

Anna Heitger

Chicana-Feminismus und die Dekolonisierung der Kultur- und Sozialanthropologie

1. Einleitung

Dekolonialität und Dekolonialisierung sind in den letzten Jahren ins Blickfeld der deutschsprachigen Sozialwissenschaften gerückt, wobei die epistemische Gewalt kritisiert wird, die den universitären Wissenschaften zugrunde liegt (Grosfoguel 2013; Fink/Leinius 2014). Auch die Kultur- und Sozialanthropologie (in der Folge kurz „Anthropologie“ genannt) ist davon geprägt. Wenig Beachtung finden im deutschsprachigen Raum Beiträge dekolonial-feministischer Anthropologinnen, die spätestens seit den 1980er Jahren, vor allem aber in den 1990er Jahren diese Form von Wissenschaft und daraus resultierende politisch-feministische Zugänge kritisierten. Ihnen soll der vorliegende Beitrag als Sprachrohr dienen.

Der Schwerpunkt der Überlegungen setzt bei der Anthropologie an der ihr zugrundeliegenden Unterscheidung zwischen einem anthropologischen (in der Regel europäischen oder US-amerikanischen) Selbst und einem (meist als nicht-europäisch angenommenen) „Anderen“ an. Diese Dichotomisierung und die damit konstruierte Ideologie – einschließlich einer Hierarchisierung der Kategorien – stellte gewissermaßen den Beginn der europäischen Wissenschaften wie auch der Anthropologie dar. Dem zivilisierten „Westen“ wird der unzivilisierte „Rest“ gegenübergestellt (Amadiume 1987; Hall 1994). Damit einher geht die „Logik [eines] fortgesetzten Gendering, [einer] Feminisierung und Naturalisierung großer Bevölkerungsgruppen und Weltregionen und der Setzung der Natur und allen Weiblichen als untergeordnet und zu domestizieren“ (Zuckerhut 2016: 80), Ausdruck einer „globalen Kolonialität“ (Quijano 2000). In anthropologischer Forschung und Repräsentation wird dieses hegemoniale Paradigma oft nicht zureichend hinterfragt, wie von dekolonialen Autor_innen festgestellt wird (vgl. auch Tuhiwai Smith 2012).

Mein Anliegen ist es, die Beiträge dekolonialer Feministinnen, insbesondere von Chicana-Anthropologinnen, aus der Verdrängung an die Peripherie der Wissenschaft in den dringend notwendigen Diskurs um eine Dekolonisierung der Anthropologie zu bringen. Nach dem ersten Teil, der sich der Entstehung des Chicana-Feminismus widmet, werde ich ihre Beiträge in Debatten zu multiplen Identitäten verorten, anhand derer deutlich werden soll, dass es nicht zureichend gelungen ist, das koloniale Paradigma der Anthropologie zu überwinden. Dies wird an der im nächsten Teil diskutierten Positionierung von Chicana-Anthropologinnen sichtbar. Im Anschluss stelle ich die ethnographischen Methoden und neuen Formen von Schreiben vor, die Chicana-Anthropologinnen praktizieren, um die Dekolonisierung der anthropologischen Wissenschaft voranzutreiben.

2. Die Herausbildung des Chicana-Feminismus

Der ursprünglich pejorative Begriff „Chican@“¹ ist eine Bezeichnung für in den USA lebende Mexikaner_innen. Dieser Umstand ist zum einen auf die Annexion großer Territorien Mexikos durch die USA im 19. Jahrhundert zurückzuführen, der eine aggressive Siedlungspolitik durch anglo-amerikanische Bürger_innen vorausgegangen war (Hurtado 1998: 140ff.); zum anderen auf die politischen und wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen Mexiko und den USA, welche nach wie vor eine anhaltend starke mexikanische Migration in die USA hervorbringen. Die US-Politik gegenüber mexikanischen Immigrant_innen ist ambivalent; während sie einerseits der US-Wirtschaft als billige Arbeitskräfte dienen, werden sie andererseits illegalisiert (Rosati 2009: 32ff.). Eine beachtliche Anzahl von Personen mexikanischer Abstammung lebt in den USA und wurde/wird aus unterschiedlichen, jeweils spezifischen Gründen diskriminiert. Widerstand wurde in den 1960er Jahren im Rahmen des *Movimiento Chicano* mit Forderungen nach politischer und ökonomischer Selbstbestimmung sowie nach sozialer Gerechtigkeit artikuliert (García 1989: 218). Die Chicano-Bürgerrechtsbewegung eignete sich den Begriff „Chicano“ bzw. „Chicana“, der – wie ich selbst bei meinem Studienaufenthalt in Mexiko erlebt habe – vielfach nach wie vor negativ behaftet ist, zur Selbstidentifikation an. Der Terminus leitet sich von „Mexica“ ab (Rosati 2009: 28), der Selbstbezeichnung der seit dem 19. Jahrhundert als „Aztek_innen“ bekannten Bevölkerungsgruppe, die vor der spanischen Konquista im heutigen Zentralmexiko dominierte (León-Portilla 2000: 310). Im Sinne eines Empowerments übernahmen in den USA lebende Menschen mexikanischer Herkunft, denen hier wie dort ein Zuhause verwehrt wurde, die Bezeichnung als Selbstidentifikation, um ihren Widerstand gegen die ethnische Stereotypisierung und gegen die Assimilation an die Mehrheitsbevölkerung und deren Werte auszudrücken (Villenas 1996b: 712; Arrizón 2000: 24). Dies kann als Manifestation jener subversiven Handlungsfähigkeit (*agency*) gesehen werden, die unterdrückten Subjekten in dominanten Diskursen aber oftmals abgesprochen wird (vgl. Babka/Posselt 2016: 96). Zum Ausdruck gebracht wird die doppelte *mestizaje*² der Chican@s: Die Erfahrung der Konquista bewirkte die erste *mestizaje*, die Annexion nordmexikanischer Gebiete durch die USA die zweite. Chican@s identifizieren sich in der Folge weder als Indigene noch als Spanier_innen, weder als Mexikaner_innen noch als Anglo-Amerikaner_innen, sind weder hier noch dort, und zugleich an beiden Orten zu Hause (Hurtado 1998: 140).

Im Widerstand gegen die angloamerikanische Gesellschaft wird im *Movimiento Chicano* bestimmten Werten eine große Bedeutung beigemessen. Im Zentrum stehen die Familie (*la familia*) und die Loyalität ihrer Mitglieder zueinander (Zavella 1989: 26; dies. 1993: 57f.), die auf politischer und kultureller Ebene als Symbol für die Einheit der Chican@-Gemeinschaft dient, als Symbol für Stärke und Ausdauer im Kampf gegen die Unterdrückung (García 1989: 219; Zavella 1989: 26; Hurtado 1998: 141). Als tragende Kraft gilt dabei die Selbstaufopferung der Frau als Ehefrau und Mutter, die im Zusammenhang mit der Verehrung der Jungfrau Maria bzw. ihrer mexikanischen Version, der *Virgen de Guadalupe*, propagiert wird (Hurtado 1998: 141; Rosati 2009: 60). Dieser Komplex an Eigenschaften – Passivität, Geduld, Häuslichkeit, *Marianismo* genannt – stellt das Gegenstück zum *Machismo* dar (Stevens 1973), ei-

¹ Ich greife auf die im Spanischen mögliche Schreibweise unter Verwendung des @-Symbols zurück, mittels dessen das generische Maskulinum eines Substantivs durch eine Zusammenfassung der Geschlechtervarianten ersetzt wird. Die Begriffe „Chicano“ bzw. „Chicana“ verwende ich, wenn ich mich ausschließlich auf männliche bzw. weibliche Teile der Gemeinschaft beziehe; mit Ausnahme der Eigenbegriffs *Movimiento Chicano*.

² Der Begriff *mestizaje* (sinngemäß „Vermischung“) bezieht sich u.a. auf die Abstammung von Spanier(_innen) und Indigenen und beschreibt die resultierende hybride Identität der Mexikaner_innen. Chican@s charakterisieren ihre Identität als doppelte *mestizaje*, die sich durch ihre spezielle marginalisierte Situation in den USA ergibt (vgl. Rosati 2009: 29).

nem Komplex von Vorstellungen über Männlichkeit und die Unterordnung von Frauen (Rosati 2009: 62). Der *Machismo* wurde in der nationalistischen Sichtweise der Chican@s als positiver Wert im Sinne einer Quelle männlichen Stolzes und dadurch als eine Form von Widerstand betrachtet (García 1989: 223). Als sich ab den 1960er Jahren die familiären Strukturen durch die Zunahme der Lohnarbeit von Frauen und ihre Partizipation im *Movimiento Chicano* veränderten, begannen einige Frauen, die traditionellen Gender-Rollen kritisch zu hinterfragen. Den wohl radikalsten Bruch mit den kulturellen Erwartungen und konservativen katholischen Werten vollzogen lesbische Chicanas durch das offene Ausleben ihrer Sexualität – „to prefer women is the ultimate rejection of patriarchy“ (Hurtado 1998: 142). Nicht nur männliche Mitglieder der Gemeinschaft begegneten ihnen mit Gewalt und Ausgrenzung. Es waren vor allem diese ausgegrenzten, nicht den Normen entsprechenden Frauen, darunter bedeutende Autorinnen wie Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga und Emma Pérez (Hurtado 1998: 142), die begannen, sich offen gegen die weibliche Unterdrückung zu stellen. Männliche Mitglieder der Chican@-Gemeinschaft und sogenannte Loyalistinnen vertraten die Überzeugung, dass eine Auseinandersetzung mit interner genderspezifischer Diskriminierung nicht notwendig sei, da diese bloß einen Aspekt der übergeordneten ethnischen Unterdrückung durch das Gesamtsystem darstelle (García 1989: 225). Es wurde als Verrat an der Bewegung angesehen, Gender und Sexualität nicht der gemeinsamen Ethnizität unterzuordnen und aus den genderspezifischen Rollen auszubrechen (Hurtado 1998: 141).

