Follow the Transformations of Space and Place | Räumliche Hyperkomplexität und ethnografische Raumpraktiken | Ernst Halbmayer

Die Relevanz von Raum ist nichts Neues für die Ethnologie (vgl. Haller 2009, 109). Grundlegend verändert haben sich allerdings Vorstellungen und Konzeptionen von Raum, Lokalität und Ort, die im Zuge der globalisierungstheoretischen, transnationalen und postkolonialen Positionierungen entwickelt wurden und dem *spatial turn* innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie seine besondere Wendung verleihen.

Diese Veränderungen haben auch zur Neubestimmung des ethnologischen Feldes (Amit 2000; Gupta 2008) und ethnologischer Praktiken geführt. Fast klassisch ist mittlerweile die viel diskutierte Aufforderung der *multi-sited ethnography*, den mobilen Personen, Dingen, Konflikten oder dem »Plot« zu folgen und dadurch »worlds apart« miteinander in Beziehung zu setzen (Marcus 1995). Dieser Aufforderung, Verknüpfungen herzustellen fehlt allerdings eine Anleitung zur empirischen Erfassung der Produktion und Transformation sozialer Räume und von Lokalität. Der *multi-sited ethnography* liegt kein über die Verknüpfung von Personen, Dingen etc. hinausgehendes theoretisches Verständnis von Raum oder Lokalität zu Grunde. Deshalb bleiben diese Verknüpfungen zumeist flach, das heißt auf das Faktum beschränkt, dass diese Orte auf die eine oder andere Weise in Beziehung stehen und stellen einseitig die globale und translokale Dimension ins Zentrum.

Escobar (2001, 141) kritisiert diese Einseitigkeit und stellt fest, dass im Zuge der globalisierungstheoretischen Wende »(p)lace has dropped out of sight in the ›globalization craze‹ of recent years«. Er knüpft an diese Diagnose die Aufforderung, diese Asymmetrie zu revidieren und weist auf die ungebrochene Vitalität von »place and place-making for culture, nature, and economy« hin (ebd.). Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, muss die flache methodische Anweisung, getrennte Welten zu verbinden, mit multiplexen Vorstellungen des sozialen Raumes und der Produktion von Lokalität verbunden werden. Diese müssen die Räume und Lokalitäten, die mehr oder weniger mobile, lokal verankerte oder deterritorialisierte Menschen produzieren und transformieren, die Konflikte, die dadurch entstehen, sowie die heterogenen Praktiken und Verständnisweisen der verorteten Umwelt in den Blick nehmen. Deshalb sollte die zentrale Anweisung einer ethnografischen Raumpraktik »folge den Transformationen von Räumen und Orten« lauten.

Dieser Beitrag stellt das inhärente Konfliktpotential der Produktion und Transformation des sozialen Raumes und die Rolle von »Umwelt« beziehungsweise »Natur« ins Zentrum. Ausgehend von Theorien zur Produktion des Raumes (Lefebvre 1991), der Produktion von Lokalität (Appadurai 1996, 178ff.), Escobars subalternen Strategien der Lokalisierung (2001; 2008) und dem Konzept der (Umwelt-)Kosmografien (Little 2001, 5) werde ich versuchen, die Hyperkomplexität von Raum (Lefebvre 1991, 88) in einer primär ländlichen Region im venezolanisch-kolumbianischen Grenzgebiet zu veranschaulichen.

Ethnografische Krisen der Komplexität

Gemeinhin werden solche Situationen und Verhältnisse als komplex wahrgenommen, die eine sehr große Zahl von Elementen und Variablen umfassen, deren Elemente untereinander vernetzt und über Rückkoppelungsmechanismen verbunden sind und die sich infolge ihrer Eigendynamik wechselseitig beeinflussen. Komplexe Situationen sind typischerweise zumindest teilweise intransparent, das heißt nicht völlig durchschaubar und verschiedene Akteure versuchen diese nicht völlig durchschaubare Welt mit Sinn auszustatten.

Die theoretischen Neubestimmungen von Kultur und Raum (zum Beispiel Appadurai 1996; Gupta /Ferguson 1997), die Entwicklung von Methodologien, die sich als transnational (zum Beispiel Hannerz 1998) und *multi-sited* (Marcus 1995) verstehen, die Überlegungen zur Konstruktion, Lokalisierung und Neubestimmung des ethnologischen Feldes (zum Beispiel Amit 2000; Gupta 2008), aber auch die Abfolge von Krisen der Repräsentation, der Differenz und des Kontextes (Schlecker/Hirsch 2001) sowie der Zirkulation (Appadurai 2009) können als Reflexionsgewinne in Richtung Komplexitätssensibilität verstanden werden. Durch diese Krisen, die allesamt Ausdruck zunehmender Komplexitätssteigerung sind, wurden unter anderem die Grundlagen der ethnologischen Reflexion, ihre Positioniertheit und Autorität hinterfragt. Nicht zuletzt kommt diese Kritik in den Formen der räumlichen Repräsentationen zum Ausdruck, die sich unter anderem in Begriffen und Logiken wie »the west and the rest«, Orientalismus (Said 1981), Okzidentalismus (Coronil 2002) und darauf beruhenden hegemonialen Narrativen und Praktiken manifestieren.

Unter Bedingungen räumlicher Hyperkomplexität sind Fremdheit und Intransparenz aber nicht mehr an geografische Ferne gekoppelt: Teile der Welt vor Ort sind ebenso fremd und intransparent wie Teile im südlichen Afrika oder Hongkong. Was wir von diesen Welten wissen, die Bilder, die wir uns von ihnen machen, sind zunehmend ein Produkt globaler Media- und Ideoscapes (Appadurai 1996).

Die Ethnografie setzt dem gegenüber auf interaktions- und erfahrungsbasierte Feldforschung an konkreten Örtlichkeiten und nicht ausschließlich auf die Analyse medialer Repräsentationen und kultureller Artefakte. Aber auch diese Interaktionen sind von virtuellen Bildern, Räumen und transnationalen Netzwerken beeinflusst beziehungweise selbst medial vermittelte virtuelle Orte und Gemeinschaften. Dennoch steht eine sozial produzierte Erfahrung der Kopräsenz im Zentrum der Ethnografie, unabhängig davon ob diese in einem Berliner Vorort, am Amazonas oder in einem Chat stattfindet.

