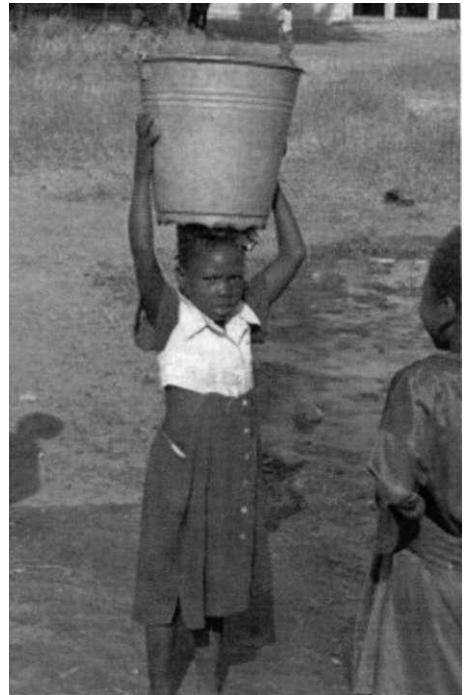




Wer vertritt die Armen im Entwicklungsprozess?



Ethnologische Perspektiven auf Armut

Hans Peter Hahn

„Die Armen leben im Überfluß, im Überfluß an allem, was niemand haben möchte.“

(Eugene Walter, zitiert nach Wikan 1993:212)

Einleitung

Armut ist unsichtbar. Aus dieser einfachen Feststellung leitet sich die ethnologische Beschäftigung mit dem Thema insgesamt ab und daraus wurde für die Ethnologie eine Forschungsaufgabe, die bis heute im besten Falle teilweise bewältigt wurde. Die fragmentarische Befassung mit dem Konzept von Armut macht es erforderlich, auch in einem Bericht über ethnologische Perspektiven über das Fach hinauszugreifen und entlang von Problemstellungen Autoren heranzuziehen, die von ihrem disziplinären Hintergrund her ganz anderen Fächern zuzurechnen sind. Das Thema „Armut“ ist ein komplexes gesellschaftliches Phänomen. Deshalb sind nicht Fächergrenzen, sondern Einsichten in Problemlagen die notwendige Ausgangsbasis. Mit dem transdisziplinären Zugang eng verbunden ist eine Besonderheit im Hinblick auf die Rolle der Ethnologie in den folgenden Ausführungen: Der Beitrag der Ethnologie liegt hauptsächlich in den durch das Fach bereitgestellten Methoden. Forschungen, die mit ethnographischen Methoden arbeiten, haben neue Antworten auf die Frage nach der Eigenart der Armut gefunden. Aber es handelt sich dabei durchaus nicht nur um Studien, die als ethnologische Arbeiten einzuordnen wären.

Vor die Behandlung des Themas soll hier der Bericht über ein historisches Ereignis gestellt werden, das - wenigstens auf den ersten Blick - nur auf höchst indirekte Weise mit dem Thema verbunden ist. Im Sinne einer Parabel legt es aber doch wichtige Einsichten zum Thema des Beitrags offen. Es geht um ein Ereignis am spanischen Hof in der Mitte des 16. Jahrhunderts, das als historisches Geschehen möglicherweise keine große Bedeutung hat, heute aber als Markstein in der Ideengeschichte der westlichen Welt zitiert wird (Teivainen 1999). Zu jener Zeit an diesem Ort fand ein gelehrter Disput statt über die Frage, ob die indigene Bevölkerung des kurz zuvor entdeckten Kontinents „Amerika“ zu versklaven sei oder ob es im Sinne der christlichen Morallehre nicht besser sei, die neuen Untertanen als freie Arbeiter für die kolonialen Ideen einzusetzen. Bartholome de Las Casas, einer der beiden Kontrahenten, machte sich

mit seinem Plädoyer für die Freiheit und Erziehbarkeit der Indianer unsterblich, wohingegen der andere, Juan Gines de Sepulveda, eine weniger rühmliche Rolle spielte, indem er die Unterlegenheit der Indianer zu einem Argument für das Recht auf deren Versklavung machte. Der Ausgang dieser berühmten Kontroverse ist für die Frage: „Was ist Armut?“ weniger relevant. Viel wichtiger ist die Einsicht, dass beide Disputanten eigentlich von der gleichen Grundlage ausgingen. Die beiden, wie auch alle Zuhörer, waren der Überzeugung, dass die Einordnung der Indianer und ihrer Kultur in einen globalen Maßstab möglich ist.

Die Entstehung solcher universellen Maßstäbe und die selbstverständliche Annahme, dass diese Maßstäbe in der Wirklichkeit durchzusetzen seien, sind Grundelemente einer Denkfigur, die bis heute an Gültigkeit nicht verloren hat. Die in dieser Kontroverse ein erstes Mal sichtbar werdende Selbstverständlichkeit in der Anwendung universeller Maßstäbe greift bis in die Gegenwart immer weiter um sich; Politik und gesellschaftliches Leben heute wären überhaupt nicht denkbar ohne die Berufung auf solche Maßstäbe. Das gilt für die Definition von Armut genauso wie für die Idee der Entwicklungshilfe, für die sich in den letzten 60 Jahren so viele Menschen engagiert haben.

