

HERAUSGEGEBEN VON THIERRY GREUB,
SINAH THERES KLOSS UND THORALF SCHRÖDER

KONTEXTWECHSEL UND BEDEUTUNG

WILHELM FINK

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

unter dem Förderkennzeichen 01UK1505. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über www.dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2021 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Thierry Greub, Sinah Theres Kloß, Thoralf Schröder
Gestaltung und Satz: Kathrin Roussel, Sichtvermerk
Printed in Germany
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-7062-1

INHALT

THORALF SCHRÖDER
Kontextwechsel und Bedeutung. Zur Einführung 7

THEORETISCHE GRUNDLAGEN

HANS PETER HAHN
Wahrnehmungen des Fremden. Über den Status
des Materiellen als Rückversicherung oder Irritation 15

KLARA LÖFFLER
Im Gepäck. Phantasien und Praktiken
des Kontextwechsels auf Reisen 35

HISTORISCHER KONTEXTWECHSEL

JESKO FILDHUTH
Die Rezeption der Monumente und Bildwerke im
Hippodrom von Konstantinopel im Wandel der Zeiten 49

JÖRN LANG
Zwischen Mittelmeer und Mitteleuropa. *Antiquitates*
im Kontext sächsischer Sammlungen bis ins 18. Jahrhundert 77

TOPOGRAPHISCHER KONTEXTWECHSEL

ALESSANDRA BRAVI
Griechische Bildwerke und ihr Bedeutungswandel
in neuen Kontexten 109

MARTIN KOVACS
Translozierung, Umnutzung und Umdeutung einer (?)
Statue Alexanders des Großen. Die *turma Alexandri*
in der Porticus Metelli und das Reiterstandbild Caesars
auf dem Forum Iulium bei Statius, Silvae 1,1 133

SINAH THERES KLOSS
Ritualtransfer und Transnationalismus:
Zur Konstruktion von Kontexten vor dem Hintergrund
transnationaler Migration 193

RAUM ALS KONTEXT

BRUNO REUDENBACH
Jerusalem überall. Der Transfer heiliger Orte
als Kontextwechsel? 215

CHRISTOF BAIER
„Naturscenen“ und fragile Statuenidentitäten.
Antike Götterbilder im Kontext Landschaftsgarten 235

DISKURSIVER KONTEXTWECHSEL

ARND SCHNEIDER
Rethinking Appropriation as Hermeneutics:
Process, Overlay, and Approximation 269

DIRK HILDEBRANDT
Die Oikodizee des Ready-made.
Arbeit, Zeit und Kontext *nach* Duchamp 289

Biographien 319
Tafeln 327

SINAH THERES KLOSS

RITUALTRANSFER UND TRANSNATIONALISMUS: ZUR KONSTRUKTION VON KONTEXTEN VOR DEM HINTERGRUND TRANSNATIONALER MIGRATION

1. EINLEITUNG

Dinge, die unterwegs sind, können in anderen Kontexten und durch Mobilität eine besondere Wertschätzung und Wertsteigerung erfahren (vgl. Hahn, dieser Band). Neben einer Aufwertung des Differenten kann es jedoch ebenfalls zur gegenteiligen Entwicklung kommen, nämlich der Abwertung mobiler Dinge, beispielsweise im Kontext von Migration. In diesem Kapitel fokussiere ich neben derartigen Auf- und Abwertungsprozessen ferner die Frage, was unter einem ‚Kontextwechsel‘ zu verstehen ist und grundlegender, vor welchem Hintergrund ‚Kontexte‘ gewechselt werden können. Diesbezüglich beschäftige ich mich mit Konzeptionen von Raum und veranschauliche am Fallbeispiel transnationaler Migration, dass Raum nicht *per se* existiert und demnach Kontexte nicht als etwas Gegebenes verstanden werden können. In Bezug auf transnationale Migration wird dabei deutlich, dass Container-Konzepte von Raum nicht angemessen sind, um ‚Kontexte‘ zu beschreiben. Vergleichbar mit Raum werden auch Kontexte situativ konstruiert und produziert; sie sind prozesshaft und benötigen soziale Akteure und Akteurinnen, die diese (re-)produzieren. Im Folgenden erörtere ich folglich die Bedeutung von ‚Kontext‘ im Hinblick auf Theorien des Transnationalismus und komme zu dem Schluss, dass im Rahmen transnationaler Migrationen kein abrupter *Kontextwechsel* stattfindet, sondern vielmehr von *Kontextveränderungen* ausgegangen werden muss. Hierzu gehe ich zunächst auf das Fallbeispiel der Ganga Puja ein, ein Ritual, das von guyanischen Hindus infolge ihrer transnationalen Migration und des Ritualtransfers in veränderter Form