Das Kollektiv der Chicana-Feministinnen, das in den frühen 1970er Jahren entstand, grenzte sich durch das Bewusstsein der ethnischen Dimension ihrer Unterdrückung jedoch ebenso vom angloamerikanischen Feminismus ab, der eine vorgeblich gemeinsame Erfahrung des Frau-Seins über alle anderen Unterschiede stellte (García 1989: 229f.). Die Identität als Chicana ist dabei essentiell: Der Begriff drückt zugleich die ethnische, soziale und geschlechtliche Zugehörigkeit aus. Chicana-Feministinnen artikulieren sich in Opposition zum *Movimiento Chicano*, welches *race/ethnicity* über *gender* stellt, und zugleich in Opposition zum hegemonialen feministischen Diskurs, der sie ebenso ausschließt, indem dieser *gender* über *race/ethnicity* stellt. Sie zeigten sich aufgrund ihrer spezifischen Situation sehr vorsichtig gegenüber inadäquaten Homogenisierungen; Diversität innerhalb der eigenen Gemeinschaft wollten sie nicht nur generell akzeptieren, sondern entsprechende Methoden suchen, um die Vielfältigkeit von Chicana-Erfahrungen erkennen und dokumentieren zu können (Hurtado 1998: 135). Die Chicanas selbst in ihrer Vielfältigkeit sind es, die als sprechende Subjekte und als Schöpferinnen von Wissen im Zentrum des intellektuellen Diskurses stehen (Villenas 1996b: 730; Téllez 2005: 49). Die Verflochtenheit von Chican@-Sein und Frau-Sein manifestiert sich für sie in spezifischen Möglichkeiten wie auch Beschränkungen ihrer Lebensweisen. Den Rahmen für Handlungsmöglichkeiten stellen zum einen kulturelle Erwartungen hinsichtlich Gender-Rollen, zum anderen die politische Ausrichtung der jeweiligen Regierung gegenüber ethnischen Minderheiten und das resultierende soziale Klima dar. Die dadurch bedingte spezifische Art der Chicanas zu denken und zu handeln kommt in widersprüchlichen Varianten zum Ausdruck. Auf epistemologischer Ebene beschäftigen sich die *Chicana Studies* damit, die Erfahrungen von Chicanas zu verstehen, das Verstandene auf einer intellektuellen Ebene zu reflektieren und darüber hinaus mit der Frage, welches Wissen im hegemonialen Diskurs für legitim gehalten wird und welches nicht (Téllez 2005: 49). Über Chicanas in diesem dualen Kontext zu schreiben, gilt daher bereits als ein politischer Akt gegen die dominanten Repräsentationen von Chicana-Frauen in der anglo-amerikanischen Gesellschaft und ebenso in der eigenen Chican@-Gemeinschaft: „One important practice of decolonization is replacing silence with voice“ (Flores 2000: 693). Darüber hinaus ringen sie damit, Formen der Darstellung zu finden, welche die Stimmen der Chicanas nicht auslöschen. Bedeutend sind dabei vor allem die kreativen Vermischungen (*mestizaje*) der vielfältigen künstlerischen und wissenschaftlichen Methoden, mit denen Chicanas arbeiten, sowie die teilweise Verwendung

von Spanisch (*code-switching*), wodurch Englisch als dominante Sprache zurückgedrängt und ein spezifischer Raum für Chicanas geschaffen wird (Hurtado 1998: 136, 151). Anhand einiger Arbeiten von Chicana-feministischen Anthropologinnen werde ich die Probleme aufzeigen, mit welchen sie in der Forschung konfrontiert werden, sowie die daraus resultierende kritische Auseinandersetzung mit der Ursache dieser Probleme.

3. Chicana-Identitäten und die Dekolonisierung der Anthropologie

Die Kultur- und Sozialanthropologie bzw. Anthropologie geht der Aufgabe nach, das (alltägliche) Leben der Menschen aus einer vergleichenden Perspektive zu erforschen. Daher greifen einige Chicana-Feministinnen im Sinne ihrer Agenden die theoretische und methodologische Herangehensweise der Anthropologie auf, um die Vielfalt der Erfahrungen von Chicanas darzulegen. Aus einer wissenschaftskritischen Perspektive erscheint die Anthropologie jedoch als das genaue Gegenteil eines geeigneten Werkzeugs für ihre feministisch-dekolonialen Absichten. Die Herausbildung der Disziplin wurzelt in der Produktion von Wissen über die „Anderen“ unter der Absicht, deren Minderwertigkeit zu dokumentieren und die koloniale Ausbeutung zu rechtfertigen (vgl. Quijano 2007: 172ff.); in vielen indigenen Kontexten reißt allein der Begriff „Forschung“ die Wunden des Kolonialismus in der erinnerten Geschichte auf – einer Geschichte, die Menschen in ihrer Menschlichkeit zutiefst verletzt hatte (Tuhiwai Smith 2012: 1). Die methodologischen und theoretischen Grundannahmen der Disziplin haben sich, wie die Kritik der Chicanas aufzeigt, seit deren Entstehung kaum geändert (vgl. Abu-Lughod 1996: 16). So ist die Anthropologie in ihrer Gesamtheit um die historisch konstruierte Scheidelinie zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen aufgebaut (Abu-Lughod 1996: 16). Sie lässt sich folglich als ein jahrhundertelanger Diskurs über das exotische „Andere“ verstehen (Villenas 2000: 77f.) und stellt darüber hinaus mit dem Begriff der „Kultur“ das entscheidende Instrument für die Hierarchisierung von „Kulturen“ und der diesen zugerechneten Menschen zur Verfügung (Abu-Lughod 1996: 21). In der durch anthropologischen Forschung und den Prozess des Niederschreibens hergestellten Subjekt-Objekt-Beziehung findet dieses Exotisieren, dieses *Anders-Machen* statt; die Produktion eines spezifischen *Wissens* über diese „Anderen“ wird zum Bestandteil der Machtverhältnisse selbst.

Dekoloniale Theorien kritisieren das westliche Wissensparadigma, in dem Wissen allgemein als das Produkt einer Beziehung zwischen einem (forschenden) Subjekt und einem davon getrennten (beforschten) Objekt konzipiert wird, wodurch die Minderwertigkeit der „Anderen“ hervorgebracht wird (Quijano 2007: 172). Diesen Wissensstrukturen liege ein System von epistemischem Rassismus/Sexismus zugrunde (Grosfoguel 2013: 75). Der epistemische Sexismus, welcher den privilegierten westlichen Wissensstrukturen zugrunde liegt, schafft neben dem kolonialen Subjekt auch die (koloniale) Kategorie der „Frau“ als „Andere“ – wodurch sich Chicana-Anthropologinnen auf zweierlei Weise einer objektivierenden Exotisierung ausgesetzt und zum „Anderen“ gemacht haben. Es scheint daher für eine Chicana unmöglich, auf der „anderen Seite“ zu stehen, auf der Seite der kolonialen und maskulinen Subjektivität, und anthropologisch zu forschen (vgl. Narayan 1993: 673). Anthropolog_innen, die zu diesen „Anderen“ gehören, sei es teilweise oder mehrfach, haben jedoch die spezielle Möglichkeit, durch eine gewisse Sensibilität für ihre Positionierung im herrschenden System das Paradigma herausfordern (Abu-Lughod 1996: 18). Die spezielle Komplexität der Chicana-Identität, die Gloria Anzaldúa im folgenden Zitat beschreibt, bricht dieses regelrecht auf:

“As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister or potential lover. I am cultureless be-

cause, as a feminist, I challenge the collective cultural/religious male-derived beliefs of Indo-Hispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet.” (Anzaldúa 1999: 102)

