

# Ethnologie der Zigeuner. Von der Begegnung zur Theoriebildung

## *Gypsy Anthropology.* *From encounter to theory*

Patrick Williams

### Abstract:

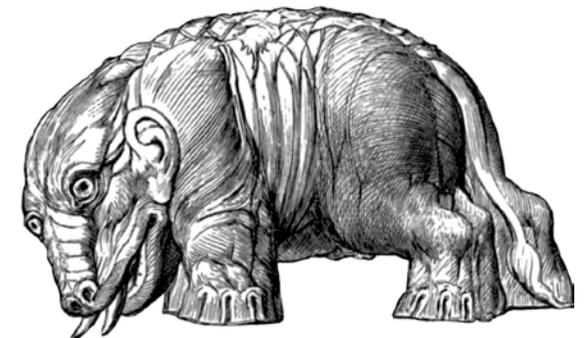
To all Gypsy groups the factum is common, that they are firmly enclosed by a society, from which they want to keep distance. Analyzing the relations between this communities and the larger society meets tendencies of amalgamating as well as tendencies of separating. Among the latter the originality and creativity in putting together the 'own culture' are striking, so that a permanent significant of distance (Gypsy identity) is opposed to flexible significant of distancing (cultural traits), which are often transformed elements of the majority culture.

**Keywords:** Gypsy identity; Manouches music; cultural hybridization; habitus  
Zigeuner-Identität; Musik der Manouches; kulturelle Hybridisierung; Habitus

**Patrick Williams** works in the CNRS, Paris on local and immigrant Gypsy groups. His main interests are marriage patterns, music traditions, burial customs and religious questions. His most famous book (*Nous on n'en parle pas: Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris 1993) has been published in English: *Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. University of Chicago Press 2003.

**E-Mail:** [williams@ivry.cnrs.fr](mailto:williams@ivry.cnrs.fr)

Unangemeldet | 85.178.18.244  
Heruntergeladen am | 25.10.13 10:12



## Vorbemerkungen zur Ambiguität des Gegenstands

Seit dem Ende der 1970er Jahre hat die Ethnologie der Zigeuner eine Reihe von Monographien hervorgebracht, die alle zeigen, wie die *x* (Name der im Einzelnen untersuchten Gemeinschaft: *Rom Kalderash, Slovensko Roma, Rom Gabori, Gadjkene Manouches*, etc.) ihre Differenz inmitten der Gesellschaft symbolisch wie materiell konstruieren. Die Begegnung (die berühmte „ethnographische Begegnung“) findet in der Tat mit den *x*, also mit einer speziellen Gemeinschaft, und nicht mit den Zigeunern (oder welchen anderen allgemeinen Namen auch immer man verwenden möchte), also der Gesamtheit, statt. Der Ethnologe beobachtet die Zigeuner, wenn sie unter sich sind, und wenn sie unter sich sind, nennen sie sich nicht „Zigeuner“. Diese Arbeiten führen insgesamt zu einer manchmal expliziten, meistens nur impliziten Schlussfolgerung: Die Ebene der Gesamtheit entspricht nicht der der realen sozialen Beziehungen. Anders ausgedrückt: Die Zigeuner gibt es nicht. Sie sind eine Erfindung der Gesellschaften, in denen sie leben, in diesem Fall der europäischen Gesellschaften. Und die Arbeiten, die vom „Bild der Zigeuner“ handeln, lehren uns mehr über die Vorstellungen dieser Gesellschaften als über die Realität derer, denen dieses Etikett aufgeklebt wird.

Jedoch sind es die Historiker, welche die Geschichte der Zigeuner schreiben. Ihre Berichte gründen auf dem Studium der Beziehungen zwischen den als solche ausgemachten Gruppen und den Staaten; ihre wichtigste Quelle besteht aus Verwaltungstexten: Gesetze, Erlasse, Regelungen, offizielle Erklärungen etc. Aber sie berichten auch von einer Anzahl von Ereignissen, die oft die Folge dieser Texte sind – Ereignisse, die sich aus Diskursen ergeben, die „die Zigeuner“ betreffen und nicht die *x*, auch wenn nur Individuen spezieller Gruppen von den Ereignissen betroffen sind. Ein „Ereignis“ ist etwas eminent Reales: [1] Durch ein Ereignis existiert etwas, das vorher nur Fantasievorstellung oder Vorurteil war. Die Geschichte der Zigeuner ist keine Fiktion.

Wir haben also auf der einen Seite Wissenschaftler, die ausgehend von ihrer Begegnung mit Individuen und gemeinsam verbrachtem Alltag erklären, dass „die Zigeuner nicht existieren“, auf der anderen Seite Wissenschaftler, die, nach der Durchsicht von Archivmaterial und der Zusammenstellung von Aussagen von Zeitzeugen, erklären, dass „die Zigeuner existieren“. Sowohl die eine als auch die andere Position basiert auf erwiesenen Fakten – was ich damit sagen will, ist, dass keine der beiden Positionen ausschließlich ideologisch ist. Handelt es sich also beim Thema Zigeuner um einen Konflikt zwischen Ethnologie und Geschichtswissenschaft?

