

Weibliche Subjektivität und Zeit im korjakischen Diskurs

Rethmann, Petra

1996

<https://doi.org/10.25595/4027>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rethmann, Petra: *Weibliche Subjektivität und Zeit im korjakischen Diskurs*, in: *Freiburger FrauenStudien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung*, Jg. 2 (1996) Nr: 1, 63–74. DOI: <https://doi.org/10.25595/4027>.

Weibliche Subjektivität und Zeit im korjakischen Diskurs

Petra Rethmann

In der gegenwärtigen Diskussion über Identität nimmt das 'Subjekt' eine zentrale Position ein. Es wird analysiert, dekonstruiert, demontiert, produziert, negiert, affirmiert, und relativiert. Besonders mit Einzug der Post-moderne in die Philosophie und feministische Theorie floriert der Streit um das Subjekt (vgl. hierzu zum Beispiel Benhabib, Butler, Cornell, und Fraser 1994; Flax 1990), und die feministische Aufmerksamkeit richtet sich auf die Konstruktion des - ewig - Weiblichen. Die Ethnologie, die in gewohnter Façon hinterher hinkt, bleibt bescheiden und ist vorsichtig gegenüber neuen Trends, besonders im deutschsprachigen Raum (vgl. Trickster 17, 1989). Sie nimmt die Konzeption des Subjekts gar nicht oder nur widerwillig auf. Die Ethnologie zieht es vor, vom 'Selbst' und vom 'Anderen' zu sprechen, die in dialektischer Manier aneinander gekettet sind und die Relativität des jeweiligen kulturellen Universums widerspiegeln.

Auch in der nord-amerikanischen Diskussion werden die Begriffe des 'Selbst' (self) und der des 'Subjekt' oft als einander ausschließend benutzt (vgl. Kondo 1990). Während das Selbst in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, werden Subjekte durch verschiedene Machtstrategien, Diskursformationen und Paradigmen des Wissens produziert (Foucault 1978, 1980). Subjekte werden durch verschiedene Strategien der Ausschließung und Marginalisierung produziert; das weibliche Subjekt wird dabei in der patriarchalen Ökonomie als Mangel konstituiert, wie es zum Beispiel in der Lacanschen Kombination von Strukturalismus und Psychoanalyse oder dem berühmt-berüchtigten Frauentausch in Lévi-Strauss' Theorisierungen geschieht. Die Thematisierung der Konstruktion von Geschlechtskategorien und deren Effektivität ist für die feministische Ethnologie besonders wichtig; aber Subjekte weisen nicht nur geschlechtliche, sondern auch kulturelle und materielle Identitäten auf (besonders interessant ist hier der Begriff der 'Rasse', der in der nord-amerikanischen Diskussion von schwarzen Feministinnen in die Diskussion eingeführt wurde, aber im deutschsprachigen Raum, aus offensichtlichen Gründen, eine zweifelhafte Bedeutung annimmt und daher nicht einfach transportiert werden kann). In diesem Artikel konzentriere ich mich daher auf das weibliche und das kulturelle 'Subjekt' und 'Selbst', anstatt in überkommener Manier entweder den einen oder anderen Begriff zu favorisieren. Ich denke, daß beide Konzepte synthetisch und in disziplinär unorthodoxer Art und Weise verwendet werden müssen, um dem subjekthaften Selbst in diversen Lebenswelten gerecht werden zu können (sofern Begriffe und theoretische Analyseverfahren Menschen überhaupt Recht tun können). Die Geschichte Katjas, einer ca. 60jährigen korjakischen Frau, die ich hier in komprimierter Art und Weise erzähle, zeigt, daß die Ausschließung des 'Selbst' aus dem Subjektbegriff weibliches Leben nicht in seiner Erfahrung erfassen kann und auf linguistische Paradigmen reduziert. Ob-

wohl neuere Ansätze wie die von Butler inspirierend wirken und kritisch die epistemologischen Grundlagen von 'Subjekt-Sein' hinterfragen, bleiben auch sie in einem spezifisch 'westlichen' und philosophischen Diskurs verhaftet und marginalisieren kulturell 'andere' Lebenswelten.

Ich gestehe allerdings schon jetzt, daß dieser Artikel sich wohl mehr auf das Kulturelle als auf das Weibliche konzentriert, und die konkrete Produktion und Erfahrung von Weiblichkeit in der korjakischen Lebenswelt nicht direkt ansprechen wird, da ich denke, daß Katja selbst, die Frau, deren Geschichte ich hier wiedergebe, ihre kulturelle Identität in einer intensiveren Art und Weise als ihre weibliche reflektiert. In all den Jahren, die ich Katja kenne und wir miteinander sprechen, rückt sie ihr Korjakisch-Sein in den Vordergrund, in dem sie durch die kulturelle Produktion von Heilungsritualen und dem Befolgen von kosmologischen Regeln partizipiert. Nun kann die Anthropologin natürlich beschuldigt werden, mit genau demjenigen 'männlichen Blick' wie des sexistischen und voreingenommenen Forschers ihre Studien zu betreiben und die Wichtigkeit des Femininen zu ignorieren. Ich denke aber, daß Katjas folgende Erzählung und meine Erfahrungen¹ auf etwas anderes hinweisen. In Anbetracht dessen, daß Weiblichkeit in verschiedenen politischen und kulturellen Zusammenhängen anders erfahren und daher verschieden ausgedrückt wird, mag in einem traditionellen korjakischen Diskurs 'Weiblichkeit' einfach nicht die Wertigkeit einnehmen, die es in einem westlichen Diskurs über Geschlechterbeziehungen besitzt (Schließlich ist es ja auch eine Frage wert, warum in den 70er und 80er Jahren Fragen nach der ökonomischen, politischen und spirituellen Positionen von Frauen in verschiedenen Kulturen eine sehr starke Popularität gewannen und in der heutigen Anthropologie einen wichtigen Stellenraum einnehmen. Dies hängt sicher nicht nur mit der Aufdeckung und Sichtbarmachung von sexistischen und kulturellen Voreingenommenheiten zusammen, sondern sicherlich auch mit dem Kampf westlicher Frauen gegen einem ideologischen und politischen System, das als sexuell und ökonomisch ausbeuterisch erfahren wird).