Komplexität und Raum

Die erwähnte Komplexität lässt sich unter anderem an folgenden Punkten konkretisieren:

1.) In der Zeitdimension durch die Beschleunigung der Zahl der Informationen und Interaktionen, die pro Zeiteinheit in den Welten, die wir untersuchen, eine Rolle spielen.
2.) In der Raumdimension hebt Globalisierung Raum nicht auf, wie manche Globalisierungstheoretiker (Cairncross 1997) meinten, sondern strukturiert ihn neu. Wenn man mit Lefebvre (1991) von einem Verständnis von Raum ausgeht, dass Raum weder als kartesianische oder kantsche unveränderliche »natürliche« Kategorie konzipiert, noch als gedanklichen Raum wie Heidegger, dann wird Raum zu einem sozialen Prozess, der materielle Formen, konzeptionelle Strukturen und gelebte Praxis integriert.
3.) Teil dieser Restrukturierung ist die zunehmende Vernetzung: Räume sind real und virtuell immer weiter vernetzt. Immer mehr hängt mit immer mehr zusammen und verweist – wie auch immer der Rahmen der ethnografischen Untersuchung gesetzt wird – über diesen hinaus.
4.) Räume sind demnach nicht nur ein biophysischer Rahmen, sondern sozial konstituiert. Sozialer Raum wird von Gemeinschaften produziert. Wie Appadurai feststellt, ist Lokalität insbesondere auch ein »relational achievement« (1996, 186). Relationen aber verbinden nicht nur, sie trennen auch (Strathern 1988, 191ff.). Sie sind somit Teil der Produktion von Lokalität und diese findet innerhalb spezifischer Kontexte statt und generiert gleichzeitig weitere (Appadurai 1996). Es steht aus dieser Perspektive die machtrelevante Frage nach den Beziehungen zwischen denjenigen Kontexten, in denen Lokalisierung stattfindet (zum Beispiel der Staat), und jenen, welche die Lokalisierung produziert, im Zentrum. Lokalisierung ist in diesem Sinne »context-driven« und »context-generative« (ebd. 186). Nachbarschaften benötigen ein relationales Bewusstsein über andere Nachbarschaften »but they act at the same time as autonoumous neighborhoods of interpretation, value and material practice« (ebd.).
5.) Die Möglichkeiten, Kontexte zu produzieren, sind allerdings »profoundly affected by the locality-producing capabilities of larger-scale social formations« (ebd. 187). Aus der Sicht des Staates geht es darum, lokal »compliant national citizens – and not local subjects« (ebd. 190) zu produzieren. Das ist der Grund, warum Lokalitäten "have to be policed almost as thoroughly as borders" (ebd. 191). An diese Überlegungen Appadurais kann Escobars Argument anschließen, dass subalterne Strategien der Lokalisierung ein beachtliches Widerstandspotential in sich bergen und deshalb die »Anthropology of place« die notwendige Ergänzung zur Anthropologie der Transnationalisierung, der Nicht-Orte und deterritorialisierter Kulturen ist (2001,147).
6.) Eine weitere Folge der relationalen Neustrukturierung, zunehmenden Vernetzung und Beeinflussung von Örtlichkeiten durch Makroformationen ist die regional verankerte Ausdifferenzierung: während früher geografische Felder als kulturell einfach und vergleichsweise homogen verstanden wurden, werden diese heute nicht nur als nach außen vernetzt, sondern auch als intern differenziert wahrgenommen. Es handelt sich um geografische Orte spezifischer soziokultureller Differenz.

Globale Raumpraktiken und subalterne Strategien der Lokalisierung

Bei der Produktion von Lokalität stehen nicht nur die globalen Strategien der Durchsetzung von Raumpraktiken durch das Kapital, den Staat und die Technowissenschaften im Zentrum, sondern vor allem auch die subalternen Strategien der Lokalisierung durch Gemeinschaften und soziale Bewegungen (Escobar 2008). Die subalternen Strategien der Lokalisierung und die raumbasierten Aktivitäten können auf Modellen der Natur und Vorstellungen von Zeit und Raum beruhen, die sich radikal von dominanten Konzeptionen der westlichen Welt unterscheiden (vgl. Halbmayer 2004). Damit soll nicht die von den Postkolonial Studies zu Recht kritisierte und dekonstruierte Unterscheidung von »the west and the rest« reaffirmiert werden, sondern kulturelle und auch ontologische Differenzen und darauf basierende Raumpraktiken anerkannt werden. Die koloniale Geschichte hat diese nicht-westlichen Konzeptionen und Interaktionsformen zutiefst geprägt (Kohn 2007) wenngleich sie weiterhin westliche Konzeptionen und Rationalitäten.

Dabei geht es um die Frage, wie unterschiedliche Gruppen in der Auseinandersetzung mit dem physischen Naturraum ihre eigenen Räume und ihr Verständnis von Landschaft und Umwelt schaffen. Diese Produktion von Lokalität schließt Wissenssysteme, produktive und symbolische Praktiken, jenseits der naturalistischen Unterscheidungen von Natur-Kultur, mit ein (vgl. Halbmayer 2010).

Menschen setzen sich zur biophysisch-sozialen Umwelt in Beziehung, nutzen und besetzen Räume. Sie identifizieren sich mit ihnen, beeinflussen und transformieren diese, statten sie mit spezifischer Bedeutung aus und üben Kontrolle über diese Räume aus. Diese Tätigkeiten beruhen auf kollektiven, historisch wandelbaren Identitäten und Wissenssystemen und daraus resultierenden Praktiken. Paul Little (2001) nennt diese Identitäten und Wissenssysteme Kosmografien.

Umweltkosmografien unterscheiden sich

1.) in der Konzeption, der Struktur und Bedeutung dessen, was wir Natur beziehungsweise natürliche Umwelt beziehungsweise Welt nennen.
2.) in der Praxis der Beziehungen, Transformationen und Aneignungsformen dieser Umwelt – die je nach Weltbild nicht rein materieller Art sind und auch auf interaktiven, sozialen und emotionalen Dimensionen beruhen.
3.) in der sozialen Organisationsform der Beziehungen und Aneignungsformen.

Aus der Kombination dieser drei Dimensionen resultieren sowohl spezifische Beziehungen, spezifische Konzeptionen der Zugehörigkeit, wie auch spezifische Differenzen gegenüber anderen Kosmografien sowie Teilen der natürlichen Umwelt.

Lokalisierte Komplexitäten: Venezuela/Kolumbien

Wenn man anthropogene Räume unter den skizzierten Voraussetzungen betrachtet, wird deutlich, dass unterschiedliche Bevölkerungsgruppen das gleiche bio-physische Territorium verschieden konzeptionieren und divergierende Beziehungen zu diesem unterhalten. Die daraus resultierenden unterschiedlichen Kosmografien können sich überlagern, stehen in Konkurrenz zueinander und beeinflussen sich durch ihre relationalen Beziehungen. Dies führt zu Transformationen und zeigt, dass den Kosmografien und dadurch produzierten Räumen ein Konfliktpotential inhärent ist.