Die Relevanz ihrer Beiträge liegt darin, dass wir alle von Fragen der Positionierung betroffen sind, da jede Identität eine multiple ist: Das Individuum ist ein Schnittpunkt verschiedener identitätsstiftender Dimensionen, zu denen neben *race/ethnicity* und *gender* unter anderem auch Alter, sexuelle Orientierung, physische Konstitution, Religion, Bildungshintergrund und Familienstand gehören. Die Identität eines jeden Individuums ist in unterschiedlichsten Zusammensetzungen der einzelnen Aspekte gewissermaßen „geschichtet“ (*layers of identity*). Abhängig vom Kontext und den Spannungen, die aufgrund der Machtverhältnisse in einer bestimmten Situation auftreten, verschieben sich diese Schichten und jeweils andere Aspekte unseres Selbst kommen zum Tragen (Narayan 1993: 676). Das paradigmatische Erfordernis einer eindimensionalen Identität verlangt eine Differenzierung, die Gegenüberstellung des „Einen“ („Eigenen“) und des „Anderen“ („Fremden“, „Traditionellen“) und erfolgt in der Herstellung bzw. Reproduktion der eigenen Höherwertigkeit und kann einer weit komplexeren Realität nicht gerecht werden. Dieses Paradigma *nicht* herauszufordern bedeutet, weiterhin Wissen über die „Anderen“ aus der eigenen privilegierten Position heraus zu produzieren (vgl. Russel Y Rodríguez 1998: 28). Aus der multiplen Identität von Chicanas, die sie in mehrfacher Weise als „Andere“ konstituiert, und der intensiven Theoretisierung dieser *mes-tizaje* lassen sich bedeutende Erkenntnisse zur Weiterentwicklung der Disziplin gewinnen. Während ich mich in diesem Beitrag mit der speziellen Positionierung von Chicanas in der anthropologischen Forschung und dem Aspekt der Multiziplität ihrer Identität befasse, möchte ich auch auf andere Debatten hinweisen, die mit ihren Ansätzen verflochten sind: die Dekolonisierung der Anthropologie durch indigene Methodologien, wie z.B. bei Denzin und Tuhiwai Smith (2008) und Tuhiwai Smith (2012), oder eine neuere Strömung der Anthropologie, als *ontological turn* bezeichnet, in welcher die unterschiedlichen Seins-Formen auf einer neuen Ebene ernst genommen werden, was wiederum bemerkenswerte methodologische Konsequenzen mit sich zieht, wie etwa bei Kohn (2015) oder in der Debatte „*Is Ontology just Another Word for Culture?*“ (Venkatesan et al. 2010).

Im Diskurs von Anthropolog_innen, die sich als *halfies* oder als *natives* bezeichnen, sehe ich die Beiträge von Chicana-Anthropologinnen in der Dimension ihrer multiplen Herkunft und der intensiven Theoretisierung ebendieser eingebettet. Der von Lila Abu-Lughod (1996) geprägte Begriff *halfie* bezeichnet Personen „deren nationale oder kulturelle Identität aufgrund von Migration, Erziehung im Ausland oder ihrer Abstammung gemischt ist“ (ebd. 1996: 14), während *native* so viel wie „eingeboren“ bedeutet und aufzeigt, dass die Personen der beforschten Gruppe entstammen bzw. angehören (Narayan 1993: 671). Diese Gruppe von Anthropolog_innen lässt sich als „Anthropolog_innen multipler Identitäten“ umschreiben. Im Zentrum dieses Diskurses steht die Dekonstruktion der in der Anthropologie verwendeten Dichotomie der Kategorien Insider_in und Outsider_in als „Eckpfeiler“, zwischen denen die multiplen Identitäten gespannt sind, sowie deren Überwindung (Narayan 1993: 672). Ganz grundlegend wird die Vorstellung einer vollkommenen Übereinstimmung zwischen Gemeinschaft und Individuum als unhaltbar aufgedeckt – ein_e vollkommene_r Insider_in sein zu können, sei aufgrund der multiplen und flexiblen Identitäten auch in der „eigenen“ Kultur eine Illusion. Unterschiede bestehen zwischen allen Individuen einer Gemeinschaft entlang der sozialen Differenzierungsachsen und der daran gebundenen Sozialisation innerhalb eines bestimmten Kontextes; kein einzelnes Individuum ist eine vollkommene Verkörperung dessen, was die Gemeinschaft ausmacht (Narayan 1993: 676). Diese Problematik wird zwar beson-

ders bei Personen gemischter Herkunft zur Herausforderung; die Konsequenzen sollten aber für die Gesamtheit aller Anthropolog_innen gelten.

Diese Einsicht resultiert in der Frage nach Repräsentativität, welche in der Mainstreamanthropologie insbesondere durch den von James Clifford und George Marcus im Jahr 1986 herausgegebenen Sammelband *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* in den Fokus des anthropologischen Forschens und Schreibens gekommen ist. Das ethnographische Schreiben und die Annahme einer objektiven Darstellung gesellschaftlicher Phänomene durch eine vorgeblich wissenschaftliche objektive Sprache wurden kritisch beleuchtet. „Ethnographische Wahrheiten“ sollten auch auf textueller Ebene als Teilwahrheiten bzw. positionierte Wahrheiten verstanden werden. Der Sammelband wollte Wege weisen, wie das *Schreiben* von Kultur in einem höheren Maß dialogisch, reflexiv und experimentell gestaltet werden könne. Darüber hinaus sollte eine umfassendere Bewusstheit der Machtbeziehungen im Feld, also das Schreiben von *Kultur* als machtvoller Diskurs um Repräsentation generiert werden (Behar 1995: 3f.). Von Seiten feministischer Anthropologinnen stieß die Tatsache, dass weibliche Anthropolog_innen und deren Arbeiten im Sammelband weitgehend fehlten – ein einziger Beitrag stammt von einer Frau, von der Literaturhistorikerin und Linguistin Mary Louise Pratt – und die unzureichende Reichweite der vorgeschlagenen Erneuerungen auf große Kritik (Behar 1995: 4ff). Der Sammelband *Women Writing Culture* (1995), von Ruth Behar und Deborah Gordon als Antwort auf *Writing Culture* herausgegeben, weist darauf hin, dass insbesondere auch Frauen, die einer ethnischen Minderheit angehören, ausgeschlossen wurden. *Women Writing Culture* versteht sich als ein Beitrag an der Schnittstelle von *Writing Culture* und dem von den Chicana-Feministinnen Cherríe Moraga und Gloria Anzaldúa im Jahr 1981 herausgegebenen Sammelband *This Bridge Called My Back* (Behar 1995: 3). Letzterer zeigt auf, wie westliche Frauen unbewusst Frauen der nicht-westlichen Welt und jene Frauen, die einer Minderheitskultur angehören, durch ihre eigenen Vorstellungen von Feminismus als kulturelles „Anderes“ darstellen (Behar 1995: 6). Der Band schafft eine epistemologische Verschiebung sowohl des wissenschaftlich vorherrschenden Paradigmas als auch eines in Opposition zum Mann konstruierten Feminismus. Durch die überwiegende Verwendung von autobiographischen und poetischen Texten wurde die Subjektivität von *Women of Color* als Schöpferinnen und zugleich als Rezipientinnen von Wissen herausgearbeitet (Russel Y Rodríguez 1998: 23f.). An der unscharf gewordenen Grenze zwischen Wissenschaft und Literatur ist der Sammelband eine Selbst-Theoretisierung des Lebens von *Women of Color* (Villenas 2000: 81). *Women Writing Culture* ist, wie Ruth Behar es ausdrückte, das Produkt des Aufeinandertreffens einer Krise des Feminismus und einer Krise der Anthropologie (Behar 1995: 3). Chicana-Anthropologinnen ihrerseits schreiben ebenfalls an der Schnittstelle dieser beiden Krisen. Die zentralen Themen dieses gemeinsamen Diskurses sind also die Infragestellung der maskulinen westlichen Subjektivität durch Frauen multipler Identitäten und das Aufwerfen der Frage, inwieweit in der Feldforschung und der ethnographischen Darstellung Anthropologinnen eine maskuline Subjektivität reproduzieren müssen. Mit dem Ziel, dominante Strukturen aufzubrechen, wird zu einer umfassenden Dekolonisierung der Anthropologie durch eine weiblich/feministisch konnotierte Selbstreflexivität und zu einem kreativen ethnographischen Schreiben aufgerufen.

In der Einleitung zu *Women Writing Culture* beschreibt Behar, wie die nicht-westliche Frau durch ihre nackten Brüste – Symbol ihrer Unterwerfung unter den männlichen wissenschaftlichen Blick – zum exotischen „Anderen“ gemacht wird (Behar 1995: 1; vgl. auch Villenas 2000: 74). Das Coverbild des Sammelbandes zeigt den nackten Oberkörper einer Frau, deren Brüste von ihrem angewinkelten Arm halb verdeckt werden; der Arm ruht dabei auf einem Skizzenheft, in ihrer Hand hält sie einen Stift. Das Bild vermittelt die doppelte Bedeutung, dass Frauen Kultur schreiben und zugleich von Kultur „geschrieben“ werden: Die Anthropologie erlaubt der Frau, die Kultur schreibt, hinter den wissenschaftlichen Utensilien verborgen