Die Korjaken² weisen die Theorien von einer egalitären und geschlechtssymmetrischen Gesellschaft zurück. Frauen und Männer nahmen und nehmen verschiedene ökonomische und machtpolitische Positionen ein, welches sich in den Erzählungen alter korjakischer Frauen ausdrückt. In den gleichen Erzählungen betonen

¹Die Verwendung des Begriffs der Erfahrung weist natürlich auf eine wissenschaftliche Autorität, die ich angeblich dank meines Da-Gewesen-Seins besitze. In den letzten Jahren ist genau diese 'ethnographische Autorität' stark kritisiert worden (vgl. hierzu Minh-ha 1989).

²Die Bezeichnung 'Korjake' ist irreführend. Dieser Kunstbegriff wurde im 17. Jahrhundert geprägt und faßt distinkte Gruppen unter einem Namensschild zusammen. Entgegen Vermutungen, die Wilde, Primitive, Autochthone und Indigene - welches Etikett auch immer benutzt wird - als homogene und harmonische Gruppen erscheinen lassen, die alle ein einziges kulturelles Paradigma zu befolgen scheinen, identifizieren sich die 'korjakischen' Gruppen, die im heutigen Ossora leben, durch verschiedene Sprachen und kulturelle Philosophien.

sie aber auch den Wunsch nach einer idiosynkratischen, kulturellen Identität, die ihnen wichtiger als Reflektionen über Weiblichkeit und Männlichkeit erscheinen. In diesem Artikel diskutiere ich die kulturelle Position Katjas, einer alten Frau, die sich der korjakischen Lebenswelt des Dorfes Anapka verpflichtet fühlt.

Ich treffe Katja wie üblich auf dem Hof, der zu den Latrinen und der Wasserpumpe führt, die auf der anderen Seite der löchrigen Kiesstraße plaziert ist. Sie schleppt zwei Eimer, bis zum Rand mit Wasser gefüllt, in das rechte der beiden Häuser, die etwas abseits und verloren am Wegrand stehen. In diesen Häusern leben Korjaken, die 1974 nach Ossora zwangsumgesiedelt wurden als das korjakische Dorf Anapka geschlossen wurde.³ Die benachbarten, zweistöckigen Holzhäuser, die beide kein fließendes Wasser, sanitäre Installationen und nur notdürftige Kälteisolationen aufweisen, säumen den unbefestigten Weg, der zu Ossoras kleinem Flugplatz führt. Ossora bildet den zentripetalen Mittelpunkt des *Karaginskij rajon* (Distrikt in Kamchatka). In der räumlichen Gliederung und politische Segmentierung des *Karaginskij rajon* stellt Ossora den verkehrstechnischen und administrativen Knotenpunkt des Distrikts dar. Eine lebensgroße Statue Lenins schmückt noch immer das hölzerne und grün angestrichene Partei- und Verwaltungsgebäude, das mit dem gegenüberliegenden Polizeigebäude ein visuelles Machtzentrum bildet. Ossora ist das größte Dorf im Distrikt; hier leben hauptsächlich Russen und Ukrainer und nur ein geringer Anteil der Bevölkerung ist korjakisch.⁴ Mit Einbruch der russischen Revolution und der Etablierung der Sowjetmacht im Norden Kamchatkas in der Mitte der zwanziger Jahre kamen Massen von Lehrern und politischen Kadern, die sich in Ossora niederließen, das zu der Zeit aufgebaut wurde. In den fünfziger Jahren erfuhr Kamchatka eine zweite Immigrationswelle, diesmal von Ukrainern, die sich ebenfalls in Ossora und nicht den anderen Dörfern des Distrikts niederließen. Zur gleichen Zeit beschloß der sowjetische Staat, einige der 'kleineren' Dörfer zu schließen, die bis zu 95% von einer korjakischen Bevölkerung bewohnt waren. Als das Dorf Anapka 1974 'geschlossen' wurde, erhielt der größte Teil der Dörfler eine Wohnung in Ossora. Die Eigenbezeichnung *Anapkinskie* (Leute von Anapka) nahmen sie mitsamt ihrem Hab und Gut mit sich, und die zwei Häuser, die sie bewohnen, sind als *Anapkinskie doma*

³Diverse korjakische Dörfer wurden zwischen 1950 und 1980 vom sowjetischen Staat gewaltsam 'geschlossen' ('geschlossen' ist die euphemistische Beschreibung der gewaltsamen Zerstörung korjakischer Dörfer, weil sie als ökonomisch 'nicht-existenzfähig' eingestuft wurden) und die Bevölkerung größtenteils in die Dörfer Ossora und Tylmat zwangsumgesiedelt. Verwandte und Freunde wurden auseinandergerissen und lebten nun in den ihnen zugewiesenen und oft erbärmlichen Quartieren.