Gleichzeitig entstehen Macht- und Beziehungsfelder, die sich lokal in spezifischen Formen manifestieren. Viele der lokal verankerten Kosmografien stehen direkt mit nicht lokalen Ebenen in Verbindung. Sie sind Teil übergeordneter Organisationsformen, welche die Basisprinzipien ihrer Kosmografien auch an anderen Orten etablieren. Dies gilt für Firmen und NGO's ebenso wie für die Durchsetzung territorialer staatlicher Organisationsformen oder die Raumpraktiken der organisierten Kriminalität.

Ich will diese Transformationen an Hand des Grenzgebietes zwischen Kolumbien und Venezuela veranschaulichen. Geografisch ist dieses durch eine über 3500 Meter hohe Bergkette, die Sierra de Perijá, charakterisiert. Hier siedelt unter anderem eine Gruppe von ca. 15.000 Indigenen, die sich Yukpa nennen. Gleichzeitig ist dies ein Gebiet, in welchem seit der ersten Hälfte des 16.Jahrhunderts europäische Expeditionen stattgefunden haben, das Enconmienda-System eingeführt wurde und in dem sich Ende des 17. Jahrhunderts erste Missionssiedlungen (*reducciones*) etablierten. Nach den Unabhängigkeitskriegen kamen koloniale Raumpraktiken, wie sie zum Beispiel das Encomienda-system etabliert hatte, zum Erliegen. Dies leitete eine Phase neuer indigener Autonomie ein, die im 20. Jh. von der Neustrukturierung der Region unter nationalstaatlichen und kapitalistischen Vorzeichen abgelöst wurde. Im Folgenden werde ich auf einige ausgewählte Dimensionen dieser komplexen Prozesse fokussieren. Meine Ausführungen werden sich auf den venezolanischen Teil der Region konzentrieren und die Transformation der indigenen Kosmografie und Raumproduktion ins Zentrum stellen.

Raumkonzeptionen der Yukpa als Grundlage der indigenen Kosmografie[1]

Im Allgemeinen gehen die Yukpa und andere karibsprachige Gruppen von der Existenz geschichteter, koexistierender, miteinander verbundener Welten aus. Diese Welten sind durch Übergänge miteinander verbunden und sind auch in die Landschaft der sichtbaren Welt eingeschrieben.

Ovaya ist der Begriff der Yukpa für Erde und zugleich für Himmel, ein Begriff, der eine für unser Denken grundlegende Differenz annulliert. Der Begriff impliziert, dass man sich als Beobachter im Inneren eines Raumes befindet, der – so die Mythen der Yukpa – durch einen Kulturheroen geschaffen wurde. *Ovaya* ist der Innenraum zwischen den Enden der Welt, wo die Sonne unter- und aufgeht und dem Firmament, das sie umschreitet, mit allem, was dieser Raum einschließt. *Ovaya* bildet einen Kommunikations- und Interaktionsraum, der nicht auf Menschen beschränkt ist, sondern Aspekte der natürlichen Umwelt und der Landschaft samt ihren spirituellen Wesenheiten umfasst.

Als Akteur befindet man sich in dieser Welt. Man ist von der Welt umgeben, agiert in ihr und in ihr existieren unterschiedliche Örtlichkeiten und zeitliche Dimensionen. Nicht zufällig werden die ersten Bewohner dieser Welt auch *ovayajo* genannt, »jene die in dieser Welt waren«, im Gegensatz zu denen, die in anderen Welten, *kopatka ovaya*, wie der Himmels- oder der Unterwelt lebten.

Übergänge zwischen diesen raum-zeitlichen Einheiten sind ein zentrales Thema und im Alltag durch Tabus, Krankheiten, Träume, Visionen und spezifische Rituale gekennzeichnet. Rituale können darauf abzielen, spezifische Veränderungen oder Synchronisationen herzustellen und dadurch den notwendigen Kontakt und Übergang zwischen solchen Welten zu ermöglichen.

Die Transformation der physischen Umwelt

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts haben unterschiedliche Gruppen ihre Kosmografien in dieser geografischen Region etabliert. Dazu gehören zum Beispiel expandierende Siedler und Erdölförderungsaktivitäten, die Neuetablierung von Missionen, das Wachstum von Städten am Fuß der Bergkette sowie die Etablierung neuer Infrastruktur zur räumlichen Erschließung.

Von den Akteuren wurde eine soziale Produktion des Raumes nicht nur in Bezug auf die zu Grunde liegenden Konzeptionen und die bio-physischen Transformation des Gebietes vorgenommen, sondern auch in Bezug auf die sozialorganisatorischen und praktisch-interaktiven Beziehungen zur Umwelt. Die jeweiligen Kosmografien und sozialen Praktiken haben sich in den bio-physischen Raum eingeschrieben. Dazu gehören zum Beispiel die Transformation von Wald in Weideland, die Errichtung von Erdölförderanlagen, die zu großen Dörfern angewachsenen Missionssiedlungen sowie der Straßenbau.

Die klassischen Aneignungsformen der Yukpa (die Jagd- und Sammelaktivitäten, der Brandrodungsfeldbau), welche auf die Ressourcen des Waldes und den Zugang zu Flüssen angewiesen sind, sind starken Transformationen unterworfen.

Kontrolle über physische Territorien und die Transformation anthropogener Räume[2]

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden die Yukpa durch Siedler und die expandierenden Haziendas aus dem fruchtbaren Tiefland abgedrängt. Regelmäßig kam es zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen den Yukpa, den Großgrundbesitzern und Ölunternehmen, welche Indianerjagden (*correrías de indios*) finanzierten, um das Territorium von den Indigenen zu »säubern«.

Die Aneignung und Kontrolle des Landes beruhte nicht auf Kauf und Rechtstiteln, sondern auf der Vertreibung und Vernichtung der Yukpa und Barí, die in dieser Region anthropogene Räume etabliert hatten, die auf anderen Konzepten und Vorstellungen, Praktiken der Nutzung und sozialen Organisationsformen beruhten, welche keine staatliche Anerkennung fanden und bekämpft wurden.

Bei der durch die Missionierung angestrebten Befriedung, Assimilation und Integration ging es nicht mehr nur um das Zurückdrängen und Vertreiben der indigenen Bevölkerung und die Aneignung ihrer Territorien, sondern auch um die Verankerung westlich-katholischer Kosmografien innerhalb der indigenen Gebiete. Ziel war es, den dort dominanten anthropogenen Raum und die Vorstellungen, Praktiken und Sozialformen, auf denen er beruht, zu transformieren. In Venezuela setzte der Staat die Missionen ein, um neue Formen der Herrschaft und neue Siedlungs- und Sozialstrukturen unter den Indigenen zu etablieren und sie zu Staatsbürgern zu machen.

