Judith Schlehe

Ethnologie des Tourismus: Zur Entgrenzung von Feldforschung und Reise

Einleitung

In der Ethnologie wird derzeit viel über Verortung und Entgrenzung von Kulturen und über multilokal orientierte Forschungspraktiken diskutiert. Recht selten jedoch wird dies mit Untersuchungen zum Tourismus verbunden. Zuweilen heißt es, etwas gehässig, die Zurückhaltung der Ethnologen bezüglich der Tourismusforschung könne daran liegen, dass sie befürchteten, an ihren Feldforschungsorten selbst als Touristen betrachtet zu werden. In diesem Aufsatz möchte ich dem nachgehen und die Äquivalenzen und Differenzen zwischen Reisen bzw. Tourismus, Ethnologie und Postmoderne untersuchen.

Zunächst soll durch eine Situationsschilderung die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen ethnologischer Arbeit und Freizeitbeschäftigung sowie zwischen modern und postmodern veranschaulicht werden. Daraufhin ist die Entwicklung der Ethnologie des Tourismus kurz nachzuzeichnen, um dann Impulse aus der Postmoderne, bezogen auf die Wissenschaft und den Tourismus, aufzugreifen, wobei v. a. nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Reisenden und Ethnologen zu fragen ist. Schließlich möchte ich einige Vorschläge unterbreiten, wie die Ethnologie zur Erforschung des Tourismus beitragen kann und wie dies mit der „Entgrenzung" des Faches zusammenfällt.

Die Vielfalt interkultureller Professionalität

Um das Terrain meiner Überlegungen über „Entgrenzung" abzustecken, soll zunächst eine Situation geschildert werden, deren Interpretation anschließend zu diskutieren sein wird.

Als ich eine klassische ethnologische Feldforschung über Geistervorstellungen in Zentraljava durchführte (vgl. Schlehe 1998), lebte ich die meiste Zeit in einem Dorf an der Südküste. Dorthin kamen am Wochenende regelmäßig Scharen einheimischer Touristen – also nicht mystische Pilger, sondern indonesische Ausflügler – und die Dorfbewohner waren vollauf damit beschäftigt, Kokosnüsse und Coca Cola

Peripherie Nr. 89, 23. Jg. 2003, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, S. 31-47

an sie zu verkaufen. Für Gespräche mit mir hatte bis zum Sonntagabend niemand richtig Zeit. Folglich floh ich häufig an den Wochenenden in die Stadt, wo ich bei einem deutsch-indonesischen Ehepaar wohnen konnte. Zuweilen unternahmen wir gemeinsam Ausflüge ins Zentrum des internationalen Tourismus der Stadt zum Spaghetti-Essen und Bier trinken. Es handelte sich hier nicht um Luxushotels im Besitz des Präsidentenklans oder internationaler Konzerne, sondern um Restaurants der billigen und mittleren Klasse, in die auch Indonesier freien Zugang haben. Meist waren wir bald bei unserem Lieblingsthema, nämlich der Verhandlung kultureller Differenzen in der Ehe meiner Freunde. Auch die Europäerinnen und Europäer an den Nachbartischen des Restaurants redeten nicht nur über preisgünstige Reisemöglichkeiten, sondern häufig über „die Art der Indonesier". Die Kompetenz für Interpretationen, Urteile und Wertungen stellten sie durch ihre Erfahrungsberichte – ihre Reiseerlebnisse – unter Beweis.

Man stelle sich vor: Eine Gruppe von jungen indonesischen Männern betritt das Restaurant. Einen Teil von ihnen kenne ich vom Sehen seit Jahren, denn sie flanieren immer durch die Straßen, Restaurants, Galerien und Verkaufsstände der Touristengegend, in der auch ich bei jedem Forschungs- und bei jedem Ferienaufenthalt Souvenirs erstehe. Diese jungen Männer leben überwiegend von „Freundschaften" mit Touristen oder besser noch: Touristinnen, die sie begleiten und dafür Geschenke sowie Kommission von Laden- und Hotelbesitzern beziehen. Viele von ihnen wurden von ihren Freundinnen auch schon in deren Heimatländer eingeladen. In ihrem Lebensstil und *outfit* imitieren sie keineswegs die gängige Mode der Westler. Viele von ihnen erinnern mit ihren langen Haaren eher an die Hippies der 70er Jahre und nicht wenige an jamaikanische Rastafaris. Sie sind mal hier mal da, immer bereit zu Ausflügen, haben immer Zeit – und beobachten dabei haargenau, welche Touristen ankommen. Sie wissen, wen man am besten wie anspricht, welche Bedürfnisse und Vorlieben Australier, Deutsche oder Amerikaner haben, was zu deren Traumurlaub in exotischem Ambiente gehört und wie die Kontakte zu den Einheimischen aussehen sollen. Diese *street guides* verfügen über professionelle interkulturelle Kompetenzen, die sie sich, ebenso wie ihre Sprachkenntnisse, auf informelle Weise auf der Straße aneignen bzw. untereinander weitervermitteln. Als sie das Restaurant wieder verlassen, sind sie in Begleitung einiger attraktiver junger Touristinnen.

Was ist hier Tourismus, was Ethnologie? War ich in der beschriebenen Situation Touristin oder Ethnologin, hatte ich Urlaub oder arbeitete ich wieder, weil ich anfing, in Gedanken ein Forschungsprojekt zu konzipieren über die hybriden Identitäten und die transnationalen sozialen Räume und Subkulturen dieser indonesischen Männer, die unter dem Aspekt von untrennbarer Vermischung zwischen Lokalem und Globalem zu untersuchen wären?

Um solchen Fragen nachzugehen, könnten die Gedanken von Zygmunt Baumann nützlich sein. Er beschreibt das Leben in modernen Gesellschaften als Pilgerreise,

letztlich mit dem Zweck der Identitätsbildung. „Als Pilger kann man mehr tun als wandern, man kann *irgendwohin wandern*... Das Ziel, der gesetzte Zweck der Pilgerreise des Lebens gibt dem Formlosen Form, macht aus dem Fragmentarischen ein Ganzes, verleiht dem Episodischen Kontinuität. “ (Baumann 1997: 140). In dem Zusammenhang wird auch von der „Sinnreise“ gesprochen. In der postmodernen Lebensstrategie geht es jedoch nicht mehr um Identitätsbildung – Identität hat ihre Festigkeit, ihre Eindeutigkeit und Kontinuität verloren –, sondern um Vermeidung jeglicher Festlegung (ebd. 146) und langfristigen Bindung. Der Spaziergänger (*flaneur*), der Vagabund, der Tourist und der Spieler bilden zusammen die Metapher für die postmoderne Lebensstrategie (ebd. 149).

