimmten Nationalstaats vorbehaltlos als Rahmenbedingung für das Aushandeln von Identität während der Forschung. Dies wird nicht nur aus der Identität der „American Anthropological Association“ und ihrer anfänglichen Sorge um das öffentliche Image der Anthropologie in den Vereinigten Staaten offenkundig, sondern auch aufgrund der relativen Vernachlässigung von Tierneys Angriffen gegen den französischen Ethnologen Jacques Lizot.<sup>11</sup> Verstärkt wird es durch die Feststellung, dass frühere kritische Einwände und Proteste ausländischer Kollegen (vor allem aus Brasilien und Venezuela) gegen Chagnons Arbeit nicht so ernst genommen worden waren wie die auf Sensation bedachten Anschuldigungen eines amerikanischen Journalisten (EDTF 2003, 1: 9; 2003, 2: 11) und durch Joe Watkins’ berechtigte Befürchtung, dass die Kontroverse „fremde Regierungen“ gegenüber amerikanischen Feldforschern voreingenommen stimmen könnte. (Diese Furcht hat insofern eine Geschichte, als die kritische Haltung,

---

10 Nach Miller (2000) sowie Wilford/Romero (2000). Damit soll das Bedürfnis nach einem Urteil (für eine ausgewogene Ansicht siehe EDTF 2003) nicht bestritten, sondern nur betont werden, dass es auch eine alternative Ethik außerhalb des legalistischen und adjudikativen Rahmens gibt.

11 Wobei die mögliche Ausnahme ein interessantes Besprechungspaper über Feldarbeit und Sexualität von Joe Watkins ist, das jedoch nicht ausdrücklich zu Lizot Stellung bezieht (siehe unten).

die die AAA 1971 hinsichtlich heimlicher und geheimer Forschungen einnahm, zum Teil Anthropologen davor warnen sollte, sich von der eigenen Regierung für Forschungen im Dienste der Guerrillabekämpfung einspannen zu lassen, nicht zuletzt, um zu verhindern, dass Dritte-Welt-Regierungen ihnen die Forschung verweigerten.) Dieser ethnische Anspruch – der immer problematisch ist, weil viele Anthropologen, anders als diejenigen, über die sie forschen, Bürger von Nationalstaaten sind – wird jetzt deutlicher sichtbar und diskutierbar, da die Globalisierung die Verbindung zwischen Nation und Staat ihrem Wesen nach zunehmend verändert – was Kahn (2005) und Jeganathan (2005) überzeugend dargelegt haben und worauf ich zurückkommen werde.

Schließlich – und das sollte nicht übersehen werden – setzen ethische Regulierungen für gewöhnlich die Unterscheidung zwischen einem Fach- und einem Laienpublikum voraus, auf der Grundlage der Fähigkeit, *kommodifiziertes Wissen* (oder „Information“) zu erkennen, herzustellen und zu besitzen. Das mag selbstverständlich erscheinen, ist aber in Wirklichkeit sonderbar, führt es doch zu der paradoxen Situation, dass ethische Regulierungen selten explizit erörtern, was der primäre Wert des Berufes zu sein scheint: das Ziel nämlich, Aussagen über die Menschheit zu machen, die verlässlicher sind als jene, die von Laien benutzt werden.<sup>12</sup> Falls Kodexe der Verantwortung, die gegenüber Studiensubjekten besteht, überhaupt Vorrang einräumen, so gestehen sie diesen doch nur selten die Rolle bei der *Formulierung* solcher Aussagen zu, die sie spielen (siehe ASA 1987 und die bei Fluehr-Lobban 1991: 248, 274) gesammelten Kodexe). Aber ohne die unausgesprochene Annahme, dass Akademiker mit „Anderen“ interagieren, um verlässlichere Informationen zu bekommen und zu verbreiten, ergeben ethische Regulierungen, die festlegen, wie es sich vermeiden lässt, Menschen zu schaden, während man diese Informationen sammelt, oder wie man mit der Öffentlichkeit, dem Fach, seinen Studenten und Geldgebern als jemandem, der solche Informationen besitzt, umgeht, keinen Sinn. Dies bedeutet erstens, dass durch diese Annahme der Ethik ein Platz zugewiesen wird, der (der Produktion von) wissenschaftlichem Fachwissen *äußerlich* ist. Eine zweite Implikation ist, dass die konkreten Erfahrungen empirischer Forschung gegen diese Annahme verstößen – wie jeder weiß, der jemals Feldarbeit gemacht hat. Bevor ich jedoch diesen äußerlichen und ergänzenden Zustand von Ethik und Wissen weiter untersuche, möchte ich ein anderes, verwandtes Thema erörtern: dass dieser Annahme in der *El-Dorado*-Kontroverse die Dichotomie eines „wissenschaftlichen“ im Gegensatz zu einem „moralischen“ Lager zugrunde liegt, eine Dichotomie, die widersprüch-

---

12 Die interessante Ausnahme ist der Ethikkodex der „Society for Professional Archaeologists“ von 1976, der, anders als die AAA-Regulierungen, „Maßstäbe für die Feldforschungspraxis“ deutlich macht (siehe Fluehr-Lobban 1991: 259-262). Eine Erklärung dafür könnte sein, dass archäologische Stätten der Forschung und Repräsentation „öffentlicher“ sind und Archäologen daher für ihre Wissensbehauptungen öfters zur Verantwortung gezogen werden als die Vertreter anderer anthropologischer Bereiche (siehe auch Wylie 2005).

lich und paradox ist, weil sie die moralische Ökonomie wissenschaftlicher Forschung missachtet.

## Die „Wissenschaft“ und ihre moralischen Grundsätze

„Wissenschaft“ ist ebenso ein ideologischer Begriff wie ein Etikett für die Produktion von Wissen, das stabiler und zuverlässiger als jenes ist, auf das Nichtwissenschaftler sich verlassen können. Einerseits haben Anthropologen lange versucht, naturwissenschaftliche Methodologie und Theorie nachzuahmen, um einem ideologischen „wissenschaftlichen“ Subjekt zu entsprechen, das durch die Meisterung bestimmter routinemäßiger Verfahrensweisen der Wahrheitsfindung zu einem neutralen Kanal für wertfreie Information wird. Andererseits haben sie sich mit dem impliziten Transzendentalismus positivistischer „Wissenschaft“ nie wohl gefühlt. In der anthropologischen Theorie ist die Kritik der herrschenden Wertvorstellungen, von denen die so genannten wertfreien Sozialwissenschaften geprägt sind, seit Boas und Malinowski ein Hauptthema ihres Diskurses. Im Feld der Methodik hat das Vertrauen, das die Anthropologie in die qualitative Forschung setzt, trotz der naturwissenschaftlichen Rhetorik eines Boas, Malinowski und vieler ihrer Nachfolger ihren Eingang in die Welt der „harten Wissenschaften“ verhindert (weil letztere von den Quantifikationen der Statistik beherrscht wird [siehe Asad 1994]). Doch wie jedes andere akademische Unterfangen kennt die Anthropologie formale Regeln, die ihr einen Platz im Bereich des „Fachwissens“ verdienen – wie immer dieses auch konzipiert ist. Akademische Disziplinen sind, was Foucault „Technologien des Selbst“ (1988) genannt hat, und als solche bringen sie explizit oder implizit moralische Argumente mit sich – Schlussfolgerungen darüber, was es heißt, „gut zu sein“, die ihrerseits die Argumentation eines Ethikkodex einbegreifen und fundieren, und zwar darüber, was es heißt, „das Rechte zu tun“.<sup>13</sup> Ungeachtet dessen, ob diese Technologien des Selbst im „Feld“, im Labor, im Museum oder am Schreibtisch ihren Platz haben, implizieren sie eine moralische Ökonomie der Forschung – der von einem Forscher erwarteten guten Praxis –, die jede wissenschaftliche Erwartung wertfreier Forschung stört (Daston 1995; Scholte 1974 [1969]). Um eine solche alternative Konzeption von Methodologie zu verstehen (eher „reich an Werten“ als „frei von Werten“), möchte ich die moralischen Komplexitäten untersuchen, die mit der Annahme einer so genannten wertfreien Wissenschaft verbunden sind – also dem, was während des *El-Dorado-Skandals* von „Wissenschaftlern“ als das ehrliche Bemühen bezeichnet wurde, „es so zu erzählen, wie es ist“. Man kann

---

13 Ich entlehne diese Formulierungen von Charles Taylor, dessen Untersuchungen der „moralischen Topographie“ des westlichen Selbst viele meiner Gedanken über die Verankerung der Ethik in der gegenwärtigen Anthropologie angeregt haben (Taylor 1989: 111-114).

diese Komplexität verstehen, indem man diese wissenschaftliche Position in einigen der Institutionen verortet, von denen aus ein Teil der *El-Dorado*-Debatte geführt wurde.<sup>14</sup>

Meine Hauptbeispiele für diese Komplexität des Faches sind die stark unterschiedlichen offiziellen Reaktionen auf die Kontroverse, wie sie von verschiedenen Mitgliedern des anthropologischen Instituts der University of Michigan, Neels and Chagnons Heimatbasis für ihre ersten Yanomami-Expeditionen, gezeigt wurden. Das im World Wide Web als „The University of Michigan Report“ am 20. Oktober 2000 herausgekommene Dokument bestand aus drei Teilen: Der erste prangerte die gegen James Neel vorgebrachten Behauptungen an (die zu diesem Zeitpunkt durch die öffentliche Diskussion im Internet und in der Presse weitgehend widerlegt worden waren); der zweite widersprach der Kritik an Chagnons Ethnographie und versuchte stattdessen, alles einer Verschwörung von Tierney, Turner, Sponsel und den Salesianermissionaren am Orinoco anzulasten; und der dritte Teil machte aus dieser letzteren Anschuldigung einen Kampf zwischen denen, die „an ein wissenschaftliches Paradigma glauben“, und denen, deren „Antiwissenschaft“ „subjektiv, qualitativ, personalisiert, moralistisch war und auf individueller Autorität beruhte, ohne die Angleichung gegenteiliger Ansichten“ (University of Michigan 2000: 9). Dies wiederholte sich in den extremeren Darstellungen der „antiwissenschaftlichen“ Gegner, wo diese mit „Hexenjagden“, „Fehden“ oder „Blutrache“ assoziiert wurden (wobei alle diese Begriffe sich auf klassische anthropologische Konzeptionen vormoderner Dritte-Welt-Politik beziehen), während andere in ihnen „die akademische Linke“ erkannten bzw. „Ideologie“ oder „McCarthyismus“ witterten (Begriffe, die an Darstellungen von Zweiter-Welt-Politik gemahnen). Es war dies eine Rhetorik, die den wahren Wissenschaftler als jemanden präsentierte, der sich nicht scheute zu sagen, dass die empirische Evidenz erwiesen habe, dass die Yanomami ein „wildes Volk“ waren, und dass dieser Nachweis von Aggression einige unangenehme Folgerungen über die evolutionäre Funktionalität der Ungleichheit der Geschlechter und die Gewalttätigkeit der Männer einschloss – das soziobiologische Programm der späteren Forschungen Chagnons, das auf heftige Kritik gestoßen war.

