

# Einleitung

## Epistemologische Voraussetzungen und methodische Herangehensweise

### 1. Zur Analyse der Geschlechterdifferenz in islamischen Gesellschaften

Ethnologische Untersuchungen zur Geschlechterdifferenz in islamischen Gesellschaften haben sich immer an den Fragestellungen und theoretischen Paradigmen der interdisziplinären, feministischen Frauenforschung orientiert, die sich als Feministische Anthropologie und *Gender Studies* auch universitär verankern konnte. Unter Berücksichtigung der historischen und politischen Entwicklungen in Europa und Amerika fassen bereits vorliegende Überblicksarbeiten (di Leonardo 1991) zur Geschichte der Frauen- und Geschlechterforschung in der Ethnologie Forschungsschwerpunkte und theoretische Perspektiven für die letzten 30 Jahre zusammen, gelten doch die 70er Jahre als Beginn der feministischen Frauenforschung. Mein Anliegen ist es hier, die wichtigsten Ansätze zusammenzustellen, um zu zeigen, wie sie in ethnologischen Untersuchungen zur Geschlechterdifferenz in islamischen Gesellschaften rezipiert wurden. Die Darstellung dieser Rezeptionsgeschichte stellt zugleich den wissenschaftstheoretischen Kontext dar, vor dessen Hintergrund meine Untersuchung von Verwandtschaft, Religion und Geschlecht in Aserbaidschan zu sehen ist.

Ausgehend von der These eines weltweiten untergeordneten Status von Frauen waren die 70er Jahre geprägt von der Suche nach universalen Schlüsselkriterien, die diesen angenommenen niedrigen Status von Frauen erklären sollten (Quinn 1977; Rogers 1978). Es kam zu quantitativ orientierten, kulturübergreifenden Untersuchungen des Status von Frauen, den man mit Hilfe von Variablen aus verschiedensten Status-relevanten Bereichen wie z. B. Ökonomie (Sanday 1973) oder Deszendenzsystem (Schlegel 1972) zu ermitteln versuchte. Neben biologischen, psychologischen und ökonomischen Erklärungsansätzen wurden in dieser Zeit die beiden Paradigmen von häuslich/öffentlich (Rosaldo 1974) und Natur/Kultur (Ortner 1974) entwickelt, wobei, wie wir in meiner Arbeit sehen werden, insbesondere an dem von Rosaldo entwickelten Modell, trotz aller nachfolgenden Kritik, bis heute festgehalten wird. Rosaldo führte die universale Asymmetrie in der Bewertung der Geschlechter darauf zurück, dass Frauen aufgrund von Geburt und Kinderaufzucht kulturübergreifend mit dem häuslichen Bereich assoziiert werden, wohingegen Männer dem öffentlichen Bereich zugeordnet werden, der den häuslichen umschließt und ihm daher übergeordnet ist. Die in der strukturellen Opposition von häuslich/öffentlich implizit enthaltene Folgerung, dass Frauen den niedrigsten Status in Gesellschaften mit scharfer Differenzierung zwischen häuslichen und öffentlichen Aktivitätssphären haben (Rosaldo 1974: 36), bot sich geradezu als Erklärungsmuster für islamische Gesellschaften an, zu deren wesentlichen Merkmalen eine ausgeprägte Geschlechtersegregation zählt. Auch wenn frühe Arbeiten zu islamischen Ländern die Frage nach der Stellung der Frau nicht explizit formulierten, liegt den Analysen des islamischen Rechts und des

Gewohnheitsrechts bezüglich Vererbung und Heirat (Antoun 1968), des Ehr- und Schamkomplexes (Abu-Zeid 1966; Rosenfeld 1960) oder der geschlechtsspezifischen Raumnutzung (Ardener 1981) dieser Ansatz zu Grunde.

Die ersten kulturübergreifenden Untersuchungen zum Status der Frau hatten jedoch gezeigt, dass die analytische Kategorie von Status multidimensional ist und kein einheitliches Phänomen darstellt, das anhand von einmal festgelegten Schlüsseldeterminanten für jede beliebige Gesellschaft bestimmt und gemessen werden kann. Daher waren die 80er Jahre geprägt von der Kritik an den bisher aufgestellten Dichotomien von häuslich/öffentlich und Natur/Kultur und der Dekonstruktion der bisher so zentralen Kategorie ‚Status‘ wie auch der Dehomogenisierung der Kategorie ‚Frau‘. Mukhopadhyay et al. (1988: 481) fassten die vorgebrachten Einwände zusammen: Die Unterscheidung von häuslich/öffentlich ebenso wie die Natur/Kultur-Dichotomie universalisierten eurozentrische Annahmen und Modelle von Verwandtschaft und Reproduktion, eine Kritik, die Rosaldo (1980) in ihrer Stellungnahme zu ihrem klassischen Artikel ausdrücklich anerkannte. Empirische und kulturspezifische Untersuchungen (Friedl 1967; Reiter 1975) verwiesen darauf, dass die Unsichtbarkeit der Frau in der öffentlichen Sphäre nicht mit fehlender Macht gleichzusetzen sei – Harding (1975: 306) spricht vom *myth of male dominance* – und dass die häusliche Sphäre nicht notwendigerweise von der öffentlichen umschlossen und dominiert wird (Strathern 1984).