zu bleiben. Und doch ist sie einem männlichen Anthropologen nicht *gleich* – denn auch sie als Frau ist als das „Andere“ definiert, selbst wenn sie selbst sich dessen nicht bewusst sein sollte; sich der Täuschung hingibt, ihre Weiblichkeit sei verdeckt und irrelevant, während sie die Position des Subjekts einnimmt, über Frauen schreibt und diese als das barbusige „Andere“ darstellt. Behar (1990) kritisiert vor allem die Art und Weise, wie das Leben von Frauen im anthropologischen postmodernen Diskurs repräsentiert und interpretiert wird. Auch in feministische Narrative ist das exotische „Andere“ eingeschrieben, etwa in der Art und Weise, wie westliche Forscherinnen Kategorien wie Unterdrückung und Emanzipation definieren und zuordnen und die Erfahrungen der durch sie beforschten Frauen in dieses Narrativ drängen. Dadurch werden sie als „Andere“ exotisiert und zu Objekten des westlichen männlichen Blicks, welcher die historisch konstituierte Subjekt-Position im Gegensatz zu nicht-westlichen und nicht-männlichen „beforschten“ Objekten umschreibt (Behar 1990: 231; Abu-Lughod 1996: 21). Für Re-Definitionen und Interpretationen abseits des dominanten Narrativs bleibt dabei kein Raum (Villenas 2000: 80). Über die Frage, ob es eine „feministische Anthropologie“ geben könne/dürfe, wurde viel geschrieben, besonders im Hinblick auf das Problem, auf welche Weise diese die paradigmatische autoritative Identität von Anthropolog_innen in Beziehung zum „Anderen“ reproduziere, wenn die feministische Anthropologin sich als das „Andere“ gegenüber dem patriarchalischen Selbst konzipiert (Behar 1995: 14). Chicana-feministische Anthropologinnen versuchen, dieses Narrativ zu dekonstruieren und ihre eigenen Narrative über Frauen aufgrund ihrer eigenen Bewertung von Begriffen wie Feminismus oder Emanzipation zu schaffen (Villenas 2000: 80). Ethnographische Methoden haben, wenn die Konsequenzen der Kritik an der Anthropologie als kolonisierender Wissenschaft auch in der Praxis ernst genommen werden, m.E. durchaus das Potenzial, den Forschungssubjekten eine Stimme zu verleihen. Dies wird anhand der Chicanas-feministischen Narrative, deren Bestreben es ist, Chicanas aus ihrer unterlegenen Position befreien und zu sprechenden Subjekten mit eigenen Erfahrungen, Werten, Ansichten und Theorien über die Welt machen, deutlich sichtbar. Wenn auch die gesellschaftlichen Strukturen dabei nicht immer aufgebrochen werden können, werden zumindest die Subjekte durch Inhalt und Performativität ihrer Erzählungen zu Akteur_innen (Miranda 2003: 42). Durch die spezielle feministische Theoretisierung ihrer multiplen Identitäten und der „Grenze als Heimat“ zeigen sich Chicana-Anthropologinnen besonders aufmerksam gegenüber jenen Widersprüchlichkeiten, auf die sie aufgrund ihrer Positionierung stoßen, und sie verfügen über eine besondere Grundlage dafür, durch eine dekoloniale Kritik die Überwindung hegemonialer Paradigmen zu realisieren.

4. Die Chicana-Positionierung in der Anthropologie

Chicana-Anthropologinnen nehmen bei der Erforschung von Chican@s dem anthropologischen Verständnis nach mit dem einen Fuß einen Insider_innen-Status ein, mit dem anderen aber einen Status als Outsider_innen; sie stehen zwischen diesen Kategorien und sind diesen nie gleichzeitig zuzuordnen. Die In-/Outsider_innen-Dichotomie benennen sie als Verzerrung der Komplexität ihrer multiplen Identitäten; diese gelte es zu überwinden.

Eine zentrale Achse des Chicana-Feminismus ist die Theoretisierung der Grenze (*la frontera*) zwischen Mexiko und den USA als jenen Ort, der die besonderen Identitäten von Chican@s hervorbringt: ihre Heimat. Diese Grenze wird zur Metapher für alle anderen Grenzüberschreitungen (Hurtado 1998: 150) – die Grenzen zwischen den vorgefertigten Positionierungen und den Dichotomien des anthropologischen Paradigmas: „My space is a fluid space of crossing borders and, as such, a contradictory one of collusion and oppositionality, complicity and subversion” (Villenas 1996b: 729). Die Chicana als (*new*) *mestiza*, wie von Gloria Anzaldúa

beschrieben, besitzt die Fähigkeit des Überschreitens der Grenze, die es ermöglicht, jedoch auch erfordert, gleichzeitig verschiedene Perspektiven einzunehmen, die Konstruiertheit der Kategorien zu erkennen und in der Folge aufbrechen zu können. Die *mestizaje* der Chicana ist als ein spezifisches Bewusstsein zu verstehen, als eine Verdichtung von bestimmten Erfahrungen aufgrund ihrer spezifischen Identität (Télléz 2005: 65): „[C]rossing the border [...] gives me a sense of freedom, liberation from the confines of straight walls and straight lines. I can now embrace the contradictions and live in the tensions.“ (Télléz 2005: 66). Die Positionierung der Chicanas als Anthropologinnen gewinnt dadurch an Komplexität, dass sie sich durch ihre Ausbildung, möglicherweise auch durch ihren ökonomischen Status in einer privilegierten Position wiederfinden. In der Feldforschung sehen sie sich hin- und hergerissen zwischen der Vertrautheit mit dem Feld, der eigenen Gemeinschaft, und der Entfremdung von ebendieser aufgrund der durch das Studium erlangten privilegierten Position und der Ausübung der anthropologischen Praxis, welche die koloniale Dichotomisierung zu reproduzieren verlangt. Zum Problem wird dabei als Konsequenz der kolonialen Geschichte der Disziplin das professionelle Erfordernis der Distanz der Forschenden gegenüber dem Feld, welche vorgeblich die Forschung erst ermöglicht. Diese Distanz soll stets aufrechterhalten werden, um eine Form von Nähe zu vermeiden, die als „*going native*“ bezeichnet wird. Damit ist eine durch den Feldaufenthalt entstehende Vertrautheit gemeint, welche durch den konsequenten Verlust der als wissenschaftlich konzipierten Distanz den objektiven Blick auf das Untersuchungsfeld unmöglich mache. All diese Annahmen beruhen auf der Vorstellung eines „anthropologischen Selbst des Westens“ (Abu-Lughod 1996: 18f.). Das „Außen“, von wo aus die Anthropolog_innen in ein Feld treten, das ihnen fremd erscheint und dem sie distanziert begegnen, ist in Wahrheit jedoch nur „eine Position innerhalb eines größeren politischen und historischen Zusammenhangs“ (Abu-Lughod 1996: 19). Auch wenn der Objektivismus inzwischen nicht zuletzt durch die *Writing Culture*-Debatte in Frage gestellt worden ist, werden das „*going native*“ und das Aufrechterhalten einer Position der Distanz immer noch als eine Schwierigkeit betrachtet, welcher sich Anthropolog_innen stellen müssen. Die Identität von Chicana-Anthropologinnen steht hier in Widerspruch mit der anthropologischen In-/Outsider_innen-Dichotomie. Patricia Zavella beschreibt ihre eigene Forschungssituation in einer US-amerikanischen Fabrik, in der mexikanische Frauen mittleren Alters saisonale Arbeit gefunden hatten, in einer Position zwischen Vertrautheit mit den Frauen auf der einen, ihrer Fremdheit als Feministin und Wissenschaftlerin auf der anderen Seite; dies bezeichnet sie als „*outsider within*“ (Zavella 1993: 56). Erst durch das Dekonstruieren ihrer eigenen doppelten Ideologie des Chicano-Nationalismus und des Feminismus, ihrer eigenen Identität wurde es ihr möglich, eine zunehmende Sensibilität für die feineren Unterschiede zwischen den Frauen zu entwickeln (ebd.: 57). Diese Sensibilität erlaubt es, die In-/Outsider_innen-Dichotomie als Problem zu erkennen, insofern als zum einen bestimmte Vorstellungen von Fremdheit und Differenzen permanent reproduziert werden, zum anderen Unterschiede zwischen den beforschten und den forschenden Personen in jeweils anderen grundlegenden Kategorien festgemacht werden. Vielschichtigkeit und relevante Aspekte von Identitäten werden vernachlässigt (Villenas 1996b: 712f.).

Für Chicana-Anthropologinnen sind die Spannungen zwischen Vertrautheit und Fremdheit im Forschungsfeld der Ausgangspunkt für eine genauere, feinere Analyse der Unterschiede sowie der Gemeinsamkeiten mit und zwischen den Forschungssubjekten, aber auch für eine Kritik an der Reproduktion kolonialer Ideologien durch diese Kategorien: Durch den Blick von einer Outsider_innen-Position aus wird das „Andere“ als grundsätzlich „anders“ konstruiert, unter anderem dadurch, dass Unterschiede nicht nur festgemacht, sondern zugleich überbetont werden, was als „Othering“ bezeichnet wird. Gleichzeitig werden koloniale Kategorien und Begrifflichkeiten auf die Forschungssubjekte übertragen und jene der Subjekte selbst überhört oder ausgeklammert. Diese Exotisierung und Objektivierung bilden, obwohl kolonialistische

Zuschreibungen der Minderwertigkeit der „Anderen“ überholt sind, das Gerüst der anthropologischen Forschung (vgl. Abu-Lughod 1996: 16f.). „How could I ‚Other‘ my mother? [...] I would have to objectify women I knew and with whom I identified to save this social science“, fragt Mónica Russel Y Rodríguez (ebd. 1998: 20) und zeigt am Beispiel dieser ihr persönlich unangenehmen Situation das grundsätzliche Problem der anthropologischen Praxis auf. Sofia Villenas theoretisiert ihre Positionierung als Chicana, Angehörige einer durch Kolonisierung unterdrückte Gemeinschaft, und als Vertreterin einer Disziplin, die durch das „Othering“ einen Akt der Kolonisierung fortsetzt: „I am both and in between. I am the Colonized in relation to the society, the institution of higher learning and to the dominant majority culture in the research setting. I am the Colonizer because I am the educated marginalized, recruited and sanctioned by the privileged dominant institutions to write for and about the Latino communities“ (Villenas 1996a: 231). Aufgrund dieser Widersprüche zwischen der eigenen Identität und der Forschungspraxis sind Fragen von Machtbeziehungen im Feld und eine entsprechende Sensibilität dafür ein zutiefst persönliches Anliegen. Die eigene Position wird laufend reflektiert, denn während Chicana-Anthropologinnen in der Mehrheitsbevölkerung und in der wissenschaftlichen Sphäre marginalisiert sind, haben sie aufgrund der durch die akademische Ausbildung erworbenen Autorität ihrer eigenen Gemeinschaft gegenüber einen privilegierten Status inne (vgl. Téllez 2005: 52).