So gesehen wäre die ethnologische Feldforschung moderne Pilgerschaft, während die indonesischen *street guides* Repräsentanten eines entterritorialisierten postmodernen Lebensstils wären, denn diese *street guides* sind wahrhaftig Flaneure, Vagabunden, Touristen und Spieler; – wären da nicht die lokalen, sozialen und v. a. ökonomischen Realitäten. Indonesier und Indonesierinnen, die mit Touristen arbeiten (auch wenn ihr Tun für diese nicht als Arbeit erkennbar wird), leben eben nicht im *global village* der Freizeitgesellschaft und ebenso wenig in einem harmonischen exotischen Tropenparadies, sondern am unteren Rand einer ausgeprägt hierarchischen Gesellschaft, in der es gerade auch in der gegenwärtigen schweren politischen und ökonomischen Krise um *Überlebens*strategien geht.

Die Geschichte der „Anthropologie des Tourismus“

„Alle reisen, doch niemand möchte Tourist sein. Touristen, das sind die anderen.“ (Henning 1997: 13), mit diesen Worten, die gewiss auch auf Ethnologen und Ethnologinnen zutreffen, beginnt ein 1997 erschienenes Buch des Soziologen Christoph Henning mit dem Titel „Reiselust“, in dem wieder einmal der Frage nachgegangen wird, warum wir reisen. Angesichts des Ausmaßes von Urlaubsreisen und angesichts der Tatsache, dass der Tourismus ein trans- und internationales soziales Phänomen ist und auf Reisen prototypische interkulturelle Interaktions- und Kommunikationsprozesse stattfinden, – angesichts dessen ist die Ethnologie des Tourismus eine überraschend junge und wenig bearbeitete und beachtete Forschungsrichtung (vgl. Stronza 2001). Die ersten Arbeiten kamen meist dadurch zustande, dass Ethnologen bei ihren Feldforschungen auch mit Touristen konfrontiert waren – was oftmals zunächst ihr Missfallen erregte, geradezu als peinlich empfunden wurde, und in Feldforschungsberichten häufig unterschlagen wurde. In den 70er Jahren fingen jedoch manche an, über Touristen zu forschen und zu schreiben. Während von Seiten modernistischer Entwicklungstheoretiker zu dieser Zeit der Tourismus noch als ideale Strategie für ökonomischen Fortschritt in Dritte-Welt-Ländern gepriesen wurde, warnten

Ethnologen bereits vor den soziokulturellen Auswirkungen des Tourismus und vor damit einhergehenden destruktiven Effekten für traditionelle Kulturen. Internationaler Tourismus, von dem vor allem westliche Industrieländer und einheimische Eliten profitieren, wurde als eine Form des Imperialismus (Nash 1989) und als hedonistische Seite des Neo-Kolonialismus (Crick 1989: 322) beschrieben, – wobei interkulturelle Unterschiede kaum Beachtung fanden. Erst in den 80er Jahren wurden dann spezifisch ethnologische Theorien zum Tourismus entwickelt, d. h. man beschäftigte sich auch mit Bedeutungen, Motivationen und Rollen (vgl. auch Burns 1999). Und zwar nicht mehr, wie Enzensberger im Sinne von Reise als Flucht vor den Belastungen moderner Industriegesellschaften, als Flucht in ein fiktives Glück (Enzensberger 1962)[1] , sondern eher im Hinblick auf die *subjektiven Erfahrungen* der Reisenden. Hier ist etwa Dean MacCannell zu nennen, der das primäre Ziel von Touristen in ihrer Selbsterfahrung sieht, – Selbsterfahrung, die sie aus der (illusionären) Konstruktion des absolut „Anderen" ziehen: Die Suche nach der Authentizität im Anderen sieht er als zentrale motivierende Kraft, als Paradigma des Lebens in komplexen modernen Gesellschaften (MacCannell 1989). Tourismus sei insofern ein *modernes Ritual*, das sich auf die Suche nach dem *Authentischen* in fremder Natur und Bevölkerung bezieht. In der Besichtigung etwa, im *Sightseeing*, werde die Differenzierung der modernen Gesellschaft zugunsten einer Einheitserfahrung überwunden. Darin sei eine Entsprechung zur Pilgerfahrt zu sehen, bei der die Reliquien die Ziele darstellten, welche jetzt beispielsweise durch berühmte Kunstwerke ersetzt würden.

Am bekanntesten wurde in diesem Kontext Nelson Graburns (1983; 1989) hermeneutisch orientierter Ansatz, der auf den Ritualtheorien von Arnold van Gennep und Victor Turner basiert. Rituale werden im Anschluss an Turner nicht mehr als passive repetitive Bräuche interpretiert, sondern als *handlungsorientierende Praxisformen*, bei denen den jeweils Handelnden ein Spielraum kultureller Interpretation, Innovation und Veränderung bleibt. Graburn konzentriert sich ebenfalls auf die Bedeutung des Reisens für die *Touristen*, die er in einem *persönlichen Übergang* sieht. Das Reisen verknüpft er mit Ritual-, Pilgerschafts- und Spieltheorie, und er konstatiert hier ein religiös-rituelles Äquivalent, insofern als mit der Reise das Außerordentliche dem Gewöhnlichen entgegengesetzt wird. Universale Grundlage sei der Impuls, die Ordnungsstrukturen des Alltags zu verlassen und in andere Wirklichkeiten einzutreten. Jede Gesellschaft hat stets ihre Gegenbilder in sich und kultiviert sie auch. So sei das Reisen allen Formen menschlicher Symbolproduktion und Phantasietätigkeit verwandt, die aus der Gebundenheit an das jeweils Gegebene hinausführen. „Tourismus stellt eine jener notwendigen, strukturierten Unterbrechungen im Alltagsleben dar, die alle menschlichen Gesellschaften charakterisieren. " (Graburn 1983: 11). Die Reise gliedert sich wie ein Ritual (*rite de passage*/Übergangsritual) in:

- eine Periode der Separation, der Trennung: Die Fahrt weg vom Zuhause,
- eine mittlere, *liminale* bzw. *liminoide* Periode, eine Übergangsphase von begrenzter Dauer, während der eine Veränderung an einem ungewöhnlichen Ort erlebt wird. Diese Phase kennzeichnet Turner durch die Veränderung der sozialen und moralischen Struktur der Gruppe, oftmals eine Umkehrung der Rollen, eine *Antistruktur* darstellend. Die Beziehungen sind nicht mehr normativ, hierarchisch und distanziert, sondern egalitär (*Communitas*),
- eine Rückkehr nach Hause und an den Arbeitsplatz, die Reinkorporation, Wiedereingliederung (diese Phase ist bei den *rites de passage* durch das Einnehmen eines neuen Status gekennzeichnet).

Diese Perspektive wird im deutschsprachigen Raum derzeit v. a. von dem bereits genannten Soziologen Henning (1997) vertreten. Der Arbeit und dem Alltag wird die Freizeit entgegengesetzt, dem Zuhause die Fremde, der sozialen Normiertheit und dem Druck des Sozialen steht die Ungebundenheit des Urlaubes gegenüber, und dem heimischen Zeitdruck die Zeitlosigkeit der Ferien.