Dies führte nicht nur zu Assimilation und kultureller Homogenisierung, sondern produzierte neue Formen kreolisierter Indigenität (Halbmayer 2011). Es war die Mission, die neben der christlichen Religion, Geld, Schrift, Waren, das heißt eine westliche Rationalität, und entsprechende Bedürfnisse unter den Indigenen verankerte und somit Yukpa mit kreolisierten Körpern, christlichen Seelen und neuen Bedürfnissen und Wünschen hervorbrachte. Dabei wurden auch neue räumliche Strukturen geschaffen. Es formierten sich Siedlungsformen nach venezolanischem Vorbild, transformierte ökonomische Praktiken und neue Umweltkonzeptionen.

In den neuen Kontexten der Mission und später des Staates heimisch zu werden ging mit einem radikalen Wandel der Sinnstrukturen, Wissensbestände und Fertigkeiten der Indigenen einher. Neue Fertigkeiten, Wissen und Waren wurden angeeignet und integriert, während gleichzeitig Teile der bis dato vorherrschenden Konzeptionen und Praktiken irrelevant und vergessen wurden. In diesem Prozess der indigenen Kreolisierung wurde altes wie neues Wissen transformiert und bekam neue Relevanz und Bedeutung.

Zwischen weitgehend traditionell lebenden Yukpa in abgelegenen Dörfern und den kreolisierten, christianisierten und in den Missionsschulen ausgebildeten Yukpa kam es zur Ausdifferenzierung der Kosmografien. Personen, die in der Mission aufwuchsen, wurden zur Modernisierungselite, im besten Fall indigene Lehrer und politische Repräsentanten, meist nur billige Lohnarbeiter auf den umliegenden Farmen. Die Ausbildung in der Missionsschule wurde zunehmend als wichtige Ressource betrachtet, die es auf lange Sicht erlaubte, neue Rollen und Verantwortlichkeiten gegenüber der nationalen Gesellschaft zu übernehmen. Die Yukpa begannen in die Räume der Weißen vorzudringen, sich diese partiell anzueignen und die bis dato vorherrschende Logik von Vertreibung, Vernichtung und Assimilation umzukehren.

Unter Bedingungen des Bevölkerungswachstums setzte eine Expansion in umliegende Städte ein, so dass eine beachtliche Anzahl von Yukpa heute in Machiques, Maracaibo oder Valencia lebt und ihre Kosmografien an die dortigen Bedingungen anpasst, in die Städte einschreibt und zu deren kulturelle Komplexität beiträgt.

Seit den 1980er Jahren formierten sich erste indigene Organisationen, die sich schließlich Ende der 1980er Jahre zu einer Nationalen Venezolanischen Indigenen Organisation (CONIVE) zusammenschlossen, die auch Mitglied der Panamazonischen COICA wurde und deren Vertreter an den indigenen Gremien der UNO mitwirkten. Dieses *place making* auf internationaler Ebene und der dadurch initiierte Diskurs um indigene Rechte haben letztlich dazu beigetragen, den venezolanischen Staat selbst zu transformieren.

Transformationen des Staates und die Produktion neuer Räume und Örtlichkeiten

Mit der Etablierung der neuen bolivarischen venezolanischen Verfassung 1999, in deren Entstehung die Indigenen eingebunden waren, wurden neue Richtlinien in Bezug auf indigene Rechte verankert und Venezuela erstmals als plurikulturelle Nation definiert.

Auf der alltagspolitischen Ebene gewann durch den Einfluss von Präsident Chavéz eine neue kreolisierte und spezifisch venezolanisch-bolivarische Kosmografie, die sich gleichzeitig als sozialistisch, bolivarisch und als indigen versteht, an Popularität, die mit einem diffusen Bild eines indigenen Sozialismus operiert. Die Indigenen werden heute als Träger eines originären Sozialismus und als historische Vorreiter im Kampf gegen den Kolonialismus und Kapitalismus verstanden.

Während die verfassungsrechtlichen Leitlinien zur Abkehr von der zuvor vorherrschenden expliziten Assimilationspolitik und zur Verankerung indigener Rechte und Selbstbestimmung führen sollten, produziert paradoxerweise gerade die assistentialistische Politik zur Unterstützung der Indigenen eine rasante und hoch intensivierte Integration der Indigenen in den venezolanischen Staat.

So übernahmen viele indigene Aktivisten hohe Staatsämter. Dies eröffnete einerseits neue Handlungsspielräume und machte die numerische Minderheit der Indigenen zu relevanten politischen Akteuren, andererseits wurde dadurch die Kritik- und Widerstandsfähigkeit der indigenen Bewegung in vielen Bereichen in ein klientelistisches Abhängigkeitsverhältnis gegenüber den Vorgaben der bolivarischen Revolution transformiert. Neben der Transformation der formalen staatlichen Strukturen existieren zahlreiche Programme, wie die *misiones*[3] oder die Förderung der *consejos cumunales*, welche Ressourcen zur Umsetzung lokaler Selbstverwaltung und einer sozialistischen Ökonomie zur Verfügung stellen. Diese kommen zwar auch indigenen Gruppen zu Gute, doch formal verankerte und im politischen Diskurs propagierte Rechte, wie Landrechte werden de facto kaum garantiert und die Gewährung von Förderungen orientiert sich an den Zielen des Staates. Die spezifische Unterstützung der Indigenen wird als Wiedergutmachung einer historischen Schuld verstanden.

Wirtschaftlich autonome indigene Gemeinden werden de facto durch Geldzahlungen, (Pensionen, Kredite), die von den Empfängern oft als Geschenke verstanden werden, durch Nahrungsmittellieferungen und die Bereitstellung von Saatgut zu oft passiven Empfängern staatlicher Versorgungsleistungen. Dies verändert die Siedlungsstruktur, da man dorthin zieht, wo solche Leistungen leichter zu erhalten sind, sowie die Sozialorganisation, da man neue Organisationsformen wie *consejos comunales* gründet, womit gleichzeitig traditionelle Führungsstrukturen untergraben werden. Mikrokredite sowie die Versorgung mit Nahrungsmitteln und Saatgut transformieren die traditionelle landwirtschaftliche Versorgungsstruktur und führen zur Aufgabe des klassischen Brandrodungsfeldbaus und einer Schwächung der ökonomischen und sozialen Autonomie.

Maßnahmen, um die indigene Autonomie, Landrechte und Selbstverwaltung zu fördern, wurden hingegen nur mehr als zögerlich umgesetzt (Mansutti/Alés 2007), rechtlich verankerte Demarkationen fehlen in den meisten Gebieten bis heute.