Die eigene Positionierung entlang der kolonialen Achse und die eigene Person gelangen so in den Fokus der Reflexivität von Chicana-Anthropologinnen. Die eigene multiple Identität, die eigene Biographie, ideologische Überzeugungen und Beziehungsstrukturen im Feld werden, wie auch bei Zavella sichtbar, zu relevanten Daten, zur ethnographischen Ressource. Dieser Ansatz klingt etwa bei Collins und Gallinat (2010) wieder, wo die anthropologische Forschung als zutiefst abhängig vom Selbst dargelegt wird. Das Selbst wird dabei als multipel, sozial eingebettet und einem laufenden Prozess von Lernen, Erfahren, Erinnern unterworfen konzipiert (ebd.: 14). Im Kontext der Forschung muss folglich berücksichtigt werden, dass das Selbst auch während des Forschungsprozesses diese Prozesse durchläuft und die Frage aufgeworfen werden, in welcher Weise das Selbst in einem spezifischen Kontext und in Interaktion mit den beforschten Personen geformt wird. Dies wird von Chicana-Anthropologinnen unter dem Begriff *co-constructedness* von Identitäten theoretisiert, als zeitgleiche gegenseitige Konstruktion der performierenden Identitäten. Dementsprechend rücken diese Aspekte, etwa die Performativität von Identitäten (einschließlich der eigenen) und die Beziehungen, anhand derer Identitäten sich konstituieren sowie insbesondere auch die aktive Gestaltung dieser Beziehungen durch Frauen, in das Zentrum des Forschungsinteresses (Villenas 2000: 80). So schreibt etwa Marie Miranda (2003), wie sich die Forschungssubjekte in ihrer Studie ihrer Identität dadurch verstärkt bewusst wurden, dass sie ihre Ansichten über die Bedeutungen ihrer Praktiken verbalisieren mussten. Da die Forscherin vieles nicht nachvollziehen konnte, mussten sie ihr die eigenen unhinterfragten Annahmen und Handlungen erklären. Mirandas Forschung entwickelte sich auf diese Weise von einer ursprünglich anderen Fragestellung hin zu einer Studie über die Selbstrepräsentation von „Girls in Gangs“ (Miranda 2003: 46f.). Anstelle einer vollständigen Repräsentation der Untersuchten betont die Autorin, dass ihre Ethnographie auf Basis von „Forschungsereignissen“ ein Narrativ jener Schwierigkeiten erzähle, auf die alle beteiligten Personen einschließlich der Anthropologin selbst im Hinblick auf Fragen der Repräsentation im Rahmen der Forschung gestoßen waren. Ihre persönliche Schwierigkeit habe vor allem in ihrer Positionierung als Autoritätsperson für Repräsentation bestanden; jene der Forschungssubjekte in der Bewusstheit, sich selbst repräsentieren zu müssen. Ihr Schluss daraus war die Notwendigkeit einer Reorientierung ihrer Forschung an der Frage, in welcher Weise die betroffenen Subjekte ihrer Objektivierung durch anthropologische Paradigmen widerstehen. Methodisch müsse die Analyse der diskursiven Praxis als Strategie einer subalternen Gruppe in den Mittelpunkt des Interesses rücken (Miranda 2003: 3f.).

Die Problematik der anthropologischen Repräsentativität besteht bei Chicanas nicht nur im Prozess des Forschens und Niederschreibens, sondern auch in ihrer Positionierung im akademischen Bereich. In der Kategorie des_der „native anthropologist“, die Russel Y Rodríguez als Identitätskategorie erkennt, könne die Chicana-Anthropologin als Insider_in eine als authentisch klassifizierbare Repräsentation der beforschten Gemeinschaft produzieren und somit die anthropologische In-/Outsider_in-Dichotomie aufrechterhalten. Die andere ist die des_der „real anthropologist“, die von der Chicana-Anthropologin verlangt, die eigene Ethnizität zu verleugnen und auf diese Weise die anthropologische Praxis der Objektivierung der Forschungssubjekte fortzusetzen. Durch die Reproduktion dieser Identitätskategorien würden Chicana-Anthropologinnen dem rassistischen System dadurch Genüge tun, dass sie zeigen, dass auch Angehörige der diskriminierten Bevölkerung daran teilhaben – und zwar in einer Weise, die das System bestärkt (Russel Y Rodríguez 1998: 20). An dieser Stelle wird sichtbar, dass Chicana-Anthropologinnen auch in der akademischen Sphäre aufgrund ihrer multiplen Identität bzw. ihrer Angehörigkeit zu einer ethnischen Minderheit und ihrer gleichzeitigen Position als Wissenschaftlerinnen zwischen Zugehörigkeit und Fremdheit stehen. Die tiefstzende Diskriminierung im anthropologischen Diskurs schließt ihre Person in Diskussionen aus, und zwar sogar in jenen, in denen sie selbst Thema sind; ihre theoretischen Beiträge finden keine oder kaum Berücksichtigung (vgl. Villenas 1996b: 716ff.). In der Übernahme des oppositionellen Schemas von „real“ und „native anthropologist“ mit den jeweiligen Stereotypisierungen und Verallgemeinerungen, durch die Chicana-Anthropologinnen am wissenschaftlichen Diskurs teilhaben, wird ihrer Ansicht nach der hegemoniale Diskurs reproduziert und die multiplen Identitäten ausgeblendet. Eine kritische Haltung jenseits dieser Kategorien wiederum entspricht nicht den Erwartungen der Scientific Community und wird dementsprechend als irrelevant kritisiert, wie etwa Russel Y Rodríguez anhand eigener Erfahrung beschreibt. Kolleg_innen kritisierten die methodischen Fehler ihrer Forschung aufgrund des vorgeblichen Mangels an Authentizität in der Darstellung der beforschten Frauen, offenbar weil sie sie nicht einer anthropologischen Exotisierung unterzogen hatte – „because they were not exotic enough, they seemed just like Euro-American women“ (Rodríguez 1998: 23). Im besten Fall, so die Kritik an der wissenschaftlichen Praxis, würden die Beiträge der Chicanas toleriert, im schlimmsten gefürchtet – in jedem Fall aber als theoretisch irrelevant betrachtet: „The stereotype, the ideal Chicano, would be like a ‚real‘ anthropologist, just Chicano. No theoretical contribution wanted or expected: simply race and ethnicity tacked on as an afterthought“ (Russel Y Rodríguez 1998: 21).

Der Anspruch von Chicana-Anthropologinnen an ihre eigene Arbeit geht dabei über die Wissenschaft hinaus. Ein weiterer und wesentlicher Bruch der Chicana-Identitäten mit den hegemonialen Strukturen ist die Aufhebung der scheinbaren Gegensätzlichkeit von Wissenschaft und Aktivismus, wie Villenas schreibt: „I am both and neither because I have a foot in both worlds: in the dominant privileged institutions and in the marginalized communities. I am a walking contradictory [...] yet I possess my own agency and will to promote the agenda of my own communities in relation to my own“ (Villenas 1996a: 231). Sie zeigt auf, dass die Inkompatibilität von Wissenschaft und Aktivismus ein imperialistisches Paradigma bildet, demgemäß die Aneignung eines bestimmten Wissenskanons zur Überschreitung einer unsichtbaren Grenze hin zur akademischen Seite führt, und, einmal dort angekommen, werden Vergangenheit, Erfahrungen, und Epistemologie von Individuen, welche auf der anderen, nichtwissenschaftlichen Seite bleiben, nicht länger als Teil des Selbst konzipiert (Télliez 2005: 54f.). Für Chicana-Feministinnen jedoch ist ihre wissenschaftliche Partizipation im Aktivismus des *Movimiento Chicano* verwurzelt, woraus sich das Bestreben nach einer Dekolonisierung der Sozialwissenschaften ableitet. Ein wesentlicher Teil davon ist die Kritik am epistemologischen Imperialismus, welcher die Standpunkte von Chicanas entwertet und nur das innerhalb der wohlbehüteten Grenzen der Wissenschaft produzierte Wissen anerkennt. Dar-