⁴Offizielle Angaben zu der Größe der korjakischen Population in Ossora existieren. Ich möchte diese hier aber nicht wiedergeben, da sie dem Paßsystem folgen, daß von Stalin eingeführt wurde. Nach diesem System muß die 'Nationalität' im Paß vermerkt sein. Viele Kinder aus 'gemischten' (Korjaken - Russen) Verbindungen sind, sind in ihrem Paß als russische vermerkt, obwohl sie sich als korjakisch identifizieren.

(Häuser) in Ossora bekannt. Katja lebt nun bereits seit achtzehn Jahren mit ihrem 18-jährigem Sohn Vladik und ihrer 30-jährigen Tochter Ol'ja und deren zwei Töchtern in einer Ein-Zimmer-Wohnung, die gleichzeitig auch noch als Reparaturwerkstätte und Näh-Atelier dient. In den *Anapkinskie doma* wohnen heute Korjaken verschiedenen Alters und Geschlechts. Eine unsichtbare Division durchzieht die *Anapkinskie doma*; die Hausbewohner fühlen sich divergierenden Lebensauffassungen verpflichtet, die, je nach Generationszugehörigkeit, von einem Aufwachsen im Dorf, im sowjetischen System oder in der Tundra und somit mit einem 'traditionell' korjakischen Verständnis geprägt worden sind. Die gängige Repräsentation in der Ethnologie von Lebenswelten, die angeblich perpetuell tradiert werden und unberührt von Raum und Zeit ein Da-Sein in der Welt bestimmen, das unserer oft diametral entgegengesetzt ist und uns daher umso verführerischer erscheint, ist unzulänglich und setzt die Einschreibung des Rousseauschen Ideals vom 'Edlen Wilden' fort. Korjaken nehmen mannigfache und oft zu einander gegensätzliche politische und kulturelle Positionen, die zu Unverständlichkeiten, Rissen und Brüchen führen und eine Segmentierung der korjakischen Kultur in verschiedene Fraktionen mit sich bringen. Am Beispiel von Katjas Erzählungen und Selbst-Identifikation beleuchtet dieser Artikel verschiedene korjakische Subjektpositionen, die im heutigen Ossora eingenommen werden und Gültigkeit besitzen.

Die Henkel der Eimer furchen tiefe Riefen in Katjas Hand und an der Türschwelle schwappt das wertvolle Naß über den Rand und fließt auf den Boden. Sie ruft Anjuta, ihre zwei-jährige Enkelin, zu sich in das Haus:

„Mutter, komm, was hast Du Dich heute wieder dreckig gemacht. Oj, oj, wie soll ich das bloss sauberkriegen ... und was hast Du denn gegessen, was hast Du Dir da um den Mund geschmiert?“

Anjuta, die mit den anderen Kindern in der auf dem Hof liegenden Kohle spielt, tappt langsam und offensichtlich widerwillig auf ihre Großmutter zu. Die anderen Kinder lachen, denn sie wissen: Anjuta ist weder Katjas Mutter noch im Besitz einer anderen kulturellen Autorität, sondern ein Kind, das es wie sie genießt, in der Kohle zu spielen. Zina - Saschas Mutter - und gerade damit beschäftigt, Wäsche aufzuhängen, steckt den Kopf hinter einem Laken hervor und schilt ihren Sohn, so laut zu lachen. Auch wenn Katja es irrtümlich glaube, so erklärt Zina, daß Anjuta Katjas Mutter verkörpere und ihr daher mehr Aufmerksamkeit und Zärtlichkeit als Tanja, ihrer anderen Enkeltochter, schenke, und Sascha müsse doch lernen, Katjas Alter zu ehren.

Die alte Frau ignoriert beides, das Gelächter der Kinder und Zinas Ablehnung der für Katja unleugbaren Tatsache, daß Anjuta nicht nur sie selber, sondern eben auch Katjas Mutter sei. Mit abschätziger Gebärde nimmt sie Anjuta an die Hand, und führt sie in das Haus. Die zwei Eimer Wasser, die eigentlich als Toilettenwasser gedacht waren, werden nun für Anjutas Reinigung verwendet, was ihr einen ande-

ren mühevollen Gang zur Wasserpumpe einbringen wird. Katja verletzen diese Lebensumstände:

„Ich bin in der Tundra aufgewachsen, mit den Rentieren, den wilden Tieren, in einem Zelt aus gegerbter Rentierhaut, mit dem würzigen und herben Geruch der Tundra, der aus dem Boden steigt und deine Seele (*dušcha*) heilt...und einem Himmel, der weit ist, nicht klein wie hier im Dorf. Hier...siehst Du...(sie zeigt auf den Heizkörper), das macht Dich krank...mir tut der Kopf weh, Kopfschmerzen das ganze Jahr...früher wußte ich noch nicht einmal, was Kopfschmerzen sind.“⁵