---

14 Dieser Absatz basiert auf einer Wissenschaftsphilosophie, -geschichte und -soziologie, die seit Kuhn und Feyerabend die Unmöglichkeit der Abgrenzung einer transzendentalen wissenschaftlichen „Methode“ aufgezeigt hat. Insbesondere kamen die Anregungen aus Schlussfolgerungen der Linguistischen Anthropologie und der Kulturanthropologie, die den transzententalen Behauptungen der Methodologie mit dem Argument begegnen, dass die Wissensproduktion notwendigerweise intersubjektiv ist und Wissen immer von Wissenschaftlern und ihren Forschungssubjekten koproduziert wird (Hynes 1964; Fabian 1979, 1981, 1983; Scholte 1974 [1969]) – eine Argumentation, die ihr Echo in Ethnografien über Laborarbeit fand, die sich dahingehend aussprachen, dass die Objektivität „harter Wissenschaft“ gleichermaßen von Intersubjektivität abhängt (Latour und Woolgar 1979).

Ein solcher Szentismus weist der Ethik gewöhnlich eine untergeordnete oder negative Rolle zu. In der Theoriedarlegung wird Ethik die Quelle von „Ideologie“. Bei der Präsentation empirischen Beweismaterials rechtfertigt mehr als eine fehlerhafte Kritik den Verdacht, dass das Moralisieren des Autors das Material systematisch „verzerrt“ hat (University of Michigan 2000: 17; siehe auch Chagnon 2000; De Munck 2001; Tooby 2000a, 2000b). Ein szientifischer Naturalist reagiert seinem Wesen nach auf ein ethisches Argument mit der Aussage, dass *jede* Beschreibung ehrliche „Information“ darstellen solle – das heißt, frei vom Wettstreit der Werte. Paradoxerweise macht er sich hierbei einen in kultureller Hinsicht speziellen moralischen Standpunkt zu Eigen: Er vertraut nämlich auf die *Ehrlichkeit* des einzelnen Wissenschaftlers, die Aussagen, die er zu machen beansprucht, frei von Nebenabsichten zu halten. All jene, die sagen, dass die wissenschaftliche Sprache sich nicht darauf beschränke, Aussagen über die Welt zu machen – weil sie glauben, dass diese Sprache die Welt in eben dem Maße *schafft*, wie sie sie widerspiegelt –, werden als „Verschwörungstheoretiker“ abgestempelt.

Die zweite Reihe von Stellungnahmen von der University of Michigan zur Kontroverse (gesammelt in Coroñil 2001b) wich radikal von dem individualistischen „Verschwörungs“-Denken ab, das sowohl das Tierney- als auch das Chagnon-Lager charakterisierte. Ihre Autoren ließen, durch die früheren „Michigan“-Statements ernsthaft beunruhigt, die Verschwörungsrhetorik vollständig fallen und kehrten die Ansicht des ersten Dokuments, dass keine der Anschuldigungen in Tierneys Buch eine weitere Überprüfung verdiente, ausdrücklich um. Darüber hinaus trug die Reihe von Debatten, die an der Universität im Rahmen des Doktorenprogramms in Anthropologie und Geschichte organisiert wurde, viel dazu bei, das Wissenskonzept zu kritisieren, wonach „Aussagen“ „Information“ seien. Diese Einschätzung prägte auch den Abschlussbericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe (siehe die Diskussion unten).

Die Befreiung der Erklärungen über das, was ist, von dem, was sein sollte, ist entscheidend für den Anspruch auf wissenschaftliche Autorität, seit Thomas Huxley den Kampf der viktorianischen Wissenschaftler gegen die Herrschaft des Klerus anführte. Huxley war scharfsinnig genug, um zu erkennen, was der Objektivismus erforderte: dass es bei der „Grundlegung von Moralität darum geht, ein für allemal mit dem Lügen Schluss gemacht zu haben“ (Huxley 1892: 235) – ein Echo der Ethik des Vertrauens frühneuzeitlicher Wissenschaftler (Shapin 1994). Ein anderer Strang objektivistischen Denkens – den die Pro-Chagnon-Erklärung des „Michigan“-Statements deutlich machte – *misstraut* in seinem Verdacht gegen „subjektive, qualitative, personalisierte“ Berichterstattung, die auf „individueller Autorität“ beruhe, der Ehrlichkeit hingegen gründlich. Daran zeigt sich, dass der Objektivismus die komplexe gesellschaftliche Konstruktion moralischer Gebote erfordert, um seinem Anspruch gerecht zu werden, „die Möglichkeiten eines Berichts, Information über das beschriebene Objekt zu liefern“, auf ein Höchstmaß zu bringen (D’Andrade 1995: 399-400). Selbst wenn er mit dem Versuch, „Information“ zu produzieren, eine Trennlinie zwischen Moralität und Wissen zieht – einer

Form von Wissen, die genügend kommodifiziert ist, um ohne Disput oder inhaltliche Verluste vom Fachmann ans Publikum weitergereicht zu werden –, so stützt er sich doch auf die gesellschaftliche Akzeptanz des Fabrikmodells kommodifizierten Wissens, das einst von Huxley popularisiert wurde (siehe Desmond 1997). Verständlicherweise schätzt es eine moderne Universität als Fachinstitution nicht, eine Situation öffentlich zu machen, in der die „Wissenschaft“ diesem Bild der wertneutralen Produktion kommodifizierten Wissens nicht gerecht wird, insbesondere, weil ein Skandal wie dieser anti-intellektuelle Tendenzen in der Gesellschaft verstärkt (siehe die Mehrzahl der Reaktionen auf Tooby 2000a).

In der anthropologischen Feldforschung ist eine Ethik des Vertrauens die notwendige Voraussetzung für die Produktion welcher „Information“ auch immer, die ein „Fachmann“ vorlegen kann, da man sich ohne Intersubjektivität und „Übereinstimmung“ die methodologische Erfordernis nicht bewusst macht, dass Feldforschung durch das Wissen, das man von den Beforschten erlangt, geschult werden muss. Wenn die objektivistische Ethik der Ehrlichkeit und des Vertrauens nur angewendet wird, um den Charakter des einzelnen Wissenschaftlers zu verunglimpfen (wie es die „Wissenschaftler“ in der *El-Dorado*-Kontroverse implizit taten), dann funktionieren Objektivität und Ehrlichkeit im Verein mit dem Ethikkodex als bloß eine weitere Art und Weise, der Diskussion über das tatsächliche Feldforschungsverhalten aus dem Weg zu gehen (gerade so wie Chagnons Bekundungen über sein gutes Verhältnis zu den Yanomami seinen veröffentlichten Berichten widersprechen, denen zufolge er ihre moralischen Gebote verletzt habe [siehe Sahlins 2000; cf. Begley 2000]). Solche individualistischen und objektivistischen Annahmen tragen daher zu der ehrwürdigen anthropologischen Tradition bei, die Methodologie der Feldforschung zu mystifizieren, wie dies Laura Naders Vorbereitung auf ihre Feldarbeit durch ihren Tutor, Alfred Kroeber, veranschaulicht, der ihr eine dickeleibige Ethnographie in die Hand drückte und sagte: „Gehen Sie hin und tun Sie desgleichen“ (Nader 1970: 98). Der Objektivismus und sein Widerstand gegen Vertrauen, ethisches Verhalten, Intersubjektivität und persönlich vermitteltes und individuell autorisiertes Wissen sind ein wesentlicher Grund dafür, warum die Methodologie der Beschreibung dessen, was sich tatsächlich im Feld zuträgt – mit anderen Worten, was anthropologisches Wissen dazu bestimmt, verglichen mit dem Wissen des durchschnittlichen Laien verlässlicher zu sein –, nicht umfassender untersucht und dargestellt worden ist. Ein wichtiger Faktor in der öffentlichen Wahrnehmung wissenschaftlichen Wissens ist dabei der Widerstand gegen uneindeutiges, das heißt wertreiches Wissen. Der öffentliche Scientismus deklariert, dass das Fachwissen, zumindest vorläufig, eine beglaubigte und sichere Ware sein sollte – und nicht ein Prozess fachkundigen Abwägens verschiedener Werte. Der öffentliche Scientismus bedient sich einer grundsätzlich mangelhaften Konzeption sozialwissenschaftlichen Fachwissens, die die moralische Komplexität der Forschung reduziert und Ethik dem tatsächlichen Prozess der Wissensproduktion gegenüber als äußerlich und supplementär erscheinen lässt.

## Ethik als Supplement und als Praxis

Solange das berufliche Ethos der Anthropologie von den oben erörterten vier Annahmen beherrscht wird, wird es der tatsächlichen anthropologischen Praxis gegenüber weitgehend äußerlich bleiben. Individuelle Verantwortung personalisiert und verschleiert die strukturellen sozialen Ungleichheiten, die das Verhältnis zwischen Forscher und Beforschten bedingen, und entfernt damit die Ethik aus der Forschungspraxis. Legalistisches Vorgehen verlagert die ethische Gewichtung von der Forschungspraxis in die Praxis des Regelaufstellens. Die nationale Verortung der meisten Ethikkodexe und -ausschüsse beschränkt unsere Aufmerksamkeit auf die Grenzen eines speziellen Nationalstaats, während anthropologische Forschung zumeist auf die eine oder andere Weise transnational war und immer noch ist. Schließlich machen die Vergegenständlichung und Kommodifizierung von Fachwissen ethisches Verhalten hinsichtlich der Gewinnung dieses Wissens zu etwas Äußerlichem und ersetzen produktive Beziehungen zu den Beforschten, Sponsoren und zur Öffentlichkeit durch Methodologie oder, schlimmer, Ideologie. Das ist meines Erachtens der Hauptgrund, warum viele meiner Kollegen Anzeichen von Langeweile zeigen, wenn die Diskussion sich in Richtung einer Regulierungs- und Ausschussethik bewegt: Ethische Fragen stellen sich Anthropologen gewöhnlich erst als Nachgedanken oder späterer Hinweis, als eine Sammlung von Richtlinien oder Klauseln, die man durchgehen sollte, um Vorwürfe abzuwehren, etwas schlecht durchgeführt zu haben, was man ohnehin schon zu tun beschlossen hatte. Ethik kann leicht als beschwerlicher Moralismus erscheinen, wenn sie dazu neigt, von außen zu kommen, aus Sphären einer moralischen Gerechtigkeit, jenseits davon, wo wir unserer gewohnten Arbeit nachgehen. In einer solchen Situation kann eine ethische Überprüfung eher *mehr* als weniger unethisches Verhalten hervorrufen (Klockars 1979; Reiss 1979).

Statt die ethische Kodifizierung einfach abzutun (wie es bestimmte Postmoderne machen [Bauman 1993: 14; van Meijl 2000]), sollten wir uns vielmehr der Art und Weise bewusst werden, in der wir ethische Grundsätze institutionalisieren, insbesondere jener, die Ethik in ein *Anhängsel* verwandelt – und nicht zu einem integralen Teil unserer Arbeit macht. Die Vorstellung von Ethik als einer Sammlung quasi legaler Verfügungen, die eine Lücke füllen oder einen Bereich abdecken, den die üblicherweise amoralische Aktivität der Wahrheitsgewinnung offen gelassen hat, beruht auf einer typisch modernen Anhäufung von Abstraktionen und Widersprüchen. Als ein Supplement fügt die Ethik dem, was sie reformieren oder regulieren soll, etwas hinzu oder ersetzt es. Der anthropologischen Forschung wird dieser Anhang zugeschlagen, in einem Versuch, sie mit dem vollständigen Maß moralischer Verantwortung zu bereichern, aber er ersetzt auch die kontingenten ethischen Verbindlichkeiten anthropologischer Forschung durch ein Bündel abstrakter Richtlinien. Ethik als Supplement ist daher „*äußerlich*, außerhalb der Positivität, zu der sie noch gerechnet wird, und demjenigen fremd, das, um durch sie ersetzt zu werden, anders als sie sein muss“ (Derrida 1976: 144-145). Aber die Positivität,

die eine solche Ethik ergänzt, ist keine aktuelle Forschung, sondern bereits vergegenständlichte Sachkenntnis, die annimmt, dass Experten ein gewisses Maß an kommodifiziertem, „wahrem“ Wissen über die Welt zur Verfügung haben. Wenn die Ethik von dieser doppelten Abstraktion beherrscht wird, wird sie zum Indikator der moralischen Unzulänglichkeit jener wissenschaftlichen Objektivität, die sie ergänzt, gerade so wie die Objektivität auf die tatsächliche Unzulänglichkeit der Ethik verweist.