über hinaus kritisieren Chicana-Anthropologinnen aber auch jenen Punkt, an dem die Frage nach dem Machtfeld, in welches kulturelle Differenzen eingebettet sind, in der anthropologischen Praxis ansetzt: Es genüge nicht, dieser Frage auf schriftlicher Ebene nachzugehen; stattdessen sollten Anthropolog_innen einen anderen Umgang mit der Politik jener Grenzen finden, an denen das Konzept von „Kultur“ ständig reproduziert würde, und sich in Solidarität mit den beforschten Personen an einer Praxis der Dekolonisierung beteiligen (Villenas 2000: 90f.). Die Dichotomie von Wissenschaft und Aktivismus gelte es als Werkzeug zur Aufrechterhaltung der hegemonialen Machtverhältnisse zu dekonstruieren. Dem Chicana-feministischen Verständnis nach sind Aktivismus und Wissenschaft ein und derselbe Weg zu sozialem Wandel (Télléz 2005: 52ff.). Entsprechend dem Paradigma der Dichotomie von Wissenschaft und Aktivismus bezieht sich ein weiterer Kritikpunkt auf die Konzeption von beforschten Personen und der forschenden Person in ganz unterschiedlichen Positionen von Verbundenheit mit dem Forschungsfeld. Während die Beforschten persönlich involviert und gebunden sind, befindet sich die forschende Person ausschließlich aufgrund der Forschung im Feld, könnte es aber jederzeit, ohne Konsequenzen und ohne Rechenschaft ablegen zu müssen, verlassen. Die Forschungssubjekte, so schreibt Miranda in ihrer Studie über „Girls in Gangs“, sind sich dieses Umstandes sehr wohl bewusst. In ihrem Fall ergab sich daraus eine Re-Definition der Studie: “She [one of the girls] insisted that if I was ‚serious‘ then I must [...] not cancel meetings [...] At the very next meeting of the discussion group, [they] suggested that [...] I make time for a ‚serious‘ study of Chicana adolescent.” (Miranda 2003: 41) Auf diese Weise nahmen die Mädchen einen großen Einfluss auf den weiteren Verlauf der Untersuchung, was auch durchaus wünschenswert ist (Miranda 2003: 41f.). Michelle Télléz zufolge sollte eine intensive Einbindung der Forscherin in das Feld aktiv hergestellt werden. Die Studie sei unter Partizipation der Gemeinschaft und in Rücksprache mit dieser mit dem Ziel eines gemeinsamen Endergebnisses durchzuführen. Falls die forschende Person durch ihre Untersuchung keinen Beitrag leisten könne, welcher der Gemeinschaft und ihren Zielen zugutekomme, sei die Durchführung der Forschung von einem feministischen Standpunkt aus nicht gerechtfertigt. Die Forschungsarbeit solle stets zur Aufhebung von Unterdrückung in jedweder intersektionellen Kategorie beitragen (Télléz 2005: 52ff). So ergebe sich auch ein höherer Grad an Reziprozität zwischen der Gemeinschaft als Forschungssubjekt und der forschenden Person. Die Gemeinschaft würde nicht durch einen unverbindlichen Besuch der forschenden Person ausgenutzt, die durch das Sammeln von Informationen, deren Verarbeitung und Publikation ihren eigenen Status auf ökonomischer und sozialer Ebene verbessern bzw. erhalten kann. Zugleich ließe sich vermeiden, dass das Endergebnis ausschließlich einem begrenzten wissenschaftlichen Personenkreis zugänglich ist (ebd.).

Um die Schwierigkeiten, die sich Chicana-Anthropologinnen in der Forschung stellen, zusammenzufassend zu charakterisieren, lassen sie sich auf den Zusammenstoß eines Wissenschaftsparadigmas, welches hierarchisch geordnete koloniale Kategorien in ihrer statischen, homogenen und voneinander getrennten Form reproduziert, mit den multiplen, grenzüberschreitenden Identitäten von Chicanas, die sich nicht in diese Kategorien einpassen lassen, beschreiben. Der Hintergrund des Chicana-Feminismus einschließlich der Theoretisierung der eigenen Identität und der Grenze sind der Boden, auf dem die Sensibilität für diesen Zusammenstoß produktiv wirkt, sodass die Dichotomien durch ein schrittweises Aufheben der mit ihnen verbundenen Ungleichheiten wieder angenähert werden können und an eine Überwindung des Paradigmas gedacht werden kann.

5. Stylistic Mestizaje: Chicana Writing Culture?

In *Writing Culture* wurde eine feministische Anthropologie explizit mit dem Argument zurückgewiesen, dass feministische Anthropologinnen aufgrund eines Widerspruchs zwischen Feminismus und experimentellem Schreiben den Anforderungen ethnographischen Schreibens nicht gerecht werden könnten (Behar 1995: 4f.). Dabei hatte die Scientific Community experimentelle Ansätze feministischer Forscherinnen im Bereich des anthropologischen Schreibens und die von ihnen postulierte Verknüpfung wissenschaftlicher und literarischer Formen als negativ und mangelhaft beurteilt. Ohne Hinweis auf die früher publizierten feministischen Arbeiten wurden nun im Rahmen des Bandes *Writing Culture* ähnliche Ansätze männlicher Anthropologen wohlwollend akzeptiert und mit Labels wie „reflexiv“ und „innovativ“ versehen (Behar 1995: 4; Russel Y Rodríguez 1998: 24; Villenas 2000: 79). Hier sei *Writing Culture* jedoch nur eines von vielen Beispielen dafür, in welchem Ausmaß die Beiträge von Anthropologinnen verkannt würden; und dies nicht allein von männlichen Kollegen. Im Motiv des Covers von *Women Writing Culture* lässt sich der Versuch einer Veranschaulichung dieser Problematik erkennen: Die Anthropologin, selbst entblößt, allerdings von den Schreibutensilien teilweise bedeckt, ist durch ihr Frau-Sein selbst Opfer von Objektivierung, genau wie ihre Arbeit, ihr Schreiben: “[...] women writers, even when they are supposed to be addressing women, write for men; or at least they write with the haunting sense of being overheard by men, and certainly with the inescapable knowledge of having already been defined in men’s words” (Behar 1995: 5f.). Als eine Frau, die als Anthropologin andere Subjekte zu Objekten ihres forschenden Blickes macht, ist sie zugleich selbst ein Objekt des kolonisierenden männlichen Blickes (Villenas 2000: 75), eines Blickes, der ihre Arbeit bewerten wird: „Will it be seen as too derivative of male work? Or too feminine? Or too safe? Or too risky?“ (Behar 1995: 2). Ihre Identität ist innerhalb des kolonialen Paradigmas der Disziplin als weiblich konstruiert, daher ist sie der Kritik in einer (gender-)spezifischen Weise ausgesetzt (Villenas 2000: 75). Durch die Aufrechterhaltung der maskulinen Subjektivität im Forschen (*wie wird geforscht?*), im ethnographischen Schreiben (*wie wird repräsentiert?*) und einer Hierarchie innerhalb der Disziplin bezüglich thematischer Schwerpunkte (*was zählt als relevantes Wissen?*) werden Anthropologinnen und ihre Beiträge an den Rand gedrängt. In Folge werden Publikationen von Anthropologinnen tendenziell weniger von Kolleg_innen gelesen und zitiert. Aus dieser Perspektive sei es sogar unzureichend, die Beiträge von Frauen bloß anzuerkennen und einzubeziehen, vielmehr sei es notwendig zu untersuchen, durch welche Prozesse Frauen in der Wissenschaft an den Rand gedrängt werden (Behar 1995: 9f.).

Anthropologisch arbeitende Chicana-Feministinnen und Anthropologinnen wie Ruth Behar stellten sich vor diesem Hintergrund die Frage, auf welche Weise ethnographische Feldforschung gegenwärtig überhaupt noch praktiziert werden könne, wenn zugleich ein kolonialistisches, maskulinistisches Paradigma mitgetragen wird (Behar 2003: 15f.). Behar zufolge kann die Ethnographie allerdings durch keine andere Methode ersetzt werden, um das „wirklich Reale“ darstellen zu können, „stories about real people in real places“ (Behar 2003: 16) bzw. um gelebte Erfahrungen in ästhetische Narrative „übersetzen“ zu können (ebd.: 18). Das Schreiben ist für Chicana-Feministinnen jedoch in erster Linie ein politischer Akt, eine Voraussetzung für das Überleben außerhalb oder am Rande der Wissenschaft (Elenes 2000: 107). Die Annahme, dass Literatur und Poesie nur aus einer privilegierten, stabilen Position heraus geschaffen werden können, wird von Chicana-Feministinnen und anderen *Women of Color*-Aktivistinnen als unrichtig betrachtet; Schreiben sei für sie eine lebenswichtige Notwendigkeit (Behar 1995: 8). Die konventionelle Praxis wissenschaftlichen Schreibens genügt den Chicanas, für die das Schreiben und die dadurch stattfindende Dekonstruktion des hegemonialen Diskurses über Chicanas eine Notwendigkeit ist, nicht – vermag sie doch der Kom-