Katjas Aufwachsen in der Tundra konnotiert mehr als nur die räumlichen Arrangements, die in der korjakischen Kultur Gültigkeit besaßen. Das Aufwachsen in der Tundra bedeutet auch, in einem bestimmten Diskurs situiert zu sein, in dem die heutigen Traditionen noch alltägliche und gelebte Erfahrungen designieren, und Subjektpositionen nicht durch die Ausgrenzung bestimmter korjakischer Werte und Rituale bestimmt waren. Das heißt nun nicht, daß die Korjaken bis zur Ankunft und Etablierung der Sowjetmacht in einem monotonen und statischen Seins-Zustand verhaftet waren, der erst mit dem Beginn der Kolonialgeschichte (siehe auch Zar) aufgebrochen wurde, sondern daß Geschichte schon vor Beginn der kolonialen Zeit existierte und durch idiosynkratische Positionen repräsentiert war.

In Katjas alltäglichem Leben in der Tundra bildeten Rentiere die Basis einer Ökonomie, die in einem kosmologischen Beziehungsgeflecht eingebunden war und nicht - wie die Ethnologie es mit Vorliebe tut - als separate und abtrennbare kulturelle Sphäre begriffen wurde. Katja wuchs in einer großen und weitverzweigten Familie auf, die in drei Zelten lebte und im Sommer durch den weiten Tundraraum mit der Herde nomadisierte. Signifikante und außergewöhnliche Ereignisse wurden festlich begangen: Die Ankunft des erstgeborenen Rentiers, der erste Fischfang im Frühjahr, die letzt-gepflückten Beeren, die Tötung eines Bären, Seehundes oder Rentieres wurden mit Singen, Trommeln und dem Verzehren von *muchamory* (Fliegenpilz) zelebriert. Die Verstorbenen wurden verbrannt; nie wurde, wie junge und alte Korjaken sagen, 'etwas weggeworfen.' Es war unmoralisch und gefährlich für Objekte des Alltags keine entsprechende Vorsorge zu treffen. Tierknochen, Nahrungsreste, verdorbene Felle, und Verstorbene wurden stets verbrannt, um jegliche menschliche Spur zu löschen und Tiere davon abzuhalten, menschlichen Fährten zu folgen.

Katja folgte ihrer Großmutter, die als 'Schamanin'⁶ weithin anerkannt und respektiert war, beim Wurzel- und Beerensammeln. Durch Riechen, Schmecken und

⁵Das Leben im Dorf generiert neue Diskurse von Krankheit und Schmerz, die Depression und Agonie wiederspiegeln. An dieser Stelle möchte ich aber nicht näher auf diese eingehen.

⁶Die Korjaken weisen den Begriff des Schamanismus größtenteils zurück. Schamanismus, so wurde mir erklärt, sei eine russische Erfindung, jeder Mensch besäße besonde-

Einnehmen lernte Katja die Vorzüge der einzelnen Pflanzen kennen und schätzen. Die Produktion und Tradierung von Wissen geschah nicht nur durch eine orale Tradition, die in der Ethnologie häufig als binäre Opposition zu einer literarischen konzipiert wird, sondern geschah durch das sinnliche Aufnehmen des Alltags in den eigenen Körper.

Durch die Kollektivisierung der korjakischen Dörfer seit Beginn der 30er Jahre reisten korjakische Rentierhüter öfter in das Dorf, dem ihre Brigade angehörte. Auch Katjas Ehemann reiste in das Dorf, wo er nach Erhalt seines Lohnes wie die meisten trank. Sie trennte sich von ihrem Mann, als er begann, sie zu schlagen.

„Oj, ich wollte nie heiraten. Ich mochte die Männer nicht. Meine Eltern wollten, daß ich früh heirate, aber ich bin doch keine Blume, die man einfach jemanden schenken kann. Ich habe alle abgewiesen. Ich liebte die Tundra, ich wollte nie in das Dorf ziehen. So einen Trunkenbold (*pjanniz*), wer braucht den schon? Später habe ich dann Maxim geheiratet.⁷ Maxim hatte schon eine Ehefrau, als wir geheiratet haben. Ich war seine zweite Frau...aber mit ihr lebte er dann nicht mehr, sie trank auch. Sie trank und trank und vernachlässigte ihre Kinder.“

Die Sowjetisierung und gewaltsame Kolonisierung im Norden Kamchatkas seit Mitte der zwanziger Jahre hat in dem korjakischen, kulturellen Diskurs zu Brüchen und Fissionen zwischen und innerhalb der Generationen geführt. Die Korjaken, die bislang mit Rentierherden durch einen weiten und schier unbegrenzten Tundra-raum nomadisierten oder sich an Kamchatkas westlicher Küste (Okhotsk sea) und östlicher Küste (Pazifik) als vom Fischfang lebendes Volk niederließen, wurden mit der eintretenden Sowjetisierung in 'moderne' Dörfer eingesperrt, die von den Sowjets geplant und errichtet wurden. 'Fortschritt' (*progress*) und 'Entwicklung' (*razvitie*) waren nicht nur auf die fliegenden Banner der Sowjetmacht geschrieben, sondern ihr semantischer Inhalt wurde beherzt und ohne Zögern in revolutionäre Taten umgesetzt (vgl. Slezkine 1993). Das Baumaterial für diese im revolutionären Tatendrang gebauten Häuser kam vom *materik*, dem russischen 'Mutterland' und hielt den harschen Wetterbedingungen in Kamchatka oft nicht stand. Wie Katja sagt: „Zuerst haben wir Häuser gebaut und dann wieder abgerissen.“