Diese Kritik spiegelte sich in den Untersuchungen zur Frau in der islamischen Welt wider. Die offenkundige Unzulänglichkeit den Status der Frau über das Studium kultureller Institutionen zu bestimmen, führte zu einer differenzierteren Betrachtung der einfachen, aber nach wie vor als grundlegend verstandenen Dichotomie von häuslich (Frau, privat, apolitisch) und öffentlich (Mann, politisch). Untersuchungen wie die von Hegland (1991), Nelson (1974), v. Moos (1991), Petersen (1985) und Tapper (1978) milderten das vorherrschende Bild von der unterworfenen, ins Haus gebannten muslimischen Frau, ihre Argumentation blieb jedoch von defensivem Charakter. Die zugestandene politische Funktion des häuslichen Bereichs und die so genannte informelle Macht von Frauen waren schwer einzuschätzen und konnten mit der rechtlichen Dominanz der Männer nicht konkurrieren.

Neben der symbolischen Opposition von häuslich/öffentlich floss die oben bereits erwähnte, als universell postulierte Opposition von Natur und Kultur (Ortner 1974) als Erklärungsmuster in die Untersuchungen zur muslimischen Frau ansatzweise mit ein. Ähnlich wie Rosaldo war Ortner davon ausgegangen, dass Frauen aufgrund ihrer reproduktiven Fähigkeiten der ‚Natur‘ zugeordnet werden, wohingegen Männer mit ‚Kultur‘, die dominiert, ‚Natur‘ transformiert und kontrolliert, assoziiert sind. Empirische, kulturspezifische Untersuchungen (MacCormack 1980; Strathern 1980) zeigten auch hier, dass eine Natur/Kultur-Dichotomie nicht als universal anzusehen ist und dass reproduktiv deterministische Modelle von *gender* eher auf Vorstellungen unserer Kultur beruhen. Die im islamischen Raum gegebene Vorstellung von der weiblichen Sexualität, nach der die Frau im Vergleich zum Mann mit einer stärkeren sexuellen Triebkraft und einer geringeren Fähigkeit zum Verstand ausgestattet sei, weist auf ein kulturspezifisches Elaborat einer symbolischen Natur/Kultur-Dichotomie hin, was in den Arbeiten von Fischer (1978), Mernissi (1975), Rosen (1978, 1984) und Vieille (1978) herausgearbeitet und als ‚männliche Sichtweise‘ oder, im Falle von Mernissi, als lediglich eine Strömung innerhalb der klassischen islamischen Philosophie kritisch disku-

tiert wurde. Insgesamt jedoch stand in diesen Arbeiten das je nach Untersuchungsgebiet unterschiedliche kulturspezifische Moment vor jeder verallgemeinernden Aussage.

Die Ablehnung universalistischer Modelle oder vermeintlich universaler Kategorien wie ‚Status‘ oder ‚Frau‘ führte insbesondere in den 80er Jahren zu einer Verlagerung des Untersuchungsschwerpunktes auf die für Männer und Frauen relevanten jeweils kulturspezifischen Vorstellungen zur Geschlechterrolle. Wesentliche Analysekategorie wurde nun *gender* (Rippl 1993: 16), die im Gegensatz zur Kategorie *sex* nicht das biologische Geschlecht, sondern die kulturelle Konstruktion von Geschlecht bezeichnete. Dabei wurden biologische Geschlechterunterschiede (*sex*) als natürliche Basis verstanden, auf deren Grundlage kulturelle Geschlechterkonstruktionen (*gender*) aufbauten (Behrend 1994). Setzte die alte Kategorie der ‚Frau‘ eine Idee der Gleichheit voraus, so wurde mit der Kritik und Aufgabe der Kategorie auch diese Gleichheit infrage gestellt. Insbesondere durch die Kritik schwarzer Feministinnen wurde der Analyserahmen der *sex-gender* Unterscheidung durch zusätzliche Kriterien wie gesellschaftliche Klassenzugehörigkeit, Geschichte oder Ethnizität erweitert (Moore 1988, 1994). Zwar wurde in der Folge unter dem Einfluss von Foucault (1977) die *sex-gender* Unterscheidung innerhalb der Feministischen Anthropologie kritisiert (Butler 1991) und debattiert (Duden 1993; Landweer 1994; Schröter 1995); die von Butler angestrebte Dekonstruktion der so genannten ‚letzten‘ ontologischen Kategorie von *sex* und der Versuch ihrer Überführung in eine soziale, diskursive Kategorie hatte aber primär philosophischen Charakter und ist vielleicht eher als westliche Antwort auf die zeitgenössische Situation der Geschlechteridentifikation in Europa und Amerika zu sehen. Für empirische Untersuchungen innerhalb der Ethnologie blieb Butlers Versuch weitgehend folgenlos, hatten doch die mit Hilfe der Kategorie *gender* durchgeführten Untersuchungen die ohnehin seit Mead (1928, 1930a,b) bekannte Tatsache bestätigt, dass Anatomie und reproduktive Fähigkeiten oder generative Potenzen bei weitem nicht immer und in jedem Fall die alleinigen Markierer sind, die das Geschlecht und die Identität von Individuen fixieren und auf Lebensdauer bestimmen.