Wie beim mittelalterlichen Fest geht es, laut Henning, beim Reisen um *Erneuerung und Verwandlung des Selbst*. Es handelt sich um ein „Verwandlungs*spiel*": Touristen dürfen „König für einen Tag" bzw. „Bauer für einen Tag" spielen, die Grenzen des Ich und der Sozialordnung werden somit überwunden. Die Kontrastwünsche von Touristen richten sich dabei heute, da die Landschaften weitgehend mit Versatzstücken versehen und verbraucht sind, nicht nur auf eine andere soziale Rolle und anderes Raum-Zeit-Erleben, sondern sie bedienen sich zunehmend der letzten Reserven: des Kulturkontrasts, der „einheimischen Ethnien" als Ikonen oder letzte Originale.

Ethnologische Theorien zu Übergangsriten mögen zwar zu einem Verständnis des Reisens als einer „Zwischen-Zeit" im genannten Sinn beitragen, aber m. E. in erster Linie, wenn wir uns an den *images* (der Reiseindustrie, -werbung, -literatur) und nicht an den am weitesten verbreiteten Praxen des Reisens orientieren. Die *Bilder* und *Repräsentationen* gaukeln eine Gegenwelt vor und versprechen intensive Gefühle, Selbsterneuerung, Verwandlung, die Erfahrung des „ganz Anderen" – aber natürlich, entsprechend den Prinzipien der Werbung, eine „sichere", kontrollierte und nur in Maßen fremde Erfahrung. Im Gegensatz zu den Bildern der Werbung verlässt die Mehrzahl der Touristen ihr Zuhause eben *nicht* wirklich (vgl. Bruner 1995: 237), d. h. die meisten setzen den Orientierungen des Alltags während einer Reise *nicht* das „ganz Andere" gegenüber. Immer mehr Menschen reisen an andere Orte, um weitgehend dasselbe wie in ihrem alltäglichen Leben zu erfahren, schreiben Ritzer und Liska in „Touring Cultures" (1997: 100). Dies schließt auch den sozialen Bereich ein, denn von *Communitas* – relativ uneingeschränkter sozialer Gemeinsamkeit als Merkmal von Liminalität – kann kaum die Rede sein, solange durch unterschiedliche finanzielle Möglichkeiten die Arten von Urlaubern doch weitgehend nach Schichten getrennt bleiben.

Zudem wird außer Acht gelassen, dass *rites de passage* den Übergang von einem Lebensabschnitt in einen *anderen* markieren, wohingegen der soziale Status von Touristen – trotz des nicht unerheblichen Prestigegewinnes – durch eine Reise im Allgemeinen unverändert bleibt. Die Interpretation touristischer Reisen als Übergangsriten halte ich deshalb nur für sehr begrenzt zutreffend. Ich sehe „den" Tourismus (d. h. die verbreitetsten Formen) nicht als Gegenentwurf/Gegenwelt und liminale Anti-Struktur, sondern eher als Abbild, Bestätigung und Übungsplatz unserer gesellschaftlichen Praxen und Diskurse.

Indessen sind Reisemotive und -praxen äußerst heterogen[2], und ethnologischer Tourismusforschung geht es darum, verschiedene Arten touristischer Aktivitäten in verschiedenen kulturellen Kontexten zu erfassen. Den meisten früheren Ansätzen ist aber gemeinsam, dass sie einseitig auf die Erforschung der Touristen konzentriert sind. „Eine Theorie des Tourismus kann die subjektiven Erfahrungen der Reisenden nicht ignorieren" schreibt Henning (1997: 72) – und ignoriert dabei weitestgehend die Erfahrungen und Aktivitäten derjenigen, zu denen die Reisen gehen. Die Angehörigen der Lokalbevölkerung im Reiseland erscheinen undifferenziert als passive Rezipienten oder „Opfer", welche sich der dominanten Kultur der Reisenden schlecht und recht anpassen. Die Auswirkungen des Tourismus werden analysiert, als ob es sich ausschließlich um einen externen Faktor handeln würde, der auf eine statische, ausgelieferte Kultur einwirkt.[3] Handelnde und Bedeutung konstruierende Subjekte sind unter den „Bereisten" nicht vorgesehen. Aus heutiger Sicht muss Tourismus aber längst als Bestandteil lokaler Realitäten und als *mit*konstituierender Faktor kultureller Identitäten gesehen werden. Tourismusinduzierter Kulturwandel ist ein komplexer und dynamischer, *beidseitiger* Prozess! Darauf wird zurückzukommen sein. Ich möchte aber bereits an dieser Stelle anmerken, dass ich ein großes Manko der ethnologischen Tourismusforschung darin sehe, dass sie zu einseitig auf die Reisenden ausgerichtet ist. Gerade die genannten Ansätze, welche von Ritualtheorien ausgehen, hätten eigentlich die diskursiven Anteile des Rituals nicht ausblenden dürfen, die ja nicht nur die unmittelbaren Akteure, sondern auch die Zuschauer betreffen. Wenn der Blick auch auf diese „Anderen", gerichtet wird, die am touristischen *Reisen* unbeteiligt, aber davon betroffenen sind und sich dazu in Beziehung setzen, dann zeigen sich neue gesellschaftliche und subjektive Welten, deren Erforschung ein anderes Instrumentarium als die klassischen Ritualtheorien erfordern.

Impulse der Postmoderne: Ethnologie und Tourismus als neue Verwandte?

Seit den 80er Jahren ist das ethnologische Denken stark bestimmt von der mit der Postmoderne verbundenen so genannten „reflexiven" oder „literarischen Wen-

de“, die eine Besinnung auf Textproduktion und -gestaltung und die Einbeziehung der Ethnologen und Ethnologinnen als Autoren und Personen mit sich brachte. In erster Linie wurden Probleme von Repräsentation, Macht und Authentizität diskutiert. In der ethnologischen Tourismusforschung führte das jedoch weniger zu einer Diskussion um Darstellungsweisen als zu einer Reflexion der Entstehungsbedingungen d. h. des Forschungsprozesses und der subjektiven Welten von Touristen und Ethnologen. James Clifford, der Klassiker der „Writing Culture“-Debatte, spricht von „Feldforschung als Reise-Begegnungen“ (Clifford 1997), und der australische Anthropologe Malcolm Crick spitzt solcherart Überlegungen in eher provokanter Weise dahingehend zu, dass er eine „Verwandtschaft“ und strukturelle Ähnlichkeit von ethnologischer Feldforschung und Tourismus in der Dritten Welt herausarbeitet (1985; 1995; s. auch Harkin 1995). Dies wird folgendermaßen begründet:

Abgesehen von Äußerlichkeiten wie der, dass beide, Touristen wie Feldforschende, sich nur vorübergehend in einer anderen Kultur aufhalten – sie „teilen die Verlagerung in nicht-alltägliche Räume und Zeiten“ (Crick 1985: 82) –, seien beide fehlgeleitet von ihrer Suche nach Authentizität, und beide seien nicht in der Lage, fremde Kulturen anders zu erfahren als es ihren eigenen kulturell definierten Erwartungen und Images entspricht. Diejenigen der Touristen seien eher von der Werbung bestimmt, diejenigen von Ethnologen eher durch wissenschaftliche Denktraditionen und persönliche Karriere-Ambitionen. Crick schreibt: „Es mag sein, dass wir die Touristen, die andere Kulturen nur benutzen, nicht mögen. Aber die Anthropologie benutzt die Anderen, um sich selbst zu erschaffen. “ (ebd. 81). Objektives Verstehen des Anderen, so Crick, ist weder für Reisende noch für Ethnologen möglich. Die letzteren seien vor allem deshalb darum bemüht, sich von den ersteren abzuheben, weil Tourismus einen Angriff auf ihre Autorität und ihre privilegierte Position als Ethnographen darstelle. Das verursache Konkurrenz, Angst und Abwehr und deshalb, meint Crick, beschäftigten Ethnologen sich auch wissenschaftlich kaum mit touristischen Kulturkontakten.