plexität und Widersprüchlichkeit der Identität/en der Autorinnen und der Diversität der Leser_innenschaft nicht gerecht zu werden. Die Erfahrungen und Realitäten der Chicanas können nur polyphon – und von verschiedenen Positionen, Standpunkten aus geschrieben – ausgedrückt werden. Folglich weisen Chicana-Feministinnen mittels innovativer, experimenteller Methoden des Schreibens chronologische, normative Textstrategien zurück (Russel Y Rodríguez 1998: 28f.). Sie verwenden verschiedene Genres, zum Beispiel Autobiographien, Ethnographien, *testimonios*, literarische und kreative nicht-literarische Texte, Tagebucheinträge, wissenschaftliche Fußnoten, persönliche Kommentare, Manifeste, Dialoge, Briefe und Reiseberichte, und richten sich auf diese Weise auch an eine breitere Leser_innenschaft (vgl. Behar 1995: 7). Diese hybride Methode, als *stylistic mestizaje* („stilistische Vermischung“) bezeichnet, ist insofern bemerkenswert, als sie bestehende Dichotomien zusammenführen und zugleich sozialen Wandel hervorbringen kann (Davalos 2008: 153). Das westliche Konzept der Gegensätzlichkeit von Wahrheit und Fiktion, von Erinnerungen und Erzählungen, von Individuum und Kollektiv wird auf diese Weise in Frage gestellt (Elenes 2000: 108; Davalos 2008: 162). Ihr ethnographisches Schreiben kann als Teil einer neuen Selbsterkenntnis von feministischen Forscherinnen betrachtet werden, die auf die *Writing Culture*-Debatte einschließlich der Beiträge der von *This Bridge Called My Back* (Moraga/Anzaldúa 1983 [1981]) und *Women Writing Culture* (Behar/Gordon 1995) zurückzuführen ist. Ähnlich wie bei den Chicana-Feministinnen stehen die Beziehungen zwischen den in der Feldforschung agierenden Frauen im Fokus jenes Ansatzes, den Behar als *Feminist Ethnography* bezeichnet. Reflexivität wird gegenüber einer Politik feministischer Praxis in den Vordergrund gestellt, und neue Methoden eines experimentellen Schreibens über Kultur werden entwickelt (Behar 1999: 301). Dabei sei es jedoch wesentlich, solche Texte auch jenseits des ethnographischen Genres zu platzieren. Ethnographische Texte, so Behar, dürften nicht in einer Art geschrieben werden, dass sie nur für die Anthropologie relevant seien, sondern müssten näher an die bildnerische, dramatische, musische, kinematographische und literarische Kunstproduktion heranrücken, um eine neue Bedeutung für die gesamte Gesellschaft zu erlangen (Behar 1999: 481ff.).

Eine bedeutende Methode der Chicana-Feministinnen, wie sie auch von den anthropologisch arbeitenden Chicanas übernommen wird, ist das *testimonio* („Zeug_innenberichte“), eine aus dem lateinamerikanischen Raum stammende biographisch orientierte Textsorte, in denen die Handlungsfähigkeit des Individuums in den strukturellen Rahmenbedingungen der Gesellschaft dargestellt wird. Dies erlaubt den Autorinnen, sich selbst und die eigene Position in Reaktion auf die multiplen Formen von Unterdrückung zu artikulieren. Die Texte, die auf diese Weise entstehen, sind nicht einfach anschauliche, individuelle Biographien, sondern Ausdruck der Fähigkeit „einfacher“ Frauen, die Lebensbedingungen von *Women of Color* auf einem analytisch anspruchsvollen Niveau zu interpretieren (Elenes 2000: 114). Eine weitere Besonderheit ist die Art und Weise, wie sich im *testimonio* – im Unterschied zur Autobiographie – das Selbst in seiner Bezogenheit auf die Gemeinschaft ausdrückt, sodass untersucht werden kann, wie das Individuum seine Subjektivität in Beziehung zum Kollektiv konstruiert. Die Konstruktion des Selbst wird in seinen gesamtgesellschaftlichen Strukturen betrachtet (Elenes 2000: 111f.) und ein Diskurs über die eigene Gemeinschaft generiert, der die dominanten Repräsentationen ersetzen kann (Télliz 2005: 57f.). Diese Methode zur Selbst-Theoretisierung, als *theories of the flesh* bezeichnet, wie diese zum Beispiel in *This Bridge Called My Back* (Moraga/Anzaldúa 1983) zum Tragen kam, verwenden Chicana-Anthropologinnen in ihren Arbeiten über performative Chicana-Identitäten (vgl. Villenas 2000: 82). Die methodische Vorgehensweise in der Erarbeitung von *testimonios* besteht zunächst in einer Analyse der Performativität multipel konstruierter Identitäten, gefolgt von der Analyse der Beziehung und Interaktion zwischen Forscherin und Forschungsobjekt im Hinblick auf Fragen der Identität. Kategorien wie Gender, sexuelle Orientierung, Ethnizität und

soziale Schicht werden hier als Verben verstanden, nicht als statische Kategorien, denen einzelne Frauen zugeordnet werden können. Diese „Performances“ gelten als eingebettet in Aushandlungsprozesse bezüglich Fragen von Macht und Definition. Die Analyse umfasst Emotionen, die ausgedrückt werden, Bewegungen und Gesten, die Wortwahl sowie die verwendete Erzählform, um die wichtigsten Formen von Performance zu nennen, und schließt auch die Analyse der eigenen Person ein (Villenas 2000: 80ff.) – „Chicana feminism looks differently at silence, examining what is said, what is not said, and what is said by the silences“ (Davalos 2008: 155).

Während aller Arbeitsschritte, von der Forschung bis zum Niederschreiben und darüber hinaus, ist die ständige Reflexion der eigenen multiplen Identität und die Positionierung der eigenen Person ein wesentlicher Aspekt in der Arbeit von Chicana-Anthropologinnen. Der Prozess des Lernens, Erlebens und Wachsens der eigenen Person in Interaktion mit der Chicano-Gemeinschaft wird von Chicana-Anthropologinnen als ethnographische Ressource wahrgenommen, reflektiert und in die Forschungsergebnisse eingearbeitet. Darüber hinaus schließt die Reflexion aber auch die eigenen Erwartungen an das Forschungsfeld ein, an die Forschung und die Fragestellung an sich, und die Machtbeziehungen, die sich aus den ungleichen Positionen ergeben. Diese Reflexionen verursachen unter Umständen eine Re-Definition der Forschungsfrage, wie bei Miranda (2003), oder eine Ausweitung oder Evaluierung des eigenen Feminismus-Begriffs, wie bei Zavella (1993) oder Villenas, die ihre zuerst unreflektierte Bevorzugung jener *testimonios*, welche Widerstand in einem feministischen Sinn zeigten, während sie andere, die sie als konservativer empfand oder die von ihren eigenen Vorstellungen stärker abwichen, weniger Beachtung schenkte. Dies führte sie zum Thema der anthropologischen Sehnsucht nach Exotisierung zurück, der Sehnsucht, ein anthropologisches „Anderes“ zu konstruieren (Villenas 2000: 81ff.). Eine solche dekonstruktive Ethnographie ermöglicht es, jenen Prozess, in dessen Verlauf Wissen bzw. „Wahrheiten“ hergestellt werden, und dessen Einbettung in Machtbeziehungen jederzeit zu hinterfragen (Russel Y Rodríguez 1998: 27f.). So lassen sich neue Wege finden, diese Exotisierung zu überwinden, die Überbetonung der Fremdheit und der Andersartigkeit aufzubrechen und in der Forschung Gemeinsamkeiten genauso zu suchen wie Unterschiede.

6. Conclusio

In dieser Arbeit habe ich die Beiträge von Chicana-Feministinnen an der Dekolonisierung der Anthropologie vorgestellt und im Kontext der *Writing Culture*- und *Women Writing Culture*-Debatte sowie im Diskurs um multiple Identitäten verortet. Chicana-Anthropologinnen theoretisieren die Grenze zwischen den USA und Mexiko als Metapher für Identitäten, die „Grenzen überschreiten“, weil diese sich nicht in vorgefertigte Kategorien einordnen lassen. In allen Bereichen der anthropologischen Forschung sehen sie sich in einem Spannungsfeld zwischen Vertrautheit und Fremdheit: „How do I go home in anthropology? How do I go home in feminist ethnography? In academia?“ (Villenas 2000: 89). Die Positionierung der Chicana-Anthropologinnen deckt sich nicht mit jenen Positionierungen, die das anthropologische Paradigma festlegt – die Position eines anthropologischen Selbst, das einem anthropologischen „Anderen“ gegenübersteht. Die Identität der Chicana zeigt die generelle Komplexität von Identitäten auf, die nicht nur auf die Chicana, auf *halfies* oder *natives* zutrifft, sondern auf alle Anthropolog_innen. Berücksichtigen letztere diese Komplexität in der anthropologischen Forschung nicht und reproduzieren das eurozentristische, maskulinistische und heteronormative „Wir“, so verfälschen sie die Ergebnisse. Es kann ihnen nicht gelingen, die Realität der Forschungssubjekte darzustellen, weil jede Darstellung eine Darstellung der Realität der eigenen

Person ist, und Erfahrungen im Zuge einer Forschung entspringen, die an das Selbst gebunden bleiben.