[1] Alban Bensa und Éric Fassin sprechen im Zusammenhang mit Überlegungen zur anthropologischen Natur des Ereignisses von der „Evidenz seiner Manifestierung“ [„l'évidence de sa manifestation“]. Siehe zum gleichen Thema: Die Ausgabe 38, März 2002, der Revue Terrain, „Qu'est-ce qu'un événement?“

(Ich werde an dieser Stelle nicht in die methodologischen und theoretischen Debatten der beiden Disziplinen einsteigen, aber es ist sinnvoll, sie zu erwähnen.

Für die Geschichte:

- 1) Die Geschichtsforschung verwendet hinsichtlich der Zigeuner oft retrospektiv zeitgenössische Definitionskriterien, wenn sie ihre Protagonisten identifiziert, und versäumt dabei, sich über den Inhalt der Begriffe klar zu werden, mit denen sie die Untersuchungseinheiten bezeichnet. Betrachteten die Gesellschaften der Renaissance jene, die sie „*Boemiens*“ oder Ägypter nannten, genauso wie wir heute jene betrachten, die wir „Zigeuner“ oder „*Rom*“ nennen? (vgl. Williams 1988)
- 2) Es herrscht eine Diskrepanz zwischen den makro-historischen Studien („Die Zigeuner in Europa“ oder „Die Zigeuner von ihrem ersten Auftreten bis heute“) und den mikrohistorischen Studien (z.B. Pascal Robert 2004).

Für die Ethnologie:

Ethnologen vergessen oft, ihre Beobachtungen des Lebens einer Gemeinschaft mit der historischen Tiefe in Verbindung zu bringen. Dies würde erlauben, die aktuellen Situationen als Ergebnis einer bestimmten Kette von Ereignissen zu verstehen, und vor allem, dass sie durch diese Bindung an spezifische historische Umstände nicht von Dauer sind.)

Ich möchte im Folgenden versuchen, diese Opposition zwischen Ethnologie und Geschichtswissenschaft zu überwinden, also den Gegensatz zwischen dem Erfassen einer individuellen Gemeinschaft und dem Erfassen der Gesamtheit, zwischen den Aussagen „die Zigeuner existieren nicht“ und „die Zigeuner existieren“. Dabei soll die ethnologische Vorgehensweise beibehalten werden.

Mir scheint dies möglich, wenn man einem Aspekt Beachtung schenkt, der mir lange Zeit sekundär für die Definition von Zigeunergruppen erschien. Es handelt sich um die kulturellen Merkmale [*traits culturels*]. Dies bedeutet: ausgehend von dem Fakt, dass die „Gemeinschaften der Zigeuner“ sich immer von den Gesellschaften, in denen sie leben, unterscheiden, sich aber das kulturelle Arsenal, das diese Unterschiede fördert und nährt, extrem von einer Gruppe zur anderen variiert – auch im Laufe der Zeit innerhalb einer Gruppe – schlage ich vor, zwischen dem Faktum des Unterschiedes (die Abwei-

chung von sozialen Normen) und dem Inhalt der Unterschiede (die kulturellen Charakteristika, die diesem Unterschied eine eigene Färbung geben) zu unterscheiden (Williams 1984, 422–437). Müsste ich mich zwischen der Situation und dem Inhalt entscheiden, würde ich der Situation den Vorrang geben. Ich würde, in Anlehnung an die Semiologen, zwischen *Signifi* der Zigeuner-Identität (z.B. dem Faktum der Differenz) und *Signifi* (z.B. den kulturellen Merkmalen) unterscheiden. Und ich habe auch schon Folgendes geschrieben: „Überall und immer sind die Zigeuner anders als jene, denen sie begegnen, aber sie sind es nicht immer und überall in gleicher Weise; es gibt einen Bezug zwischen der Lebensweise und der kulturellen Persönlichkeit der Nicht-Zigeuner und der Lebensweise und der Persönlichkeit der Zigeuner, die mit ersteren in Kontakt stehen. Ich würde sagen, dass der Inhalt der Differenz, was man also Kultur der Zigeuner nennen kann, ein *Signifi* ist und dass er sich ständig ändert; der *Signifi* ist die Tatsache des Unterschiedes und dieser bleibt durch alle Variationen des *Signifi* hin gleich. (...) Der Zigeuner-*Signifi* ist allein Differenz, der *Signifi* kann, wenn man es ins Extrem treibt, irgendetwas sein. Dies macht die Zigeuner zu einem der beliebtesten Ziele für die Träume und Phantasmen der Nicht-Zigeuner: Sie können alle *Signifi* der Andersartigkeit empfangen, alles was für den *Gadjo* etwas anderes repräsentiert als das, was er selbst ist und lebt. In der Kunst und in der Literatur ändert sich die Repräsentation des ‚Zigeuners‘ mit den Epochen, den Ländern, den Moden, sprich mit den *Gadjé*.“ [2] (Williams 1984, 421–422).