Es gibt etliche Aspekte, in denen ich Crick Recht geben möchte: Viele Ethnologen und Ethnologinnen sind wie Reisende von Fernweh und Neugierde geleitet, und wir sind an unseren Forschungsorten *auch* Touristen. Wie in der einleitenden Situationsschilderung illustriert, nehmen wir bei einem Feldforschungsaufenthalt vielfältige Rollen ein, eine davon ist die der Touristin oder des Touristen und zwar zumindest dann, wenn wir uns nicht unmittelbar am Forschungsort, sondern in der Umgebung befinden. Umgekehrt gebärden sich viele Touristen auch als Ethnologen, wenn sie meinen, vor dem Hintergrund von Reiseführerlektüre und eigenen Urlaubserfahrungen, die Kulturen ihrer Gastländer genauestens verstehen und erklären zu können.

In verschiedenen anderen Punkten jedoch möchte ich Cricks Darstellung einer Kritik unterziehen. Dazu sind zunächst einige Bemerkungen zu postmodernem

Tourismus und zu postmoderner Wissenschaft zu machen, zwei Bereiche, die ich durchaus differenzieren möchte.

Postmoderner Tourismus:

Moderne Ferienreisen sind gekennzeichnet durch ihre Orientierung an den (Max Weberschen) Prinzipien von Vorhersehbarkeit, Effizienz, Kalkulierbarkeit und Kontrolle.[4] Als Ausgleich zur Erlebnisarmut des modernen Arbeitslebens geht es im *postmodernen* Tourismus um Lifestyle und Erlebniskonsum, was im Freizeittourismus ebenso wie im Urlaubs- und Kurzurlaubstourismus umgesetzt werden kann. (Opaschowski 1995: 150). Er gilt den Akteuren nicht als Mittel, um ein erhabeneres Ziel zu erreichen, sondern ist Selbstzweck mit primärem Bezug auf seine eigenen Zeichen und Symbole. Besonders deutlich wird dies in Themenparks und *shopping malls*, den meistbesuchten touristischen Zielen der USA. Postmoderner Tourismus, so der Engländer Tom Selwyn (1993), ist geprägt durch Konsumerismus und Unverbundenheit. Im Rahmen der Kommerzialisierung wird alles unmittelbar verfügbar: Orte, Waren, Kulturen, Sex, Essen. Grenzen und Unterscheidungen verwischen, die Informationsflut bewirkt einen Verlust an Bedeutungen und Werten. Touristen werden zwar von der Werbung mit lauter Superlativen an zu erwartenden Sensationen und Empfindungen versehen, aber sie bleiben ohne Verbindung zu ihrer Destination bzw. diese ist für sie nicht mehr in Zeit und Raum verortet und unverbunden mit ihrem Leben. Es wird ein Eindruck von Omnipotenz erweckt, die aber nicht auf eine erkennbare, wirkliche Welt beziehbar ist (Selwyn 1993). Es geht um ein dekontextualisiertes Spiel mit Zeichen, Symbolen, fiktiven Geschichten (Vester 1998: 149) und „Pseudo-Events". Dabei verändert sich, wie Bruner (1991) ausführt, das Selbst von Ferntouristen – entgegen den Versprechungen der Werbeprospekte – durch die Reise in keiner Weise, wogegen die angeblich unveränderte jeweilige Lokalbevölkerung (in den Werbebildern alle Fischer und Bauern) tief greifende Veränderungen vollzieht. Der touristische Diskurs wird von den Mächtigen bestimmt, die Bereisten haben innerhalb dieses Rahmens zu handeln und eine „Kultur" vorzuführen, welche den westlichen Imaginationen entspricht (Bruner 1991: 241): „Die Einheimischen müssen ein Selbstverständnis entwickeln, das die Bewertungen des Westens berücksichtigt, selbst dann, wenn sie sich als Gegensatz zum Westen betrachten. " (Bruner 1991: 247). Das heißt, die Bevölkerung der Reiseländer besteht zwar keineswegs aus passiven „Bereisten"; dennoch basieren ihre Strategien, Initiativen und Interpretationen nur zu einem Teil auf ihrem eigenen kulturellen Hintergrund, zum anderen aber auf Reaktionen und Gegenreaktionen auf die Bilder und Praktiken der westlichen Touristen. Deren primäre Referenzgruppen bleiben gleichwohl ihre Mitreisenden, nicht die Menschen der besuchten Länder.

Cohen sieht jedoch im Ethos der *postmodernen* Touristen auch eine neue Chance für den Frieden von Gesellschaften, in welchen *moderne* Touristen noch „Authentizität" gesucht haben. Moderne Touristen haben ein Verlangen nach Authentizität, das mit demjenigen von religiösen Pilgern verglichen wurde (man erinnere sich an das obige Zitat von Zygmunt Baumann) – aber sie werden abgespeist mit einer „inszenierten Authentizität" („*staged authenticity*"), mit den vom Reiseveranstalter organisierten Tänzen und Ritualen. Für die Lokalbevölkerungen bedeutet das, dass ihre Traditionen kommodifiziert, zur Ware gemacht, werden (MacCannell 1989). Im Gegensatz dazu verlangen *postmoderne* Touristen nicht nach Authentizität, sie kümmern sich kaum um Ursprünge und Echtheit, sondern mehr darum, dass der Besuch einer Freizeitattraktion Vergnügen macht. Deshalb erfreuen sich die konstruierten Welten von Freizeitparks – und möglicherweise in Zukunft virtuelle Reisen im Computer – zunehmender Beliebtheit (Cohen 1995). Sie sollen kein Abbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit sein, sondern das repräsentieren und simulieren, was sich die Besucher in ihren Phantasien und Träumen vorstellen. Die Kopie ist besser als das Original. Eben darin wird eine *Chance* gesehen: Wenn nämlich Kulissen und künstliche Erlebnislandschaften vorgezogen werden, dann können natürliche Landschaften und tatsächliche Lebenswelten eher unbehelligt bleiben (Opaschowski 1995: 275). Ich halte dies allerdings für überzogen, denn tatsächlich gehören „modern" und „postmodern" orientierter Tourismus nicht unterschiedlichen Epochen an und schließen sich, auch für dieselben Personen, nicht gegenseitig aus. Im Gegenteil: „Post-Touristen" zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie sich mit unterschiedlichen Typen touristischer Erlebnisse vergnügen (Uriely 1997: 983).