Der hier als Parabel präsentierte Disput macht die problematischen Implikationen der „universalistischen Ideologie“ mehr als deutlich: Damals, im 16. Jahrhundert, wurden die Indianer ja überhaupt nicht gefragt, ob und wie sie in die Nutzung der neu entdeckten Territorien eingebunden werden wollten. Spanische Normen wurden damals zur Blaupause für das Handeln weltweit. Heute haben sich politische Akteure daran gewöhnt, mit universellen Maßstäben zu argumentieren, und oftmals vergessen sie dabei, dass die dahinterliegende Logik eine westliche ist. Auch Armut stellt einen solchen universellen Maßstab dar. Ethnologen nehmen eine kritische Position dazu ein und ihre zentrale Aufgabe lautet, universelle Ideen von Armut zu hinterfragen. Entgegen der gemeinsamen Basis der beiden Disputanten aus dem 16. Jahrhundert und gegen heute dominante Auffassungen über „Entwicklung“ und „Armut“ stellen Ethnologen fest, dass die Sicht der Betroffenen ein zentraler Aspekt jeder Überlegung sein muss. Die Frage, ob sich Arme selbst in den zur Zeit verwendeten Definitionen wieder erkennen, ist der wichtigste ethnologische Beitrag zur Definition von Armut. Damit ist nicht in Abrede gestellt, dass Armut überall und in den meisten Gesellschaften auftritt. Die Ethnologie hebt jedoch hervor, wie unterschiedlich Armut in verschiedenen Gesellschaften und Kulturen aussehen kann. Ohne eine Berücksichtigung dieser Unterschiede ist aus der Sicht der Ethnologie eine angemessene Definition nicht möglich.

Drei ethnologische Grundthesen zur Armut:

1. Universelle Bestimmungen von Armut sind nicht hinreichend. Für Ethnologen muß die Sicht der Betroffenen ein zentraler Aspekt jeder Überlegung sein. Ausgangspunkt der Klärung des Problemfeldes kann nur eine Selbstbeschreibung der Armen sein.
2. Armut ist nicht nur ein „weniger“ an Mitteln. Männer und Frauen, die in Armut leben, haben andere Werthierarchien, erkennen eigene Normen an im Vergleich mit dem wohlhabenderen Teil der Gesellschaft
3. Armut ist unsichtbar; es ist nicht vorherzusehen, wie Armut sich gestaltet. Aus der Sicht der materiell besser ausgestatteten Mitglieder einer Gesellschaft gibt es keine Möglichkeit, Armut angemessen zu verstehen.

Ethnologische Beiträge zum Begriff der Armut

Damit ist deutlich geworden, wie sehr der ethnologische Beitrag zum Problemfeld der Armut in der Frage nach dem „Wie?“ liegt. Ethnologen haben keine spezifische Definition von Armut, aber sie fordern eine bestimmte Herangehensweise, wenn es um eine angemessene Begriffsbestimmung geht. Dies ist gerade deshalb relevant, weil die Suche nach einem ethnologischen Begriff von Armut kaum zu einem Ergebnis führen würde. Es ist sogar auffällig, wie wenig sich Ethnologen mit Einkommen, Sachbesitz und Armut insgesamt beschäftigt haben. Selbst aus den reichsten Gesellschaften des Globus kommend, arbeiten Ethnologen seit vielen Jahrzehnten intensiv mit Frauen und Männern aus den ärmsten Gesellschaften weltweit zusammen, scheinen jedoch die extremen Unterschiede zwischen „Reich“ und „Arm“ nie grundlegend thematisiert zu haben.

Den eigentlichen Beitrag der Ethnologie zum Thema „Armut“ stellen die ethnographischen Methoden dar. Nur dank solcher Methoden war es möglich, in der Geschichte der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Frage „Was ist Armut?“ über ökonomische Unterscheidungen hinauszugehen und zu einer differenzierteren Perspektive zu gelangen. In dieser qualitativen Bestimmung, also dem differenzierten, ökonomisch, sozial und kulturell orientierten Zugang, wäre mithin der zweite Beitrag der Ethnologie zum Thema Armut zu erkennen. Mit anderen Worten: Ethnographische Methoden führen zu der Grundaussage: Armut ist niemals einfach nur ein „Weniger“ an Mitteln, an Geld, an Nahrung oder an Wohlstand. Armut muss stets im weiteren Zusammenhang der gesellschaftlichen Ordnung verstanden werden. Menschen sind arm, weil sie Dinge nicht haben, die für andere selbstverständlich sind. Das ist *common sense*. Die Ethnologie ist damit aber nicht zufrieden; sie geht weiter, indem sie feststellt: Armut bedeutet auch, dass Menschen andere Werthierarchien haben, eigene Normen anerkennen und den Unterschied zwischen ihrem

Leben und dem anderer in der Gesellschaft nicht nur als „Mangel“ (an Gütern, an Mitteln), sondern auch in der Qualität des eigenen Lebens ausdrücken.

Diese vielleicht etwas abstrakte Feststellung verlangt nach einem verdeutlichenden Beispiel. Eine vergleichsweise frühe, aber sehr eindrucksvolle Fallstudie zu „Armut“ ist der im Jahre 1937 erschienene Essay von George Orwell „The Road to Wigan Pier“. Orwell (1937=1982) entschied sich dafür, selbst eine Zeit lang unter den Arbeitern von Wigan Pier, einem nordenglischen Bergbauort, zu leben. Damit nutzte er die damals klassische Methode der teilnehmenden Beobachtung und machte aus einem eigentlich journalistischen Auftrag eine ethnographische Forschung. Seine Erfahrungen vom Leben mit den Ärmsten ermöglichten ihm einen ergreifenden Bericht über Menschen, die zwar arm sind, aber zugleich doch klare Vorstellungen davon haben, was ihre Wünsche und ihre Stärken sind. Orwell gelang es damit, in der jahrhundertalten britischen Debatte über die sogenannten „honest poor“ und die „clever poor“ eine Wende herbeizuführen (Liebermann 1996). Die Unterscheidung zwischen denen, die „wirklich“ arm sind, aber eigentlich das Ziel haben, wie die anderen zu leben, und den „clever poor“, die sich ohne jeden Ehrgeiz in der Armut gemütlich eingerichtet haben, die mithin als die „faulen Armen“ zu bezeichnen wären, ist nach Orwell nicht mehr möglich. Menschen sind arm, aber sie haben in der Armut eine eigene Vorstellung vom guten Leben. Sie interessieren sich nicht für das, was eigentlich gut wäre, sondern realisieren ihre eigenen Wünsche im Rahmen des ihnen Möglichen. Wie Orwell zeigt, gibt es keine „honest poor“ und auch die Bezeichnung „clever poor“ ist falsch. Tatsächlich wünscht sich jeder Arme, nicht mehr arm zu sein. In der aktuellen Debatte über Armut in Entwicklungsländern, aber auch in der Bundesrepublik Deutschland, wird häufig vergessen, wie signifikant der Unterschied ist zwischen den allgemein anerkannten Normen eines „Lebens in Wohlstand“ und den subjektiven Vorstellungen Armer über ein „besseres Leben“ (Lugert 2007).