(Ich frage mich, wie ich in den oben aufgeführten Zitaten mit dem Begriff der „Zigeuner-Identität“ umgegangen bin. Ich glaube, ich würde ihn heute nicht mehr ebenso umstandslos verwenden. Zumindest würde ich mir darüber Gedanken machen, im Lichte dessen, wie ich den Aufsatz begonnen habe, also im Lichte der Schlussfolgerungen aus Arbeiten, die sich auf die Ethnographie des „Zigeuner existieren nicht“ stützen. Wenn „Zigeuner“ nur Phantasmen und Vorurteile abdeckt, kann der Begriff nur ein Signifikant sein, ein Signifikant ohne Signifikat, oder ein Signifikat als Differenz ohne Inhalt, eine Differenz, die immer gefüllt werden muss. Das Konzept der Zigeuner-Identität wäre aussagekräftig für die *Slovensko Roma*, *Sinti Piémontais*, *Gitanos* von San Juan, die *Lovara*, aber nicht für DIE Zigeuner? Oder sollte man annehmen, dass es eine Identität für sich und eine Identität für den Anderen gibt? Eine geforderte und konstruierte Identität und eine erlittene und aufoktrojierte Identität? ... Wie wir sehen, knüpfen sich immer mehr Fragen an.)

[2] „Partout, toujours, les Tsiganes sont différents de ceux qu'ils rencontrent, mais ils ne le sont pas toujours et partout de la même manière; il y a un lien entre la forme de vie et la personnalité des non-Tsiganes et la forme de vie et la personnalité des Tsiganes qui sont en contact les uns avec les autres. Nous dirions que le contenu de la différence, ce qu'on peut appeler la culture des Tsiganes, est un signifiant et qu'il ne cesse de se transformer; le signifié, c'est le fait de la différence et il demeure à travers les variations du signifiant. (...) Le signifié tsigane n'est que différence, le signifiant, si l'on pousse les choses à l'extrême, peut être n'importe quoi. C'est ce qui permet aux Tsiganes d'être une des cibles préférées des rêves et des fantasmes des non-Tsiganes: ils peuvent accueillir tous les signifiants de l'altérité, tout ce qui, pour le *gadjo*, représente autre chose que ce qu'il est, que ce qu'il vit. Dans les arts, la littérature, la représentation du „Tsigane“ change avec les époques, avec les pays, avec les modes, c'est à dire avec les *gadjé*.“

## Die Lieder der *Manouches* von Pau

Nehmen wir das Beispiel eines kulturellen Objekts: einen Lieder-Korpus der *Manouches* aus der Pau-Region in den französischen Pyrenäen. Dieses musikalische Repertoire dient dem internen Gebrauch, auch wenn manchmal Musiker in die Stadt zum Betteln gehen und dort bei den Café-Terrassen eine paar Melodien spielen (wie im Fall des Geigers Guilic, auf den ich später noch zurückkommen werde). Nicht ich habe diese Lieder gesammelt, sondern ein kulturanthropologischer Kollege, der damals Lehrer war, Jean-Luc Poueyto. Im Rahmen verschiedener Projekte, welche die Aufwertung der Kultur der *Manouches* zum Ziel hatten, war bereits mit großem Erfolg ein Kochbuch veröffentlicht worden (Poueyto 1994). Deshalb hatte Jean-Luc Poueyto zusammen mit den jungen *Manouches*, Jungen und Mädchen, beschlossen, nach dem Kochbuch ein weiteres Projekt durchzuführen, und zwar diesmal zur Musik. Ich war an diesem Unternehmen phasenweise beteiligt. Das Ziel war ein öffentliches Konzert und eine CD-Produktion für den Verkauf; ein solches Unternehmen bedurfte der Beteiligung einiger Erwachsener, die für ihre musischen Qualitäten bekannt waren, als Instrumentalisten und Sänger. Diese stimmten einer Teilnahme gerne zu. Keiner unter ihnen war Berufsmusiker. Schnell entspann sich unter den Teilnehmenden eine Debatte über die Konzeption der CD: Sollte die Aufnahme *Manouche*-Musik enthalten, wie sie sich die *Gadjé* vorstellten (oder wie sich die *Manouches* deren Vorstellung vorstellten), die ja die Musik kaufen sollten, mit mehrheitlich Originalliedern in *Manouche*, oder sollte man sich selbst treu bleiben und das aufnehmen, was die *Manouches* während ihrer Feste sangen? Man entschied sich für die zweite Option: sich nach außen so zu zeigen, wie man unter sich war. Hier sieht man, dass sich diese „Zigeuner“ der doppelten Dimension ihrer Identität völlig bewusst waren.