in Nordamerika fortgeführt wird. Anhand des Konzeptes der Verschmutzung erläutere ich anschließend, dass Kontexte durch Grenzziehungen zu bestimmten Zwecken erst entstehen und dabei kontinuierlich verhandelt werden, zum Beispiel um Gruppen in sozialen Hierarchien auf- oder abzuwerten. Ein Kontext ist folglich situativ, prozesshaft und relational, nicht gegeben. Meine folgende Analyse basiert auf einer Multi-sited Ethnography, die ich zwischen 2011 und 2015 in Guyana und New York City während mehrmonatiger Aufenthalte durchgeführt habe.

2. GANGA PUJA IN NEW YORK CITY

„Offerings to the Hindu Gods End Up as Jamaica Bay Trash“, so der Titel eines Artikels der New York Times, der Ende April 2011 veröffentlicht wurde und in der Online-Ausgabe der Zeitung die Überschrift „Hindus Find a Ganges in Queens, to Park Rangers' Dismay“ (Dolnick, 21. April 2011) trägt. Beide Artikel beziehen sich auf das Ritual der Ganga Puja, ein zentrales Ritual guyanischer Hindus, bei dem Früchte, Blumen, Bilder und Textilien in fließendes Wasser gegeben bzw. geopfert werden. Diese religiöse Darbringung ist in Guyana üblich und wird bei den meisten Arten von *Puja* (hinduistische, rituelle Verehrung von Gottheiten) durchgeführt. Definiert als „charhaway“, bezieht sich der Akt auf das Beschenken und generell auf den Gabentausch mit einer Gottheit. Charhaway beinhaltet das Verbeugen und Knien vor der *Murti* (Statue; Repräsentation und Manifestation von Gottheiten), das Kreisen der Gaben im Uhrzeigersinn vor der *Murti*, das Ablegen der Gabe auf dem Altar oder der *Murti*, wo sie während des gesamten rituellen Ablaufs verbleibt, sowie der Berührung der *Murti* durch die Hand der gebenden Person. Durch die aktive Berührung nach der Darbringung der Gabe bzw. ihrer Weiterreichung werden Segen und glücksverheißende Energien auf den oder die Gebende übertragen. Ist die *Puja* beendet, müssen die Charhaway-Gegenstände innerhalb der Tempelgemeinde weiterverteilt werden. Charhaway ist ein zentraler Aspekt der Ganga Puja, daher bleibt es eine beliebte Praktik sowohl unter Hindus in Guyana als auch in der nordamerikanischen, guyanischen Diaspora. Ganga Puja wird in der Regel als Teil der jährlichen Zeremonie einer Kernfamilie oder einer erweiterten Familie durchgeführt, die einen Haushalt konstituiert. Im Zentrum der *Puja* steht die Göttin Ganga, die oft als „Mutter Ganga“ oder „Mada“ (Mutter) bezeichnet wird. Ganga ist die Figuration des Flusses Ganges in Indien, weswegen das Ritual an fließendem Gewässer



1 Ganga Puja am No. 63 Beach in Guyana. Die Charhaway-Gegenstände werden ins Wasser getragen. (Berbice, Februar 2012; siehe auch Taf. 8a)



2 Charhaway-Gegenstände werden an die Göttin Ganga ins Wasser übergeben. (New York, April 2012; siehe auch Taf. 8b)

stattzufinden hat. Die Ritualeinheit, die sich als Ausrichtende der Puja definiert und dabei das Ritual gemeinschaftlich finanziert, schenkt Ganga üblicherweise einen Sari oder einen so genannten „Five yard cloth“ (Fünf Yards Stoff), der als Substitut für einen Sari oder Dhoti interpretiert wird. Dieser wird mitsamt aller anderen Charhaway-Paraphernalien ins Wasser übergeben und dort im Besitz der Gottheit belassen (Abb. 1 und Abb. 2).