Die Transformation des venezolanischen Staates bewirkte somit vielfältige Veränderungen auf der lokalen Ebene. Dazu gehört das Verhältnis der lokalen indigenen Einheiten zum Staat aber auch die Beziehungen und Machtverhältnisse zwischen verschiedenen anthropogenen Räumen. Diese Transformation kreiert neue lokale Kontexte, Konflikte und Widerstandsformen gegenüber dem Staat.

Die Transformationen der lokalen Ebene

So wurde die Grenze zwischen indigenen und nicht-indigenen Einflussgebieten erneut zu einer Zone des Konflikts. Die Aneignung von Yukpa-Land durch Farmer hat sich nicht nur verlangsamt, sondern umkehrt: die Yukpa begannen gezielte Invasionen von Haziendas und die Rekuperation von Grundstücken, die für viele Jahrzehnte in der Hand der Großgrundbesitzer gewesen waren. Die durch die Verfassung garantierten Rechte, die in Aussicht gestellte Demarkation, der politische Diskurs und die Programme zur Umsetzung der Landreform in nicht-indigenen Gebieten lieferten vielen Yukpa den Beweis, dass große Teile des Landes rechtmäßig ihnen gehörten.

Sie gründeten neue Gemeinden auf dem Land der Haziendas und erweiterten so das Gebiet unter ihrer Kontrolle. Dies führte zu blutigen Konflikten mit den Farmern, zu Schusswechseln und dem Niederbrennen der Yukpa-Siedlungen.

Im Juni 2008 eskalierten die Konflikte rund um neue Landbesetzungen. Das Militär vermittelte zur »Vermeidung von Blutvergießen« zwischen Großgrundbesitzern und Yukpa. In diesem Konflikt prallten unterschiedlichste Auffassungen von Recht, Eigentum, der Revolution und der Rolle des Staates, der Großgrundbesitzer und der Indigenen aufeinander. Am bekanntesten wurde der Fall des Kaziquen Sabino Romero, auf den bereits Anschläge von Seiten der Großgrundbesitzer verübt wurden und der sich gegen die 2009 übergebenen fragmentierten Landtitel aussprach und für ein zusammenhängendes Yukpa-Territorium eintrat. Dies produzierte gewalttätige Auseinandersetzungen unter den Yukpa, die zu zwei Toten, mehreren Verletzten und der Inhaftierung Sabinos führten (vgl. IWGIA 2011, 138ff.).[4]

Dieser Fall hatte auch eine bisher unbekannte Präsenz der Yukpa in den venezolanischen Medien zur Folge. Es ging dabei nicht nur um den Konflikt zwischen den regional mächtigen Viehzüchtern und den Yukpa, sondern auch um jenen zwischen den Großgrundbesitzern und dem venezolanischen Staat sowie zwischen Teilen der Yukpa und dem Staat. Die Yukpa selbst wurden dabei unter anderem als Sinnbild der enttäuschten Erwartungen der bolivarischen Revolution und ihrer Versprechungen dargestellt. Die Auseinandersetzung wurde auch mittels Demonstrationen und Protesten in den venezolanischen Städten Caracas und Maracaibo geführt und durch den Hungerstreik eines Jesuiten unterstützt.

Die Transformation der internationalen Grenze

Bis in die zweite Hälfte der 1990er Jahre war die Region durch die Grenze zwischen dem indigenen und nicht indigenen Land geprägt, ohne dass die internationale Grenze, welche das indigene Territorium durchschneidet, eine besondere Rolle spielte. Diese Situation änderte sich durch die Veränderung des politischen Raumes, der die Grenze zwischen Venezuela und Kolumbien zu einer von unterschiedlichen Staatsideologien und internationalen Loyalitäten machte, aber auch durch die Zunahme des lokalen inoffiziellen Transits zwischen Venezuela und Kolumbien.

Auf der infrastrukturellen Ebene trug dazu der Bau einer Straße von der Missionsstation El Tukuko nach Saimadoyi und anderen Barí-Dörfern im Süden bei. Diese Straße wurde zum Transport von Gütern genutzt und gleichzeitig konnten nicht offizielle Lieferungen und Personen weitgehend problemlos zwischen Kolumbien und Venezuela passieren.

Im Januar 2001 hörte ich erstmals von Guerilla Aktivitäten in den von den Yukpa besiedelten Bergen. Fünf Jahre später hatte sich die Situation bereits deutlich verschärft. Die Initiative des damaligen kolumbianischen Präsidenten Uribe gegen die Guerilla hatte 2002/3 einen Höhepunkt erreicht. Im kolumbianischen Bundesstaat Cesar gab es systematische Säuberungen von Dörfern von vermeintlichen Unterstützern und Kollaborateuren der Guerilla durch Paramilitärs. Ein Flüchtlingsstrom kolumbianischer Kleinbauern und Lohnarbeiter zog über die Sierra de Perijá nach Venezuela. In den hochgelegenen Regionen der Berge in der Nähe der internationalen Grenze hatten sich Stützpunkte der Guerilla etabliert.

Gleichzeitig nahm die tägliche Unsicherheit und Gewalt unter der Zivilbevölkerung zu. Die Yukpa beklagten, dass man nicht mehr wüsste, wer alles in der Gegend aktiv sei und wer für wen arbeite. Sie bekamen gut bezahlte Angebote für undurchsichtige Geschäfte, wie zum Beispiel die Aufbewahrung oder den Transport von Paketen. Entführungen und Lösegelderpressungen stiegen dramatisch an. Mit der Entwaffnung der Paramilitärs in Kolumbien gingen etliche von ihnen auch nach Venezuela und wurden dort aktiv.

Es war ein Angriff auf ein solches Guerilla Camp, nicht in Venezuela, sondern in Ecuador, bei dem unter anderem der FARC-Führer Raul Reyes am 1.3.2008 durch das kolumbianische Militär getötet wurde. Dies führte zu einer schweren diplomatischen Krise zwischen Venezuela, Ecuador und Kolumbien und verwandelte die Situation an der Grenze in die einer internationalen Auseinandersetzung. Präsident Hugo Chávez Frías erklärte, dass ein ähnlicher Angriff auf venezolanischem Gebiet ein Grund für Krieg wäre und mobilisierte seine Truppen entlang der Grenze. Die Spannungen wiederholten sich, als Kolumbien zustimmte, US-Militärbasen auf seinem Territorium einzurichten und zuletzt, als die Uribe Regierung »Beweise« demonstrierte, dass Venezuela »Terroristen« unterstützte.