Im Prozess der Anerkennung der multiplen Identitäten sowohl des Selbst als auch der Forschungssubjekte entsteht die Möglichkeit, sich jener Machtbeziehungen, die sich in den anthropologischen Paradigmen widerspiegeln, bewusst zu werden und diese zu hinterfragen. Die Chicana-Anthropologinnen zeigen, auf welche Weise die Anthropologie dekolonisiert werden kann. Zum einen verweisen sie auf ihre persönliche Betroffenheit durch das „Othering“ aufgrund ihrer partiellen Zugehörigkeit zu jenem kolonialen Konstrukt des anthropologischen „Anderen“. Zum anderen erklären sie das Bestreben, Dekolonisierung auf die Anthropologie als Disziplin beschränken zu wollen, als unaufrichtig. Hier knüpfen die Chicana-Anthropologinnen als „Töchter des *Movimiento Chicano*“ mit einer Kritik an der Dichotomie zwischen Wissenschaft und Aktivismus als einem Mechanismus zur Aufrechterhaltung der bestehenden Machtverhältnisse an. Sie entwickeln demgegenüber eine Forschungsethik, welche durch eine intensive Teilnahme der Forschenden am Forschungsfeld zur Verschiebung der politischen Machtverhältnisse beitragen soll. Chicana-Anthropologinnen schlagen eine Dekolonisierung der ethnographischen Methoden vor, welche praktisch durch die Bewusstheit der eigenen Positionierung, des eigenen Standpunkts und ständige Reflexivität umzusetzen ist, und theoretisch die Analyse der sich wechselseitig konstruierenden performativen Identitäten von Forscherin und Forschungssubjekten postuliert. Als zentrale Methode gilt die Aufzeichnung von Lebensgeschichten, so genannten *testimonios*, welche die Erfahrungen einzelner Personen, deren eigene Interpretationen und Kritik mit dem Kollektiv in Beziehung setzen und auf diese Weise in die gesellschaftlichen Strukturen einbetten. Die Methoden des Schreibens der Chicana-Anthropologinnen durchbrechen dominante Vorstellungen von wissenschaftlicher Objektivität und von einfachen, eindimensionalen Repräsentationen von „Wahrheit“ durch kreative und experimentelle Herangehensweisen, sei es durch die Vermischung mehrerer Genres innerhalb eines Textes, sei es durch das Einfügen spanischer Textpassagen, was als *stylistic mestizaje* bezeichnet wird. Auf diese Weise gelingt es ihnen, textuell ihrer multiplen Identitäten gerecht zu werden und einen Raum, einen eigenen Diskurs für Chicanas zu schaffen. Darüber hinaus gelingt ihnen in dieser Weise die Weiterentwicklung des ethnographischen Schaffens durch mehr Kreativität und literarische Qualität, welche das Genre einer breiteren Leser_innenschaft zu vermitteln vermag, wozu u.a. Ruth Behar (1995) aufgerufen hatte.

Eine umfassende Einbeziehung der Beiträge der Chicana-Anthropologinnen und anderer Anthropolog_innen der Peripherien ermöglicht es zu erkennen, wie die anthropologische Praxis nach wie vor koloniale und maskulinistische Prämissen verfolgt, und wie diese aufgebrochen werden können. Die Schwierigkeiten, mit denen sich diese Forscherinnen konfrontiert sehen, sollen nicht als Ausnahmen abgetan, sondern als sich eröffnende Möglichkeiten verstanden werden, durch die die Anthropologie in ihren Paradigmen hinterfragt und in Zusammenarbeit als Disziplin neu konstruiert werden kann.

Bibliographie

Abu-Lughod, Lila. 1996. Gegen Kultur schreiben. In: Lenz, Ilse/Germer, Andrea/Hasenjürgen, Brigitte (Hg.). Wechselnde Blicke: Frauenforschung in internationaler Perspektive. Wiesbaden, pp. 14-46.

Amadiume, Ifi. 1987. Male Daughters, Female Husbands – Gender and Sex in an African Society. London.

Anzaldúa, Gloria. 1999. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco.

- Arrizón, Alicia. 2000. Mythical Performativity: Relocating Aztlán in Chicana Feminist Cultural Productions. In: *Theatre Journal* 52 (1), pp. 23-49.
- Babka, Anna/Posselt, Gerald (Hg.). 2016. *Gender und Dekonstruktion. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Wien.
- Behar, Ruth. 1990. Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman. In: *Feminist Studies* 16 (2): pp. 223-258.
- Behar, Ruth/Gordon, Deborah (Hg.). 1995. *Women Writing Culture*. Berkley and Los Angeles/London.
- Behar, Ruth. 1995. Introduction: Out of Exile. In: Behar, Ruth/Gordon, Deborah (Hg.): *Women Writing Culture*. Berkley and Los Angeles/London, pp. 1-32.
- Behar, Ruth. 1999. Ethnography. Cherishing Our Second-Fiddle Genre. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 28 (5). pp. 472-484.
- Behar, Ruth. 2003. Ethnography and the Book that was lost. In: *Sage Publications* 4 (1): pp. 15-39.
- Clifford, James/Marcus, George (Hg.). 1986. *The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London.
- Collins, Peter/Gallinat, Anselma. 2010. *The Ethnographic Self as a Resource. Writing Memory and Experience into Ethnography*. Oxford.
- Davalos, Karen. 2008. Sin Vergüenza: Chicana Feminist Theorizing. In: *Feminist Studies* 34 (1): pp. 151-171.
- Denzin, Norman/Lincoln, Yvonna/Tuhiwai Smith, Linda (Hg.) 2008. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. California.
- Elenes, Alejandra. 2000. Chicana Feminist Narratives and the Politics of the Self. In: *Frontiers. A Journal of Women's Studies* 21 (3): pp. 105-123.
- Fink, Elisabeth/Leinius, Johanna. 2014. Postkolonial-feministische Theorie. In: Franke, Yvonne/Mozygamba, Kati/Pöge, Kathleen/Ritter, Bettina/Venohr, Dagmar (Hg.). *Feminismen heute. Positionen in Theorie und Praxis*. Bielefeld, pp. 115-128.
- Flores, Lisa. 2000. Reclaiming the "Other" Toward a Chicana Feminist Critical Perspective. In: *International Journal of Intercultural Relations* 24: pp. 389-411.
- García, Alma. 1989. The Development of Chicana feminist discourse: 1970-1980. In *Gender and Society* 3 (2): pp. 217-238.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. The Structure of Knowledge in Westernized Universities Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1): pp. 73-90.
- Hall, Stuart. 1994. Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Ders. *Rassismus und kulturelle Identität: ausgewählte Schriften*, pp. 137-179.
- Hurtado, Aída. 1998. Sitios y Lenguas: Chicanas Theorize Feminisms. In: *Hypatia* 13 (2): pp. 134-161.

- Kohn, Eduardo. 2015. Anthropology of Ontologies. In: *Annual Review of Anthropology* 44: pp. 311-327.
- León-Portilla, Miguel. 2000. Los Aztecas. Disquisiciones sobre un Gentilicio. In: *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: pp. 307-313.
- Miranda, Marie. 2003. *Homegirls in the Public Sphere*. Oakland.
- Moraga, Cherrie/Anzaldúa Gloria (Hg.). 1983. *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. New York.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native Is a "Native" Anthropologist? In: *American Anthropologist* 95 (3): pp. 671-686.
- Quijano, Aníbal. 2007. Coloniality and Modernity/Rationality. In: *Cultural Studies* 21 (2-3): pp. 168-178.
- Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: *Journal of World-systems Research*, VI (2) (Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I): pp. 342-386.
- Rosati, Lucia. 2009. Mexican ic♀ns cruzando fronteras: Die Neuinterpretation von mexikanischen Symbolfiguren in Bildern und Poesie von Chicanas. Wien.
- Russel Y Rodríguez, Mónica. 1998. Confronting Anthropology's Silencing Praxis: Speaking Of/From a Chicana Consciousness. In: *Qualitative Inquiry* 4 (1): pp. 15-40.
- Russel Y Rodríguez, Mónica. 2008. Accounting for MeXicana Feminisms. In: *American Ethnologist* 35 (2): pp. 308-320.
- Stevens, Evelyn. 1973. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. In: *Pescatelo, Ann (Hg.). Female and Male in Latin America*. Pittsburgh, pp. 89-102.
- Téllez, Michelle. 2005. Doing Research at the Borderlands: Notes from a Chicana Feminist Ethnographer. In: *Chicana/Latina Studies* 4 (2): pp. 46-70.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London.
- Venkatesan, Soumya/Carrithers, Michael/Candea, Matei/Sykes, Karen/Holbraad, Martin. 2010. Ontology is Just Another Word for Culture. In: *Critique of Anthropology* 30: pp. 152-200.
- Villenas, Sofia. 1996a. *Una Buena Educación: Women Performing Life Histories of Moral Education in New Latino Communities*. Dissertation University of North Carolina, Chapel Hill.
- Villenas, Sofia. 1996b. The Colonizer/Colonized Chicana Ethnographer: Identity, Marginalization, and Co-optation in the Field. In: *Harvard Educational Review* 66 (4): pp. 711-732.
- Villenas, Sofia. 2000. *This Ethnography Called My Back: Writings of the Exotic Gaze, "Othering" Latina and Recuperating Xicanisma*. In: *St.Pierre, Elizabeth/Pillow, Wanda (Hg.). Working the Ruins: Feminist Poststructural Theory and Methods in Education*. New York/London, pp. 74-95.
- Zavella, Patricia. 1989. The Problematic Relationship of Feminism and Chicana Studies. In: *Women's Studies* 17: pp. 25-36.

- Zavella, Patricia. 1993. Feminist Insider Dilemmas. Constructing Ethnic Identity with „Chicana“ Informants. In: *Frontiers. A Journal of Women Studies* 13 (3): pp. 53-76.
- Zuckerhut, Patricia. 2016. *Autorität und Macht in Nahua-Haushalten. Indigene Strukturen in Mexiko zwischen lokaler Politik, globaler Wirtschaft und Kosmos.* Wien.