Das Repertoire, das die *Manouches* als das ihrige betrachten, besteht mehrheitlich aus populären Variété-Liedern. Ich schaue mir die veröffentlichte CD „Musiciens Manouches en Béarn. *Latcho Dives*“ (Aïa CD 9906) an, 18 Titel, die sich wie folgt verteilen: vier *Manouches*-Lieder, sieben Instrumentalstücke, drei Lieder, die an das spanische Variété der Zwischenkriegs- oder Bürgerkriegszeit erinnern, Melodien, die mit Interpreten wie Carmen Sevilla, Lola Florès, Antonio Machin oder dem Orchester von Xavier Cugat großen Erfolg hatten, ein Swing (*Just a Gigolo*), zwei eigene Gitarrenstücke; und auch zwei Kassetten, die während der Vorbereitungen der CD entstanden, und die mir Jean-Luc Poueyto hat zukommen lassen, die eine ohne Titel mit 19 Stücken: vier *Manouches*-

Lieder, drei alte spanische Lieder, sechs zeitgenössische französische „Klassiker“ wie *Les Feuilles Mortes* (Charles Aznavour, Michel Legrand, Jacques Dutronc etc.), ein religiöses Lied, fünf Instrumentalstücke (Walzer und Stücke für Geigenvirtuosen im Stil der Klassik und nicht genauer identifizierbare Zigeunermusik aus Zentraleuropa). Die andere Kassette hieß „Die Sänger von Pau“ mit 28 Stücken: fünf *Manouches*-Lieder, elf Chansons und Instrumentalstücke aus altem spanischem Liedgut, zwei französische Chansons, vier Swings und Walzer, fünf Originale (ein Lied auf Französisch, *Les enfants de bohème*, in zwei Versionen, drei religiöse Lieder, das eine in Französisch, die zwei anderen in *Manouche*, ein Stück für Gitarre). [3]

Ich werde diesen Korpus hier nicht im Detail untersuchen, denn mein Ziel ist nicht die musikalische Analyse, sondern die Präsentation einer Vorgehensweise, die mir zu zeigen scheint, wie man ethnologisch die Gesamtheit der Zigeuner erfassen kann. Die Art und Weise, wie die Musiker und Sänger der *Manouches* (unter ihnen nur eine Frau, die aber an mehreren Stücken beteiligt ist) eine Anzahl von Techniken entwickeln, die eine mehr oder weniger explizite Umwandlung des musikalischen Materials zur Folge haben – eine Transformation, welche die Grundlage des Aneignungsgefühls der Musiker bildet, wenn sie bekunden, diese Musikstücke seien ihre Musik („i mare gilia“: „Es sind unsere Lieder“). Schauen wir uns diese Techniken an:

- Selektion und Konservierung: Die Melodien der gewählten Stücke sind oftmals aus der Mode, manche von ihnen waren beim Publikum nie erfolgreich. Die Konservierung eines Nicht-Zigeuner-Erbes durch die Zigeuner ist ein oft beobachteter Fall; so haben die in Ungarn auf dem Land lebenden *Rom* den Ruf, wahrhafte Bewahrer der Volksmärchen zu sein. [4] „Konservierung“ bedeutet hierbei, etwas lebendig und aktiv zu erhalten, das nicht mehr in der Gesellschaft ist – die Spezialität der Wanderhandwerker und Schrottlere [artisans-chineurs qui exercent dans le domaine de l'outillage industriel] ist das „Instandsetzen“ [remise à neuf], wie sie ihrer potentiellen Kundschaft auf kleinen Werbekärtchen kundtun;
- Verzierung, Ausschmückung, Variation – die jeder Interpret auf seine Weise ausführt. Wetten, dass in den Augen der Interpreten die Aneignung eines Stückes zuallererst individuell und dann erst kollektiv ist? Die Leichtigkeit, mit der sie sich eine Melodie wie *Blumeli Blumela* zuschreiben, von der jeder weiß, dass sie in der ganzen Gemeinde zirkuliert, bestätigt das;

[3] Man sieht, dass bei der Auswahl für die CD die französischen Lieder gestrichen wurden und auch nur ein religiöses Lied behalten wurde (*Virgen de amor*), das gleichzeitig auch dem spanischen Liedgut zugeordnet werden kann.

[4] Vgl. Vekerdi 1974, Universität Lajos Kossuth 1985, Bari 1993.