Zu Beginn der dreißiger Jahre wurden die Dörfer in Kollektivgemeinschaften transformiert. Die Rentierbesitzer wurden enteignet, die angeblichen Eigentümer großer Herden zu Staatsfeinden erklärt, verschleppt oder in Gefängnissen eingesperrt. Für die Frauen wurden Hygienekurse abgehalten; diejenige, die das sauberste Zelt oder die reinste Wohnung aufweisen konnte, wurde mit einem Kochkessel beschenkt. Kampagnen zur Alphabetisierung wurden durchgeführt. Kinder wuch-

re und spirituelle Kräfte. Ich bin mir bewußt, daß dies der gängigen Auffassung von Schamanismus bei den Korjaken widerspricht.

⁷Maxim, Katjas zweiter Mann, erfror in der Tundra. In den *Anapkinskie doma* kursieren verschiedene Versionen über die existente oder fehlende Harmonie in dieser Ehe.

sen nicht mehr bei ihren Eltern auf, die nun als Brigademitglieder und kollektivisierte Rentierzüchter in der Tundra arbeiteten, sondern in der physischen und emotionalen Enge der sowjetischen Internate. Verboten sei es, so sagten die Erzieher, korjakisch zu sprechen, denn dies sei nicht die Sprache der proletarischen Revolution, aber Proletarier seien sie ja, nur die 'richtige' Sprache müßten sie noch lernen. Es sei auch nicht gut, *jukola*⁸, Seehundsfett - und fleisch zu essen. Der penetrante Geruch passe nicht zu der angestrebten Erhöhung der korjakischen Kultur, die bislang ja noch buchstäblich im Dreck stecke, und Rind- und Schweinefleisch seien 'zivilisierter' und angemessener.

Als Katja im siebten Monat mit ihrer Tochter Ol'ja schwanger war, brachte Maxim sie nach Anapka. Beim Fischen war sie auf das harte Eis gefallen und hatte sich im rechten Oberarm einen Knochenbruch zugezogen, der niemals richtig ausheilte. Da ihr ältester Sohn schon im Internat war, beschloß Katja im Dorf zu bleiben, und im lokalen Hospital zu gebären. Sie war empört über die Ärzte und die Behandlung im Krankenhaus:

„Im Krankenhaus habe ich Ol'ja geboren. Dort mußte ich auf einen Sessel steigen [Sie zeigt mir, wie sie mit den Beinen in der Höhe auf dem Geburtsstuhl lag]. Die Ärzte glaubten nicht, daß in der Tundra Kinder geboren werden konnten. Nichts wußten sie. Sie meinten, daß ich oder das Kind uns erkälten könnten. Lächerlich! (*smeschno*) Wir waren nie erkältet. Es war schrecklich. Wir haben so keine Kinder geboren [Sie zeigt mir, wie korjakische Frauen gebären]. Wir haben viele Felle aufeinander geschichtet und unsere Ellbogen darauf gestützt. Wir haben gekniet, und von hinten haben die Frauen beobachtet, ob das Kind kam. Wenn nicht, dann haben sie nachgeholfen. Und es waren nur Frauen da, die halfen. Ein, zwei Frauen...kein Mann hat das gesehen. Aber in Anapka war der Arzt ein Mann. Der konnte doch nichts wissen. Er hat mir bei der Geburt assistiert. Wie schrecklich mir das war... wie peinlich (*stydno*) das alles war.“

Als Katja 1974 von Anapka nach Ossora zwangsumgesiedelt wurde, erhielt sie eine Wohnung, die keinen offenen Blick auf die Tundra bietet. War Anapka noch vorwiegend ein korjakisches Dorf gewesen, so waren Russen und Ukrainer in Ossora in der Mehrheit, und die neu angesiedelten *Anapkinskie* hatten sich einem noch radikaleren Unterschied in Lebensauffassung und - philosophie anzupassen.

„In der Tundra hat meine Großmutter immer gesungen, Tag und Nacht. Jetzt, seit ich in Ossora lebe, wache ich so oft in der Nacht auf und singe auch. Ich singe und singe, aber als ich noch in Anapka lebte, habe ich viel mehr gesungen. Das ist von meiner Großmutter. Als wir von Anapka

⁸ *Jukola* ist getrockneter Fisch, der im Sommer gefangen und an der Sonne und im Wind getrocknet wird. Das Fleisch ist faserig und hinterläßt beim Essen oft lange Fäden zwischen den Zähnen, die dann - meistens mit Streichhölzern - gesäubert werden.

nach Ossora mußten, haben die Alten nicht erlaubt, daß ich die Trommel mitnehme. Sie haben gesagt, daß dort zu viele Russen wohnen, und sie mich vor Gericht bringen könnten. In Ossora konnte ich nicht singen, das störte die Russen doch. Ich habe die Trommel in Anapka gelassen. Dort gibt es einen heiligen Platz, und ich habe sie dorthin gelegt.“

Seit Katja im Dorf Ossora lebt, hat sie auch in die 'andere Welt' gespäht, zu der sie zurückkehren wird, wenn sie stirbt. Katjas Geist, den sie von ihrer Großmutter geerbt hat, fragte sie im Traum, ob sie in die andere Welt sehen wolle:

„Im Traum war in der anderen Welt ein kleines Loch. Der Mensch (korjakische Geister sind nicht körperlos und können verschiedene Formen annehmen) hob mich hoch, und ich sah durch das Loch in die andere Welt. Ich habe gesehen, wie schön (*kracivo*) dort alles ist, wie alles wächst, und wieviele Rentiere es dort gibt. Es stimmt, was meine Mutter mir immer erzählt hat. In der anderen Welt sieht alles genauso aus wie in dieser. Dann sagte der Mensch: 'Du kannst jetzt noch nicht dorthin. Du mußt noch hier bleiben. Erst später, später wirst Du dort hin gehen. Dein Leben ist erst hier, und dann dort.' „

Obwohl Jochelson (1908) angibt, daß der korjakische Kosmos in drei Welten unterteilt ist, die als Schichten aufeinanderliegen und diverse Lebensräume symbolisieren, kann ich diese Aufteilung nicht bestätigen. Was Katja mir erzählte, konnte ich in verschiedenen Erzählungen und Beerdigungsritualen wiederfinden, in denen die Zweiteilung der Welt eine besondere Bedeutung annimmt. Die Idee von den zwei Welten, die sich ineinander spiegeln, gegenseitig reflektieren und deren Permeabilität die immerwährende Zirkulation von Menschen, Tieren, Waren, Emotionen und Wissen garantiert, reflektiert die korjakische Philosophie in einer endlosen Mimesis. Die Grenzen der korjakischen Welten sind flüssig und permeabel. Zeitliche und materielle Beschränkungen werden durch die Spiegelung und ein Ineinander-verschränkt-sein aufgehoben; Zeit konnotiert nicht die lineare Progression von einem - mythischen - Ursprung in ständiger und eifriger Vorwärtsbewegung zu einem imaginären Ziel, einer erhofften Auflösung oder einem neuen sozialen, politischen oder kulturellen Zustand. Zeit konzentriert sich in zentripetalen Schwingungen auf den Menschen, schwingt mit gleich- und ebenmäßigen Wellen durch die Sphären und permutiert bar jeden Anspruchs auf jegliche soziale Entropie in einer nicht-teleologischen Bewegung durch den Raum.

Die materiellen Grenzen des Körpers sind bis zu ihrer Aufhebung erweitert, die Grenzen zwischen Realität und Imagination sind fragil und verwischt durch die Verzahnung der beiden Welten. Wenn eine Welt in einer mimetischen Bewegung die andere spiegelt und beide Welten miteinander identisch sind, dann sind auch die angeblich klaren und exakten Grenzen zwischen Wahrheit und Phantasie brüchig und aufgehoben. Lebewesen bewegen sich frei von jeglichem irdischen Ballast in einem Kosmos, der seine eigenen Resonanzen auffängt und wiedergibt. Menschen, die einmal von der Drehkraft der Zirkulation ergriffen werden, treten

endlose Migrationen zwischen dieser und jener Welt an. Teller und Schüsseln, gefüllt mit Seehundsfett und Rentierfleisch, Wassergläser und getrockneter Fisch liegen in fast jeder Küche griffbereit. Verstorbene werden erwartet; und da niemand weiß, wann Personen sich wieder auf den Weg machen, werden demgemäß aufmerksam und gedankenvoll Vorrichtungen getroffen, um die müden und hungrigen Reisenden zu empfangen. Menschliche Behausungen sind immer nur temporär, abhängig von den Wünschen und Launen derjenigen, die es genießen, längere Fahrten in andere und doch bekannte Gefilde zu unternehmen; es gibt keinen Raum, der in der korjakischen Philosophie als endlicher und ewiger Aufenthaltsort begriffen wird. Menschen haben die Möglichkeit, die Dauer des Aufenthalts in der einen oder anderen Welt selbst zu bestimmen. Träume repräsentieren Media für kürzere Aufenthalte; neue Identitätsformen für die längere Reise.

Diejenigen, die sich entschlossen haben, längere Zeit in 'dieser' (als materiell erfahrenen) Welt zu verbringen, die ich hier zur Einfachheit - wenn auch irreführend - 'real' nenne, müssen bei der Ankunft eines neuen Reisenden die Identität der oder des neu Eintreffenden herausfinden. Hierzu werden bestimmte Divinationstechniken verwendet, mit deren Hilfe die Identität einer Person festgestellt werden kann, aber auch körperliche Ausdrücke sowie Gesichtszüge, etwa eine bestimmte Art zu lachen, zu weinen, an der Brust zu saugen, sich im Bett zu wälzen und andere dringende Bedürfnisse einzufordern, teilen den anderen die Identität des 'Neugeborenen' mit. Anjuta, Katjas Enkelin und Mutter, teilte ihrer Großmutter und Tochter ihre Identität durch ihre Art und Weise des sich in der Welt-Umsehens und ihren zögernden Gesten mit. Katja erkannte ihre Mutter, die als stille und ruhige Person bekannt gewesen war.