Während dieses Ritual in Guyana üblich und akzeptiert ist, wird es in der guyanischen Diaspora häufig als problematisch angesehen. Beispielsweise in New York werden Praktiken der Ganga Puja gewöhnlich an der Jamaica Bay durchgeführt, einer „Gateway National Recreation Area“ in der Nähe des internationalen John-F.-Kennedy-Flughafens in Queens. Da in den umliegenden Wohngebieten von Queens und Brooklyn eine steigende Zahl guyanischer (und trinidadischer) Hindus lebt, hat Jamaica Bay in den letzten zwei Jahrzehnten eine deutliche Zunahme von rituellen Opfergaben erlebt. Diese Opfergaben werden nach einiger Zeit zurück an Land geschwemmt und verursachen, nach Angaben der Park Ranger und US-Behörden, „Verschmutzung“ und „Umweltprobleme“. Bereits 2009 implementierten sie daher die „Leave no Trace“-Richtlinie, vor dem Hintergrund derer sie Schilder aufstellten, die das Hinterlassen von Gegenständen am Strand untersagten. Sie installierten Videokameras, erhöhten Bußgelder und förderten Kampagnen zur Förderung des Umweltbewusstseins in hinduistischen Tempelgemeinden von Queens und Brooklyn. In zunehmendem Maße verwiesen sie auf das Verbot der „Entsorgung“ von rituellen Gaben in der Bucht und sanktionierten Zuwiderhandlungen. Seit Ende der 2000er Jahre müssen guyanische Hindus daher die rituell dargebotenen Gegenstände nach der Puja einsammeln und wieder mit nach Hause nehmen. Die Mehrheit der Hindus interpretiert diese Einschränkungen als einen Affront gegen den Hinduismus und einen Angriff auf die freie Ausübung ihrer religiösen Traditionen. Aufgrund der Relevanz und Notwendigkeit von Charhaway wurde die mediale Diskussion rund um das Ritual auch in guyanischen Medien aufgegriffen und führte zu einer hitzigen Debatte innerhalb der transnationalen Gemeinschaft guyanischer Hindus (Bisram, 24. April 2011).

Infolge des Ritualtransfers und der benannten Diskussionen wurden Praktiken der Ganga Puja von Guyanern und Guyanerinnen stetig transformiert. Hierbei ist hervorzuheben, dass Veränderungen von Ritualen nicht ungewöhnlich, sondern der Regelfall sind. Ganz allgemein unterliegen Rituale einem kontinuierlichen Wandel, sie sind niemals starr und unveränderlich. Unabhängig von potenziellen Migrationsbewegungen ihrer Akteure und Akteurinnen befinden sich Rituale in einem

kontinuierlichen Prozess der Veränderung. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Rituale von den Praktizierenden als derart wandelbar und als sich stetig verändernd wahrgenommen werden. Veränderungen werden insbesondere vor dem Hintergrund eines wahrnehmbaren Bruchs bewusst und benannt, beispielsweise infolge von Migration. Auf den Wandel eines Rituals durch sich verändernde Kontexte und Umbrüche verweist das Konzept des Ritualtransfers. Ritualtransfer

refers to a shift of a ritual or ritual elements into another or a changed context. Context aspects are the media of the ritual and the geographical, spatial, ecological, cultural, religious, political, economic and social surrounding of the ritual practice. A change of context – whereby the different context aspects may influence each other – causes modifications of the internal dimensions of the ritual. As dimensions of the ritual, script, performance, performativity, aesthetics, structure, transmission, intentionality and instrumentalization, self-reflexivity, interaction, communication, functionality, mediality symbolism and meanings ascribed to the ritual can be discerned. The process of transfer of ritual is accomplished by the participants. (Langer 2011: 5)

Ritual-Akteur*innen interpretieren und bewerten die vor dem Hintergrund eines Ritualtransfers wahrgenommenen Veränderungen auf unterschiedliche Art und Weise: einerseits können sie als Prozesse der Modernisierung, andererseits als Prozesse der Traditionalisierung aufgefasst werden. Abhängig von den Interpretationen der Akteur*innen können sie somit als verwerflich und gefährlich oder aber als fortschrittlich und ermöglichend gelten.