Innerhalb Venezuelas führte dies zu neuen Strategien der Grenzverteidigung und Militarisierung und einer lokalen Verankerung jener Kosmografien, die das Territorium unter dem Gesichtspunkt der nationalen Sicherheit und Integrität betrachten. Im Nationalen Plan Venezuelas für die Verteidigung und Souveränität wurde festgelegt, dass Militärbasen als »Grundlagen der Bürger-Sicherheit« in oder nahe von fünf Yukpa Gemeinden gegründet werden.

Die Reaffirmation ontologischer Differenzen

Ohne hier ins Detail gehen zu können, zeigen sich in diesen translokalen Prozessen neue Trennungen und Konflikte. Wenn die Paradigmen der *multi-sited* und transnationalen Anthropologie die Komplexität der Analyse sowohl erhöhen wie einschränken, muss natürlich auch die Frage erlaubt sein, was durch eine auf translokale Flüsse, Vernetzungen und Transformationen im Rahmen der Globalisierung fokussierende Betrachtungsweise ausgeblendet wird. Nicht mehr in den Fokus medial und institutionell ausgetragener Konflikte kommen jene Aspekte, die nicht expliziter Gegenstand der Diskurse und Auseinandersetzungen zwischen den Kosmografien sind und nur indirekt in den Konfrontationen zwischen diesen Akteuren zum Ausdruck kommen. Dazu gehören, zumindest im Fall der Yukpa, die zuerst genannten ontologischen Differenzen in der Konzeption der anthropogenen Räume.

Eine Anthropologie, die primär die multiplen translokalen Schnittstellen und Beziehungen zwischen diesen Akteuren in den Blick nimmt, tendiert zur Unsichtbarmachung ontologischer Differenzen und der Reaffirmation westlicher Axiome der Raum- und Zeitkonzeptionen. Methodisch hängt dies auch damit zusammen, dass nur mehr vergleichsweise wenige Feldforscher auf indigenen Feldern mitarbeiten, bei der Jagd und dem Fischfang partizipieren, Feste mitfeiern und Rituale verstehen wollen. Den Erzählungen am Abend in der

lokalen Sprache zu lauschen und nach den irritierend anderen lokalen Raumpraktiken zu fragen, scheint selbst in unserer Disziplin unmodern geworden zu sein. Rasch steht der Verdacht der Huldigung einer nicht-legitimen Exotisierung im Raum, anstatt davon auszugehen, dass Raum und Zeit kulturell geformte Kategorien sind und signifikante ontologische Differenzen in der Konzeption der Welt in Bezug auf Raum und Zeit existieren.

Ich will abschließend skizzieren was man sehen kann, wenn man den Yukpa außerhalb der Städte in den Wald, auf die Felder folgt und ihren Ritualen und ihrer Konzeption der Welt lauscht.

Ontologische Konzeptionen, Multiversum und translokale Raumpraktiken

Fischfang, der von den in den Bergen siedelnden Yukpa jährlich gegen Ende der Trockenzeit mit dem Fischgift *wusa* (Barbasco) im Tiefland durchgeführt wird, führt regelmäßig zu Konflikten mit den Viehzüchtern, da immer wieder Kühe mit aufgeblähtem Bauch verenden, was von den Viehzüchtern auf das mit Barbasco versetzte Wasser zurückgeführt wird.

Für die Yukpa impliziert diese Form des Fischfangs sexuelle Enthaltsamkeit, mehrtätige Vorbereitungen, das Sammeln des Barbascos, seinen Transport an den Ort des Fischfanges, sowie das nächtliche Zerstampfen und Präparieren der Barbasco Wurzeln. Wenn es während des Zerstampfens der *wusa* zu regnen beginnt, so wird dies als erfreuliches und gutes Zeichen bewertet und mit den Worten kommentiert, die Fische im Himmel würden den bevorstehenden Tod beweinen. Der einsetzende Regen nach der langen Trockenzeit ist ein Zeichen, dass der Fischfang erfolgreich sein wird. Gleichzeitig sind der Fischfang und das Zerstampfen der *wusa* Tätigkeiten, die dazu beitragen, dass die Regenzeit einsetzt. Sie tragen dazu bei den jahreszeitlichen Wandel zu produzieren.

Aber wie kommen weinende Fische in den Himmel und warum fallen ihre Tränen als Regen auf die Erde? Diese Vorstellung ist entweder ein absurdes ethnografisches Kuriosum oder hat mit Raumkonzeptionen zu tun, die offensichtlich deutlich von den unseren differieren. Wie erwähnt, gehen die Yukpa von der Existenz mehrerer geschichteter, koexistierender, mit einander verbundener Welten aus, die sich in der sichtbaren Welt in der Landschaft oder in bedeutungsvollen Veränderungen der natürlichen Umwelt manifestieren.

In dieser Logik existiert die permanente Möglichkeit der gegenseitigen Beeinflussung zwischen diesen Welten. Wir haben es also mit *ovaya*, einer erschaffenen Welt, die belebt und von physischen und spirituellen Akteuren bewohnt ist, zu tun, die nicht nur aus dem besteht, »what can be seen but also of what common people cannot see but know that is there« (Santos Granero 2004: 100). Es sind die anderen koexistierenden Welten, von denen man weiß, dass sie da sind.

Auch in der Himmelswelt existieren Flüsse und Seen und dieses Himmelswasser ist entlang des Firmaments über den Horizont mit den Flüssen und Seen in dieser Welt verbunden. Es sind die Fische in diesen Himmelsflüssen, die angesichts des bevorstehenden Todes der Fische auf der Erde, der durch das Zerstampfen der *wusa* angekündigt wird, weinen und deren Tränen als Regen zur Erde fallen. Veränderungen der natürlichen Umwelt verweisen nicht nur auf unsichtbare aber ko-existente Wesenheiten und Welten, sondern auch auf menschliche Aktivitäten die diese ko-existierenden Wesenheiten und Welten beeinflussen. Deshalb ist der Umgang mit der Umwelt, der auch potentiell gefährlich sein kann, durch Rituale, Tabus und Verhaltensvorschriften reguliert. Rituale dienen auch der bewussten Kontaktaufnahme und Beeinflussung dieser unsichtbaren Welten, so auch das Sammeln und Vorbereiten des Barbascos und seine strukturelle Äquivalenz zur Herstellung von Maisbier.