- Vereinfachung: Oft paraphrasiert der Geiger Guilic eine Melodie, wenn sie technisch schwierige Passagen aufweist; ein typisches Merkmal seines Spiels ist, einen schwierigen Abschnitt zu umgehen, und stattdessen eine kurze, kunstvolle Variation anzuhängen. Die anscheinend paradoxe Kombination aus Vereinfachung und Verzierung kommt oft vor und wird von Interpreten wie Zuhörern geschätzt;
- Selektion (erneut), Amalgamierung, Verlagerung: ein Swing-Motiv, das wie eine Rumba gespielt wird, Lyrik à la „Zigeuner-Violine aus Osteuropa“, um eine Melodie lateinischen Ursprungs zu singen etc. Es handelt sich um die „Dekontextualisierung / Rekontextualisierung“, die Judith Okely (1983) beschrieben hat. Im gleichen Repertoire Lieder sehr unterschiedlicher Herkunft nebeneinander zu stellen, trägt dazu bei, sie aus ihrem Ursprungskontext zu nehmen. Es gibt jedoch eine Verbindung zwischen den so disparaten Elementen des Repertoires: Sie verweisen auf die Geschichte dieser Gemeinschaft (manchmal, indem von einem ihrer Mitglieder die Rede ist), genauer: Sie verweisen auf die Abschnitte dieser Geschichte, die sie im Verhältnis zu anderen *Manouches*-Familienbünden einzigartig machen. Daher auch die Wichtigkeit der spanischen Lieder: Sie verweisen direkt auf die Jahre, die diese Familien (die zu hörenden Interpreten oder ihre Vorfahren) in diesem Land verbracht haben. Die anderen *Gadjkene Manouches* nennen die Familien von Béarn oft „spanische *Manouches*“;
- Ambivalenz, Gleiten, Konfusion: Der Geiger Guilic beherrscht die Kunst, seine Sätze am Übergang zweier Melodien zu platzieren, er wechselt kontinuierlich von einer zur anderen, und man hat so den Eindruck, er folge weder der einen noch der anderen (daher auch die Schwierigkeit, konkret diese oder jene Melodie zu erkennen), man könnte diese Vorgehensweise „Gleichgewicht an der Grenze“ [*Équilibre à la frontière*] nennen. Man muss unterscheiden: 1) die Vorgehensweise: die Geige von Guilic navigiert zwischen zwei Melodien; 2) das Ergebnis: der Eindruck eines „Gleichgewichts an der Grenze“.

Andere charakteristische Spielfiguren lassen sich zeigen: das Unfertige (Der oder die Interpreten bearbeiten eine dermaßen bekannte Melodie, dass sie sie unterbrechen. Die Zuhörer müssen sie fortsetzen – real oder „in ihrem Kopf“.), die entfernte Paraphrase („Das ist wie, das erinnert an [...] aber ich finde den Titel nicht!“). Über Rom-Musiker aus Rumänien hat Victor Stoïchita geschrieben: „[...] die ‚Original‘-Melodie stammt aus einem populären Stück. Durch das Beibe-

halten einiger Aspekte und das gleichzeitige Durcheinanderbringen der Wiedererkennungsspuren laden die Musiker das Stück ‚unterschwellig‘ auf: es erscheint bekannt, aktuell und von den meisten wertgeschätzt, aber gleichzeitig auch neu.“ (2007, 189) Unsere Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Aber es ist wahrscheinlich, dass die Untersuchung anderer Repertoires als jener der *Manouches*-Musiker aus Pau ähnliche Methoden aufzeigen würde.

Es sind diese Addition und Kombination der Vorgehensweisen, die ihr Material verwandeln und, wie gesagt, denen, die es umsetzen, ein Gefühl der Besonderheit vermitteln: „unsere Lieder“. Ablösung (vom Erbe, zu dem das Material ursprünglich gehört) und Aneignung (durch den Interpreten, durch die Gemeinschaft der Interpreten, durch die Gemeinschaft, der sich die Interpreten zugehörig fühlen) gehören also zusammen bei dieser Art, seine Besonderheit einerseits abgelöst vom und gleichzeitig gebunden an das Ausgangsmaterial einzuführen: Die Zigeuner emanzipieren sich nie völlig von den *Gadjé*, mit denen sie verkehren. Natürlich gibt es Abstufungen in diesem Aneignungsprozess – daher kommen die endlosen Querelen um den Flamenco, um die volkstümliche ungarische Musik: „Das ist zigeunerisch! – Nein, das ist andalusisch!“, „Das ist zigeunerisch! – Nein, das ist ungarisch!“ etc.

## Zwischen Andersartigkeit und Universalität

Keine der dargestellten Vorgehensweisen ist für die *Manouches* spezifisch (Vielleicht ist es nicht mal ihre Kombination? Das verdient eine gründliche Untersuchung). Sie erscheinen ganz im Gegenteil als universell. Trotzdem ist die Aneignung sehr real und nicht nur an die subjektive Bekundung derer gebunden, die sie umsetzen. Und wenn ich mir eine persönliche Bemerkung erlauben darf: Wenn ich mir die Aufnahmen von den *Manouches* aus Pau anhöre, habe ich den Eindruck, fast schon zu aufdringlich in die Intimität einer Gruppe einzudringen.

Die Vorgehensweisen, die wir am Beispiel eines musikalischen Korpus geschildert haben, könnten wir auch an anderen kulturellen Ensembles untersuchen, z.B. anhand von Märchen, der Küche, Übergangsriten, aber auch von Typen gesellschaftlicher Organisation. Leonardo Piasere hat in einem Artikel, in dem er die Verwandtschaftsterminologie der Zigeuner mit der der Gesellschaften, die sie durchquert haben, vergleicht, gezeigt, wie Zigeuner-Gemeinschaften nach ihren eigenen Organisationsweisen einzelne Systeme im Inneren der Systeme der Nicht-Zigeuner definieren, indem sie selektionieren, betonen, verwischen, kombinieren etc.