Postmoderne Ethnologie: Einsichten, Grenzen und Weiterführung

Ebenso wie in aktuellen Tourismustheorien befinden sich die Begriffe postmoderner Wissenschaftlichkeit im Fluss und in Diskussion, es handelt sich keineswegs um ein einheitliches Konzept. Es ist jedoch so viel zu sagen, dass Unverbundenheit bis zu einem gewissen Grad auch das postmoderne Wissensparadigma charakterisiert, welches Pluralität und Komplexität als grundlegenden Wert anerkennt. Das Konzept der „Kultur als Ganzes" mit widerspruchsfreien, durchgängigen Strukturen ist überholt, dekonstruiert. Kultur wird nicht mehr als ein System betrachtet, in dem sich die Elemente zu einer geschlossenen Struktur zusammenfügen. Multikausalität, Vielschichtigkeit, Inkohärenz und vielseitiger Verwendbarkeit, der Dynamik kultureller Prozesse, ist Rechnung zu tragen, d. h. sie werden als konstitutiv betrachtet, – wobei das, was in der ethnographischen Repräsentation zur Darstellung kommt, in erster Linie die Selektion des oder der Forschenden reflektiert. Der postmoderne Diskurs des kulturellen Pluralismus

implizierte zunächst unverbundene Differenzen, was ihm bekanntlich den nicht unberechtigten Vorwurf eingebracht hat, Beliebigkeit zu pflegen statt (politische) Verantwortung zu übernehmen. Insofern ist man gegenwärtig in einer sich als „postkolonial" bezeichnenden Ethnologie wieder verstärkt darum bemüht, Machtverhältnisse zu benennen, die mit spezifischen historischen Situationen, Positionen und Prozessen in Verbindung stehen. Denn auch das Multiple, Komplexe oder Ambivalente ist sozial organisiert und wird vor dem Hintergrund bestimmter Interessen verhandelt!

Wenn nun Crick und andere Autoren Ähnlichkeiten zwischen Reisenden und Ethnologen hervorheben, so ist dies m. E. vor allem angebracht in Bezug auf eine bereits wieder überholte Wissenschaft ohne kulturkritische Intention und politische Verantwortlichkeit (Errington/Gewertz 1989). Ich möchte dem entgegenhalten, wie sich Erkenntnisinteressen, Forschungsprozesse und Praxisrelevanz einer – durch postmoderne Impulse inspirierten, aber über sie hinausgehenden – Ethnologie, wie ich sie für sinnvoll halte, darstellen und zwar in deutlicher Unterscheidung zum postmodernen Tourismus:

Die *Erkenntnisinteressen* gerade der durch die reflexive Wende sensibilisierten Ethnologen und Ethnologinnen sind darauf gerichtet – nicht zuletzt auch durch Bewusstmachung von Subjektivität und Interaktionsstrukturen – dem Verstehen und Erklären anderer und eigener Kulturen und globaler Realitäten näher zu kommen und sie kritisch zu analysieren. Dies ist im Rahmen der qualitativen ethnologischen Methoden nur möglich durch ein Sich-Einlassen auf Beziehungen zu Subjekten der untersuchten Gesellschaften und durch aktives Involviertsein in diskursive Praktiken.

Der *Forschungsprozess* hat mit Kommerz und Erlebniskonsum nichts und mit *fun* meist wenig zu tun. Er kann zur Selbsterkenntnis der Forscherperson beitragen, und es handelt sich in diesem Fall um Prozesse, die das Selbst des Forschers oder der Forscherin durchaus verändern können. Im Gegensatz zum postmodernen Tourismus zeichnet sich ethnologische Feldarbeit, welche ja noch immer das zentrale Moment in der Selbstdefinition der Disziplin ausmacht (Clifford 1997), also durch starke Verbundenheit mit dem Leben der Forscherperson aus. Als Voraussetzung dafür galt seit Beginn dieses Jahrhunderts, dass Ethnologen nicht (weiter)reisen, sondern bleiben und (eine Zeit lang) am Forschungsort wohnen, die dortige Sprache lernen und mit Geduld und Aufmerksamkeit für Details versuchen, die Lebenswelten und Alltagserfahrungen ihrer Gewährsleute zu erfassen. Damit hebt sich der ethnologische Diskurs also m. E. nicht nur, wie Bruner (1995: 236) meint, insofern vom touristischen ab, als er eher verbal als visuell ausgerichtet ist. Vielmehr beinhaltet er eine Geist und Körper – und damit alle Sinne und Ausdrucksmöglichkeiten – umfassende Involviertheit der Forschenden (Schlehe 1996), die dennoch keineswegs primär Selbsterkenntnis, sondern das Erkennen und Beschreiben des Anderen zum Ziel haben.

Das bisher Gesagte bezieht sich auf die klassische Methode einer auf territoriale Verankerungen fokussierten Ethnologie: Die stationäre Feldforschung geht noch von klar umgrenzbaren Kulturen aus. Kultur wird aber in der Gegenwart zunehmend entterritorialisiert. Die Ethnologie ist immer weniger mit abgegrenzten, homogenen Kulturen konfrontiert, die einem Ort zugeordnet werden können. Distanzüberwindende Kommunikations- und Verkehrsmittel entlassen die Menschen aus geographisch gebundenen Interaktionsgemeinschaften (Welz 1998). Es geht heute „eher um sich verändernde Orte als um begrenzte Felder" (Gupta/ Ferguson 1997: 38). Dementsprechend hat die Ethnologie sich neu zu orientieren. Sie wendet sich dem handelnden Individuum und hybriden Kulturen bzw. den Verbindungen, den sozialen und kulturellen Prozessen, die über Grenzen hinweg gehen, zu, und sie entwickelt multilokale Forschungsmethoden.[5] Mobile Forschungsvorhaben, wie sie Marcus vorschlägt, sollen verschiedene Orte verbinden und geographische Distanzen überbrücken. Auch die Grenzen selbst (im politischen wie im weiteren metaphorischen Sinn) wurden in den letzten Jahren zu einem überaus beliebten Forschungsbereich (Hannerz 1997). Das Sich-Einlassen auf andere Menschen und Lebenswelten – eine „dichte Teilnahme" in sozialer Nähe (Spittler 1998: 55) und eine tiefe Interaktion – bleibt jedoch als Basis bestehen, ob die Forschungsreise uns nun an viele ferne Orte führt, an die wir unseren Gewährsleuten folgen oder ob wir einen systematisch „befremdenden" Blick auf Teilbereiche unserer eigenen Gesellschaft richten.

Die *Praxisrelevanz* ethnologischer Forschung liegt darin, einer vereinheitlichenden Weltsicht Wissen um historisch und lokal Spezifisches – auch in Auseinandersetzung mit globalen Einflüssen – entgegenzuhalten. Die Anerkennung von Pluralität, Vielschichtigkeit, Widersprüchlichkeit muss nicht zu Beliebigkeit und Aussageunfähigkeit führen, sondern kann im Gegenteil kompetente und kritische Urteile über komplexe Zusammenhänge in bestimmten Kontexten ermöglichen. Ich sehe die Produktion von kulturkritisch wirksamem Wissen als zentrale Aufgabe unseres Faches. Dies setzt Differenzierung voraus, und die muss im vorliegenden Zusammenhang mit einer Lokalisierung und Spezifizierung der Forschungssubjekte beginnen: Weder Tourismus noch Ethnologie ist monolithisch (vgl. auch Nash 1996b).