Dieser Widerspruch ist typisch modern. Er stützt sich auf die herrschende „akulturelle“ Theorie der Moderne, die davon ausgeht, dass die Menschheit weltweit die Scheuklappen von Tradition, Religion und äußeren Autoritäten ablegen und sich durch das individuelle Verständnis und den Besitz der objektiven oder natürlichen Wahrheit selbst befreien wird (siehe Taylor 2001). Auch wenn die akulturelle Theorie der Moderne in den verschiedenen Formen des Positivismus ihre deutlichsten Konturen annimmt, so hat sie doch auch grundlegende Bedeutung für eine romantischere Richtung des modernen Denkens, die dahingehend argumentiert, dass der positivistische Materialismus einen höheren, ethischen und spirituellen, aber gleichermaßen akulturellen und universalen Bereich verschleiert, in dem wir eine bessere Zukunft für die Menschheit finden werden. Beide Formen stützen sich auf die moderne Verneinung der Aporien des Lebens durch einen zeitlichen Umbruch und auf die damit einhergehende Phantasie, dass zu irgendeinem revolutionären Zeitpunkt in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft Unwissenheit und moralischer Widerspruch in einem umfassenden, einheitlichen Regularium, das alle Menschen akzeptieren können, aufgehoben sind oder sein werden (Bauman 1993: 6, 8). Allerdings hat die Moralphilosophie bisher ständig versagt bei dem utilitaristischen oder funktionalistischen Versuch, eine Ethik in objektiven Fakten und der menschlichen Natur zu begründen (MacIntyre 1984: 47-48; Taylor 1989: 22-23). Die moderne Ethik läuft stets Gefahr, als Vertreterin objektiver Partikularinteressen „demaskiert“ zu werden, und zwar durch die Anhänger einer „gefühlsbetonten“ Moraltheorie, die die rationale Begründungsmöglichkeit von Ethik bestreiten (MacIntyre 1984: 11-12; Taylor 1989: 9, 22). Da moderne autonome Individuen keine selbstverständliche Funktion haben oder einen entsprechenden „Rahmen“ ausfüllen (Taylor 1989: 16), sind sie nicht in der Lage, einen moralischen *telos* für die Menschheit zu bestimmen, an dem die „Fakten“ menschlicher Unzulänglichkeit bemessen werden könnten, denn dieses ethische Ziel ist vielleicht selbst nur ein Mittel zu einem partikularen, eigen-nützigen Zweck (MacIntyre 1984: *passim*). So gesehen erzeugt das modernistische Denken ein endloses Hin und Her zwischen ethischen Prinzipien einerseits und objektiven Fakten andererseits.

Der *El-Dorado*-Skandal sorgt für eine interessante Wendung in dieser Abfolge von Oszillationen, auch wenn in der Öffentlichkeit selten darauf Bezug genommen wird. Das Hauptziel von Tierney, Turner und Sponsel war es, die *Objektivität* bestimmter Forscher bei den Yanomami – James Neel und Napoleon Chagnon in erster Linie – als Tarnung für egoistische und zerstörerische Interessen zu entlarven. Ihre Gegner konterten mit einer neuerlichen Bekräfti-

gung der Sprache wissenschaftlicher Objektivität: der Pflicht, „es zu erzählen, wie es ist“, und für „empirische Evidenz“ zu sorgen – oft gepaart mit einer klassischen „gefühlsbetonten“ Kritik an den moralischen Vorhaltungen Tierneys und seiner Unterstützer, die selbst von parteiischen Interessen im Orinoco-Gebiet geleitet würden. So wurde das Hin und Her zwischen Ethik und wissenschaftlicher Objektivität oft auf eine Debatte zwischen zwei als essentiell hingestellten Positionen zurückgeschraubt: „Wissenschaftler“ gegen „Moralisten“ (wie die Anhänger der Ersteren sich häufig ausdrückten). Aber dieses öffentliche Hin und Her sollte nicht die Tatsache verschleiern dürfen, dass das, was Turner, Tierney und Sponsel zu bedenken gaben, nicht nur darin bestand, dass die wissenschaftliche Objektivität aufgrund ihrer wertfreien Faktenorientierung in moralischer Hinsicht Defizite aufwies, sondern auch – und viel tiefgründiger – darin, dass wertfreie Faktizität selbst eine moralische Entscheidung war. Dieses Argument – das sich aus der kritischen Anthropologie der späten 1960er (Scholte 1974: 433) herleitet und durch jüngere naturwissenschaftliche Untersuchungen verstärkt wird (Daston 1995) – deutet darauf hin, dass viel von der Diskussion zwischen „Wissenschaftlern“ und „Moralisten“ auf einer typisch modernen Reduktion und Abstraktion von Ethik beruhte.<sup>15</sup> Wenn wir unseren Begriff von Ethik in dieser Weise erweitern und uns überlegen, was eine große Zahl von anthropologischen Feldforschern damit meint, was es heißt (und wie es ist), „gut zu sein“ (und wer denn gut sei), dann wird offensichtlich, dass eine anthropologische Ethik den (positiven) Wert, *jemand anders zu werden*, beinhaltet – das heißt, für ein Publikum „daheim“ und „im Feld“ vorübergehend eine andere Identität anzunehmen, die das eigene „Selbst“ sowohl bereichert als auch destabilisiert (Pels 1999: 107).<sup>16</sup> Dies bedeutet, dass Anthropologen gegenüber der Konstitution des Selbst und des Anderen – und das heißt, dem gegenüber, was Bauman (1993) und Taylor (1989) für die Grundlage der Moralität halten – eine besondere Position einnehmen. Diese Position ist weder marginal noch außergewöhnlich: Eine „Verdoppelung“ der Identität und ethischer Prinzipien erweist sich für alle Menschen als notwendig, die sich in etwas hineinbegeben, das für sie eine neue Form von sozialer Interaktion darstellt. Was viele Anthropologen auszeichnet, ist, dass sie von sich selbst verlangen, sich der Widersprüche dieser epistemologischen Verdoppelung in faktischer, methodischer wie auch ethischer Hinsicht bewusst zu bleiben, was wiederum bedeutet, dass sie versuchen, eine gewöhnliche, nur allzu menschliche Notwendigkeit in eine Art akademischer Disziplin zu verwandeln. Wirklich bemerkenswert ist *nicht*, dass die modernen Menschen versucht haben, diese Praxis epistemologischer und ethischer Unwissheit zu systematisieren, sondern dass selbst brillante Philosophen der

---

15 Eine Reduktion, die (wie oben vermerkt) von Taylors (1989: 3) Gedanken zusammengefasst ist, dass Ethik für gewöhnlich als etwas gesehen wird, das zu *tun richtig* ist, und dass es viel weniger um die breitere Frage geht, was es heißt oder wie es ist, *gut zu sein*, oder wer es ist, der *gut ist*.

16 Siehe Fn. 8.

Auffassung sind, sie müssten *bestreiten*, dass Ethnographie und Feldforschung ethisch sind – und zwar auf der Grundlage der anderweltlichen Phantasie, wonach Ethik ihren Ausgang in einer eindeutigen, singulären Gemeinschaft nimmt (z. B. MacIntyre 1993).

Im Gegensatz dazu habe ich mich an anderer Stelle dafür ausgesprochen, dass anthropologische Feldforschung – gerade so wie die meisten Formen menschlicher Migration auf ihren Spuren, die jetzt unter der Globalisierung stark zunehmen – nur minimale Zuflucht zu doppelter Moral und Identität nehmen sollte. Das Aushandeln solcher vielfacher Normen seitens der Anthropologen ist eher ein „*duplexes*“ als ein doppeltes Spiel, weil es nicht auf Misstrauen beruht, sondern auf Notwendigkeit (Pels 1999: 102). Diese Neudefinition anthropologischer Ethik besagt erstens, dass die Unterscheidung zwischen „im Feld“ und „daheim“ problematisch ist, weil das fachbedingte Bewusstsein dieser Duplexität die Anthropologen zur gleichen Zeit *sowohl im Feld als auch zu Hause* positioniert – wenigstens, wenn sie beruflich tätig sind. Sie bedeutet zweitens, dass das oben skizzierte „anthropologische Gute“ der Unterscheidung zwischen Ethik und wissenschaftlicher Objektivität völlig zuwiderläuft. Und drittens legt uns eine solche Neudefinition nahe, den Wunsch nach einem Ethikkodex unbedingt zu hinterfragen, da er die Forschungsethik durch die Illusion ersetzen könnte, der professionelle Anthropologe würde sich an einen *einzigsten Moralkomplex* halten – den der Wissenschaftsgemeinde. Meiner Ansicht nach war der *El-Dorado-Skandal* gerade deswegen ein Skandal, weil er diese Illusion aufdeckte: Er enthüllte den Ethikkodex der AAA als Simulakrum, „eine Wahrheit, die die Tatsache verbirgt, dass es keine gibt“ (Baudrillard 1994: 1; siehe MacIntyre 1984: 2), eine „Wahrheit“, die die Beziehungen, von denen die Anthropologie als Disziplin und als Beruf hervorgebracht wird, eher supplementierte als dass sie ihnen inhärent gewesen wäre. Der Skandal hatte jedoch auch einen weniger offenkundigen politischen Effekt. Wenn Anthropologen, gerade so wie die Menschen, die sie studieren, häufig ihre Prinzipien mit dem verwechseln, was tatsächlich in der Praxis geschieht (siehe Malinowski 1926), mag die Praxis des Skandals sie auch dazu zwingen – manchmal heimlich, ein andermal in vollem Bewusstsein –, ihre Prinzipien zu ändern. Ich möchte zu bedenken geben, dass eine solche Veränderung sowohl zu Hause als auch im Feld stattfindet und dass dies besonders deutlich wird, wenn wir uns erst einmal näher damit befassen, wie der *El-Dorado-Skandal* die Anthropologie zwang, sich den Medien gegenüber zu öffnen, gleichzeitig aber auch den Weg freimachte für einen differenzierteren „Feld“-Begriff.

## Der Andere daheim: „Die Öffentlichkeit“

Die Äußerlichkeit der Ethik hinsichtlich der anthropologischen Forschungspraxis hat eine Parallele in der Grenze zwischen „der Öffentlichkeit“ und dem „inneren“ Fachwissen der Anthropologie. Der *El-Dorado-Skandal* zeigt, dass diese Grenze die fachlichen Aktivitäten der Anthropologie nicht länger vor der

Öffentlichkeit abschirmt – falls sie es je getan tat. *Darkness in El Dorado* zwang die Anthropologie in eine „Schlacht für Wahrheit und Sichtbarkeit in der Presse“ (Briggs/Mantini-Briggs 2001: 270) und rief, wie man füglich sagen kann, ihre erste „elektronische Panik“ hervor (Ramos 2001a: 274). In den panischen Reaktionen auf den Skandal (seitens der Unterstützer wie der Kritiker von Tierneys Buch) wurden häufig die moralische Verderbtheit der Massenkommunikationsmittel und die schlimmen Auswirkungen einer übertriebenden Rhetorik hervorgehoben; auf diese Weise wollte man die Grenze verstärken. Es gibt jedoch klare Anzeichen, dass die Kontroverse geholfen hat, eine andere Auffassung von „Öffentlichkeit“ unter Anthropologen durchzusetzen, zumindest auf der Ebene ihres Berufsverbandes.