All diese Vorgehensweisen (Selektion, Konservierung, Übertreibung, Verzierung, Verschiebung etc.) sind, wie wir gesehen haben, in keiner Weise spezifisch. Und es ist vielleicht ein Vorteil dieser Betrachtungsweise, dass das, was bei den Zigeunern ihren feinen Unterschied ausmacht, sozusagen allen zur Verfügung steht. Die Zigeuner-Ethnologie hat sich selbstverständlich schon länger für diesen Abspaltungsprozess von den Nicht-Zigeunkulturen interessiert. Sie hat dies mit Hilfe des Begriffs „Ausleihen“ [*emprunt*] getan. Doch an diesem Punkt unserer Analyse erscheint dieser Terminus zu ungenau. Man müsste 1) den Prozess des Leihens in einzelne präzisere Operationen unterteilen, wie wir es anhand des Liederkorpus skizziert haben; 2) den Prozess spezifizieren, indem man die Zugehörigkeitssituation der Zigeuner zu den Gesellschaften, von denen sie sich abgrenzen, mitbeachtet. Ein kulturelles Merkmal zu leihen bedeutet, etwas Eigenes mit dem Fremden zu machen. Aber das, was ich „Abspaltung“ [*détachement*] nenne, ist subtiler: eine Differenz aus dem zu machen, das denen gehört, von denen man sich unterscheiden will – ein Prozess, der gleichzeitig Zugehörigkeit und Loslösung zeigt. (Vielleicht ist es der Erfolg einer solchen Operation, der dazu führt, dass die Reputation des Diebes so an den Zigeunern klebt! Hierin zeigt sich auch die Wechselwirkung zwischen der Gesamtgesellschaft, ihrem Klischeebild von den Dieben und der kleineren Gemeinschaft sowie dem Prozess, durch den diese ihre kulturelle Identität schafft, was ebenfalls eine Wechselwirkung zwischen Stereotyp und Realität ist). Diese Art, seine Einzigartigkeit zu erreichen, führt einerseits vom Ausgangsmaterial, also von den *Gadjé* fort, und verbindet andererseits mit diesem Material, also mit den *Gadjé*. Die *Manouches* von Pau erkennen sich in einem musikalischen Repertoire, das anderswo und zu einer anderen Zeit die *Gadjé* begeisterte.

Im Gegensatz zur Suche nach unveränderlichen Größen (Ist es wirklich notwendig, auf die Sackgasse zu verweisen, in welche die Diskussionen über „unveränderliche Größen“ wie Herkunft, Sprache, Unterscheidung zwischen rein und unrein geführt haben?) beachtet die von mir vorgeschlagene Vorgehensweise die Dynamik von Identitätskonstruktionen. Sie zeigt, wie ihre Fähigkeit zum Bestehen mit ihrer Fähigkeit zur Transformation Hand in Hand geht. Sie erlaubt daraus folgend, die Variationen dieser Identität zu verstehen, d.h. zu verstehen, dass die Zigeuner mehr oder weniger „abseits“ [„à part“] erscheinen in den Gesellschaften, wo wir sie treffen, je nach Ort, Epoche und den betrachteten Bereichen, zu verstehen, dass Zeichen, die hier und heute Zugehörigkeit signalisieren, zu einem anderen Zeitpunkt Abgrenzung bedeuten und dass schließlich, je nach dem Moment der Geschichte und den Strategien des täglichen Lebens, die Mitglieder der etablierten Gesellschaften

und der Zigeuner-Gemeinschaften es vorziehen, die Ähnlichkeiten oder die Unterschiede zu betonen.

Es ist gerade die universelle Dimension der Vorgehensweisen, auf denen die Identitätskonstruktion der Zigeuner basiert, die eine Kritik an unserer Vorgehensweise hervorrufen könnte: Was wir hier unterstreichen, spezifiziert die Zigeuner in keiner Weise; die gleichen Konstruktionsprozesse könnten von jeder Minderheiten- oder Randgruppe genutzt werden.

Mir scheint es zwei Arten von Antworten auf diese Kritik zu geben:

1) Das Herausarbeiten des Entstehungsprozesses kultureller Merkmale zeigt ein grundlegendes Charakteristikum der Zigeuner-Präsenz: Wir begegnen ihnen nur eingefasst in eine Gesellschaft – sie werden im Kontakt mit dem Anderen zu „Zigeunern“. Es ist richtig, dass die Zigeuner durch diesen Prozess nicht zu Zigeunern werden, sondern zu *Gadjkene Manouches*, *Rom Lovara*, *Sinti Piémontais*, *Roms Gabori*, etc. Aber jedes Mitglied der Gemeinschaft muss „die Zigeuner“ in den Augen der Außenwelt verkörpern, sprich die Bilder und Vorurteile auf seinen Schultern tragen, welche die europäischen und anderen Gesellschaften unter dem Etikett „Zigeuner“ gesammelt haben. Diese Phantasmagorien „machen“ die Zigeuner, und die Identitätskonstruktionen der *Rom Lovara*, der *Gadjkene Manouches*, der *Sinti Piémontais*, der *Roms Gabori* geben diesen Phantasmagorien Raum. Eine solche Vorgehensweise situiert sich zwischen Gemeinschaft und Gesamtheit, zwischen Ethnologie und Geschichte.