Als ich am Abend zu Katja gehe, ist sie gerade damit beschäftigt, Plastiktüten, die jetzt anstelle von Graskörben zum Beeren-, Pilze-, und Wurzelsammeln verwendet werden, zu waschen. Die Tüten, zigfach gewendet, zerknittert und rissig vom vielen Waschen, hängen an einer rauh gefaserten Wäscheleine, die quergespannt durch die Küche verläuft, und tropfen eimerweise Wasser auf den mit Fischresten besudelten Boden. Ol'ja ist mit ihren beiden Töchtern Tanja und Anjuta in die Tundra zum Beeren sammeln gegangen. Katja liebt ihre Enkeltochter. Sie habe, so erklärt sie, Anjuta zur Ehre (*v chesti*) ihrer Mutter benannt. Ja, es sei ihre Mutter, die durch Anjuta wiedergeboren sei. Sie erkenne sie an den Gesichtszügen, und mit genau den gleichen Gesten wie ihre Mutter greife Anjuta nach den Beeren, schlürfe sie den Tee, und schütte sie den Kopf.⁹ Die gleichen Augen und das gleiche Lächeln, nein, das sei keine Frage, die anderen sollten nur sagen, was sie wollten; sie weiß, daß durch Anjuta ihre Mutter zu ihr gereist sei.

Sie weiß, daß die anderen Kinder lachen, wenn sie Anjuta als „Mutter“ zu sich ruft. Sie weiß, daß die jüngeren Hausbewohner es komisch oder irritierend finden, wenn Anjuta wie alle anderen Kinder über den Hof läuft, in den Kohlen spielt und

⁹Korjaken trinken Tee nicht aus Tassen, sondern schütten ihn aus der Tasse in den Unterteller, aus dem der Tee dann genüßlich geschlürft wird.

sich mit rußigem Gesicht an ihre Großmutter wende, die sie dann mit ergebener Stimme und als Autorität anspricht. Aber Katja ist eine streibare Persönlichkeit.

„Vor allem die Jüngerer“, so erklärt sie, „was wissen die denn noch? Nichts wissen sie, nichts, nichts, erklärt sie mit fester Stimme, in den Internaten sind sie großgeworden, fern von der Tundra und ihren Eltern. Russisches Wissen haben sie geschluckt, Geld zählen, das können sie alle, aber wissen - wissen würden sie nichts mehr. Wie die Russen sind sie geworden, an keinen Gott glauben sie mehr, die Sprache haben sie verloren, aber, und das sei das schlimmste, die Bräuche (*obychie*) ehren sie nicht mehr.“

In den *Anapkinskie doma* bestimmt nun ein heftiger Disput die Hausordnung. Die Meinungen teilen sich in der Frage, ob Anjuta denn nun wirklich Katjas Mutter verkörpere oder ob diese Behauptung Katjas wieder einmal eine ihrer Erfindungen ist, mit der sie sich des öfteren und auf autoritäre Art und Weise hervortut. Jede und jeder, der in dem Haus lebt, weiß, daß Katja es manchmal nicht so genau mit der Wahrheit hält; sie erfindet Geschichten und Fabeln, weil ihr das Leben im Dorf einfach zu langweilig, trübe und farblos erscheint. Ihre lebhaften und anschaulichen Erzählungen über das frühere Leben in der Tundra sind durchsetzt mit schillernden Beschreibungen ausladender und fröhlicher Feste, einer sozialen, im Dorf unerreichbaren Harmonie, und einer Spiritualität, die in dem festen Wissen wurzelt, daß Geister und ein christliche Züge tragender Gott ihr den Schutz geben, dessen sie bei dem eintönigen und depressiv machendem Leben in Ossora so sehr bedarf. Andererseits wissen aber auch alle Hausbewohner, daß Katja in der Tundra mit ihrer Großmutter aufgewachsen ist, die weithin als mächtige Heilerin anerkannt gewesen ist, und Katja selbst über ein immenses und unglaublich reiches Wissen über Magie, Heilkräuter, Rituale, Lieder und Tänze verfügt, welches, wie die Alten fürchten, an Validität verliert und bald nicht mehr reproduzierbar sein wird.

Mit der Einführung der Sowjetmacht haben sich verschiedene korjakische Diskurse über Moral und Tradition herausgebildet, die quer durch die Generationen verlaufen und verschiedene Identitätskonfigurationen produzieren. Heute existieren divergierende und miteinander konkurrierende Modelle von Zeit, die Katjas und Zinas Welt trennen. Der korjakische, kulturelle Diskurs über Zeit ist nicht einheitlich, sondern fragmentiert durch die verschiedenen sozialen und politischen Erfahrungen, die in den Generationen gesammelt wurden und die eine zeitlich spezifische Wahrnehmung und Evaluierung von 'Kultur' geprägt haben. Diese konkurrierenden Wertesysteme bilden dann die epistemologische Matrix für die Ausbildung von kulturellen Subjektpositionen, die sich heute oft oppositionell zueinander verhalten.

Für Katja ist Zeit transparent und zirkulär, das heißt, sie fließt in kreis- und ebenmäßiger Bewegung durch mimetische Welten. Verstorbene sind nicht inaktiv und undynamisch oder schweben körper- und schwerelos durch andere Welten und Erfahrungen von Da-Sein, sondern bewahren ihre Körperlichkeit auch in einer an-

deren Welt, die als identische Spiegelung der hiesigen begriffen wird. *Rahnsche* ('rahnsche' ist das russische Wort für früher, das in der heutigen Verwendung bei den Korjaken die Zeit vor der sowjetischen Machtergreifung bezeichnet) ist die Zeit, in und mit der Katja aufwuchs, als Tote nicht einfach leblos und vergessen waren, sondern noch mühelos und ungehindert die dünne und brüchige Membran zwischen den zwei Welten durchbrachen.