Eine ähnliche Studie, die diese Zusammenhänge systematisch belegt, hat Oscar Lewis in den Jahren nach 1943 in Mexico City durchgeführt. Das daraus hervorgegangene, weithin bekannte und auch verfilmte Werk mit dem Titel „Die Kinder von Sanchez“ (1963) zeigt, wie Menschen in der Armut ganz spezifische Vorstellungen von einem guten Leben entwickeln. Diese Menschen orientieren sich an eigenen Bildern, anstatt auf die in der gleichen Stadt lebende, viel wohlhabendere Mehrheit der Bevölkerung zu schauen. Bis hin zur Ausstattung der Wohnräume kann Lewis (1970) Muster aufzeigen, die das Gelingen eines Lebens auch in der Armut kennzeichnen. Lewis gilt aufgrund seiner Veröffentlichungen als der eigentliche Begründer des Konzepts der „Kultur der Armut“. Es besagt, dass in einer Gesellschaft nicht eine, von allen Angehörigen geteilte Kultur existiert, sondern vielmehr verschiedene, eigenständige moralisch-ethische Ordnungen und Werthierarchien anzutreffen sind. Zwar sind diese

„Subkulturen“ aufeinander bezogen, aber diese Beziehung hat eher die Rolle einer Abgrenzung. Für die Armen bedeutet dies, sie wollen anders sein und empfinden den Unterschied zu den Wohlhabenden nicht nur als ein „weniger“ sondern als eigenständige Gestaltung ihres Lebens mit den ihnen zur Verfügung stehenden Handlungsmöglichkeiten (Lewis 1966, Leeds 1971). Rolf Lindner (1999) hat die Studien von Lewis mit anderen, später veröffentlichten verglichen, wie zum Beispiel dem Werk von Pierre Bourdieu (1993=1997) mit dem Titel „Das Elend der Welt“. Lindner hebt hervor, dass diese Arbeiten, die er als „soziale Epen“ bezeichnet, eine wichtige Botschaft vermitteln. Sie zeigen, dass Arme gerade in ihrer Eigenständigkeit der Anerkennung bedürfen. Armut ist nicht nur ein Mangel, sondern auch eine Herausforderung. Sie ist eine Herausforderung auch für die nicht davon Betroffenen, nämlich an deren Fähigkeit, anderen Lebenswelten in der eigenen Gesellschaft ihre Würde zuzusprechen.

Die Vorstellung, die Armen würden leben wie die Reichen, wenn sie nur das Geld dazu hätten, wird damit als eine Phantasie des 19. Jahrhunderts entlarvt. Sie wird gestützt von einer normativen Überhöhung eines Gesellschaftsbildes, in dem ökonomischer Erfolg als individuelles Einkommen messbar ist und sozialer Aufstieg als das normativ vorgegebene Grundanliegen aller Individuen angesehen wird (Kleihues 2007). Die Verbindung zur Eingangsparabel ist hier offensichtlich: Kann es nach diesen Einsichten noch glaubwürdig sein, die Phantasie des 19. Jahrhunderts zum Maßstab dafür zu machen, wer arm und wer reich ist? Es ist Zeit, endlich anzuerkennen, dass solche ‚universelle‘ Maßstäbe nur eine höchst begrenzte Reichweite haben. Jede „Universalisierung“ der Armut ist eine Sackgasse, wenn es darum geht, die Gründe dafür zu verstehen.

Die Studien von Lewis in Mexiko und Bourdieu in Frankreich sensibilisieren für den in jeder Gesellschaft grundlegend anderen Charakter von Armut. Sie machen deutlich, dass die eigene Sicht der Armen auf ihr Leben und auf ihre eigene Kultur eine häufig übersehene Perspektive darstellt. Daraus leitet sich die dritte Kernaussage der Ethnologie zum Problemfeld Armut ab: Armut ist unsichtbar, weil sie in jeder Gesellschaft anders ist. Es ist nicht möglich, sie zu erkennen, indem man ein einheitliches Kriterium anwendet. Noch einmal ist hier auf den direkten Zusammenhang zur Eingangsthese zu verweisen: Universelle Maßstäbe haben eher die Konsequenz, ein wirkliches Verständnis von Armut zu verhindern. In der Form von Tabellen erzeugen sie scheinbare Evidenzen, die kaum dazu beitragen, Armut wirklich zu verstehen. Kathleen Short und Joseph Dakker (2002) haben dies am Beispiel der diesbezüglichen US-amerikanischen Statistik überzeugend dargelegt: Die Evidenz der Zahlen trägt dazu bei, dass bestimmte Formen der Armut überhaupt nicht wahrgenommen werden.