War am Anfang der 80er Jahre der Zusammenhang von *sex* und *gender* noch wesentlich, so verlagerte sich in den 90er Jahren der Interessenschwerpunkt auf Systeme der Ungleichheit innerhalb von Ideologien des ‚Natürlichen‘ und deren Auswirkung auf andere Bereiche wie Verwandtschaft (Collier/Yanagisako 1987) oder Nation (Delaney 1995). Gefragt wurde nun danach, wie sich Macht naturalisiert (Yanagisako/Delaney 1995). Damit bezeichnete die Kategorie *gender* nicht mehr einen klar abgrenzbaren Untersuchungsbereich, der sich lediglich auf kulturspezifische Geschlechterrollen beschränkte, sondern untersucht wurde nun, auf welche Weise Ideen des Natürlichen, wie sie typischerweise Vorstellungen zu Prokreation darstellen, unterschiedliche kulturelle Bereiche durchdringen und Macht naturalisieren.

Dieser Entwicklungsprozess von *gender* als kulturelle Konstruktion eines biologischen Geschlechts hin zu einem Verständnis eines *engendering* von kultureller Macht spiegelt sich auch in den Untersuchungen zur islamischen Welt wider. Standen frühe Untersuchungen noch ganz unter dem Zeichen von *gender* und betonten sie die kulturelle Wahrnehmung von den weiblichen biologischen Gegebenheiten (S. Ardener 1978), so zeigten die Arbeiten von Delaney (1987, 1991, 1995) den Zusammenhang zwischen türkischen Prokreativvorstellungen, islamisch religiösen Ideen zur Genesis sowie spezifischen Vorstellungen zur türkischen Nation.

Von Anfang an war es der Frauen- und *gender*-Forschung ein wesentliches Anliegen, den so genannten *male bias* in bisherigen ethnologischen Monographien zu demaskieren. Nach Henrietta Moore (1988) hat die männliche Sichtweise eine dreifache Struktur: Sie zeigt sich 1. aufseiten des Anthropologen oder der Anthropologin, der/die davon ausgeht, dass Männer die wichtigeren Informanten sind, 2. aufseiten der zu untersuchenden Gesellschaft, die dem Anthropologen Frauen als untergeordnet vermittelt, und 3. im eurozentristisch geprägten anthropologischen Blick, der Unterschiede zwischen den Geschlechtern in anderen Gesellschaften nur vor dem Hintergrund von westlichen Ideen zu Ungleichheit und Hierarchie sehen kann. Ein erster Versuch, diese Struktur aufzubrechen, bestand darin, sich in der Untersuchung auf Frauen zu konzentrieren, um herauszuarbeiten, wie Frauen die für sie relevanten kulturellen Vorstellungen zur Geschlechterrolle selbst aufnehmen. Dies führte zu ersten Ansätzen einer Untersuchung emisch-subjektiver Wahrnehmungen (Dwyer 1978; Wikan 1982) von Frauen im islamischen Raum; belegt wurden weibliche Sichtweisen und Konzepte, die mit der dominanten, männlichen Sicht nicht übereinstimmten. Herausgearbeitet wurden Unterschiede zwischen der offiziellen männlichen Ideologie und den weiblichen Vorstellungen von den Geschlechterrollen und die daraus sich entwickelnde unterschiedliche Weltsicht (Rosen 1978, 1984). Solche Untersuchungen stärkten die These, dass gerade in Gesellschaften mit stark ausgeprägter Geschlechtersegregation männliche und weibliche Konzepte hinsichtlich der Geschlechterrollen sehr unterschiedlich sind und dass die bis dahin eher stillschweigende Annahme, die von Männern erhaltenen Informationen besäßen für alle Gesellschaftsmitglieder Gültigkeit, nicht mehr zu vertreten ist (Hauser-Schäublin 1985).