Die Wirkung des Fischgiftes wird mit der berauschenden Wirkung von Maisbier gleichgesetzt. In dem man *wusa* ins Wasser gibt, macht man die Fische »betrunken«. Man produziert den Kontext eines Festes, nicht jenen des Fischfangs oder einer Jagd, um die Fische zu töten. Das Zerstampfen der *wusa* mit Steinen kündigt sowohl akustisch wie durch die Erschütterung der Erde das Fest an, die Fische im Himmel, welche die wahre Intention erkennen, beweinen den bevorstehenden Tod. So trägt die menschliche Intervention zum Wandel der Jahreszeiten, das heißt zum Übergang in die Regenzeit bei. Unter den skizzierten Bedingungen des indigenen Raumverständnisses haben wir es ebenfalls mit translokalen Raumpraktiken zu tun, welche Beziehungen zu koexistierenden anderen Welten mit einschließen und auf Ritualen und ökonomischen Aktivitäten beruhen.

Dieselbe Tätigkeit wird in den verschiedenen lokalen Kosmografien also völlig unterschiedlich wahrgenommen: sie zerstört die ökonomische Basis und tötet Rinder oder aber sie garantiert und unterstützt den Wechsel der Jahreszeiten und schafft damit die Voraussetzung für den landwirtschaftlichen Zyklus des Brandrodungsfeldbaus.

Trotz aller Transformationen der indigenen Kosmografie zeigt sich die Persistenz anderer Raumkonzeptionen und Nutzungsformen auch auf den Haziendas, welche die Yukpa erfolgreich in ihren Besitz gebracht haben. Die Yukpa zeigen kein Interesse daran, eine landwirtschaftliche Massenproduktion aufrecht zu erhalten, um Milch oder Fleisch für den Markt zu produzieren. Vielmehr beginnen sie, eine kleinräumige Landwirtschaft zu etablieren und betrachten Rinder vielfach weiterhin als Jagdwild, welches getötet und verzehrt oder manchmal verkauft wird, nicht aber als zu züchtende Nutztiere.

Die von Präsident Chávez im Sinne einer sozialistischen Entwicklung formulierte Hoffnung, dass die Yukpa durch staatliche Kredite, Maschinen und Technik mehr Fleisch und Milch produzieren werden als die Großgrundbesitzer[5], wird sich auf absehbare Zeit wohl nicht erfüllen. Dennoch wird erneut

daran gearbeitet, spezifische nicht-indigene Kosmografien in den indigenen Gebieten zu verankern.

Ethnografie räumlicher Komplexität in Gebieten der Differenz

Auf den vorangegangenen Seiten habe ich versucht, Aspekte der räumlichen Komplexität eines vermeintlich peripheren ruralen Gebietes zu skizzieren und damit gegen die Einseitigkeit globalisierungstheoretischer Raumpraktiken zu argumentieren, deren primäres Ziel es ist, Verbindungen zwischen geografisch getrennten »worlds apart« herzustellen. Gegenüber einer solchen flachen raumtheoretischen Praxis wurde die räumliche Komplexität betont und ein anthropologischer Raumbegriff skizziert, der unter anderem auf spezifischen, sich beeinflussenden und gegeneinander abgrenzenden Kosmografien beruht. Zwischen diesen Kosmografien können auch grundlegende ontologische Differenzen existieren, deren Persistenz und Widerstandspotential in globalisierungstheoretisch fundierten Raumkonzeptionen zumeist ausgeblendet werden.

Auch scheinbar periphere Regionen, sind somit als Territorien der Differenz (vgl. Escobar 2008) zu verstehen, in denen sich verschiedene anthropogene Räume gegenüberstehen und gegenseitig beeinflussen, weshalb die Frage nach lokalen Aneignungs-, Transformations- und Widerstandsformen und den resultierenden neuen räumlichen Formationen zentral ist.

Eine ethnografische Erforschung dieser heterogenen, sich beeinflussenden, anthropogenen Räume steht vor methodischen Herausforderungen. Wenn die zentrale theoretische Frage ist, wie wir die Dynamiken der räumlichen Komplexität analysieren und abbilden können, so ist die methodische Frage, wie wir unsere ethnografischen Untersuchungen so organisieren können, dass sie die Komplexität der Welt und Differenz der Territorien möglichst gut erfassen.

Da Feldforschungsphasen nicht beliebig zeitlich ausgedehnt werden können, wird durch einen reisenden Ethnologen zwangsläufig das ethnografische Verständnis jedes einzelnen *sites* und seiner Kontexte geringer. Angesichts der Komplexität lokaler Örtlichkeiten ist dies methodisch durchaus problematisch.

Ich möchte zumindest zwei Möglichkeiten nennen, die zu einer methodischen Komplexitätssteigerung unserer ethnografischen Verfahren und somit zur Problemlösung beitragen können:

1.) Durch Ausschöpfen des gesamten Repertoires ethnologischer Methoden sollten neben der ethnografischen Feldforschung auch Vergleichsstrategien, die Analyse historischer Quellen und aktueller Medien, wie das Internet, und vorliegender Sekundärdaten im Sinne einer *distant ethnography* angewandt werden.
2.) Neben den Strategien der *multi-sited*, multimethodischen und multidisziplinären Ethnografie sollten insbesondere auch neue Strategien einer multipersonellen Ethnografie weiter entwickelt werden. Ziel wäre es, individuelle Feldforschungsprojekte durch kooperative Projekte abzulösen, in denen mehre Forscher nicht nur – wie bei Teamfeldforschung und interdisziplinären Projekten – in einem Feld zusammenarbeiten, sondern regional über mehr oder weniger weit entfernte anthropogene Felder hinweg methodisch abgestimmt kooperieren.

Die Herausforderung dabei ist, *sites*, spezifische anthropogene Räume, unter vergleichbaren Perspektiven zu untersuchen und kooperativ an der Entwicklung von über den einzelnen Fall hinausgehenden Interpretationen, Konzepten und Theorien zu arbeiten. Die Strategien und Möglichkeiten der Verteilung, Organisation und der virtuellen Vernetzung einer solchen nicht transnationalen oder deterritorialisierten, sondern *dislokalisierten* beziehungsweise *dislozierten* Mehr-Personen-Ethnografie, die spezifische Forschungsperspektiven räumlich strategisch überregional verortete *sites* hinweg positioniert müssen allerdings zum größten Teil erst entwickelt und vor allem methodisch explizit reflektiert werden. Es ist Zeit die Herausforderung, die Ethnografie an die Komplexität der Welt und an die lokal verorteten Territorien der Differenz anzupassen, erneut und systematisch anzunehmen.