Armut als Scheitern im Kampf um Anerkennung

Das Konzept der „Kultur der Armut“ und die These von der „Unsichtbarkeit der Armut“ könnten zu dem Schluss führen, Ethnologen würden Armut viel zu idealistisch, vielleicht sogar als ein verborgenes Mauerblümchen betrachten und hätten kein hinreichendes Problembewusstsein in diesem Themenfeld. Das ist falsch, und es ist an dieser Stelle dringend notwendig, dem Vorwurf der Romantisierung entgegenzutreten.

Der Beweis, dass solche Vorwürfe jeder Grundlage entbehren, ist am besten mit Referenz zu der vielleicht wichtigsten ethnographischen Autorin zum Thema „Armut“ zu entkräften. Dabei handelt es sich um die norwegische Anthropologin Unni Wikan, die im Jahr 1976 das klassische Werk über das „Leben der Armen in Kairo“ (1976=1980) veröffentlicht hat. Ihr Buch ist als Gegenthese zur viel beachteten Arbeit von Oscar Lewis zu lesen. Um dem Inhalt gerecht zu werden, sind jedoch zunächst die Gemeinsamkeiten zu schildern. Diese liegen in der Methode der ethnographischen Forschung: Wikan verwendet grundsätzlich die gleichen Methoden wie Lewis. Sie lebt mit den untersuchten Personengruppen zusammen und dokumentiert deren Biographien und Alltagsleben.

Aber im Kontrast zu Lewis hebt sie hervor, dass die Armen nicht nur eigenständige Lebenswelten und Werthierarchien haben, sondern sich selbst auch als Opfer von sozialen Strukturen sehen. Die Armen in Kairo, mit denen sie zusammengelebt hat, sagen ganz deutlich, dass sie ihr Leben unerträglich finden, dass sie die Schuld für ihr Schicksal nicht bei sich, sondern im gesellschaftlichen Umfeld sehen, und nicht zuletzt, dass sie stets mit der Utopie leben, ihr Schicksal zu verbessern. Arme finden sich aber tagtäglich in unlösbaren Widersprüchen wieder. So sollen die Kinder im Haus spielen, nicht auf der Straße. Das ist schwer, wenn anstelle des Hauses nur eine Einzimmerwohnung existiert. Von den Vätern wird erwartet als Respektspersonen aufzutreten. Das ist nicht einlösbar, wenn die Väter nicht einmal die Schuluniformen für die Kinder bezahlen können. Das Ergebnis ist Gewalt der Väter gegen ihre Kinder, die wiederum „eigentlich“ von den Müttern nicht in Frage gestellt werden darf. Noch ein drittes Beispiel für solche als demütigend erfahrenen Widersprüche im Alltag: Populäre Feste (z.B. *Ayam al Id*) werden für die Armen zu peinlichen Momenten, da die Kinder in der Wohnung versteckt werden, weil sie keine angemessene Kleidung haben, mit der sie sich sehen lassen könnten.

Die Armen in Kairo leiden unter ihrem Schicksal, und sie sind sich dessen bewusst, dass sie besser leben könnten. Wikan ist in diesem Punkt genau: Sie kann zeigen, dass vieles von der Unzufriedenheit mit dem eigenen Leben von den Armen nicht ausgesprochen wird. Aber ihre Aussagen lassen ganz klar das fehlende Selbstwertgefühl erkennen. Eine grundlegende Erfahrung der Armut in Kairo ist, dass die Armen nur sehr beschränkt die am eigenen Leibe erfahrenen

Nöte und Sorgen kommunizieren. Dennoch ist Armut Entsagung, erzwungener Verzicht und Demütigung.

Sich auf ihre Studien in Kairo beziehend, kommt Wikan zu dem Schluss: Gesellschaft ist keine Einheit. Das von ihr dokumentierte Drama handelt von der Unmöglichkeit für eine Gruppe, sich Gehör zu verschaffen. Niemand sieht die in dieser Gesellschaft lebenden armen Menschen, ihr Schicksal interessiert keinen, sie müssen mit den Widersprüchen ihres Alltags selbst fertig werden; kurz: Armut bleibt unsichtbar. Diese am Beginn dieses Beitrags stehende Aussage ist die zentrale These von Wikan. Sie zeigt, wie ein erweitertes Verständnis von Armut auch eine neue Einsicht über die Gesellschaft und deren fragmentierten Charakter insgesamt zutage fördert (Wikan 1995).

Der Widerspruch zu Lewis' These von der „Kultur der Armut“ ist deutlich: Die Armen verfügen nach Wikan, nicht über das Selbstwertgefühl und die Kompetenzen, um eine eigenständige „Kultur“ zu vertreten. Stattdessen hat Wikan das Fehlen von Selbstachtung, die Erfahrung der Demütigung und den Mangel an Anerkennung hervorgehoben. Ihr zufolge wäre bei Armut besser von einer durch Gewöhnung, Nichtbeachtung und Ausgrenzung „zum Verstummen gebrachten“ Kultur zu sprechen. Im Ergebnis führen Wikans Forschungen zu Armut eher dazu, konventionelle Begriffe von Kultur zu hinterfragen. Eine „Kultur der Armut“ hat in dieser Perspektive keinen Platz. Armut ist eher eine Folge der Auflösung von Gesellschaft, wenn man das Fehlen der Beziehungen von Geben und Nehmen als Indiz dafür betrachtet (de Boeck 1994).