Den theoretischen Entwurf dazu lieferte Edwin Ardener (1972) mit seiner These der *muted groups*, der ‚verstummten Gruppen‘. Er argumentierte, dass Frauen aufgrund ihrer untergeordneten strukturellen Position ihre Realitätsmodelle im dominanten männlichen Diskurs nicht ausdrücken können (Ardener 1975). Seine These implizierte nicht, dass sich Frauen verbal nicht artikulieren; sie bleiben ‚stumm‘ auf der Ebene der Repräsentation, weil sich ihre Weltsicht nicht in den Begriffen des dominanten männlichen Modells ausdrücken lässt. Aufseiten des westlichen Forschers komme hinzu, dass die ethnologische Wissenschaft selbst androzentrisch ausgerichtet sei; Frauen könnten in ethnologischen Berichten nicht zu Wort kommen, weil das analytische und konzeptuelle Instrumentarium den Forschern gleichgültig welchen Geschlechts nur den Zugang zu den Modellen der Männer ermöglicht. Die Schwierigkeit bei der Untersuchung frauenspezifischer Konzepte in Männer-betonnten Gesellschaften liegt also einerseits in der strukturellen Stummheit der Frauen wie auch andererseits in den männlichen Modellen unserer eigenen Kultur, die der Ethnologie als Wissenschaft zugrunde liegen. Beides zusammen gilt als Ursache für das bekannte Phänomen, dass untersuchte Frauen die Ethnologin zur Beantwortung ihrer Fragen auf die Männer verweisen.

Die Beispiele ethnologischer Untersuchungen, die sich direkt auf die These der *mutedness* berufen (Keesing 1985, 1987), stammen aus dem melanesischen Raum. Auch wenn sich die nachfolgend genannten Autorinnen, die sich mit islamischen Regionen beschäftigen, nicht explizit auf die Theorie von Ardener beziehen, so liegt es dennoch nahe, ihre Arbeiten vor dem Hintergrund der Ideen von *muted groups* und frauenspezifischen Weltsichten zu sehen. Es ist vermutlich auf die von Ardener festgestellte

geringere Fähigkeit von Frauen zur Artikulierung abstrakter Modelle zurückzuführen, dass nun kulturelle Bereiche untersucht wurden, die Frauen spezifische Ausdrucksformen bieten, wie Gedichte (Abu-Lughod 1985, 1986), Liebeslieder (Boesen 1983) oder Trauerlieder (Grima 1992); auch ging man der Frage nach, inwieweit diese Formen der kulturellen Performanz die offizielle, männliche Sicht von wichtigen kulturellen Institutionen (wie z. B. dem Ehrenkodex) widerspiegeln oder gar als Genres des Widerstandes zu interpretieren sind. Im Vordergrund stand dabei die Beziehung zwischen Kultur und individueller Erfahrung sowie das kulturelle Eingebettet-Sein des emotionalen Ausdrucks. Der analytische Referenzrahmen bezog strukturelle oder psychologische Erklärungen sowie linguistische Analysen von Schlüsselbegriffen mit ein.

Die doppelgesichtige Natur des *male bias* aufseiten von Untersuchten und Untersuchendem hatte insgesamt gesehen zur Folge, dass im Zuge der Frauen- und *gender*-Forschung nicht nur neue Untersuchungsfelder und -themen eröffnet wurden, sondern auch, dass sich eine selbstreflexive Tendenz entwickeln konnte, die die eigenen theoretischen und konzeptuellen Voraussetzungen kritisch hinterfragte. Es geht mir hier nicht um die Frage, inwieweit die Feministische Anthropologie zur Entwicklung der postmodernen Anthropologie und ihrer Kritik an ethnographischen Texten beigetragen hat (Clifford & Marcus 1986). Auch wenn die Feministische Anthropologie nicht explizit nach neuen Textformen suchte, so hat die Auseinandersetzung mit dem *male bias* es doch ermöglicht, dass bisherigen Beschreibungen fremder Gesellschaften inhaltlich neue Repräsentationen derselben Gemeinschaften gegenübergestellt werden konnten.

Beide wissenschaftlichen Richtungen treffen sich letztendlich in dem politischen Ziel, das in der ethnographischen Begegnung liegende Moment von Herrschaft zu dekonstruieren und auszuschalten. Ebenso wie die postmoderne Ethnologie dem nicht-westlichen ‚Anderen‘ Subjektstatus verleihen will, so will die Feministische Anthropologie der ‚Frau‘ als das ‚Andere‘ Subjektstatus zugestehen (Mascia-Lees et al. 1993: 212ff.). Beide unterscheiden sich jedoch bezüglich der Kontexte, in denen sie dieses Problem primär verorten und behandeln: Stellt die reflexive Ethnologie Sprache, Text und Repräsentationsform oder kurz gesagt die Textproduktion in den Vordergrund, so versucht die Feministische Anthropologie den hegemonialen (männlichen) Diskurs in bisherigen Ethnographien über neue Themenfelder und Konzepte aufzubrechen. Der von der reflexiven Ethnologie angestrebten Vielstimmigkeit oder Polysemie ethnographischer Texte, mit deren Hilfe dem Anthropologen seine Autorität genommen werden soll, entspricht aufseiten der Feministischen Anthropologie der Anspruch, Perspektiven von Frauen eine Stimme zu verleihen bzw. diese Perspektiven mit neuen, vom männlichen Diskurs abweichenden Bedeutungen auszustatten. Zwar ist dieser Anspruch einerseits als Resultat der gesamten historischen Entwicklung der Frauen- und *gender*-Forschung der letzten 30 Jahre anzusehen, andererseits aber handelte es sich um eine Forderung, die von Anfang an der Kritik am *male bias* implizit war.