2) Die zweite Antwort sind drei Feststellungen:

a) *Die kulturellen Merkmale der Zigeuner reduzieren sich nicht auf die geborgten Merkmale.* Es existieren auch regelrechte Erfindungen. Die Operationen, mit denen sich die *Gadjkene Manouches* im Zentralmassiv von der Gesellschaft absondern (Selektion, Enthaltung, Rückzug, Schweigen etc.) sind universell, das Resultat jedoch (das Ritualensemble, das für die *Manouches* die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten und darüber hinaus die Beziehung zu den anderen regelt), ist nicht selbstverständlich (Williams 1993). Das Gleiche gilt für den Bezug zum Gesang („el cante“ für die *Gitanos von Jerez-de-la-Frontera* in Andalusien, wie sie Caterina Pasqualino (1995) beschreibt), das Gleiche für den Bezug zum Geld, zur Arbeit und zur Fruchtbarkeit bei den *Rom Vlax* in Ungarn, wie sie Michael Stewart (1987, 1998) darstellt. Die vergleichende Analyse verschiedener Verwandtschaftssysteme

durch Leonardo Piasere (1994), die wir oben schon erwähnt haben, zeigt gut das Gewirr der Faktoren, die aus dem Prozess der „Abgrenzung“ entstehen, und den Faktoren, die von einer eigenen Kreativität zeugen. Ich habe an anderer Stelle (1983, 1984) gezeigt, dass es keinen Anlass gibt, in Sachen Affirmation von Identität zwischen Merkmalen indischen Ursprungs und entlehnten Merkmalen anderer Regionen und Bevölkerungen zu unterscheiden; alle tragen dazu bei, an diesem Ort und diesem Moment Differenz zu schaffen.

- b) *Die Kultur reduziert sich nicht auf kulturelle Merkmale.* Wenn *Rom* und *Manouches* bekunden: „Ich würde einen *Rom*/einen *Manouche* jederzeit erkennen!“ (das heißt, unter allen Umständen – implizit: also auch, wenn er versucht, seine *Rom*- oder *Manouche*-Identität zu verbergen), dann ist es diese Dimension, die sie im Sinn haben. Die Kultur findet ihren Ausdruck im Körper, sie regiert die Gestik, die Haltung, die Arten zu sprechen (vgl. Williams 1996). Diese Inkorporierung der Kultur signalisiert vielleicht stärker als irgendein äußeres Zeichen die Zugehörigkeit eines Individuums zu dieser oder jener Gruppe. Die Soziologen bezeichnen diese Dimension nach Bourdieu als *Habitus*.
- c) *Die Identität einer menschlichen Gruppe reduziert sich nicht auf ihre Kultur.* Das historische Schicksal, d.h. wenn man die Gegenwart, die politische Situation innerhalb eines größeren sozialen Ensembles mit berücksichtigt, formt das Bild einer menschlichen Gruppe. Es handelt sich dabei genauso um eine Identität für die anderen wie um eine Identität für sich. Für alle Gruppen, so unterschiedlich sie auch sein mögen, die mit dem Begriff „Zigeuner“ (oder jeder anderen äquivalenten Bezeichnung) benannt werden, kommen durch diese Dimension – die genauso wie die kulturellen Merkmale und die inkorporierte Kultur zur Definition von Identität beiträgt – die Klischees und Vorurteile ins Spiel, die in den Gesellschaften, die sie durchquert haben, auf ihnen lasten. So zwingt sich das Kollektiv-Niveau dem Niveau der einzelnen Gemeinschaften und selbst dem Niveau des Individuums auf. Die „Geschichte der Zigeuner“ ist real und lastet schwer auf den *Rom Kalderash*, den *Gitans Catalans*, den *Gadjkene Manouches*, den *Yénishes*, den *Gabori*, etc. – hier finden wir einen Punkt wieder, der zu Beginn der Ausführungen erwähnt wurde: „Jedes Mitglied der Gemeinschaft muss ‚die Zigeuner‘ in den Augen der Außenwelt verkörpern“.

Die vorgeschlagene Betrachtungsweise trägt einer Situation Rechnung, die alle so genannten „Zigeuner“-Gemeinschaften erfahren: Sie leben umschlossen von einer Gesellschaft, von der sie sich unterscheiden – man möchte sagen: „von der sie versuchen, sich zu unterscheiden“. Es ist dieser Arbeitsprozess (oder wenigstens ein Teil von ihm), den unsere Untersuchung erfasst und analysiert. Die Umschlossenheit ist ein gemeinsames Merkmal, die Abgrenzung ein anderes. Diese Herangehensweise trägt also auch der Beziehung zwischen Zigeunern und Nicht-Zigeunern und ihrer Komplexität Rechnung. Diese Vorgehensweise erfasst die Gesamtheit, ohne die Pluralität und Diversität der Gemeinschaften zu nivellieren. Basierend auf einer ethnographischen Analyse hat sie doch gleichzeitig auch eine historische Dimension. Indem wir die Entstehungsweisen der kulturellen Merkmale beschreiben und analysieren, welche die eine oder andere Gemeinschaft der *Rom*, der *Gitanos*, der *Sinti*, der *Roma* etc. charakterisieren, beschreiben und analysieren wir auch die Entstehungsweisen, die für den Fortbestand dieser Gemeinschaften inmitten einer Gesellschaft verantwortlich sind: wie die *Slovensko Roma* sich zu *Slovensko Roma* machen, wie die *Manouches* sich zu *Manouches* machen, etc. Den gemeinsamen Prozess der Abgrenzung zu studieren, erlaubt, die zigeunerische Gesamtheit in ethnologischen Termini deutlich zu machen.