Die „Kultur der Armut“ wurde wenigstens implizit auch im Kontext von Entwicklungsdebatten verwendet. Dies ist insbesondere dann zu beobachten, wenn Entwicklungsökonomien ihre frustrierenden Erfahrungen damit zu erklären versuchen, dass oftmals gerade die Ärmsten apathisch seien und nur ein enttäuschend geringes Interesse an neuen Möglichkeiten der Einkommenssteigerung zeigten (Foster 1965). Die Frustration über die fehlende Orientierung an den Grundsätzen des modernen wirtschaftlichen Akteurs, der doch alles für seinen Erfolg tun sollte, führte zur unhaltbaren Vorstellung von der Apathie und Trägheit bestimmter Kulturen oder sozialer Gruppen. Schnell wird dann ein massives Eingreifen verlangt, das möglichst durch die gleichzeitige Veränderung aller Lebensumstände die Armut beseitigen soll (Sacks 2005).

Entwicklung und die Ursachen der Armut

In vielen Regionen der Welt scheitern Entwicklungsprogramme, weil die Zielgruppen nicht bereit sind, Risiken solcher Entwicklungsvorhaben auf sich zu nehmen, oder weil sie aus Angst vor den neuen Handlungsräumen nicht am Fortschritt partizipieren wollen. Vielfach wird in solchen Kontexten die Schlussfolgerung gezogen, es handele sich um eine „kulturelle Trägheit“. Die

Ethnologin Mary Douglas sieht solche Argumente als eine Fortsetzung des veralteten Konzepts einer „Kultur der Armut“ und widerspricht solchen Aussagen energisch: Es gibt keine „träge Kulturen“. Es gibt überhaupt keine Kulturen, die sich lediglich aufgrund ihrer Tradition mehr oder weniger für den Erfolg der Armutsreduktion interessieren. Ähnlich wie Wikan sieht Douglas (2004) in solchen Vorstellungen einen falschen, weil veralteten Kulturbegriff. Ihr zufolge ist es die wichtigste Aufgabe der Ethnologie, solchen Vereinfachungen entgegenzutreten. Es gibt so wenig „traditionelle Kulturen“, wie es „träge Kulturen“ oder eine „Kultur der Armut“ gibt.

Wie sie einräumt, gibt es natürlich Situationen, in denen es für eine bestimmte soziale Gruppe keinen Sinn macht, sich zu engagieren und bestimmte Tätigkeiten zu ergreifen, um einen höheren individuellen Gewinn zu erlangen. Paradoxerweise sind es insbesondere Projekte der Entwicklungshilfe, die eine solche „Trägheit“ hervorrufen. Das ist nur so zu verstehen, dass ein geringerer Einsatz vielfach durch einen höheren Zuschuss der internationalen Akteure ausgeglichen wird. Trägheit oder genauer das „Verharren in der Armut“ wird zu einer durchaus rationalen Strategie des Erfolgs. Douglas lehnt aus diesen Gründen alle Vereinfachungen (Armut = Trägheit) ab und fragt ganz grundsätzlich danach, wie Armut überhaupt ethnologisch zu erkennen sei.

Der Begriff der Armut, so argumentiert Mary Douglas an anderer Stelle (Douglas und Ney 1998), leidet unter einem Vorverständnis, welches das Stigma „Armut“ an die davon betroffenen Personen anheftet. Dies ist jedoch eine mangelhafte Hypothese, die unreflektiert auf ein bestimmtes Menschenbild zurückgreift. „Armut als Eigenschaft der Armen“ impliziert nämlich die Vorstellung, jedes Individuum hätte die Pflicht, sich am Kampf um Ressourcen zu beteiligen. Wer in dieser Hinsicht versagt, sich also keine Ressourcen aneignen kann, der ist „arm“. Armut in einem solchen verkürzten Sinn rekuriert - unausgesprochen - auf die Idee des eigennützigem Individuums und wird zur „Unfähigkeit der Armen selbst“. Den Sozialwissenschaften insgesamt wäre nach Mary Douglas der Vorwurf zu machen, Arme nie als vollständige Personen wahrgenommen zu haben.

Hier handelt es sich keinesfalls um ein rein akademisches Problem, das nur der Provokation der Kollegen aus den Sozialwissenschaften gilt. Es ist vielmehr eine erste überzeugende Analyse der Mängel von konventionellen Armutsdefinitionen. Zum Problem der Armut gehört ja auch das permanente Problem der Definition von Armut (Eberlei 2009:20). Auch im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit wird immer deutlicher, wie wenig überzeugend universelle Richtlinien der Armutsbestimmung sind (Lepenies 2010). Selbst wenn Armutsdefinitionen zu komplexen Zahlenwerken führen, die Armutsquoten im Ver-

gleich darstellen, so tragen die Definitionen und die Tabellen doch wenig dazu bei, die Ursachen zu verstehen.

Die ethnologischen Zugänge zum Phänomen der Armut machen deutlich, dass es keine allgemeinen Regeln dafür gibt, welcher Mangel als solcher und damit als „Armut“ empfunden wird. Douglas führt als Beispiel für die Divergenz der Bedürfnisse eine Studie von Marshall Sahlins an. Sahlins, der sich auch aktiv an der Entwicklungsdebatte beteiligte, hat in seinem Buch über häusliche Produktionsweisen den Begriff der „originalen Überflussgesellschaft“ eingeführt. Er verwendet ihn für Jäger- und Sammlergesellschaften, die über einen außerordentlich geringen Sachbesitz verfügen und die aus diesem Grunde häufig als „arm“ bezeichnet werden. Sahlins (1972) weist diese Zuschreibung zurück und schlägt stattdessen vor, diese Gruppen als „frei“ zu bezeichnen. Tatsächlich ergibt sich dieser Befund aus verschiedenen sehr detaillierten ethnographischen Studien, die übereinstimmend zeigen, wie diese Menschen einerseits über eine sehr gute Ernährungslage verfügen, andererseits nur vergleichsweise wenig „arbeiten“ (nämlich weniger als 15 Stunden pro Woche). Jägern und Sammlern, so Sahlins, gelingt es, bei geringem Aufwand sich sehr gut zu ernähren, weil sie eine andere Bedürfnishierarchie haben: Nahrung ist wichtig, jeder andere Sachbesitz wird hingegen verachtet. Sahlins nennt das den „Zen-Weg des Wohlstands“, der jede konventionelle Bemessung von „Armut“ ad absurdum führt.