Je nach ihrem methodischen und theoretischen Ansatz konnten die Untersuchungen zur Geschlechterdifferenz in islamischen Gesellschaften diesem Anspruch in unterschiedlichem Maße gerecht werden. ‚Status‘-orientierte Untersuchungen zur Frau in der islamischen Welt konnten nur die ohnehin angenommene Unterordnung

der Frau verifizieren, da der Status durch dominante kulturelle Institutionen, die Scharia oder das Gewohnheitsrecht bestimmt wurde. Auch die Untersuchungen, die mit Hilfe der als universal postulierten Dichotomien wie z. B. die von häuslich/öffentlich arbeiteten, konnten angesichts der öffentlich-rechtlichen Dominanz von Männern bestenfalls auf eine informelle Macht von Frauen verweisen. Erst die unter dem Einfluss von Ardeners These der *muted groups* entstandenen Arbeiten (Abu-Lughod 1985, 1986; Dwyer 1978; Grima 1992; Rosen 1978, 1984; Wikan 1982) zeigten partiell frauenspezifische Sichtweisen von Geschlechterrollen auf, die vom dominanten Diskurs abwichen, wie auch Strategien von Frauen, diesen Diskurs zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Kennzeichnend für diese Untersuchungen ist, dass sie von einer Polarität zwischen Männern und Frauen, zwischen einem hegemonialen männlichen Diskurs einerseits und einer davon mehr oder weniger abweichenden, geschickt eingesetzten, einflussreichen weiblichen Sichtweise andererseits getragen werden. Untersucht wird, welche Spielräume Frauen innerhalb der ihnen gesetzten kulturellen Normierungen entwickeln können. Dabei werden die in den jeweils untersuchten Gesellschaften dominanten kulturellen Regeln, Werte und Normen als Portfolio für weibliche Handlungsspielräume gesetzt, die von diesen umschlossen und in der Folge auf pragmatische Alltagsstrategien reduziert werden. Meine Kritik hier ist, dass der vom Forscher verwendete analytische Kontext die Hegemonie bestimmter kultureller Normen in sich aufnimmt, weiter trägt und eine Verschiebung von Subjektivität zu Objektivität die Folge ist. Ein ähnlicher Prozess findet sich bei jenen feministisch beeinflussten Untersuchungen, die *gender* nicht nur als kulturspezifische Geschlechterrolle, sondern als ein ideologisches System der Ungleichheit verstehen, das alle anderen kulturellen Bereiche durchdringt und Macht naturalisiert (Delaney 1991, 1995; Howell/Melhuus 1993). Positiv ist hier, dass die einfache Polarität zwischen Männern und Frauen aufgehoben werden kann zugunsten einer Analyse, die zeigt, wie die verschiedensten kulturellen Bereiche von Verwandtschaft, Religion oder Nation von naturalisierten bzw. vergeschlechtlichten Ideologien durchdrungen sind. Nur gilt bei Delaney als naturalisierte Ideologie ausschließlich jene, die dem offiziellen, dominanten Diskurs – hier dem Koran – entspricht. Die Falle liegt dabei weniger im analytischen Ansatz als in der Methode, denn es ist diese einfache Gleichsetzung, die eine denkbare Pluralität von vergeschlechtlichten Ideologien verhindert, die einer ausschließlichen Objektivität des Weiblichen entgegenstehen könnte. Zu Recht weist Schlehe (1998: 42) auf einen Aufsatz von Brenner (1995) hin, der kritisiert, dass in wissenschaftlichen Arbeiten meist nur die dominanten Repräsentationen von *gender*-Ideologien übernommen werden.

## 2. Feldforschung in Inca

Dieser wissenschaftstheoretische Kontext und die subjektiv entstandene Unzufriedenheit mit den bisherigen Untersuchungen zur Geschlechterdifferenz in islamischen Gesellschaften hatten mich dazu geführt, im Jahre 1994 bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft einen Projektantrag mit dem Arbeitstitel „Lebensentwürfe von Frauen in Aserbaidschan zwischen sowjetischer Ideologie und islamischer Tradition“ zu stellen. Wenn auch im Arbeitstitel nicht explizit formuliert, war es von Anfang an mein Ziel, mit Hilfe von monographisch ausgearbeiteten Lebensgeschichten und der Analyse gegenwärtiger, primär Frauen zugeschriebener Handlungsbereiche, die ihnen zugrunde liegenden nicht dominanten Ideensysteme zu erarbeiten. Die Wahl des Themas war damit ausschließlich von subjektiven Interessen und durch meine bisherige wissenschaftliche Beschäftigung mit Fragen zu *gender* in islamischen Ländern bestimmt worden. Die Auswahl von Aserbaidschan als regionalem Untersuchungsgebiet war primär durch meine türkischen Sprachkenntnisse bedingt, die es mir erwartungsgemäß ermöglichten, meine Forschung selbständig und unabhängig von einheimischen Dolmetschern durchzuführen. Durch den Zusammenbruch der Sowjetunion bot sich für mich zudem die Möglichkeit, mich in einer weiteren Region des Nahen und Mittleren Ostens zu spezialisieren. Bereits in der Vorplanung des Projektes hatte ich 1992 durch Vermittlung des Deutsch-Aserbaidschanischen Freundschaftsvereins in Berlin Aserbaidschan besuchen und Kontakte zum Vizepräsidenten des aserbaidschanischen Künstlerverbandes, Herrn Salkhab Mammadov in Baku, herstellen können. Ihm und seiner Familie verdanke ich uneingeschränkte Unterstützung in zahllosen praktischen Belangen während meiner Aufenthalte in Aserbaidschan.