Im Kontext internationaler Migration bedürfen religiöse Rituale und Praktiken fast unausweichlich infrastruktureller und diskursiver Anpassungen. Häufig wird das Verständnis von Tradition infolge von Migration neu definiert und die als traditionell geltenden Rituale erfahren eine besondere Aufwertung und Bedeutung, da Traditionen in einem veränderten geographischen und soziokulturellen Rahmen Kontinuität und Stabilität suggerieren. Für Migrant*innen nimmt die Bedeutung religiöser Identitäten, die auf ‚Tradition‘ beruhen, daher häufig zu. Vor diesem Hintergrund ist die Beibehaltung der Ganga Puja, insbesondere in einer als unverändert wahrgenommenen Durchführungsform, für guyanische Hindus von zentraler Bedeutung. US-amerikanische Park Ranger und Kommunen legen diese Rituale jedoch als Umweltverschmutzung aus. Unterschiedliche Vorstellungen von Verschmutzung treffen hierbei

aufeinander, die zu dem zuvor beschriebenen medialen Diskurs und soziokulturellen Konflikten führten. Bevor ich im Folgenden näher auf das Konzept der Verschmutzung eingehe, bedarf es zunächst weiterer Erläuterungen zum genannten Ritual und der Bedeutung der hierbei verwendeten materiellen Gegenstände.

3. KLEIDERGABEN UND TRANSNATIONALE MIGRATION

Betrachtet man die Praktiken des Gabentauschs in Bezug auf Charhaway, so lassen sich drei Ebenen des Austauschs erkennen: erstens werden Gaben innerhalb von Familien und unter Freunden verschenkt und weitergegeben, zweitens werden sie in Tempelgemeinschaften und drittens zwischen Menschen und Gottheiten ausgetauscht (Kloß 2016). Kleidung ist an diesem Austausch beteiligt. Kleidergaben erschaffen, visualisieren und materialisieren Beziehungen zwischen den am Austausch beteiligten sozialen Akteur*innen, zu denen ebenfalls Gottheiten zählen. Da es als unmoralisch gilt, Kleidung zu entsorgen solange sie noch als tragbar gilt, wird gebrauchte Kleidung üblicherweise an Verwandte oder Bekannte weitergegeben. Dieser Austausch von Kleidung bleibt auch im Kontext transnationaler Migration und trotz der geographischen Entfernung zwischen Familienmitgliedern relevant.

Guyanische Hindus, die nach Nordamerika ausgewandert sind, tauschen häufig weiterhin gebrauchte Kleidung mit Familienmitgliedern in Guyana aus. Beispielsweise werden selten getragene, als „indisch“ definierte Kleidungsstücke von Emigrierten an Daheimgebliebene versendet. Erwidert werden diese Sendungen durch Geschenke, die häufig aus „heimischen“ Früchten oder selbstgemachten Pickles bestehen. Dieser Austausch verbindet Familien und Religionsgemeinschaften und dient deren kontinuierlichem Erhalt und Wiederaufbau. Der internationale Versand von materiellen Gütern ist eine soziokulturelle Praxis, die hauptsächlich durch sogenannte „Barrels“ ermöglicht und erleichtert wird (Plaza 2014). Barrels sind große, fassartige Container, die mit Konsumgütern wie Lebensmitteln und Textilien gefüllt werden und von spezialisierten Unternehmen von Nordamerika nach Guyana bzw. in einen Großteil karibischer Länder verschickt werden können. Sie stellen eine Möglichkeit der Berührung und des materiellen Kontaktes im Kontext von Migration dar (Kloß 2016, 2018; Plaza 2014). Sie sind integraler Bestandteil der internationalen Migration zwischen der Karibik und Nordamerika und sind an dessen Transnationalisierung maßgeblich beteiligt.