Für Douglas (2004) ist dieses Beispiel zentral, um die Mängel vereinfachender Armutsbestimmungen aufzuzeigen. Die explizite Bestimmung der Jäger- und Sammlergruppen, jeden Sachbesitz zu verachten, macht deutlich, wie aussichtslos eine angemessene Definition von Armut ist, ohne die Gesellschaften näher zu kennen. Westliche Hypothesen über die Hierarchie von Bedürfnissen und damit über die Bedeutung des Fehlens bestimmter Güter können nicht auf andere Gesellschaften übertragen werden. Die Übertragung geschieht häufig mit einem impliziten Rückgriff auf Abraham Maslows (1943) klassische Theorie der Bedürfnispyramide. Demzufolge gibt es eine Reihe von Grundbedürfnissen, die für alle Menschen gleichermaßen gültig seien. Darüber hinaus gibt es eine kleine Anzahl von sekundären oder gar tertiären Bedürfnissen, die kulturabhängig sind und nur eine geringere Priorität genießen. Im Widerspruch zu dieser Theorie hat die Ethnologie zahlreiche Beispiele geliefert, die ähnlich wie Sahlins' Studie unterschiedliche Bedürfnisstrukturen aufzeigen. Im Fallbeispiel von Sahlins gilt nicht Sachbesitz, sondern dessen Begrenzung als basales, wichtigstes Bedürfnis. Eine Studie von Gerd Spittler (1982) in der Republik Niger zeigt, dass die Hausa das Bedürfnis Ernährung zurückstellen, um das Bedürfnis nach bestimmter Kleidung zu realisieren. In anderen Fällen kann z. B. religiöse Partizipation als Grundbedürfnis gelten, dem möglicherweise sogar physische Erfordernisse nachgeordnet werden. Im Widerspruch zum Konzept der Bedürfnishierarchie ist aus diesen Beispielen zu entnehmen: Armut lässt sich nicht von

außen erkennen; sie ist zunächst unsichtbar. Es bedarf einer eigenständigen und detaillierten Untersuchung, um sie näher zu kennzeichnen. Noch einmal wird in dieser Argumentation auch deutlich, wie verhängnisvoll es wäre, einen universellen Maßstab zur Definition von Armut anzuwenden. Die Tragweite der eingangs geschilderten Parabel wird damit noch einmal deutlich: Es kann keine weltweit gültigen Kennzeichen von Armut geben. Jede Eingung von Armut auf eine universelle Formel stellt aus der Sicht der Ethnologie eine unzulässige Verkürzung dar.

Diese zentrale Aussage wurde hier durch ethnographische Fallstudien belegt, sie wurde von Douglas auch theoretisch untermauert, und sie ist nicht zuletzt in den Erkenntnissen des Trägers des Wirtschaftsnobelpreises Amartya Sen wiederzufinden. Sen hat schon sehr früh gefordert, Armut komplexer aufzufassen, und zwar nicht als „Eigenschaft der Armen“, sondern als Problem der Gesellschaft. Armut ist nach Sen (2000=1987) dann gegeben, wenn einem Teil der Angehörigen einer Gesellschaft Rechte auf Mitwirkung und Teilhabe an der Gesellschaft insgesamt vorenthalten werden. Die Ursache von Armut ist nicht nur das Fehlen bestimmter Güter, sondern vielmehr die Handlungsmöglichkeiten, die diese Männer und Frauen vermissen, weil sie ihnen von der Gesellschaft vorenthalten werden (Buffoni 1997).

In dieser Hinsicht bezieht sich Mary Douglas unmittelbar auf Sen (Douglas 2004:91), geht aber einen Schritt über jenen hinaus, indem sie hervorhebt, dass jede Kultur von Individuen getragen wird, die in unterschiedlichem Maße an Entscheidungen und Institutionen in einer Gesellschaft partizipieren. Immer gibt es auch Individuen, die von solchen Feldern der Interaktion eher ausgeschlossen sind. Armut wird verursacht durch gesellschaftliche Strukturen, insbesondere ist sie eine Folge der Mechanismen von Inklusion und Exklusion. Douglas kann hier auf ihre bereits in den 1960er Jahren formulierte Kulturtheorie der unterschiedlichen Partizipationsformen in einer Gesellschaft zurückgreifen (Douglas 1966). Sie ist damit in der Lage, in allgemeiner Form festzustellen, dass es in jeder Gesellschaft Individuen gibt, die mehr, und andere, die weniger am sozialen Geschehen partizipieren. Immer gibt es Individuen oder Gruppen, bei denen die Wahrnehmung von Exklusion und Isolation vorherrscht. Diesen spezifischen Kontext der Ausgrenzung würde Douglas dementsprechend als „Armut“ definieren. Armut ist keine „Eigenschaft der Armen“, sondern stets die Folge einer Geschichte der Ungleichheit (Gupta 2009).

Ein Beispiel: neue städtische Armut

Noch einmal ist hier ein praktisches Beispiel angebracht, das die Relevanz dieser Sicht deutlich macht. Zu den in den letzten Jahrzehnten am raschesten wachsenden Gruppen von Armen gehören die Bewohner der Slums in den Städten Afrikas (UN-Habitat 2003). Sicher hat das mit dem rasanten Wachstum der städtischen Bevölkerung insgesamt zu tun, mit dem die zusätzlichen Einkommensmöglichkeiten nicht Schritt halten können. So wachsen die Slums schneller als die Städte insgesamt (Davis 2006). Zudem ist Armut in den Städten eine „teure Armut“, da die Stadtbewohner ohne eigenes Einkommen vollständig auf Hilfe vom Staat oder von internationalen Organisationen angewiesen sind (Otiso / Owusu 2008).