Die vorliegende Arbeit beruht auf insgesamt drei Feldforschungsaufenthalten im aserbaidschanischen Dorf Inca, die ich 1995 von März - Oktober, 1996 von Mai - August und 1999 von Juli - September durchgeführt habe. Bei der Auswahl des Dorfes war mir der Direktor des Instituts für Ethnographie und Archäologie der Akademie der Wissenschaften in Baku, Prof. Abbasov, behilflich, dem ich nach der Einreise in Aserbaidschan mein Projekt schilderte. Er schlug mir vor, nach Şaki zu fahren, da das Institut für Ethnographie dort einen Mitarbeiter, Herrn Efendiyev, hatte, der mich bei allen Angelegenheiten unterstützen könnte. Ausgestattet mit diversen Empfehlungsschreiben für den Landrat von Şaki und den Chef der Militärpolizei fuhr ich in Begleitung einer Archäologin von der Akademie der Wissenschaften nach Şaki. Herrn Efendiyevs Vorschläge, mich bei seinen Verwandten in Vororten von Şaki unterzubringen, lehnte ich ab, da mir diese Orte zu groß und unübersichtlich erschienen und ich einen von den Beziehungen Herrn Efendiyevs unabhängigen Ort der Forschung vorzog. Die Wahl des Dorfes Inca erfolgte letztlich durch mich mit Hilfe der Landkarte, die ich mir in Baku gekauft hatte und auf der Inca als ein kleiner Ort eingetragen war. Herr Efendiyev begleitete mich nach Inca und stellte mich dem Direktor der dortigen Sowchose vor, der mich fragte, ob ich in einem eigenen Haus oder in einer Familie wohnen wollte. Da ich mich für die ‚Familie‘ entschied, führte er mich in das Haus seiner Schwiegermutter. Nach kurzem Gespräch und der Besichtigung eines Zimmers stimmte ich zu und verabredete den Einzug für eine Woche später.

Die ersten drei Monate in Inca verbrachte ich in Begleitung meines Mannes und meines damals sechsjährigen Sohnes, die beide über keine Türkischkenntnisse verfüg-

ten. Der Entschluss, als Familie zu reisen, hatte persönliche und methodische Gründe. Zum einen konnte ich so die Trennungszeit insbesondere von meinem Sohn verkürzen, zum anderen erwies sich erwartungsgemäß die Aufnahme durch die gastgebende Familie und das Dorf als Ganzes als unproblematischer, konnte ich doch ihnen vertraute soziale Bezüge, in die ich eingebettet war, demonstrieren. Wir nutzten die gemeinsame Zeit für dorforientierte Aktivitäten, erstellten einen Dorfplan, nahmen Genealogien aller Haushalte auf, sahen die Bücher beim Dorfvorsteher und beim Schuldirektor durch und erstellten einen Film, der sich heute beim Institut für den Wissenschaftlichen Film (IWF) in Göttingen befindet.

Meine Einbindung in die soziale Ordnung von Incə ließ sich verständlicherweise erst mit der Zeit, also retrospektiv erkennen. Als ‚angesehene‘ Fremde wurde ich von einer mächtigen Verwandtschaftsgruppe des Dorfes, den Halillər, vereinnahmt. Das Haus der Schwiegermutter des Sowchosendirektors, in dem ich wohnte, war zugleich das Haus des Direktors des zur Sowchose gehörenden Viehbetriebes von Kühen und Wasserbüffeln. Damit erklärte sich die gute materielle Situation des Haushaltes, der aus insgesamt sechs Personen bestand: Hüri, der ca. 70-jährigen Mutter des Hausherrn Qismət (40 Jahre), seiner Frau Cərvun (38 Jahre), den beiden Töchtern Zeynep (15 Jahre) und Niniş (12 Jahre) sowie dem Sohn Coşğun (8 Jahre). Ein durchschnittlicher Dorfhaushalt verfügt nicht immer über ein ungenutztes Zimmer, in dem er problemlos Gäste für lange Zeit unterbringen kann. Die oben angesprochene Vereinnahmung beschränkte sich jedoch primär auf materielle Vorteile, die die gastgebende Familie durch die Vermietung des Zimmers und die Bereitstellung von Nahrung für sich gewinnen konnte. Dass meine gastgebende Familie im Umgang mit anonymen Beziehungen vertraut war, zeigte sich daran, dass ich meinen Tagesablauf, mein gesamtes Forschungsvorhaben weitestgehend unabhängig von ihr gestalten und dennoch, wann immer ich es wollte, mich zu ihr gesellen konnte. Die unter Ethnologen bekannte, häufig in Begriffen der Verwandtschaftstermini ausgedrückte familiäre Inkorporation, die negativ gewendet mit entsprechenden Einschränkungen einhergehen kann, erfolgte vonseiten der Erwachsenen zu keinem Zeitpunkt. Dennoch hatte der Wohnort verständlicherweise Folgen. Positiv war, dass ich die Verwandtschaftsgruppe der Halillər, bei deren Mitgliedern ich wohnte, gut kennen lernte; die negative Seite dieses Umstandes lag darin, dass ich zu einer zweiten, mit ihr verfeindeten Verwandtschaftsgruppe des Dorfes, den Əfəndilər, einen vergleichbar guten und unkomplizierten Kontakt nur bedingt knüpfen konnte.