In den Anfangsstadien der Kontroverse kam es allerdings zu einer Flut konservativer Verurteilungen, die sich gegen böswillige Laien – Journalisten vor allem – richteten. Als ein niederländischer Journalist Chagnon fragte, warum Tierney *Darkness* geschrieben habe, sagte der: „Des Geldes wegen natürlich“ (Van der Hoeven 2000). Nun trifft das zwar offensichtlich zu, impliziert aber auch eine Gegenüberstellung der nach Höherem ziellenden Ideale der akademischen Welt und der niedrigen Beweggründe des Journalisten (was die Tatsache negiert, dass viele Journalisten Ideale haben und viele Akademiker von finanziellen Motiven getrieben werden). „Sensationsjournalismus“ war eines der am häufigsten zu hörenden Verdammungsurteile über Tierneys Buch seitens der Anhänger Chagnons, und einige dieser Kommentatoren beklagten den moralischen Absturz des *New Yorker* verglichen mit den Nachrichten im Internet (siehe die Reaktionen auf Tooby 2000a). Aber eine solche Entfremdung von den Medien war nicht auf ein Lager beschränkt: Louise Lamphere erwähnt „Horrgeschichten“ von Anthropologen, deren komplexe Analysen in den von der Presse eingeforderten prägnanten Formulierungen falsch wiedergegeben worden seien (2003: 154, Anm. 2). Alcida Ramos beklagte, dass ein „zweitklassiges Stück Journalismus“ wie das von Tierney Erfolg damit hatte, US-Anthropologen aus ihrer Apathie in Sachen Ethik herauszureißen, wo ihre Kollegen versagt hatten (Ramos 2001b). Die „Mediennaivität“ der AAA zu der Zeit, als der Skandal losging (Lamphere 2003: 154), wird von Turners und Sponsels Klagerufen übertrffen: Wie unmoralisch, ihre Nachricht im Internet „durchsickern“ zu lassen! (unten darüber mehr) Es gibt natürlich Gründe für das Misstrauen der Anthropologen: Selbst eine europäische Zeitung „von Rang“ beeilte sich sehr, die saftigeren Brocken aus der aufgrund der „durchgesickerten“ Nachricht entstandenen Gerüchteküche herauszufischen (Brown 2000; siehe Lamphere 2003: 154). Aber für die Verdächtigung, man würde die Erwartungen eines Publikums bedienen, konnte man sich revanchieren, wie es zum Beispiel der *Forbes*-Autor tat, der der Meinung war, der moralische Aktivismus der Anthropologie sei eine schlaue Strategie, um Graduierte anzulocken, indem man „politisch heiß umstrittene“ Themen aussuchte (zitiert bei Nugent 2001: 12).

Für ein Publikum zu spielen und seine Erwartungen zu bedienen, kann nur dann Verdacht erregen, wenn die Fähigkeit, sich an die Öffentlichkeit zu wen-

den, nicht als normaler Teil der Berufspraxis angesehen wird. Trotz der breiten Zustimmung, die seit Said (1978), Fabian (1983) und Clifford und Marcus (1986) darüber besteht, dass die rhetorischen Fähigkeiten der Anthropologen sowohl beruflich notwendig als auch politisch signifikant sind, offenbarte die Kontroverse ein womöglich sogar größeres Misstrauen gegenüber der Rhetorik als den Medien. Ich habe oben schon aufgezeigt, dass die Anhänger Chagnons den Objektivismus und die „Wissenschaft“ mit dem Anspruch verteidigten, „es so zu erzählen, wie es ist“. Auch Turner und Sponsel gaben vor, Tierneys Argumente bloß „beschreibend wiederzugeben“ oder „zusammenzufassen“, wobei sie passender Weise vergaßen, dass sie Attribute wie „überzeugend“ oder „gut dokumentiert“ für Tierneys Arbeit und solche wie „faschistisch“, „pervers“ und „depraviert“ für die von Neel und Chagnon benutzten (siehe Sponsel 2002: 149; Turner 2000). Richtig erkannten Tierneys Gegner eine Form von Rhetorik, als sie dessen Arbeit mit dem Etikett „Verschwörungstheorie“ versahen. Tatsächlich stimmt *Darkness in El Dorado* oft mit diesem Genre überein, das bezeichnenderweise Details ansammelt, während es die Schlussfolgerungen den Lesern überlässt (von denen viele die „Auswalzung des Textes“ in Tierneys 1599 Fußnoten beklagten: Hames 2001; Lindee 2001; Ritchie 2001; siehe Pels 2001b). Aber für Tierneys Gegner hieß das, die Rhetorik als seine Sünde zu identifizieren und seine Wahrhaftigkeit unter Verdacht zu stellen statt anzuerkennen, dass auch Verschwörungstheorien ein *gelehrtes* Genre darstellen (Hofstadter 1967: 38). In der Tat bedienten sich Tierneys Gegner selbst eifrig des Genres (siehe besonders University of Michigan 2000). Verschwörungen aufzudecken, die sich hinter dem moralischen Anspruch einer öffentlichen Rhetorik verbergen, das ist natürlich ein grundlegendes Element des moralisierenden Volksempfindens (*folk moralism*), spätestens seit E. D. Morel und Roger Casement König Leopolds „Protektion der Eingeborenen“ im Kongo als gewaltsame Enteignung entlarvten und Joseph Conrads *Herz der Finsternis* anregten (Hochschild 1999). Heute sind Ausdrücke wie „Herz der Finsternis“ und „Kolonialismus“ selbst Teil des Vokabulars einer anklägerischen Rhetorik geworden; zusammen mit Begriffen wie „Hexenjagd“, „Fehde“ und „McCarthyismus“ verrichten sie bei der Kontroverse die Arbeit der „Veränderung“ (*othering*). Sogar Stephen Nugents ausgewogene Klage, der Skandal zeige, dass in der Anthropologie „ein gewichtiges Argument offensichtlich weniger zählt als die Plausibilität der Übertreibung“ und dass die Rhetorik von „Autoaufklebern“ an die Stelle einer ehrlicheren argumentativen Praxis tritt (Nugent 2001: 11), leitet sich letztlich von Thomas Huxleys Zurückweisung der Rhetorik, „jenem verpestenden Kosmetikum“, her (Huxley 1992: 219).

Die moralische Verurteilung einer profitsüchtigen Presse durch die Anthropologen und ihre Abneigung gegen rhetorische Mittel mutet heutzutage jedoch genauso naiv an wie die Charakterisierung des Objektivismus als wertfrei und ehrlich. Wenn wir auch oft „dazu neigen, im Hinblick [...] auf die Art Welt, in der wir leben, uns wie große Kinder aufzuführen oder vorgeben, welche zu sein“ (Schepers 2001), so lassen mehrere Entwicklungen im Gefolge

des *El-Dorado*-Skandals vermuten, dass eine solche Naivität nicht länger Bestand haben kann. So hat es die Anthropologie unter anderem mit Tendenzen zu tun, die das „öffentliche Vertrauen“ heben wollen und hinter denen staatlicherseits geförderte „Schutzprogramme für Beteiligte in der Humanforschung“ stehen (AAA 2001b). Diese neue Gouvernementalität der „Sichtbarkeit“ und „Überwachung“ hat riesige Probleme: Sie bringt womöglich neue Rhetoriken der Vermeidung ethischer Verantwortung hervor (Reiss 1979), sie kann Wissenschaftler durch den aktiven Schutz von Forschungssubjekten schikanieren (Shea 2000) und sie untermauert wahrscheinlich die Darbietung kommodifizierten Wissens, das die Ethik in ihrem Verhältnis zur Forschung veräußerlicht (Brenneis 2005; Shore/Wright 2000: 85). Wahrscheinlich verstärken die Nachwirkungen der Kontroverse die Unterwerfung der Anthropologen unter solche Formen der Verantwortlichkeit eher, als dass sie sie verhinderten. Sie sind hilfreich, indem sie zeigen, dass wir falsch daran täten, unsere bewusste Aufmerksamkeit für das Image der Anthropologie in der Öffentlichkeit auf die Medien zu konzentrieren: Die Öffentlichkeit kommt zu uns – hat dies während der ganzen Geschichte unseres Faches getan –, in zahlreichen weniger spektakulären Alltagsverkleidungen wie z. B. Finanzausschüssen oder internen Prüfungskommissionen. Auch sollten wir dem Einwand nicht viel Aufmerksamkeit widmen, dass sich die Anthropologie „normalerweise“ aus dem medialen Scheinwerferlicht heraushält, da sie in dem gerade beschriebenen Sinn in der Öffentlichkeit bleibt, auch wenn sie sich in relativer Unbekanntheit bewegt.

Nichtsdestoweniger ist es das Verhältnis zu den Medien, an dem sich einige der auffälligeren Folgen der Kontroverse festmachen lassen. Louise Lamphere hat dokumentiert, wie die AAA nach dem Schock der ersten Kontakte mit den Medien versucht hat, ihre Mediennäivität wieder gut zu machen, indem sie professionelle Hilfe im Umgang mit der Presse suchte und sich darum bemühte, ein anderes, zeitgemäßeres Bild davon „überzubringen“, wie es um die Anthropologie bestellt ist (Lamphere 2003: 154). Anthropologen können etwas von James Neel lernen, der, als er kurz vor seinem Tod von Tierneys Publikationsplänen hörte, scharfsinnig genug war, einige seiner Feldaufzeichnungen in einem Archiv zu hinterlegen, so dass die Angriffe gegen ihn leichter zurückgewiesen werden konnten (Lindee 2000), oder von Susan Lindees sorgfältigen Überlegungen, wie man schreiben sollte, um tendenziöse und falsche Zitate in einem eh schon zur Übertreibung neigenden Umfeld zu vermeiden (Lindee 2001: 273). Eine solche Neudeinition beruflicher Kompetenz, die darauf hinausliefe, eine Medienpräsenz der Anthropologie eher einzubeziehen als abzulehnen, kann vielleicht nicht verhindern, dass Anthropologen wie Paul Rabinow und Nancy Scheper-Hughes von einem zielstrebigen und tendenziösen Journalisten zu Verfassern schädlicher Zitate gemacht werden, aber sie überzeugt uns womöglich davon, wie wichtig klare, auf Wiederholung setzende Einzeiler sind, die das Wesentliche von dem rüberbringen, was wir Laien vermitteln wollen. Wenn ein solches Medienbewusstsein das Internet mit einschließt, kann es vielleicht eine so erstaunliche politische Blauäugigkeit verhindern helfen, wie sie Turner und Sponsel an den Tag legten, die

erwarteten, dass ihre hochbrisante E-Mail und deren provozierende Rhetorik vertraulich bleiben würde (und sie vielleicht davon überzeugen, stattdessen zum Telefon zu greifen). Die emotionalen Reaktionen von Anthropologen den Medien gegenüber – als einer von außen kommenden Bedrohung ihrer Zuständigkeit – könnten sich unter dem Einfluss einer anspruchsvollen anthropologischen Untersuchung darüber, was es bedeutet, in einer von Massenmedien durchdrungenen Welt zu leben, und was sich daraus für die Zuständigkeit von Anthropologen ergibt, in der Tat ändern (siehe zum Beispiel Hannerz 2003). Der abschließende Bericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe spricht sich jedenfalls dafür aus, dass es ein wichtiges Ziel eines jeden Einführungskurses in Anthropologie sein sollte, Einsichten in die medialen Auswirkungen der von Anthropologen erzeugten Darstellungen zu fördern, und dass Anthropologen in einer Medienausbildung mit den simplifizierenden und essenzialisierenden Tendenzen von Verlegern und Journalisten umzugehen lernen sollten (EDTF 2003, 1: 39-40).