Das Phänomen der neuen Armut in den Städten hat in Afrika auch mit der gesellschaftlichen Struktur zu tun. Sie bewirkt, dass urbanes Wachstum schon seit Jahrzehnten in ethnisch segregierter Form stattfindet. Herkunftsgruppen bilden untereinander vernetzte räumliche Einheiten innerhalb der Städte (Cohen 1969). In diesen Gruppen oder Stadtvierteln entsteht Armut entlang von Verwandtschaftsstrukturen, beziehungsweise sie entsteht genau dann, wenn solche Strukturen nicht funktionsfähig sind (Jones und Nelson 1999). Armut ist nicht die Armut der Stadtbewohner insgesamt, sondern die Armut der auf diese Weise eingegrenzten Gruppen, in denen zudem Einzelne innerhalb ihrer Gruppe durch fehlende verwandtschaftliche Unterstützung ausgegrenzt werden (Wisner und Pelling 2008).

Aus diesem Grund kann die Umsiedlung von Slums an den Stadtrand katastrophale Folgen haben. Zwar wird das „Grundbedürfnis“ nach angemessenem Wohnraum befriedigt, indem günstige, oft sogar kostenlose Wohnungen in Randgebieten der Stadt zur Verfügung gestellt werden. Zugleich nehmen die Stadtplaner den umgesiedelten ehemaligen Slumbewohnern aber die Möglichkeiten, unmittelbar in der Nachbarschaft auf ethnische und verwandtschaftliche Netzwerke zuzugreifen. Die Verbesserung der materiellen Situation geht dann einher mit einer verstärkten Isolation. Der langfristige Effekt ist, dass diese Männer und Frauen noch ärmer werden, weil sie keine Möglichkeit mehr haben, ihre Fähigkeiten und Möglichkeiten, bezogen auf die ihnen vertrauten Netzwerke, einzusetzen.

Die Bedingungen der Armut in den Slums wurden in diesen Kontexten nicht verstanden. Armut wurde fälschlich als „Mangel an Wohnraum“ identifiziert. Die Personen dahinter, die möglicherweise den Mangel in Kauf nahmen, weil sie auf diese Weise in Netzwerke integriert waren und einen „Überfluss“ an Kontaktmöglichkeiten hatten, wurden nicht erkannt. Die neue Situation am Rande der Stadt ist sehr viel dramatischer: Die Menschen dort sind buchstäblich am „Rande der Gesellschaft“ gelandet, und ihr Kontext, ihre Handlungsmöglichkeiten dort, sind nicht mehr Gegenstand des Interesses.

Schluss: Lösungen aus der Ethnologie

Mary Douglas' Einsichten zum Konzept der Armut sind zunächst theoretischer Natur und zugleich denkbar polemisch. Sie spricht von den Armen als den „missing persons“ (Douglas und Ney 1998), die (nicht nur) in den Sozialwissenschaften, sondern vielfach in der Entwicklungspraxis nicht wahrgenommen werden. Das bedeutet: Armut ist nicht zu verstehen, ohne die subjektive Sicht der Armen zu betrachten. Mary Douglas fordert zudem, die Handlungsräume der Armen mit in jede Überlegung einzubeziehen, die auf die Verbesserung ihrer Lage abzielt. Sie nennt das ein „cultural audit“.

Mit diesem Begriff verlangt sie eine bestimmte Form der Beteiligung der Armen selbst an Strategien zur Reduktion von Armut. Ihr geht es nicht nur um eine Partizipation im Sinne einer anfänglichen Befragung nach Wünschen und Zielen (wie die Studie von Wikan zeigt, können das viele arme Männer und Frauen selbst nicht artikulieren), sondern um einen dauerhaften, in der Entscheidungsfindung relevanten Dialog, so wie es ein *auditing* vorsieht. Durch das *auditing* ist es möglich, im Verlauf von solchen Maßnahmen zu jedem Zeitpunkt Fehlentwicklungen gegenzusteuern. Dabei würde es nicht nur um die Sorgen und Wünsche der Armen selbst gehen, sondern auch um die Strategien der Ausgrenzung, die möglicherweise die Überwindung von Armut behindern. Schon durch die im *auditing* sichtbar werdende Mitverantwortung ist den Armen ein Handlungsfeld gegeben, das zum Erfolg der Maßnahme zur Armutsbekämpfung insgesamt beitragen könnte.

Nach Douglas kann Armutsbekämpfung nicht nur darin bestehen, Bedingungen der Armut (mangelnder Wohnraum, mangelndes Einkommen etc.) abzustellen. Entscheidend ist es, die Entstehung von Armutskontexten zu unterbinden. Nach der ethnologischen Bestimmung von Armut entsteht Armut aufgrund von Ausgrenzung; sie ist nicht lediglich eine Eigenschaft. Mechanismen der Exklusion, die Mitsprache nicht zulassen, sind, mit den Worten von Douglas, Praktiken der immer neuen „Rekrutierung“ der Gruppe der „Isolierten“. Mithin ist es die Gesellschaft insgesamt, welche sich ändern muss, um der potentiellen Erzeugung neuer Armut entgegenzuwirken. Ein „cultural audit“ ist ein aufwendiges, aber verlässliches Mittel für diesen Zweck. Armutsminderung muss Inklusion, Mitsprache und den dauerhaften Dialog als zentrale Elemente der gesellschaftlichen Entwicklung begreifen, um ihre selbst gesteckten Ziele nachhaltig verwirklichen zu können.