Das Dorf Incə liegt am Fuße eines Berghanges und gehört zur im Nordwesten Aserbaidschans gelegenen Provinz Şəki. Ein Bus-Pendelverkehr verbindet das Dorf mit der gleichnamigen Provinzhauptstadt, die vom Dorf ca. fünf Kilometer entfernt ist. Die Dorfbewohner unterscheiden Incə vom *təzə kənd* (neues Dorf), einem Neubaugebiet am Rande des Dorfes, in dem auch ehemalige Bewohner von Nachbargemeinden leben. Das in den Augen der Dorfbewohner ‚eigentliche‘ oder ‚alte Incə‘ (*gədim Incə*) hatte zum Zeitpunkt meiner Forschung ca. 183 Häuser mit insgesamt ca. 1000 Einwohnern und einer kleinen Minderheit von Lesgiern. Das Dorf verfügte über Strom, die Wasserversorgung erfolgte über Dorfbrunnen. Verwaltungsmäßig und wirtschaftlich gesehen bildete Incə noch während meiner Aufenthalte eine Einheit mit den beiden Nachbardörfern Zunut und Aşağı Şabalı. Die Bewohner aller drei Dörfer wählten den



*kənd sovet*, eine Art Bürgermeister, sowie den Gemeinderat. Während meiner Aufenthalte war der amtierende Bürgermeister ein Mitglied der Verwandtschaftsgruppe der *Əfəndilər*. Alle drei Dörfer waren zu einer Sowchose zusammengefasst, deren Verwaltungsgebäude am Dorfrand von *Incə* stand. An der Spitze der Sowchose stand der Direktor, ein Mitglied der *Halillər*, der vom Direktor des Landwirtschaftsamtes in *Şəki*, seinem Cousin väterlicherseits, eingesetzt worden war. Der Direktor der Sowchose hatte seinerseits den Direktor des zur Sowchose gehörenden Viehbetriebes von Kühen und Wasserbüffeln bestimmt, meinen Hausherrn. Kurz gesagt, die meisten der wirtschaftlich einflussreichen Posten lagen in den Händen der Verwandtschaftsgruppe der *Halillər*. Die während der sozialistischen Zeit bestehende Hühnerfarm sowie die Schaffarm waren bereits aufgelöst worden. Weitere wichtige Positionen innerhalb der Verwaltungsstruktur der Sowchose waren der Verwaltungsdirektor und die Brigadiere. Sie waren zuständig für die Verteilung der Landparzellen an die Dorfbewohner und für die Auszahlung ihrer Löhne. In der Sowchose von *Incə* wurden damals primär Tabak, Weizen und Mais angebaut. Die Frauen der drei Dörfer arbeiteten auf den Feldern, die Männer überwiegend in den technischen Bereichen, im so genannten Maschinenpark.

Von den Kindern aller drei Dörfer wurde auch die 1935 in *Incə* erbaute, erste allgemein bildende und koedukative Schule besucht, in der unterschiedliche Schulabschlüsse bis hin zur Hochschulreife erzielt werden können. Insgesamt kann der Ausbildungsstand der Bewohner von *Incə* als gut bezeichnet werden, auch unter der älteren Generation gab es keinen Analphabetismus. Für die noch nicht schulpflichtigen Kinder stand ein Kindergarten zur Verfügung, der die Kinder ganztags betreute. Ebenso war die in *Incə* befindliche Ambulanz für die gesundheitliche Versorgung der Bewohner aller drei Dörfer zuständig.