Der Schlussbericht der Arbeitsgruppe weist im gleichen Zusammenhang auf eine veränderte Haltung gegenüber der Rhetorik hin. Er ermahnt die Anthropologen, sich der negativen Auswirkungen ihrer Darstellungen auf ein breiteres Publikum bewusst zu sein, und zitiert hierzu das Beispiel der brasilianischen Armee, die journalistische Wiedergaben von Chagnons Werk als Entschuldigung für weitere völkermörderische Maßnahmen gegen die Yanomami benutzte. In diesem Kontext verweist der Bericht auf Johannes Fabians Kritik an der „Verleugnung der Zeitgenossenschaft“ (*denial of coevalness*) in anthropologischen Konstruktionen des Anderen – der nachhaltigsten politischen Kritik anthropologischer Rhetorik nach Edward Saids *Orientalismus* (Fabian 1983; Said 1978). Die exaltierte Postmoderne hat solche Kritiken allmählich hinter sich gelassen in Richtung einer breiten Anerkennung des bewertenden Aspekts in der Ethnographie, der für jede Art des „Sagens, wie es ist“ gilt (für eine frühe Anwendung auf die Ethnographie der Yanomami siehe Ramos 1987). Dass die *El-Dorado*-Arbeitsgruppe nunmehr Rhetorik als eine Fähigkeit von politischer Reichweite anerkennt, statt darin eine unerfreuliche Übertreibung oder verbale Kosmetik zu sehen, hat für die anthropologische Ethik entscheidende Konsequenzen: Damit verlagert sich die ethische Argumentation weg von der individualistischen Intentionalität, die hinter dem antirhetorischen Misstrauen des Objektivisten (und der anthropologischen Ethik allgemein) steckt, hin zu der Erkenntnis, dass die sprachlichen Entscheidungen, die wir in unseren Beschreibungen und Theorien treffen, immer auch ethische Urteile beinhalten – die jenseits individuell guter oder schlechter Absichten liegen und für die umfassenderen Verhältnisse soziokultureller Ungleichheit von Bedeutung sind. Ebenso war der Antrag, während der Geschäftssitzung der AAA im November 2001 den Zwischenbericht der Arbeitsgruppe zurückzuziehen, von der Erkenntnis der „Performativität“ von Wissen motiviert – also der Möglichkeit, dass die Veröffentlichung faktischer, aber provisorischer Erklärungen die Öffentlichkeit zu selektiven Schlussfolgerungen verleiten könnte; auch dies ist

ein Hinweis auf das wachsende Bewusstsein, dass „Information“ keine politisch unschuldige Ware ist.

Wir sehen also, dass schon ein Bewusstsein vom „Anderen daheim“ die individualistischen und kommodifizierenden Annahmen, die der anthropologischen Ethik in Vielem zugrunde liegen, untergräbt. Das ist eine Entwicklung, die nicht ohne ihre eigenen Gefahren ist: In einer Welt, in der die öffentliche Verantwortlichkeit oft unmerklich in eine konkrete Vermarktung übergeht, könnte ein solches Bewusstsein leicht zur bloßen PR-Tätigkeit degenerieren, so dass selbst dann, wenn sich dergleichen vermeiden lässt, der Anthropologe in der Praxis womöglich zwischen den manchmal nicht zu vereinbarenden Ansprüchen verschiedener Interessenvertreter – wie Sponsoren und Beforschte – eingekettelt würde (Pels 2000: 164). Wir müssen jedoch – diese Schlussfolgerung drängt sich auf – stets zu verstehen versuchen, wie das anthropologische Denken gleichzeitig in diese zunehmend von Medien beherrschte Welt eingreift und sie interpretiert, auch um das fortschrittliche Versprechen der Anthropologie wieder aufleben zu lassen, wie es dies schon immer getan hat, seit das Fach aus Welthandel und Kolonialismus erwachsen ist.

## **Der Andere anderswo: Hin zu einer globalen Anthropologie**

Die Anthropologie wurde schon immer durch Widersprüche globaler Natur charakterisiert, da in ihrem Fall der Ort der Autorität nur selten mit dem Ort der Forschung zusammenfiel und letzterer in den überwiegenden Fällen außerhalb der uneingeschränkten Gerichtsbarkeit des Nationalstaates lag, aus dem der Forscher kam. Die Reibung zwischen beiden wird bereits in einem der frühesten ethischen Skandale der AAA augenscheinlich, als Franz Boas 1919 Anthropologen anprangerte, die während des Ersten Weltkriegs für ihre eigene Regierung, die Vereinigten Staaten, spionierten (Fluehr-Lobban 1991: 16-17; Price 2000a, 2000b), in welchem Fall nun als unethisch verurteilt wurde, was von anderer Warte als gute staatsbürglerliche Tat angesehen worden wäre. Aus Joe Watkins' früher Stellungnahme während der Kontroverse geht jedoch auch hervor, dass „Schwierigkeiten mit ausländischen Regierungen“ die AAA dazu bringen könnten, ihre Politik, nicht gegen das in ethischer Hinsicht kritikwürdige Verhalten von Mitgliedern vorzugehen, zu überdenken, was auch für das Forschungsmoratorium bei „indigenen“ Völkern in Venezuela galt, das von der venezolanischen Regierung ausgesprochen wurde, nachdem der Skandal publik war (Dalton 2000).

Zeigen diese Äußerungen, dass die Anthropologie globalisiert ist und immer war, so bleiben sie doch auch im Wirkungskreis des Internationalismus – d. h. der Beziehungen zwischen souveränen Nationalstaaten und ihren Ansichten über die Zuständigkeit von Rechtssystemen. So entwickeln sie auch keine Kritik an den nationalistischen und legalistischen Annahmen, die den ethischen Rahmenbedingungen der Anthropologie zugrunde liegen. Wenn nun manche der Meinung sind, der *El-Dorado*-Skandal könnte uns helfen, das We-

sen der „globalen Universität“ zu durchdenken, indem wir die Kulturpolitik in nationaler und fachlicher Hinsicht in Frage stellen (Kennedy 2001), so schlagen wir vor, dass eine „globale Anthropologie“ die Beschränkungen der ethischen Praxis kritisieren und überwinden sollte, die eine nationale Souveränität einem anthropologischen Verband auferlegt. Diese Argumentation läuft mit der (eher zuversichtlichen als genauen) Vorhersage von Globalisierungstheoretikern gleich, dass die Ära des Nationalstaats am Ende sei (Appadurai 1996: 19; Featherstone/Lash 1995: 1-2), ist aber durch die entgegengesetzte Beobachtung motiviert, wonach die anhaltende Hegemonie nationalistischer und legalistischer Grundsätze der Souveränität über andere Assoziationsformen verlangt, dass Anthropologen lernen, verfügbare alternative ethische Praktiken zu erkennen, umzusetzen und zu propagieren. Ich werde mich auf zwei transnationale (und implizit translegale) Formen beschränken: die globalen Verantwortlichkeiten, die sich aus der Solidarität unter Anthropologen ergeben, deren Forschungspraxis nicht an Staatsbürgerschaften gebunden sein kann, und jene, die sich aus dem Aushandeln mehrfacher Werte ergeben, wie sie für die Feldforschung typisch sind. Die durch die *El-Dorado*-Kontroverse ausgelöste Diskussion über Menschenrechte wird zwischen den beiden Themen eine Brücke bilden.

Wenn zwei nationale Anthropologenverbände dabei zusammenarbeiten würden, die militärische Elite eines der beiden Staaten einer Kritik zu unterziehen, hätten wir das Beispiel einer wahrhaft transnationalen ethischen Praxis in der Anthropologie. Die Geschichte des anthropologischen Umgangs mit den Yanomami zeigt jedoch mehr transnationale Frustration als Zusammenarbeit. Als die brasilianische Schwestervereinigung der AAA sich darüber beklagte, dass brasilianische Zeitungsberichte, in denen Chagnons Schilderung der Yanomami wiedergegeben wurde, dem brasilianischen Militär die direkte Ermächtigung lieferten, gegen den Stamm völkermörderische Maßnahmen zu ergreifen, wurde der Brief vom AAA-Sekretariat nachlässig gehandhabt, und als er schließlich 1989 im *AAA Newsletter* veröffentlicht wurde, erhielten Chagnon selbst und amerikanische Kollegen, die ihn verteidigten, öfter und problemloser Gelegenheit zur Stellungnahme als ihre brasilianischen Kollegen (Carneiro da Cunha 1989; Chagnon 1989). Eine Resolution von Robert Borofsky während der Geschäftssitzung der AAA 2001 und der Schlussbericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe versuchten das Missverhältnis wieder gut zu machen (EDTF 2003, 2: 11). Nordamerikanische Herablassung kennzeichnet auch – wenigstens in brasilianischen Augen – die Tatsache, dass die meisten kritischen Stellungnahmen zu Chagnons Arbeit, die Tierney zusammentrug, bereits von Kollegen aus Brasilien und Venezuela veröffentlicht worden waren, dass es aber eines „zweitklassigen Stücks Journalismus“ wie Tierneys Buch bedurfte, um Erfolg zu haben, wo diese übergangen worden waren (Ramos 2001b; siehe auch EDTF 2003, 1: 9). Dennoch sollte das Vorhandensein solcher Frustrationen nicht die Tatsache verschleiern dürfen, dass – in praktischer Hinsicht – zwischen beiden Verbänden bereits eine Beziehung hergestellt ist – dass, mit anderen Worten, ein *nationaler* Anthropologenverband ein

Widerspruch in sich ist, sobald wir erkennen, dass die Geschichte das Fach zu einem transnationalen macht. Chagnons Verbindungen zu korrupten Mitgliedern der venezolanischen Elite – Tierneys schwerwiegendste Anschuldigung, die von der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe als Bruch der Prinzipien professioneller Verantwortung bestätigt wurde (EDTF 2003, 1: 31, 41, 44; Tierney 2000b: Kap. 11) – sind an sich eine traurige Erinnerung an diese unbestreitbare Tatsache; sie zeigen aber auch, dass die transnationale Ethik der Anthropologie nicht an dem Punkt Halt machen sollte, wo die unterschiedlichen Zuständigkeiten zweier Nationalstaaten in einer formal legalen Weise ausgehandelt wurden sind, weil sich das Gesetz in jedem Land gegen die Interessen der Menschen, die erforscht werden, richten kann.