Menschen als Subjekte waren niemals vollständig konstituiert, sondern besaßen das Potential sich immer wieder neu zu entwerfen und zu produzieren. So ist auch Katjas jetzige Da-Seinsform nicht der erste, letzte oder endgültige Entwurf eines Lebens, sondern die kurzweilige und temporäre Form einer Subjektivität, die sich stetig und unendlich im korjakischen und globalen Universum weiter fortschreiben wird.

Identität wird nicht wie in post-modernen Theoretisierungen (z.B. von Derrida und Lacan, aber auch von Kristeva und Butler) durch Sprache, sondern durch Zeit produziert; Katja begreift das, was heute als Tradition bezeichnet wird, noch als gelebten Alltag und verifizierbare Erfahrung. Dem stehen Zinas Stellungnahme und das Verständnis der meisten jüngeren Hausbewohner als 'modern' gegenüber, auf die ich in diesem Artikel nicht näher eingegangen bin.

Zina, die im Unterschied zu Katja mit einer sowjetischen und literarischen Tradition aufgewachsen ist, ist unsicher, ob sie das, was als korjakisch und somit überkommen und unzivilisiert verstanden wird, ad acta legen soll. Für sie ist Zeit nicht zirkulär, sondern linear. In einem sowjetischen Bildungs- und Erziehungssystem wurden literarische Formen von Wissen zu Ungunsten von oralen Epistemologien eingeführt und favorisiert. In einem sowjetischen Diskurs ist das Subjekt als Instanz in geschriebene Dokumente und Gesetze eingestanz und besitzt somit eine verifizierbare, beständige und gefestigte Identität. Subjektivität existiert als eine Tatsache, die dokumentierbar und somit überprüfbar ist (vgl. Clifford 1988, 340). Für Katja basiert das, was sie als relevant empfindet, als un-geschriebenes Wissen, das von Zina schon nicht mehr als Wissen anerkannt, sondern in das Reich der Phantasie verwiesen wird. Es wäre ignorant und kurzsichtig zu behaupten, daß 'Bräuche' und 'Traditionen' erst mit der Produktion von linearer Zeit entstanden seien, daß die Korjaken sich 'vorher' (vor dem düsteren Einbrechen sowjetischer Machtansprüche) in einem harmonischen, aber auch monotonen, gleichförmigen und ahistorischen Zustand von Zeit bewegt hätten. Die überkommene Vorstellung, daß Geschichte erst mit Ankunft gieriger russischer Pelzhändler oder utopische Visionen mit sich bringenden sowjetischer Aufklärer gemacht wurde, ist in einem immer noch kolonialen, mit Überlegenheit belasteten Denken verhaftet. Das der Terminus heute häufig von jüngeren Korjaken gebraucht wird, zeigt dennoch, daß *rahnsche* nun zeitlich und erfahrungsmäßig weit entfernt von ihrem jetzigen Leben ist. 'Bräuche', das ist wovon die Alten reden; 'Bräuche' bezeichnen ein Wissen, daß sich heute oft nur noch in Erzählungen findet, die ein Leben in seiner unvorstellbaren Fremdheit und Exotik beschreiben. Wenn Zina ihren Sohn schilt, er solle nicht über Katja und ihre 'krummen' (smeschno) Ideen lachen, dann geschieht dieses nicht, weil 'Tote' wiederkehren und Zina selber nur die Verkörperung eines tempo-

rären Selbst ist, sondern weil Katja alt ist, und Zina weiß, daß Katja mit anderen, aber auch 'falschen' und mit ihren eigenen Wertevorstellungen unvereinbaren kulturellen Axiomen aufgewachsen ist.

Katjas Politik des 'Subjekt-Sein' wird von Zina als unsicher, instabil und fragil empfunden. In Katjas Diskurs ist das Subjekt nicht in Sprache und Gesetz eingeschrieben, sondern permutiert als amöbenhaftes Wesen durch Welten, die jeglicher Linearität und sowjetischer, historischer Gesetzmäßigkeit widersprechen. So wie das post-moderne Subjekt oszilliert auch Katja; aber Katja konstituiert sich nicht durch Sprache, sondern durch einen kulturellen Diskurs von Zeit, in dem auch Sprache nur temporär ist und durch ihre Nicht-Niederschreibung keinen Anspruch auf Wahrheit, wie im sowjetischen Diskurs, erheben kann.

Literaturverzeichnis

Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla und Nancy Fraser (1994): *Der Streit um die Differenz: Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.

Clifford, James (1988): *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Flax, Jane (1990): *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel (1978): *The History of Sexuality. Introduction*. New York: Vintage Books.

Ders. (1980): *Power/Knowledge*. New York: Random House.

Jochelson, Waldemar (1908): *The Korjak*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol. 6, Parts 1-2. Leiden, New York.

Kondo, Dorinne (1990): *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.

Minh-ha, Trinh T. (1989): *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.

Trickster (1989): *Wüste und Blühendes Land? Zur deutschsprachigen Ethnologie*. Trickster 17. München: Trickster Verlag.