Die neuere ethnologische Tourismusforschung

Um abschließend im Hinblick auf die Potentiale unseres Faches konkreter zu werden, sollen im Folgenden neuere und richtungsweisende Ansätze einer ethnologischen Tourismusforschung aufgezeigt werden. Ich sehe hier einen Bereich, in dem wir – um auf meine anfänglichen Ausführungen zurückzukommen: nicht wie postmoderne Touristen, sondern eher wie moderne Pilger – zum einen in exemplarischer Weise den Fragen nach Differenz und Dynamik nachgehen kön-

nen, die sich durch immer mehr Bewegung und Begegnung stellen, und zum anderen einen Beitrag zu einer praxisrelevanten, kulturkritischen Betrachtung des Tourismus leisten können.

Die bisherigen Ansätze zur Entwicklung von so genannter „Nachhaltigkeit" und die Versuche, „kulturelle Tragfähigkeit" im Tourismus zu bestimmen, lassen einen spezifisch ethnologischen Blick meistens vermissen. Mit einem solchen sind auch die *konkreten* Beziehungen zwischen Reisenden und Lokalbevölkerung zu untersuchen, wobei diese beiden Kategorien nicht mehr als grundsätzliche Gegensätze einander gegenübergestellt werden sollten, sondern auf Vernetzungen und Verquikkungen zu achten ist. Weder sollten die Touristen pauschal als manipulierte, verdummte Masse, noch die Lokalbevölkerungen einheitlich als ausgelieferte Opfer gesehen werden. Interaktionen und Konfrontationen zwischen Touristen und Lokalbevölkerung und den damit verbundenen intersubjektiven Konstruktionen von Images und kulturellen Identitäten ist im Detail und vor dem Hintergrund von historischen, sozio-ökonomischen, kulturellen und biographischen Vorgaben nachzugehen[6] und zwar nicht zuletzt im Hinblick auf die Bedeutungen von Geschlecht, Klasse, Alter, Ethnizität und Nationalität – und insbesondere bzgl. Ungleichheiten und Machtbeziehungen im Rahmen der Globalisierung.

Ethnologische Perspektiven bieten sich an, um die subjektive Perzeption und Verarbeitung von Entgrenzung und Globalisierungsprozessen zu erforschen. Dabei geht man heute davon aus, dass Globalisierung nicht nur Homogenisierung nach westlichem Muster bedeuten muss, sondern auch in „kreolisierten" Zusammenhängen neue Identitäten und Ausdrucksmöglichkeiten schafft (Hannerz 1996). Globale Institutionen schaffen auch Lokalität (Robertson 1995), und insofern ist der konkrete Ort als eine von vielen Lokalisierungen des Globalen zu begreifen. Also sollte Tourismus *auch* unter den Aspekten von individuellen und lokal konstituierten Gestaltungspotentialen von Touristen und Angehörigen der Lokalbevölkerungen und von aktiver, kulturspezifischer Selektion und Innovation betrachtet werden. In dieser Hinsicht besonders gut dokumentiert ist die Tourismuskultur Balis, die heute nicht das Aufeinandertreffen zweier Kulturen widerspiegelt, sondern ein in die Kultur integrierter Bestandteil und Teil eines komplexen Prozesses ist. Dieser besteht aus miteinander verbundenen Einflüssen von Außen und Handeln von Innen (Picard/Wood 1997). Machtgefälle in der Bestimmung des diskursiven Rahmens und Ungleichheiten bezüglich materieller Ressourcen und die Einflüsse von Staat und Markt sollten dabei niemals ausgeblendet werden. Dazu gehören auch soziale Ungleichheiten, die sich in Verbindung mit der Eröffnung oder Beschränkung von Mobilitätschancen ergeben (Welz 1998).

Außerdem bleibt zu bedenken, dass Tourismus nicht nur ein kontemporäres westliches Phänomen ist. Touristen stammen nicht per se aus der westlichen Welt. Zunehmend mehr Menschen aus so genannten Dritte-Welt-Ländern gehen auf

Reisen (auch auf touristische), und schon immer gab es auch in den „Lokalbevölkerungen“ Mobilität, Interaktion und Einflüsse von „außen“, wozu auch Arbeitsmigration, kriegsbedingte Flucht, Familienbesuche, Pilger- und Handelsreisen sowie Einflüsse durch Massenmedien zählen. James Clifford (1992) spricht in diesem Zusammenhang von „*traveling culture*“, um die externen Beziehungen jeder Kultur zu betonen. „Alle Kulturen werden durch die Ströme von Menschen, Waren und Bildern über die nationalen Grenzen hinweg verändert“ (Rojek/Urry 1997a: 11). Eine solche Herangehensweise hatte weit gehende Implikationen für den Kulturbegriff in der Ethnologie.

Im Bereich des Tourismus sind hier nicht nur Angehörige von neuen Mittel- und Oberschichten in Afrika, Asien und Lateinamerika zu nennen, welche Fernreisen unternehmen, und die schnell wachsende Zahl von „*domestic tourists*“ in vielen Ländern, sondern auch Personen, die in der Tourismusbranche beschäftigt sind (z. B. die eingangs genannten *guides*) oder beispielsweise auch Frauen und Männer, die im Rahmen von Liebesbeziehungen von ihren Partnern oder Partnerinnen Einladungen in die USA, nach Europa oder Australien erhalten. Die gemachten Erfahrungen wirken in ihren Identitätskonstruktionen nach, und auch diese Leute – nicht nur die Angehörigen der nationalen Eliten – prägen nach ihrer Rückkehr die herrschenden Bilder mit. Dies wurde bislang oft übersehen: z. B. spricht Hannerz (1996: 72f) ausschließlich von den kreolisierten gebildeten Eliten der Peripherie, welche kulturelle Modelle für andere Leute abgeben.

An dieser Stelle ist für ein stärkeres ethnologisches Selbstbewusstsein zu plädieren bezüglich der klassischen qualitativen Methoden des Faches, insbesondere offene Interviews, aber auch Gruppendiskussionen und v. a. die teilnehmende Beobachtung, welche durch Kritik und Anregungen des Feminismus und der Postmoderne weiter verfeinert und verbessert wurde, v. a. was kritische Selbstreflexion anbelangt. Die Standortgebundenheit jeder wissenschaftlichen Aussage muss akzeptiert und wissenschaftlich konstruktiv umgesetzt werden. Ein ethnologischer Beitrag zum interdisziplinären Projekt der Tourismusforschung und darauf basierender künftiger Theoriebildung kann in der Untersuchung von konkreten Interaktionsmustern touristischer Kontakte in bestimmten sozialen und kulturellen Kontexten und von individuellen Wahrnehmungen und Erfahrungen der Subjekte liegen.[7] Die eigene Kultur und die eigene Person einbeziehend – ohne sie ins Zentrum zu stellen – können auf diesem Gebiet sowohl global strukturierte soziale Prozesse, als auch die Formierungen neuer Identitäten und Kulturen beispielhaft studiert werden. Der Fokus ist also von den dekonstruktivistischen und selbstzentrierten Ansätzen der Postmoderne zu einer Ethnologie des Tourismus zu verlagern, welche die Dialektik von Fremd-, Eigen- und Welterfahrung sowie die Dynamik der Auseinandersetzung zwischen Eigenem und Fremdem in bestimmten sozialen Kontexten und im Rahmen multilokaler Ethnographien behandelt.