Menschenrechtsdiskurse reichen bereits über enge gesetzliche Zuständigkeiten hinaus in Richtung einer transnationalen oder globalen Ethik und werden in zunehmendem Maße auch in die Ansichten der AAA über Forschungsverantwortung einbezogen. Die Arbeitsgruppe, die den Status indigener Völker in Südamerika untersuchte, kam zu dem Schluss, dass die Probleme, mit denen es diese Gemeinschaften zu tun haben, „nicht einfach lokalen oder nationalen Ursprungs sind und dass Anthropologen aus den USA zusammen mit ihren Kollegen in der Region eine gemeinsame Verantwortung für die Förderung struktureller Veränderungen tragen“ (AAA 2001b: 13). Dadurch wird eine Argumentation, die in den späten 1960ern aufkam, weiter popularisiert: dass nämlich Anthropologen angesichts globaler Ungleichheiten, die eine unentzerrbare Voraussetzung anthropologischer Forschung bilden, ihre ethischen Vorstellungen nicht von dieser Situation abkoppeln können. Es ist daher eine radikale *soziale* Kritik der individualistischen Annahmen vonnöten, die den meisten Formen ethischer Kodifizierung zugrunde liegen. Selbstverständlich beinhaltet diese Einsicht nicht, dass „Menschenrechte“ oder, was das angeht, „Entwicklung“ per definitionem gut sind: Ihre Beschwörung spricht Anthropologen nicht von der Aufgabe frei, kritisch zu untersuchen, ob und wann „Menschenrechte“ und „Entwicklung“ nicht ihrerseits dazu beitragen, globale Ungleichheiten zu befördern. Man kann zum Beispiel nicht einfach ein Menschenrecht auf Gesundheitsversorgung proklamieren, wenn dieser Standpunkt wesentlicher Teil des Verdachts ist, unter den Chagnon und seine Anhänger eine „antiwissenschaftliche“ Anthropologie stellen und wenn sie diesen Verdacht nach Peru exportieren, ohne den Versuch zu machen, zu verstehen, warum indigene Völker und „lokale“ Anthropologen wissenschaftlicher Forschung gegenüber eine feindselige Haltung einnehmen (siehe die Diskussion zwischen Hurtado, Kaplan und Lancaster [2001] und Tatomir [2001]). Wir brauchen den Idealismus, dem es um eine Verbesserung der Existenzbedingungen der Yanomami und Menschenrechte um ihretwillen geht (siehe AAA 2001a), aber wir müssen akzeptieren, dass ihre Auffassung von Verbesserung und Recht sich legitimerweise von unserer unterscheiden mag.

Dies führt uns zum Kern anthropologischer Tätigkeit zurück und zu der bemerkenswerten Tatsache, dass im Zentrum anthropologischer Ethikdeklarationen selten steht, was mir als das grundlegende Ethos anthropologischer For-

schung erscheint: „die Einstellung des Eingeborenen zu begreifen, sich *seine* Version der Welt klar zu machen“ (Malinowski 1922: 25) und (dessen bewusst, dass „Eingeborener“ weder eine selbstverständliche noch maskuline Kategorie ist) sie als Maßstab für die eigene zu benutzen – natürlich ohne die sozialen Grundsätze à la Durkheim auf Kosten der Untersuchung ihrer Praxis zu reifizieren (Malinowski 1972 [1926]). Stärker praxisbezogen lässt sich das in die Anweisung übersetzen, in keiner Gesellschaft einzugreifen, ohne sich der Normen und Erfahrungen der Menschen dieser Gesellschaft für eine Kritik und Reform der hegemonialen und gewöhnlich westlichen Entwicklungsmoral zu bedienen, die über diese Eingriffe entscheidet. Damit landen wir voll im Zentrum moralischer Duplexität. Wenn tatsächlich viele Yanomami die von der Neel/Chagnon-Expedition gesammelten Blutproben zurückhaben wollen, weil sie glauben, dass Bestandteile des Körpers beim Tod der Person zerstört werden müssen, dann steht das im Widerspruch zu dem wissenschaftlichen Ideal, die Proben für Forschungen zu verwenden, die auf die Verbesserung der Gesundheit der Yanomami (oder irgendeiner anderen Volksgruppe) zielen. Ein solchen Konflikt zu erkennen ist bereits ein erster Schritt in einem Prozess ethischer Verhandlungen. Manche Yanomami wollen anscheinend eine kollektive gesundheitliche Unterstützung aushandeln, als Kompensation für die Entnahme von Blutproben ohne wesentliche Zustimmung (*informed consent*), und ohne dass sie über den Zweck des Vorgangs aufgeklärt worden waren. Ähnlich sind einige amerikanische Wissenschaftler übereingekommen, die Diskussion über die Rückführung der Yanomami-Blutproben zu eröffnen. Das kann durchaus zu einer weiteren Verwendung dieser Proben zu Forschungszwecken führen, doch würden nunmehr Yanomami bei der Beschlussfassung voll und ganz beteiligt sein – das zumindest ist die Richtung, in die der Schlussbericht der *El-Dorado*-Arbeitsgruppe weist (EDTF 2003, 1: 14, 30, 49).

Solche Verhandlungen sollten in Richtungen fortgesetzt werden, die vielleicht weniger selbstverständlich erscheinen. Einige Yanomami zumindest scheinen zu glauben, dass Chagnon *xawara* mitbrachte, einen Verderben bringenden Staub, der Krankheit verursacht und mit Zauberern, *Gringos* und ihren Produkten in Verbindung gebracht wird (Tierney 2000b: 183). Wenngleich eine solche „wesentliche fehlende Zustimmung“ weit verbreitet und auf den westlichen Einfluss auf die Yanomami zurückzuführen ist, wird man doch erneut mit der Duplexität konfrontiert. Einerseits könnte man sagen, dass diese Bedingungen es erfordern, mit den Yanomami eine neue Forschungsgenehmigung auszuhandeln; andererseits stehen Neuverhandlungen in dieser Frage möglicherweise einer Hilfe von außen im Weg, wenn es um den rechtlichen Schutz der Yanomami-Biosphäre oder um die dringend nötige Gesundheitsversorgung geht (da die meisten Wissenschaftler ehrlicherweise zugeben würden, dass sie nicht an die Existenz von *xawara* glauben). Hält man sich an die vorausgegangene Diskussion um die Yanomami-Blutproben, könnte man vermuten, dass dies bei Menschen, die daran denken, um kollektive gesundheitliche Unterstützung zu bitten, bestenfalls eine Teilansicht darstellt und dass

Verhandlungen in der Tat veränderte Forschungsmöglichkeiten ergäben. Auch wenn die *El-Dorado*-Kontroverse mit dazu beitrug, dass es vom 20.-23. November 2001 in Shakita am Oberen Orinoco zum ersten Treffen aller Yanomami-Gruppen kam, sollte man jedoch auf anthropologischer Seite möglichst realistisch bleiben und eingestehen, dass Verhandlungen nicht nur die Tauschbedingungen verändern, sondern auch die Identität derer, die in Tauschverhältnisse treten. Das Auftreten neuer Gruppen, Mittelsmänner und Sprecher ist dabei, die Machtverhältnisse, die die Kategorien der „Yanomami“ und vielleicht der „indigenen“ Völker Venezuelas überhaupt definieren, teilweise neu zu formieren. Derzeit kann man nur hoffen, dass diese Veränderungen, nachdem der Widerhall des Skandals verklungen ist, fortan auch die Machtverhältnisse und die Identität westlicher Wissenschaftler beeinflussen werden.

Beide oben genannte Beispiele zeigen, dass die Feldforschung eine ethische Vorlage liefert, die sich radikal von denen unterscheidet, aus denen ethische Grundsatzformulierungen üblicherweise hervorgegangen sind. „Der Andere anderswo“ – auch wenn das anthropologische Objekt seit geraumer Zeit im Wandel begriffen ist (Anthropologen sind immer häufiger ebensolche „Eingeborene“ wie diese selbst) und die Ungleichheit zwischen Forschern und Beforschten nicht mehr als gegeben angenommen werden kann – erinnert uns daran, dass die primäre moralische Verpflichtung der Feldarbeit im gegenseitigen Aushandeln verschiedener Moralkomplexe besteht. Die Notwendigkeit, mit doppelten moralischen Prinzipien – in Duplexität – zu leben, lässt eine moralische Topografie von Unterschieden erkennen, die überall gilt – nicht nur bei den Yanomami, sondern auch, wenn wir ein biogenetisches Unternehmen studieren, an der Festlegung einer archäologischen Grabungsstätte beteiligt sind oder versuchen, uns an die sprachlichen Konventionen eines internen Überprüfungskomitees zu gewöhnen. Ein solches Ethikkonzept ist eher prä- als quasi-legal, transnational, eher gesellschaftlich als individuell und handelt eher von Wissensproduktion und Wissensdarstellung als von der Supplenzierung bereits kommodifizierter Information.

Wie ich gezeigt habe, gibt es viele Anzeichen dafür, dass Ethik tatsächlich in dieser Weise neu definiert wird: Der Ruf nach einem nicht-legalistischen Begriff von „wissenschaftlicher Zustimmung“ (Fluehr-Lobban 1994), der Trend zur Zusammenarbeit bei Forschungsunternehmen (Lamphere 2003: 156; EDTF 2003, 1: 45-46) und eine wachsende Sensibilisierung, was das „Verleugnen der Zeitgenossenschaft“ in einer ungleichen Welt angeht (EDTF 2003, 1: 38-39), sind Beispiele dafür. Aber die Verlockung der Kodifizierung zieht vielen guten Absichten den scharfen Stachel: In manchen der Besprechungen zur Festlegung neuer ethischer Richtlinien, die in Folge der *El-Dorado*-Kontroverse vom Ethikausschuss der AAA vorbereitet wurden, zeigte sich die Schwierigkeit, neue Wege zu gehen und jenes Eingeständnis von Schwäche und Ethnozentrismus zu vermeiden, das eine ethische Kodifizierung seitens der Anthropologen oft begleitet hat. Zum Beispiel sollte das Problem der richtigen Bezahlung von Gewährsleuten im Idealfall bestimmte Fragen in den Vordergrund rücken: In welchem Maße eine Gemeinschaft oder Gesellschaft Arbeit und Zeit

zu Geld gemacht hat oder zu welchen Zwecken welche Arten von Leistungen (wie etwa die Gastfreundschaft) nicht erbracht werden können und welche schon, und wie solche Umstände vielleicht den Prozess der Bezahlung beeinflussen. Stattdessen ist die Instruktion in Sachen Bezahlung voll von ethnozentrischen Ausdrücken („gleiche Bezahlung für gleiche Arbeit“, „geistiges Eigentum“, „Erbe“), die in moralistischer Hinsicht sehr gehaltvoll sind (wie man „das Richtige tun“ kann), aber knapp an Antworten auf die Frage, ob diese Formulierungen auf die soziokulturellen Verhältnisse, die untersucht werden, anwendbar seien. Die Ungleichheiten, die nach wie vor viele Beziehungen zwischen Forschern und Beforschten beherrschen, werden ebenso übergangen wie die Frage, ob ihre beabsichtigte Reziprozität ein historisches Bewusstsein davon enthalten sollte, wie globale Ungleichheit sich auf Forschungen und die Verantwortung des Forschers auswirkt, bei deren Behebung zu helfen (wie von der dritten AAA-Arbeitsgruppe demonstriert [siehe AAA 2001b]). Der Abschnitt des Berichts endet mit dem Eingeständnis der Schwäche, dass gerechte Bezahlung in jedem einzelnen Fall „individuell ausgehandelt“ werden müsse.<sup>17</sup> In ähnlicher Weise wird in Sachen „wissenschaftlicher Zustimmung“ versäumt, diese Erfordernis in den Kontext der Ungleichheiten zu stellen, der für eine Forschung kennzeichnend sein kann, und mit der Geschichte der Sozialwissenschaften insoweit einen Zusammenhang herzustellen, als diese zur gewaltsamen Disziplinierung von Bevölkerungen beigetragen hat. Man scheint sich des grundlegenden Widerspruchs nicht bewusst zu sein, dass man die „wissenschaftliche Zustimmung“ zwar vor Beginn der Feldforschung einholen sollte, letztere aber oft die einzige Möglichkeit darstellt, herauszufinden, wie man die „wissenschaftliche Zustimmung“ erlangen kann, und lässt deshalb mehrere widersprüchliche Aussagen (dass „wissenschaftliche Zustimmung“ ein Prozess sei und dass sie offiziell eingeholt werden müsse, bevor man anfängt, Daten zusammenzutragen) in vergnügter Konfrontation stehen.<sup>18</sup>