Anmerkungen

[1] Ausführlicher zur Kosmologie der Yukpa siehe meine früheren Arbeiten, zum Beispiel Halbmayer (2004, 2010).
[2] Vgl. ausführlicher zur Transformation der Region und zu den lokalen Konflikten Halbmayer (2012).
[3] Siehe http://www.gobiernoenlinea.ve/miscelaneas/misiones.html, aufgerufen am 22.8.2011.
[4] Mittlerweile wurde Sabino Romero freigesprochen und der Fall nach indigener Gerichtsbarkeit verhandelt (siehe http://www.aporrea.org/ddhh/n184640.html, aufgerufen am 22.8.2011).
[5] Und dies auch schon getan hätten bevor sie von den Großgrundbesitzern vertrieben worden sind. (http://www.youtube.com/watch?v=xLF1NvS9zDE, aufgerufen am 22.8.2011)

Literaturverzeichnis

Amit, Vered (Hg.) (2000): Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. London/New York.
Appadurai, Arjun (1996): Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis.
Ders. (2009): Die Geographie des Zorns. Frankfurt/Main.
Cairncross, Frances (1997): The Death of Distance. How the Communications Revolution Will Change Our Lives. Boston.

Coronil, Fernando (2002): Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien. In: Shalini Randeria/Beate Sutterlüty (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/Main, 177-218.
Escobar, Arturo (2001): Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. In: Political Geography 20,139-174.
Ders. (2008): Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes. Durham.
Gupta, Akhil/James Ferguson (1997): Culture, Power, Place. Ethnography of the End of an Era. In: Dies. (Hg.): Culture, Power, Place. Explorations in critical Anthropology. Durham, London, 1-29.
Dies. (2008): Discipline and Practice: »The Field« as Site, Method, and Location in Anthropology. In: Dies. (Hg.): Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley u.a., 1-46.
Halbmayer, Ernst (2004): Timescapes and the Meaning of Landscape: Examples from the Yukpa. In: Ernst Halbmayer/Elke Mader (Hg.): Kultur, Raum, Landschaft: Die Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt/Main, 136-154.
Ders. (2010): Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben. Wien.
Ders. (2011): Indigene Kreolisierung, Kosmopolitismus und millenaristische Diskurse. In: Eva Gugenberger/Eva Sartingen (Hg.): Hybridität - Transkulturalität - Kreolisierung. Innovation und Wandel in Kultur, Sprache und Literatur Lateinamerikas. Wien, 51-72.
Ders. (2012): Eine Verpflichtung zum Begleichen der historischen Schuld:
Staatstransformation, Indigene und die Rekonfiguration von Konflikten in NW-Venezuela. In: Ernst Halbmayer/Sylvia Karl (Hg.): Die erinnerte Gewalt. Postkonfliktdynamiken in Lateinamerika. Bielefeld, 241-274
Haller, Dieter (2009): Ethnologie/Sozialanthropologie. In: Stephan Günzel (Hg.): Raumwissenschaften. Frankfurt/Main, 109-124.
Hannerz, Ulf (1998): Transnational Research. In: H. Russel Bernard (Hg.): Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek u. a., 235-256.
IWGIA (Hg.) (2011): The Indigenous World 2011. Copenhagen.
Kohn, Eduardo O. (2007): Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Ávila Runa of Ecuador. In: Carlos Fausto/Michael Heckenberger (Hg.): Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological perspectives. Gainesville, 106-129.
Lefebvre, Henri (1991): The Production of Space. Oxford.
Little, Paul E. (2001): Amazonia. Territorial Struggles on Perennial Frontiers. Baltimore.
Mansutti-Rodríguez, Alexander/Catherine Alès (2007): »La géométrie du pouvoir«. Peuples indigènes et révolution au Venezuela. In: Journal de la Société des Américanistes 92/2, 173-193.
Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: Annual Review of Anthropology 24, 95-117.
Said, Edward W. (1981): Orientalismus. Frankfurt/Main.
Santos-Granero, Fernando (2004): Arawakan Sacred Landscapes. Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia. In: Ernst Halbmayer/Elke Mader (Hg.): Kultur, Raum, Landschaft: Die Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt/Main, 93-122.
Schlecker, Markus/Eric Hirsch (2001): Incomplete knowledge: ethnography and the crisis of context in studies of media, science and technology. In: History of the Human Sciences 14/1, 69-87.
Strathern, Marilyn (1988): The Gender of the Gift. Berkeley u.a.

Reisende Prediger, mobile Gläubige und die Zirkulation religiöser Botschaften

Gertrud Hüwelmeier

Nach dem Fall der Berliner Mauer kamen zehntausende neuer Migranten aus Asien und Afrika nach Deutschland. In ihrem Reisegepäck transportierten sie religiöse Vorstellungen und Praktiken, die zu einer Transformation und zu einer Diversität der religiösen Landschaft in der Gastgesellschaft beitrugen. Bereits zum Zeitpunkt ihrer Ankunft beschränkten sich die religiösen Aktivitäten von Migranten nicht auf die Diaspora, sondern zirkulierten zwischen Herkunfts- und Gastgesellschaft. Mittlerweile reisen religiöse Experten und Gläubige auch in weitere Länder.

Im Folgenden werde ich am Beispiel der *Holy Spirit Church*[1] einer pentekostal-charismatischen Kirche vorwiegend vietnamesischer Christen, die transnationalen Beziehungen und raumspezifischen Praktiken der religiösen Anhänger skizzieren. Da sich diese in Deutschland von Migranten gegründete Kirche mit Zweiggemeinden in Vietnam, Thailand, Laos, Kambodscha, in der Tschechischen Republik und anderen Ländern Osteuropas als Teil des globalen pentekostal-charismatischen Christentums begreift, stellt sich die Frage nach der Herstellung und Aufrechterhaltung von Verbindungen über geografische und kulturelle Räume hinweg. Wie konstituieren sich transnationale religiöse Räume? Auf welche Weise zirkulieren religiöse Botschaften über weite Entfernungen? Welche Bedeutung gewinnen moderne Medien in diesen Prozessen? Wie funktioniert der *global flow* von Spendengeldern?

Meine ethnografische Forschung zu transnationalen religiösen Netzwerken führte ich an unterschiedlichen Orten durch. Daher möchte ich kurz auf theoretische und methodologische Implikationen einer *multi-sited fieldwork* eingehen: Führt die Feldforschung über lokale und nationale Grenzen hinweg zu einer »Verflachung« ethnografischer Forschung oder gar zu einem Verlust empirischer Tiefe (Falzon 2009, 7)? Transformiert sich das, was Clifford Geertz (1973) als »dichte Beschreibung« bezeichnet hat, schließlich in eine »dünne Darstellung«? Oder eröffnet die Feldforschung an verschiedenen Orten und in mehreren Kontinenten nicht vielmehr neue Perspektiven auf das Alltagsleben und -handeln von Menschen, die zunehmend über weite Entfernungen hinweg unterwegs sind, gleichzeitig aber engen Kontakt zu Verwandten, Geschäftspartnern oder religiösen Experten in ihren Herkunftsgesellschaften aufrecht