Mit Hilfe der Informationen aus den Genealogien suchte ich nun jene Frauen/Haushalte heraus, die ich für meine Untersuchung gewinnen wollte. Gemäß meinem Forschungsvorhaben sollten die Lebensentwürfe von jeweils einer 3-Generationslinie, also Großmutter, verheiratete Tochter und deren verheiratete Tochter erarbeitet werden. Diese Bedingung konnte nur in einem Fall realisiert werden. Von fünf ausgewählten Generationslinien entsprach nur eine dieser Bedingung, bei den übrigen vier Fällen war von der Großmutter aus gesehen die Enkelin noch nicht verheiratet und lebte im Haus der Mutter. Insgesamt wählte ich also 15 Frauen bzw. Töchter aus, die auf 10 Haushalte verteilt waren. Während der gesamten Forschungszeit waren es primär diese Haushalte, die ich in abwechselnder Reihenfolge fast täglich aufsuchte. Waren die Besuche anfänglich eher durch eine formale Gastsituation charakterisiert, mit einer Besuchszeit von ca. 2-3 Stunden, so brachte es die zunehmende Vertrautheit mit den Frauen mit sich, dass ich in ihre Aktivitäten einbezogen wurde und ganze Tage mit ihnen verbrachte, mit ihnen auf Feste, Trauerfeiern, Pilgerfahrten und auf die Felder ging.

Für jeden Frauenhaushalt legte ich ein eigenes Tagebuch an, in dem ich die während der Besuche gemachten Beobachtungen und Gesprächsthemen festhielt. Neben diesen Frauentagebüchern führte ich täglich ein weiteres Tagebuch für allgemein ethnographische Informationen, die ich von anderen Dorfbewohnern erhalten hatte: z. B. in Gesprächen mit dem Bürgermeister, dem Direktor der Sowchose, dem *molla*, durch Beobachtungen und Gespräche mit meiner gastgebenden Familie, den Nachbarinnen,

den Frauen am Brunnen. Sicher ließ sich dies methodisch nicht immer sauber trennen, da ich auch von den von mir ausgewählten Frauen viele Informationen zu dorfbезогenen Themen erhielt, z. B. wenn sie mir die Bewässerungsregelung des Dorfes erläuterten. Solche Überschneidungen zwischen dem spezifischen Forschungsthema ‚nicht-dominante Weltansichten‘ und allgemeiner Ethnographie ergaben sich im praktischen Feldalltag permanent und zwangsläufig; sie entsprachen nur einer relativ natürlichen Situation der Begegnung.

Die Themen, die ich in der vorliegenden Arbeit behandle, haben sich im Feldalltag für mich in anderer Reihenfolge präsentiert als ich sie im Buch aus Gründen der Kohärenz darstelle. Der erste Feldaufenthalt war insbesondere der religiösen Thematik gewidmet, denn gleich zu Beginn hatten mich die Frauen mit Pilgerfahrt, Traum und den lebenszyklischen Ritualen der *qurx* bei Tod, Hochzeit und Geburt konfrontiert. Mit diesen Themen standen nicht mehr individuelle Lebensentwürfe einer jeweils persönlichen Biographie im Vordergrund, sondern zunächst frauenspezifische Handlungsbereiche, die auf ihnen zugrunde liegenden Weltansichten untersucht werden konnten. Zwar waren die Interviews, die ich mit den meisten der Frauen am Ende des ersten Feldaufenthaltes durchführte, lebensgeschichtlich organisiert und enthielten Fragen zu Kindheit, Ausbildung, Hochzeit etc., jedoch zeigte sich schnell, dass klassische Lebenslauffragen, selbst wenn sie auf den lokalen und historischen Kontext der Frauen abgestimmt sind, Form, Ablauf und Inhalte vorgeben, die weder der Erzählweise der Frauen noch ihren Interessen entsprachen. Es waren schlichtweg nicht die Themen, mit denen sie sich beschäftigten. Daher nahm ich Fragen zu Pilgerfahrt, Traum und zu den lebenszyklischen Ritualen in die Interviews mit auf.

Der zweite Feldaufenthalt ein halbes Jahr später war thematisch geprägt von dem Konflikt zwischen den beiden Verwandtschaftsgruppen der Halillər und der Əfəndilər, der sich bereits gegen Ende des ersten Feldaufenthaltes entwickelt hatte. Es gab kaum mehr ein anderes Thema unter den Dorfbewohnern. Entscheidender aber war, dass von den von mir ausgewählten zehn Frauenhaushalten, die ich nach wie vor aufsuchte, mindestens fünf Haushalte unmittelbar davon betroffen waren, sie gehörten entweder direkt zu einer der beiden Verwandtschaftsgruppen oder waren durch Heirat von Sohn oder Tochter mit ihnen verbunden. Es war diese Situation, die das Thema der Verwandtschaft und die Bedeutung, die Frauen sich diesbezüglich zuschrieben oder die ihnen zugeschrieben wurde, bestimmte.

Das ethnographische Material, das dieser Arbeit zugrunde liegt, wurde hauptsächlich während dieser beiden Feldaufenthalte von 1995 und 1996 gesammelt. Der dritte Feldaufenthalt erfolgte 1999 und diente vor allem der Beantwortung von Fragen, die sich zwischenzeitlich im Zuge der Ausarbeitung des ethnographischen Materials ergeben hatten. Diese Fragen betrafen insbesondere die Behandlungsmethoden bei Krankheiten, die nicht auf physiologische Ursachen zurückgeführt, sondern als Störungen des Lebenszyklus aufgefasst wurden und denen mit spezifischen Heilungsriten begegnet wurde.