Zur gleichen Zeit hat Joe Watkins eine interessante Typologie von Formen „wissenschaftlicher Zustimmung“ aufgestellt, wodurch diese in einer Geschichte der kolonialen und postkolonialen Ungleichheitsverhältnisse verortet werden und ein Wechsel von kolonialen zu eher kollaborativen Formen vorstellbar wird (zitiert in EDTF 2003, 1: 45). Ebenso spricht Watkins in seinen Instruktionen zur Ethik sexueller Beziehungen im Feld ausdrücklich den Machtunterschied zwischen Forscher und Beforschten an und hebt die verschiedenen kulturellen Bewertungen – die Duplexitäten – der fraglichen Beziehungen hervor. Zuletzt hat er AAA-Mitglieder über die möglichen negativen Auswirkungen ihrer ethnografischen Darstellungen in Kenntnis gesetzt (obgleich er sich mehr Gedanken darüber macht, wie man „Sensationsmache“ vermeiden kann, als über die Lösung des Problems, in einem ungleichen Verhältnis „Information“

---

17 Siehe <http://www.aaanet.org/committees/ethics/bp2.htm> (eingesehen am 11. Januar 2002).

18 Siehe <http://www.aaanet.org/committees/ethics/bp5.htm> (eingesehen am 11. Januar 2002).

von „Darbietung“ zu unterscheiden).<sup>19</sup> Dies zeigt, dass es nicht so sehr das Problem der Kodifizierung als solcher ist, die beeinflusst, in welchem Maße ethisches Verhalten der Forschung äußerlich bleibt, als das der jeweiligen Interpretation einer Reihe schriftlicher Richtlinien, zu der diese Kodifizierung einlädt. Eine schriftliche Erklärung, die besagt, dass es in der Natur anthropologischer Wissensproduktion liege, in ungleiche, transnationale Machtbeziehungen zur Öffentlichkeit und den beforschten Menschen verwickelt zu sein, und dass die Methoden der anthropologischen Wissensproduktion selbst ethische Statements seien, hat die Kluft zwischen der Herstellung von Informationen und der Herstellung ethischer Statements bereits überbrückt. So helfen der Geist und die Buchstaben der Richtlinien selbst dabei, festzulegen, ob es sich um Richtlinien handelt – das heißt, um Ratschläge, wie in Situationen zu handeln ist, in denen man sich als professioneller Anthropologe wiederfindet, und als solche von methodologischen Richtlinien nicht zu unterscheiden – oder um einen „Kodex“. Der letztere Begriff ruft den Wunsch nach einer von Regeln beherrschten Transzendenz wach – den Kantschen Imperativ –, die, wie Anthropologen seit Malinowskis Kritik an Durkheims legalistischen Vergegenswärtigungen wissen (Malinowski 1926), berufliche Selbstentwürfe kompliziert und verzerrt, anstatt ihnen zu helfen, eine ethisch konsequenter Disziplin zu schaffen.

## Schluss

„Wo's keine Zehn Gebote gibt“ dient als Motto für diesen Aufsatz, unter anderem, um uns an die koloniale Vergangenheit der Anthropologie zu erinnern. Die Intertextualitäten, die im Mittelpunkt von *Darkness in El Dorado* stehen, sind nicht bloß „verpestende Kosmetik“: Es gibt in der Tat Übereinstimmungen zwischen dem Schweigen der Gegenwartsanthropologie über Feldforschungsvorgänge und den Finsternissen im Herzen der modernen Kolonialgeschichte, wie manche der Schlussfolgerungen, die durch Tierneys Buch provoziert wurden, zeigen. Aber Kiplings Ballade muss vielleicht demokratischer interpretiert werden. Mandalay ist dann ein Ort, wo der Beste (die Elite) so viel wie der Schlimmste (der arme Soldat) gilt und wo letzterer die Zwangsjacke der christlichen Zehn Gebote ablegen, sich einen Drink genehmigen und sogar eine burmesische Freundin haben kann. So wird der Ort, „wo's keine Zehn Gebote gibt“, zu einem Ort der Sehnsucht und Befreiung (obgleich sein Sexismus und Kolonialismus, die für Kipling kaum ein Problem darstellten, uns an seine moralischen Gefahren erinnern). Wenn man sich die anthropologische Feldforschung gründlich ansieht, wird man womöglich in der Tat eine dunkle

---

19 Siehe <http://www.aaanet.org/committees/ethics/bp6.htm> und <http://www.aaanet.org/Committees/ethics/bp4.htm> (eingesehen am 11. Januar 2002).

Nische entdecken, in der die Anthropologen einiges an Aktivitäten zu verbergen versucht haben: ihre westlichen akademischen oder politischen Interessen, die fehlende unpersönliche Methode, verschiedene Formen, Eindruck zu machen auf Auftraggeber und Erforschte, oder ihre Erfindung von Tradition und Kultur – alles Charakteristika der Feldarbeit, die eine koloniale Genealogie aufweisen. Man findet aber auch eine Schatzkammer der Erfahrung und des empirischen Wissens darüber, wie Menschen doppelte moralische Grundsätze und Identitäten aushandeln, eine Praxis des moralischen Verhandelns, die mit all ihren Mängeln in der Feldarbeit institutionalisiert worden ist, selbst wenn sie in unseren ethischen Kodexen nie einen expliziten Ausdruck gefunden hat.

Man wird daher „einen Ort ohne Gebote“ vielleicht weniger als Anomalie denn als ethisches Modell verstehen und die anthropologische Feldforschung als eine der wenigen (und immer beliebteren) fachwissenschaftlichen Methoden, die es in die Praxis umsetzen. Aber um dies zu erreichen, müssen wir nach wie vor einige der gängigen Neuerfindungen unseres Fachs radikalisieren. Zum ersten ist eine Anthropologie, die „andere Kulturen“ lediglich zum Gegenstand nimmt, unmöglich geworden: Stattdessen ist der richtige Gegenstand der Anthropologie das Studium der gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Dimensionen der Kontakte und Zusammenstöße zwischen „uns“ und „ihnen“ (wovon die „anderen Kulturen“, die wir zu studieren pflegen, das historische Ergebnis waren und sind). Zum zweiten müssen wir uns, wenn wir uns auf solche Weise historisch positionieren, unweigerlich einen wertreichen Theorie- und Methodenbegriff zu eigen machen, da wir ja vielleicht eine Theorie oder Methode, die in kolonialen Ungleichheiten wurzelt, aus guten historischen oder empirischen Gründen verteidigen oder aus genau dem gleichen Grund angreifen möchten. Zum dritten bedeutet dies, dass die Ethik unseres Fachs von unserer Forschung internalisiert wird (wie dies in gewissem Maße schon immer der Fall gewesen ist), statt ihr später als quasi universale Verhaltensregel hinzugefügt zu werden. Zum vierten heißt dies, dass wir die Anthropologie als transnational, prälegal und sozial begreifen und weniger als individuell, mehr am Wie der Wissensproduktion interessiert sind als an der Ware Wahrheit. Das bedeutet nicht, dass wir universale Maßstäbe gänzlich abschaffen – zu Zeiten brauchen wir sie, um die bösen Buben auf den rechten Weg zu bringen. Es bedeutet lediglich, dass wir den Wunsch nach der Transzendenz bestimmter universaler Regeln in der gleichermaßen universalen Beobachtung unterbringen, dass alle Menschen moralische Duplexität aushandeln können und müssen und dass dieses Übereinkommen unsere universalen Maßstäbe davor bewahrt – ja sogar *beschützt* –, verabsolutiert zu werden.

Wie ich zu zeigen versucht habe, haben am *El-Dorado*-Skandal maßgeblich Beteiligte und vor allem eine Anzahl von Mitarbeitern der „American Anthropological Association“ in dieser Richtung vielerlei Initiativen ergriffen. Das soll nicht heißen, dass die AAA jetzt plötzlich eine andere Organisation geworden ist und ihre ethische Praxis reformiert hat oder dass andere Auswirkungen des Skandals auf Dauer gesehen dem Fach nicht schaden werden. Aber wir haben hier das klare Beispiel eines politischen Ereignisses, das eine Ver-

änderung der Prinzipien herbeigeführt hat, auf denen die Disziplin aufbaute. Diese Veränderung ist vielleicht noch nicht völlig ins Bewusstsein gedrungen. Überdies sollten Anthropologen daran denken, dass Prinzipien und Praxis nicht dasselbe sind. Aber es gibt Grund zu glauben, dass die von Raymond Williams so bezeichnete „Struktur des Gefühls“ einer kritischen und reflexiven Anthropologie – etwas, das sich in der Anthropologie seit den 1960ern herausgebildet hat und aus einer Reihe sehr verschiedener kritischer Ebenen besteht – zu wichtigen Resolutionen und Dokumenten der Berufsvereinigung geführt hat (Williams 1977: 128-135). Noch muss sich dieser neue Sinn für eine integrierte Ethik in „vollendetem Produkten“ beweisen – durch Änderungen in unseren Lehrplänen, Präsentationen unseres ethischen Status vor internationalen Prüfungskomitees, die sich vom Üblichen unterscheiden, einer zielgerichteteren Präsenz in den Medien und, am wichtigsten, auf Dauer veränderten Beziehungen zu den beforschten Menschen. Aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt genügt es, den *El-Dorado-Skandal* selbst als eine bedeutende Form ethischen Handelns in der Anthropologie zu erkennen – ob einem das gefällt oder nicht.

## Literatur

- AAA (2001a): *First Interim Report El Dorado Task Force. E-mail message to all AAA members@aaanet.org*, 25 May 2001.
- AAA (2001b): *New AAA Task Force on Indigenous Peoples*. In: *Anthropology News* 42 (7), 13.
- AAA (2001c): *Update on Human Research Oversight Proposals*. In: *Anthropology News* 42 (7), 21.
- Albert, Bruce (Hg.) (2001): *Research and Ethics: The Yanomami Case. Brazilian Contributions to the Darkness in El Dorado Controversy*. Documentos Yanomami no.2. Brasilia-Boa Vista.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis.
- ASA (o. J.): *Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. Ethical Guidelines for Good Practice* (o. O.).
- Asad, Talal (1994): *Ethnographic Representation, Statistics and Modern Power*. In: *Social Research* 61, 55-58.
- Baudrillard, Jean (1994): *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor.
- Bauman, Zygmunt (1993): *Postmodern Ethics*. Oxford.
- Begley, Sharon: *Into the Heart of Darkness*. *Newsweek*, 27 November 2000.
- Berreman, Gerald Duane (1991): *Ethics versus 'Realism' in Anthropology*. In: C. Fluehr-Lobban (Hg.), *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for a New Era*. Philadelphia, 31-78.
- Biella, Peter (2000): *Visual Anthropology in the Plague Year*. In: *Anthropology News* 41 (9), 5-6.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge.