Literatur

Bourdieu, Pierre

- 1997 Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK. (original: La misère du monde, Paris 1993)

Buffoni, Laura

- 1997 Rethinking Poverty in Globalized Conditions. In: Eade, J. (Hg.): Living the Global City. Globalization as a Local Process. London: Routledge, S. 109-125.

Cohen, Abner

- 1969 Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns. Berkeley: University of California.

Davis, Mike

- 2007 Planet der Slums. Berlin: Assoziation A. (original: Planet of Slums, London: Verso, 2006)

De Boeck, Filip

- 1994 'When Hunger goes round the Land.' Hunger and Food among the Aluund of Zaire. In: Man (N.S.), 29 (1):257-282.

Douglas, Mary

- 1985 Reinheit und Gefährdung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (original: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966)
- 2004 Traditional Culture - Let's hear no more about it. In: Rao, V. und M. Walton (Hg.): Culture and Public Action. Stanford: Stanford University, S. 85-109.

Douglas, Mary / Steven Ney

- 1998 Missing Persons. A Critique of the Social Sciences. London: Sage.

Eberlei, Walter

- 2009 Afrikas Wege aus der Armutsfalle. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.

Foster, George M.

- 1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. In: American Anthropologist, 67:293-315.

Gupta, Akhil

- 2009 Nationale Armut, globale Armut und Neoliberalismus: Eine anthropologische Kritik. In: Büschel, H. und D. Speich (Hg.): Entwicklungswelten. Globalgeschichte der Entwicklungszusammenarbeit. Frankfurt a.M.: Campus, S. 113-139.

Jones, Sue / Nici Nelson (Hg.)

- 1999 Urban Poverty in Africa. From Understanding to Alleviation. London: Intermediate Technology Publications.

Kleihues, Alexandra

- 2007 Armut / Poverty: Einleitung. In: Figurationen, 8:o.s.

Leeds, Anthony

- 1971 The concept of the 'culture of poverty': conceptual, logical, and empirical problems, with perspectives from Brazil and Peru. In: Leacock, E.B. (Hg.): The Culture of Poverty: A Critique. New York: Simon and Schuster.

Lepenius, Philipp H.

- 2010 Die globale Armut - Eine Analyse zur Aussagekraft der Ein-Dollar-pro-Tag- Armutsgrenze. (= kfw Development Research Papers). Frankfurt a.M.: kfw Entwicklungsbank.

Lewis, Oscar

- 1963 Die Kinder von Sanchez. Selbstporträt einer mexikanischen Familie. Wien: Econ. (original: The children of Sanchez, London 1962)
- 1966 The Culture of Poverty. In: Scientific American, 215:19-24.
- 1970 The Possessions of the Poor. In: Lewis, O. (Hg.): Anthropological Essays. New York: Random House, S. 441-460.

Liebermann, Robert C.

- 1996 Orwell's Poor and Ours. In: The American Prospect, 7 (24):k.A.

Lindner, Rolf

- 1999 Was ist 'Kultur der Armut'? Anmerkungen zu Oscar Lewis. In: Herkommer, S. (Hg.): Soziale Ausgrenzungen. Gesichter des neuen Kapitalismus. Hamburg: VSA, S. 171-178.

Lugert, Verena

- 2007 Die Frauen vom Harthof. In: Stern, (11.3.2007):k.A.

Maslow, Abraham H.

- 1943 A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50 (4):370-396.

Orwell, George

- 1937 *The Road to Wigan Pier*. London: Gollancz. (original; die deutsche Übersetzung hat den Titel: *Der Weg nach Wigan Pier*, Zürich 1982)

Otiso, Kefa M. / George Owusu

- 2008 Comparative Urbanization in Ghana and Kenya in Time and Space. In: *GeoJournal*, 71:143-157.

Sacks, Jeffrey

- 2005 *The End of Poverty*. In: *Time*, (14. 3. 2005): o.S.

Sahlins, Marshall D.

- 1972 *Stone Age Economics*. New York: Aldine.

Sen, Amartya

- 2000 *Der Lebensstandard*. Berlin: Rotbuch, (original: *The Standard of Living*, Cambridge 1987)

Short, Kathleen / John Iceland / Joseph Dalaker

- 2002 *Defining and Redefining Poverty*. (= Paper Presented at the American Sociological Association Annual Meeting, Chicago August 2002). Chicago.

Spittler, Gerd

- 1982 *Kleidung statt Essen. Der Übergang von der Subsistenzproduktion zur Marktproduktion bei den Hausa (Niger)*. In: Elwert, G. und R. Fett (Hg.): *Afrika zwischen Subsistenzökonomie und Imperialismus*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 93-105.

Teivainen, Teivo

- 1999 *Globalization of Economic Surveillance. The International Monetary Fund as Modern Priest*. In: *Passages. Journal of Transnational and Transcultural Studies*, 1 (1):84-116.

United Nations (UN-Habitat)

- 2003 *The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlements*. London: Earthscan.

Wikan, Unni

- 1980 Life Among the Poor in Cairo. Tavistock, (original: Fattigfolk i Cairo, Oslo: Gyldendal, 1976)
- 1993 Geraubte Kindheit. Was uns die Armen Kairos lehren. In: Loo, M.-J.v.d. und M. Reinhart (Hg.): Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten. München: Trickster, S. 212-230.
- 1995 The Self in a World of Urgency and Necessity. In: Ethos, 23 (3):259-285.

Wisner, Benjamin / M. Pelling

- 2008 African Cities of Hope and Risk. In: Pelling, M. und B. Wisner (Hg.): Disaster Risk Reduction. Cases from Urban Africa. London: Earthscan, S. 17-43.