Zum Abschluss scheint es mir interessant, die Aufmerksamkeit auf einen Punkt zu lenken, den unsere Analyse ans Licht gebracht hat. Dieser Punkt betrifft die „Zigeuner“, aber noch mehr unsere Disziplin, die Ethnologie. Das Sichtbarmachen und die Analyse kultureller Spezifika werden allgemein für eine Spezialität der Ethnologie gehalten. Die ethnographische Analyse zeigt, dass die Spezifität der Zigeuner-Gemeinschaften immer kontextgebunden ist, provisorisch, relativ etc. Und wenn wir dann die Konstruktion dieser Spezifität untersuchen, finden wir *voilà* Vorgehensweisen, die wir als „universell“ bezeichnen: Alle machen das, was die „Zigeuner“ machen, um *Rom Kalderash*, *Gadjkene Manouches*, *Rom Gabori*, *Slovensko Roma* etc. zu werden. Es erscheint mir eher erfreulich, dass die Analyse der kulturellen Besonderheit letztlich gezeigt hat, dass die Zigeuner wie jedermann sind.

*(Aus dem Französischen übersetzt von Kathleen Schlütter)*

## Bibliographie

- Bari, K. (1993) La tradition du conte chez les Tsiganes hongrois. In: *Ethnies*, 15 (Terre d'asile, terre d'exil: l'Europe tsigane): 112–121.
- Bensa, A./Fassin, É. (2006) Les sciences sociales face à l'événement. In: Bensa, A. (2006) *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis.
- Okely, J. (1983) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasqualino, C. (1995) *Dire le chant. Anthropologie sociale des Gitans de Jerez de la Frontera, Andalousie*. Paris: Ehes, Thèse de doctorat (veröff. 1998 unter: *Dire le chant: les Gitans flamencos d'Andalousie*. Paris: éditions du CNRS).
- Poueyto, J.-L. (1994) *Latcho Rhaben (Cuisine tsigane), coordination Jean-Luc Poueyto, textes des Tsiganes de l'agglomération paloise, photographies de Didier Sorbet*. Serres-Castet: Éditions du Faucompret.
- Piasere, L. (1994) Approche dénotationiste ou approche connotationiste? Les terminologies de parenté tsiganes. In: *Études Tsiganes*, 2 (Jeux, tours et manèges, une ethnologie des tsiganes): 183–208.
- Robert, P. (2004) La migration des Sinté Piémontais en France au 19<sup>e</sup> siècle. In: *Études Tsiganes*, (nouvelle série) 18/19 (Histoires Tsiganes. Hommage à François de Vaux de Foletier): 29–51.
- Stewart, M. (1987) *Brothers in song. The persistence of Vlach Gypsy identity and community in socialist Hungary*. London: London School of Economic and Political Science.
- Stewart, M. (1997) *The Time of Gypsies*. Boulder: Westview Press.
- Stoichita, V. A. (2007) *L'art de la feinte. Musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*. Université Paris X Nanterre: Thèse de doctorat (veröff. unter: *Fabricants d'émotions*. Nanterre, Société d'ethnologie 2008)
- Universität Lajos Kossuth (1985) Cigany nyelvjarasi népmesék (Dialekterzählungen der Zigeuner aus Ungarn). In: *Folklor és Etnografia*, 19(2)., Debrécen.
- Vekerdí, J. (1974) *A cigany népmese. (Die Volkserzählung der Zigeuner)* Budapest: Akadémiai Kiado.
- Williams, P. (1983) L'affirmation tsigane et la notion d'authenticité. In: *Études Tsiganes*, 2: 9–17.
- Williams, P. (1984) *Mariage tsigane*. Paris: L'Harmattan-Selaf.

Williams, P. (1988) Or c'était des Tsiganes. Utilisation des noms génériques, identification des Tsiganes et construction du récit historique dans les ouvrages de François de Vaux de Foletier. In: *Études Tsiganes* (nouvelle série) 18/19 (Histoire tsiganes. Hommage à François de Vaux de Foletier 1899–1988. Colloque européen de La Rochelle): 195–210.

Williams, P. (1993) *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Williams, P. (1996) Ethnologie, déracinement et patrimoine. À propos de la formation des traits culturels tsiganes. In: Fabre D. (ed.) *L'Europe entre cultures et nations*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

Regional, H. (n.d.). *Warta Berita terkini dan terbaru hari ini*. Retrieved July 22, 2017, from <http://www.harianregional.com/>