Die Grenzen zwischen Reise und Feldforschung sind fließend, viele Forschungsorte sind nicht mehr eingrenzbar und kulturelle Identitäten sind nicht mehr an Orte gebunden, sondern mögen in der Diaspora ausgeprägter sein bzw. neu verhandelt oder erschaffen werden. Es geht also – auch bei der kulturellen Übersetzung – heute eher um „Zwischen"-Räume als „innovative Orte der Zusammenarbeit und des Widerstreits" (Bhaba 1997: 124). Die touristischen Räume können in diesem Kontext als Übergangsräume gesehen werden, in denen, mehr noch als von den Touristen von der Lokalbevölkerung, Neues erprobt wird.

Nachwort

Aus den eingangs geschilderten Beobachtungen in den Touristengegenden von Indonesien entstand ein Forschungsprojekt über die Beziehungsstrukturen zwischen reisenden Frauen und einheimischen Männern auf Java, Bali und Lombok, in dem die hier dargestellten Themen aufgegriffen und beispielhaft bearbeitet wurden. [8] Diese Beziehungen schienen mir für eine Forschung besonders geeignet, da hier wesentlich mehr und intensivere interkulturelle Kommunikation stattfindet als sonst im Rahmen des Tourismus üblich. Wir finden in diesen Zusammenhängen keine stabile Gemeinschaft vor, wie in einer klassischen ethnologischen Feldforschung, sondern man muss in ständig wechselnden Konstellationen arbeiten, zum einen bestimmt von Männern auf Touristenjagd, die in speziellen Touristengegenden in billigen gemieteten Zimmern leben (*kamar kos*), und zum anderen von europäischen, amerikanischen, australischen und japanischen Touristen und Touristinnen, die kommen und gehen, wobei manchmal ein Mann von einer Touristin auf die Reise mitgenommen wird. Die Untersuchungsergebnisse (Schlehe 2000; 2001) zeigen, dass die jungen Indonesier, die ihre Hoffnungen auf ein besseres Leben mit Touristinnen verbinden, in ganz eigenen, neuen sozialen Räumen und Netzwerken leben und sehr spezifische kulturelle Identitäten und Umgangsformen entwickeln, woraus wiederum bisher ungekannte Biographien entstehen. Diese Räume und Identitäten beziehen sich einerseits auf ihren lokalen Hintergrund, zugleich integrieren sie aber die vielfältigen Erfahrungen und Einflüsse von Partnerinnen aus den verschiedensten Ländern. Die Männer lernen neue, direktere Kommunikationsweisen, sie bezaubern ihre Freundinnen aber auch mit einem gewissen, wohl dosierten Grad an „asiatischer" Sanftmut, Leichtigkeit und Gelassenheit, von diesen als attraktive Aspekte der Fremdheit verstanden.

Die ungleichen Machtverhältnisse zwischen den Touristinnen und ihren lokalen Partnern spielen in sehr komplexer Weise in die Beziehungen hinein: Im Gegensatz zu konventionellen Konstellationen verfügen hier die Frauen über die ökonomische Macht, die Männer werden von ihnen eingeladen, bekommen Geschenke oder ein Flugticket. In der Mikrostruktur der konkreten Beziehungen

wissen die Männer dies aber in vielen Fällen durch ihre lokale Kompetenz und mit Unterstützung ihrer Gemeinschaft bzw. *peer group* durchaus zu kompensieren. Sie sehen sich nicht als Gigolos, sondern als hoffnungsvolle Strategen, die es verstehen, die ökonomischen Machtgefälle durch geschickten Umgang mit westlichen Frauen zu ihren Gunsten zu wenden.

So lange die Begegnung und Beziehung im flüchtigen, unverbindlichen Bereich des Tourismus bleibt, scheint die Macht der Bilder und die Hoffnung auf die Erfüllung der eigenen Imaginationen und Interessen groß genug zu sein, um beide zufrieden zu stellen. „*Just for fun*“, als Paradigma des postmodernen Tourismus, ist ein Ausdruck, der zur Charakterisierung solcher Kontakte auch bereits in die indonesische Alltagssprache der betreffenden Männer eingegangen ist. Vergnügen und neue Erfahrungen, geschickt mit Verdienst verbunden für die männliche Seite, mit Exotik angereichert für die Seite der Frauen, das genügt für eine kurze Beziehung, die nicht den Anspruch erhebt, zwei Menschen – und schon gar nicht deren Kulturen – miteinander zu verbinden. Dennoch bleibt das Ziel der meisten Männer, in den Westen eingeladen zu werden. Und nicht selten entstehen so auch längere Bindungen, die dann zwar die vormals Bereisten zu Reisenden machen, die aber mit Tourismus kaum mehr etwas zu tun haben.

Anmerkungen

[1] Bei Enzensberger heißt es: „Die Flut des Tourismus ist eine einzige Fluchtbewegung aus der Wirklichkeit... Jede Flucht aber... kritisiert das, wovon sie sich abwendet. “ (Enzensberger 1962: 167).

[2] Der Trend der letzten Jahre ist Marktsegmentierung, d. h. immer mehr Menschen unternehmen immer speziellere Reisen.

[3] Stronza kommt in ihrer Übersicht über die Anthropologie des Tourismus zu einem entsprechenden Ergebnis: Die meisten Untersuchungen über die Ursprünge des Tourismus tendieren dazu, sich auf die Touristen zu konzentrieren, wogegen die Mehrzahl der Studien über die Auswirkungen des Tourismus sich auf die Lokalbevölkerungen richten, ohne dass etwas über deren Motivationen zu erfahren wäre (Stronza 2001: 262).

[4] Als Beispiele gelten hier Pauschalreisen, Kreuzschifffahrten, Hotelarrangements oder Disney World.

[5] Dies ist freilich nicht so neu wie es jetzt scheinen mag: Die Reise war im 19. Jahrhundert ein wichtiges Mittel der Forschung. Außerdem sind multilokale Forschungsmethoden nicht nur für die Untersuchung (post)moderner, bewegter Lebensweisen angebracht, sondern wurden beispielsweise auch von Ethnologen, die sich mit Nomadismus beschäftigten, praktiziert (Spittler 1998: 30). Kulturvergleichende Ansätze beziehen sich grundsätzlich auf verschiedene Orte.

[6] Beispielhaft dafür ist etwa die Forschung von Abbink (2000) über Begegnungen zwischen Touristen und Suri in Süd-Äthiopien, wobei auch hier ins Auge fällt, dass der Abschnitt „the Suri view“ zur Hälfte von den Touristen handelt.