- Brenneis, Don (2005): *Documenting Ethics*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York-London, 239-252.
- Briggs, Charles L./Mantini-Briggs, Clara E. (2001): *Review of Darkness in El Dorado*. In: *Current Anthropology* 42 (2), 269-271.
- Brown, Paul (2000): *Scientist ,killed Amazonian Indians to test race theory*. In: *The Guardian*, 26 September.
- Carneiro da Cunha, Maria Manuela (1989): *Letter to the Editor/the AAA Committee on Ethics*. In: *Anthropology Newsletter* 30 (1), 3.
- Chagnon, Napoleon (1989): *Letter to the Editor*. In: *Anthropology Newsletter* 30 (1), 3, 24.
- Chagnon, Napoleon (2000): *Letter to Time Magazine*, 22 September 2000 (veröffentlicht unter [www.anth.ucsb.edu/chagnon2.html](http://www.anth.ucsb.edu/chagnon2.html), eingesehen am 25.09.2000).
- Clifford, James/Marcus, George (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley.
- Comaroff, John/Roberts, Simon (1981): *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago.
- Coroñil, Fernando (2001a): *Review of Darkness in El Dorado*. In: *Current Anthropology* 42 (2), 265-6.
- Coroñil, Fernando (Hg.) (2001b): *Science – Ethics – Power: The Production of Knowledge and Indigenous Peoples*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan), 9 (1), 6-7, 26-7.
- Dalton, Rex (2000): *Anthropologists in turmoil over allegations of misconduct*. In: *Nature* 23, November: 391.
- Daston, Lorraine (1995): *The Moral Economy of Science*. In: *Osiris* 10, 3-24.
- D'Andrade, Roy (1995): *Moral Models in Anthropology*. In: *Current Anthropology* 36 (3), 399-408.
- De Munck, Victor (2001): *Science Dehumanizing?* (correspondence). In: *Anthropology News* 42 (4), 3.
- Derrida, Jacques (1976): *Of Grammatology*. Baltimore.
- Desmond, Adrian (1997): *Huxley. From Devil's Disciple to Evolution's High Priest*. Reading, Mass.
- EDTF (2003): *El Dorado Task Force Final Report*. 2 vols. (veröffentlicht unter <http://www.aaanet.org.edtf/final>; eingesehen am 10.08.2003).
- Fabian, Johannes (1971): *Language, History and Anthropology*. In: *Philosophy of the Social Sciences* 1, 19-47.
- Fabian, Johannes (1979): *Rule and Process: Thoughts on Ethnography as Communication*. In: *Philosophy of the Social Sciences* 9, 1-26.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York.
- Featherstone, Mike/Lash, Scott (1995): *Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction*. In: M. Featherstone/S. Lash/R. Robertson (Hg.), *Global Modernities*. London, 1-24.
- Fluehr-Lobban, Carolyn (Hg.) (1991): *Ethics and the Profession of Anthropology*. Philadelphia.

- Fluehr-Lobban, Carolyn (1994): *Informed Consent in Anthropological Research: We Are Not Exempt*. In: *Human Organization* 53 (1), 1-10.
- Foucault, Michel (1988): *Technologies of the Self*. In: L.H. Martin/H. Gutman/P.H. Hutton (Hg.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Amherst.
- Hames, Raymond (2001): *Review of Darkness in El Dorado*. In: *Current Anthropology* 42 (2), 271-2.
- Hannerz, Ulf (2003): *Macro-scenarios. Anthropology and the Debate over Contemporary and Future Worlds*. In: *Social Anthropology* 11 (2), 169-87.
- Hill, Jane (2000): *Getting Out the Real Story*. In: *Anthropology News* 41 (8), 5.
- Hochschild, Adam (1999): *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. London.
- Hofstadter, Richard (1967): *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York.
- Hurtado, A./Hill, K./Kaplan, H./Lancaster, J. (2001): *Disease among Indigenous South Americans*. In: *Anthropology News* 42 (2), 5-6.
- Huxley, Thomas H. (1892): *Science and Morals*. In: Ders., *Essays upon Some Controverted Questions*. London.
- Hymes, Dell (1964): *Introduction: Toward Ethnographies of Communication*. In: John Gumperz/Dell Hymes (Hg.), *The Ethnography of Communication*. Sondernummer. *American Anthropologist* 66 (6), 1-34 (= Teil 2).
- Jeganathan, Pradeep (2005): *Pain, Politics, and the Epistemological Ethics of Anthropological Disciplinarity*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York-London, 147-167.
- Kahn, Joel (2005): *Anthropology's Malaysian Interlocutors: Towards a Cosmopolitan Ethics of Anthropological Practice*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York/London, 107-120.
- Kennedy, Michael D. (2001): *The Yanomamo and the Global University*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan) 9 (1), 7.
- Klockars, C.B. (1979): *Dirty Hands and Deviant Subjects*. In: C.B. Klockars/F.W. O'Connor (Hg.), *Deviance and Decency: The Ethics of Research with Human Subjects*. London.
- Kipling, Rudyard (1893): *Barrack Room Ballads and other verses*. 6<sup>th</sup> ed. London.
- Kuklick, Henrika/Kohler, Robert (Hg.) (1996): *Science in the Field*. Osiris 11, (Sondernummer).
- Lamphere, Louise (2003): *The Perils and Prospects for an Engaged Anthropology. A View from the United States*. In: *Social Anthropology* 11 (2), 53-68.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steven (1979): *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton.
- Levy, Janet (1993): *Anthropological Ethics, the PPR, and the CoE: Thoughts from the Frontline*. In: *AAA Newsletter* 35 (2), 1, 5.

- Lindee, Susan (2000): *Letter to colleagues on Neel's field notes, 21 September 2000* (veröffentlicht unter [www.anth.ucsb.edu/chagnon.html](http://www.anth.ucsb.edu/chagnon.html); eingesehen am 25.09.2000).
- Lindee, Susan (2001): *Review of Darkness in El Dorado*. In: *Current Anthropology* 42 (2), 272-4.
- MacIntyre, Alasdair (1984): *After Virtue*. Notre Dame.
- MacIntyre, Alasdair (1993): *Ethical dilemmas. Notes from outside the field*. In: *Anthropology Newsletter* 34 (7), 5-6.
- Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London.
- Malinowski, Bronislaw (1972 [1926]): *Crime and Custom in Savage Society*. Totowa.
- Meskell, Lynn/Pels, Peter (Hg.) (2005), *Embedding Ethics*. New York/London.
- Miller, D. W. (2000): *Scholars Fear that Alleged Misdeeds by Amazon Anthropologists Will Taint Entire Discipline*. In: *Chronicle of Higher Education*, 20 September.
- Nader, Laura (1970): *From Anguish to Exultation*. In: P. Golde (Hg.), *Women in the Field*. Chicago.
- Nugent, Stephen (2001): *Anthropology and Public Culture. The Yanomami, Science and Ethics*. In: *Anthropology Today* 17 (3), 10-14.
- Pels, Peter (1999): *Professions of Duplexity. A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology*. In: *Current Anthropology* 40 (2), 101-36 (with CA comments).
- Pels, Peter (2000): *The Trickster's Dilemma. Ethics and the Technologies of the Anthropological Self*. In: Marilyn Strathern (Hg.), *Audit Cultures. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London/New York, 135-72.
- Pels, Peter (2001a): \*\*\* (correspondence). In: *Anthropology News* 2001a.
- Pels, Peter (2001b): *Review of Darkness in El Dorado*. In: *Current Anthropology* 42 (2), 2001b: 268-9.
- Price, David (2000a): *Anthropologists as Spies*. In: *The Nation*, 20 November.
- Price, David (2000b): *The AAA and the CIA*. In: *Anthropology News* 41 (8), 13-14.
- Ramos, Alcida Rita (1987): *Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic*. In: *Cultural Anthropology* 29 (2), 284-304.
- Ramos, Alcida Rita (2001a): *Review of Darkness in El Dorado*. In: *Current Anthropology* 42 (2), 274-6.
- Ramos, Alcida Rita (2001b): *About Ethics in Ethnographic Research*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan) 9 (1), 7.
- Reiss, A. J., Jr. (1979): *Governmental Regulation of Scientific Inquiry: Some Paradoxical Consequences*. In: C. B. Klockars/F.W. O'Connor (Hg.), *Deviance and Decency: The Ethics of Research with Human Subjects*. London.

- Ritchie, Mark Andrew (2001): *False Murder Charges* (correspondence). In: *Anthropology News* 42 (4), 3.
- Sahlins, Marshall (2000): *Guilty Not As Charged*. In: *Washington Post* 10 December.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. Harmondsworth (dt. *Orientalismus*). Frankfurt/Main – Berlin – Wien 1981).
- Scheper-Hughes, Nancy (1995): *The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology*. In: *Current Anthropology* 36 (3), 409-420.
- Schepers, Emile (2001): *Uncertainty and Naïveté* (correspondence). In: *Anthropology News* 42 (3), 3.
- Scholte, Bob (1974 [1969]): *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*. In: Dell Hymes (Hg.), *Reinventing Anthropology*. New York, 430-457.
- Shapin, Steven (1994): *A Social History of Truth*. Chicago.
- Shea, Christopher (2000): *Don't Talk to Humans. The Crackdown on Social Science Research*. In: *The New Republic Online* 10 (6), September.
- Shore, Cris/Wright, Susan (2000): *Coercive Accountability. The Rise of Audit Culture in Higher Education*. In: Marilyn Strathern (Hg.), *Audit Culture. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London/New York, 57-89.
- Sponsel, Leslie (2002): *On Reflections on Darkness in El Dorado*. In: *Current Anthropology* 43 (1), 149-50.
- Stoll, David (2001): *The Altar Boy and the Anthropologist*. In: *Anthropology News* 42 (4), 6.
- Tatomir, Joanna (2001): *Can Scientists be Trusted?* (correspondence). *Anthropology News* 42 (5), 3.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge.
- Taylor, Charles (2001): *Two Theories of Modernity*. In: D. P. Gaonkar (Hg.), *Alternative Modernities*. Durham: 172-196.
- Tierney, Patrick (2000a): *The Fierce Anthropologist*. In: *The New Yorker* (9 October), 50-61.
- Tierney, Patrick (2000b): *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. New York/London.
- Tooby, John (2000a): *Jungle Fever*. In: *Hey, Wait a Minute. Slate Archives* (veröffentlicht unter <http://slate.msn.com/HeyWait/00-12-24/HeyWait.asp>; eingesehen am 24.11.2000).
- Tooby, John (2000b): *Witchcraft Accusations in Anthropology*. In: *Anthropology News* 41 (9), 8.
- Turner, Terence (2000): *Letter to Samuel Katz, 29 September 2000* (veröffentlicht unter <http://www.egroups.com/message/evolutionary-psychology/7470>; eingesehen am 24. 11. 2000).
- University of Michigan (2000): *University of Michigan Report. (Parts 1, 2, 3) on the Ongoing Investigations of the Neel-Chagnon Allegations*.

- University of Michigan (2001): *Statement from the Office of the Provost, May 29, 2001*. In: *The Journal of the International Institute* (University of Michigan) 9 (1), 6.
- Van der Hoeven, Rutger (2000): *Stammenstrijd onder antropologen*. In: *Trouw* 20, October.
- Van Meijl, Toon (2000): *Modern Morals in Postmodernity: A Critical Reflection on Professional Codes of Ethics*. In: *Cultural Dynamics* 12 (1), 65-81.
- Vergano, Dan (2000): “Anthropologists to Air Violent Amazon Dispute”. *USA Today*, 16 November.
- Wilford, John Noble/Romero, Simon (2000): *Book Seeks to Indict Anthropologists Who Studied Brazil Indians*. In: *New York Times* 28 September.
- Williams, Raymond (1977): *Marxism and Literature*. Oxford.
- Wylie, Alison (2005): *The Promise and Perils of an Ethics of Stewardship*. In: Lynn Meskell/Peter Pels (Hg.), *Embedding Ethics*. New York-London 47-68.
- Zalewski, Daniel (2000): *Anthropology Enters the Age of Cannibalism*. In: *New York Times*, 8 October.