[7] Künftig wird dabei auch neu zu bedenken sein, was überhaupt als ethnologisches Feld anzuerkennen ist: Wenn Menschen virtuelle Reisen unternehmen oder über Datenautobahnen miteinander kommunizieren, so haben auch Ethnologen wieder neue Räume zu betreten und neue Arten von Reisen zu unternehmen.

[8] Dieses DFG-Projekt wurde an der Universität Bremen im Bremer Institut für Kulturforschung (bik) unter der Leitung von Maya Nadig durchgeführt (bis Sept. 2002).

Literatur

Abbink, Jon (2000): „Tourism and its Discontents. Suri-Tourist Encounters in Southern Ethiopia". In: *Social Anthropology*, Bd. 8, Nr. 1, S. 1-17.

Baumann, Zygmunt (1997): *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg (Orig. 1995).

Bhaba, Homi (1997): „Verortungen der Kultur". In: Bronfen, Elisabeth u.a. (Hg.) (1997): *Hybride Kulturen*. Tübingen, S. 123-148.

Bruner, Edward (1991): „Transformation of the Self in Tourism". In: *Annals of Tourism Research*, Bd. 18, S. 238-250.

Bruner, Edward (1995): „The Ethnographer/Tourist in Indonesia". In: Lanfant/Allcock/Bruner 1995, S. 224-241.

Burns, Peter (1999): *An Introduction to Tourism and Anthropology*. London.

Clifford, James (1992): „Traveling Cultures". In: Grossberg, Lawrence; Nelson, C.; Treichler, P.A. (Hg.) (1992): *Cultural Studies*. London, S. 96-116.

Clifford, James (1997): „Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology". In: Gupta/Ferguson 1997, S. 185-222.

Clifford, James (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge.

Cohen, Erik (1995): „Contemporary tourism – trends and challenges. Sustainable authenticity or contrived post-modernity?" In: Butler, Richard; Pearce, Douglas (Hg.): *Change in Tourism. People, Places, Processes*. London, S. 12-29.

Crick, Malcolm (1985): „'Tracing' the Anthropological Self: Quizzical Reflections on Field Work, Tourism, and the Ludic". In: *Social Analysis*, Nr. 17, S. 71-92.

Crick, Malcolm (1989): „Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility". In: *Annual Reviews of Anthropology*, Bd. 18, S. 307-344.

Crick, Malcolm (1995): „The Anthropogist as Tourist: an Identity in Question". In: Lanfant/Allcock/Bruner 1995, S. 205-224.

Enzensberger, Hans M. (1962): „Eine Theorie des Tourismus". In: Ders.: *Einzelheiten I*, Frankfurt a.M.

Errington, Frederick; Gewertz, Deborah (1989): „Tourism and Anthropology in a Post-modern World". In: *Oceania*, Bd. 60, S. 37-54.

Graburn, Nelson (1983): „The Anthropology of Tourism". In: Ders. (Hg.): The Anthropology of Tourism. In: *Annals of Tourism Research*, Bd. 10, Nr. 1, S. 9-34.

Graburn, Nelson (1989): „Tourism: The Sacred Journey". In: Smith 1989, S. 21-36.

Gupta, Akhil; Ferguson, James (1997): „Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology". In: Gupta/Ferguson 1997, S. 1-46.

Gupta, Akhil; Ferguson, James (Hg.) (1997): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley

Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London.

Harkin, Michael (1995): „Modernist Anthropology and Tourism of the Authentic". In: *Annals of Tourism Research*, Bd. 22, S. 650-670.

Henning, Christoph (1997): *Reiselust. Touristen, Tourismus und Urlaubskultur*. Frankfurt a.M.

Lanfant, Marie-Francoise; Allcock, John B.; Bruner, Edward M. (Hg.) (1995): *International Tourism: Identity and Change*. London

MacCannell, Dean (1976): *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York.

Marcus, George (1995): „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography“. In: *Annual Review of Anthropology*, Bd. 24, S. 95-117.
Nash, Dennison (1989): „Tourism as a Form of Imperialism“. In: Smith 1989, S. 21-36.
Nash, Dennison (1996 a): *Anthropology of Tourism*. Univ. of Connecticut.
Nash, Dennison (1996b): „On Anthropologists and Tourists“. In: *Annals of Tourism Research*, Bd. 23, S. 691-694.
Opaschowski, Horst (1995): *Freizeitökonomie: Marketing von Erlebniswelten*. Opladen.
Picard, Michel; Wood, Robert (Hg) (1997): *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu.
Ritzer, George; Liska, Allan (1997): „‘McDisneyization’ and ‘Post-Tourism’. Complementary Perspectives on Contemporary Tourism“. In: Rojek/Urry 1997b, S. 96-109.
Robertson, Roland (1995): „Glocalisation: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity“. In: Featherstone u.a. (Hg.): *Global Modernities*. London.
Rojek, Chris; Urry, John (1997a): „Transformations of Travel and Theory“. In: Rojek/Urry 1997b, S. 1-19.
Rojek, Chris; Urry, John (Hg.) (1997b): *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*. London
Schlehe, Judith (1996): „Die Leibhaftigkeit in der ethnologischen Feldforschung“. In: *Historische Anthropologie*, Bd. 3, S. 451-460.
Schlehe, Judith (1998): *Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag*. Berlin.
Schlehe, Judith (2000): „Reiseromanzen“. In: Dies. (Hg.): *Zwischen den Kulturen – Zwischen den Geschlechtern*. Kulturkontakte und Genderkonstrukte. Münster, S. 125-141.
Schlehe, Judith (2001): „Gender und Globalisierung in neuen Begegnungsräumen“. In: Hess, Sabine; Ramona Lenz (Hg.): *Geschlecht und Globalisierung. Kulturwissenschaftliche Streifzüge durch transnationale Räume.* Königstein im Taunus, S. 79-101.
Selwyn, Tom (1993): „Peter Pan in South-East Asia: Views from the Brochures“. In: Hitchcock, Michael u.a. (Hg.): *Tourism in South-East Asia*. London, New York, S. 117-147.
Smith, Valene (Hg.) (1989): *Hosts and Guests*. *The Anthropology of Tourism*. Second edition. Philadelphia.
Spittler, Gerd (1998): *Hirtenarbeit*. Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirtinnen in Timia. Köln.
Stronza, Amanda (2001): Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. In: *Annual Reviews of Anthropology* 30, S. 261-83.
Uriely, Natan (1997): „Theories of Modern and Postmodern Tourism“. In: *Annals of Tourism Research*, Bd. 24, Nr. 2, S. 982-984.
Vester, Heinz-Günter (1998): „Die soziale Organisation des Tourismus. Ein soziologischer Bezugsrahmen für die Tourismuswissenschaft“. In: *Tourismus Journal*, 2. Jg., Heft 1, S. 133-154.
Welz, Gisela (1998): „Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck“. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 94. Jg., II, S. 177-194.

Anschrift der Autorin:
Judith Schlehe
Universität Freiburg
Institut für Völkerkunde
Werderring 10
D - 79085 Freiburg
Judith. Schlehe@ethno.uni-freiburg.de