Da die Begriffe internationale Migration und transnationale Migration häufig miteinander gleichgesetzt werden, erscheint eine Differenzierung dieser Phänomene notwendig. Als transnationale Migration werden seit den 1990er Jahren Migrationsbewegungen bezeichnet, die von internationaler Migration zu unterscheiden sind (Blanc-Szanton / Glick Schiller / Basch 1995; Pries 2001). Es handelt sich um Migrationsbewegungen, die von intensiven Verbindungen und Bewegungen über nationale Grenzen hinweg gekennzeichnet sind. Diese Verbindungen ermöglichen Praktiken und Phänomene, die sich in den spezifischen, einzelnen Lokalitäten separat nicht hätten entwickeln können. Hieraus entstehen die so genannten ‚transnationalen sozialen Räume‘ (Pries 2001; Faist 2001). Transnationale soziale Räume sind dichte Räume, die durch den engen Kontakt der beteiligten sozialen Akteur*innen entstehen. Hierbei sei hervorzuheben, dass Theorien und Konzepte, die vor dem Hintergrund der transnationalen Migration entstanden sind – so auch das Konzept des transnationalen sozialen Raumes – gekennzeichnet sind durch ein relationales Raumverständnis und der Ansicht, dass Raum nicht etwas ist, das gegeben ist und *per se* existiert. In diesem Sinne entsteht Raum erst in Relationen, zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteur*innen (Glick Schiller / Blanc / Szanton 1995; Pries 2010; Vertovec 2009). Raum sollte demnach nicht als eine Art Behälter verstanden werden, der etwas enthält und dessen Grenzen man überqueren kann.

Auch mein Fallbeispiel bezieht sich auf einen transnationalen sozialen Raum, für den Aspekte wie Telefonanrufe, Videochats und Reisen, aber eben auch der kontinuierlich fortgeführte Geschenkaustausch konstitutiv sind. Durch die Transnationalisierung guyanischer Migration hat sich zudem die in New York durchgeführte Ganga Puja zu einem transnationalen Ritual entwickelt. Dies ist u. a. darauf zurückzuführen, dass materielle Kleidergaben nicht einfach verschwinden, nachdem sie an eine Gottheit gegeben wurden. Durch die persistente Materialität der Ritualgaben, durch legale Restriktionen und die unausweichliche Notwendigkeit von Charhaway wurden Praktiken des Barrel-Versandes innerhalb hinduistischer Tempelgemeinschaften etabliert und in das Ritualgeschehen integriert. Dementsprechend wurde das Wiedereinsammeln und Weiterreichen der geopfertem Kleidung in den USA zu einem notwendigen Bestandteil, der in Guyana zuvor nicht erforderlich gewesen ist: dort ließen Hindus die Gegenstände nach der Ganga Puja an Ort und Stelle zurück, um die Geschenke, die sie Mutter Ganga gegeben hatten, nicht „wegzunehmen“ oder unrechtmäßig „zurückzunehmen“. Obwohl einige meiner Informant*innen anerkannten, dass Fremde und

Unbeteiligte manchmal – aus einer persönlichen Not heraus und zum persönlichen Gebrauch – die Textilien nach Abschluss einer Puja auf-sammeln, hielten sie dies für nicht allzu problematisch. Sie erklärten dann zumeist, dass Mutter Ganga zu jenem Zeitpunkt die Verantwortung für den Gegenstand schon übernommen hätte und entscheiden könne, was mit ihrem Besitz geschieht. Die Ritualeinheit hätte ihre Pflichten als hingebungsvolle Hindus bereits erfüllt. Wichtig sei es vielmehr, dass kein Mitglied der Ritualeinheit die Gegenstände aufließt, denn empfangen müsse diese eine unbeteiligte Person.

Anders war die Situation in New York, wo Behörden und Anwohner*innen die Ritualeinheiten aufforderten, die verwendeten Charhaway-Gegenstände direkt nach der Puja wieder aufzusammeln bzw. aus dem Wasser aufzulesen. Die Mehrheit der guyanischen Hindus war hiermit unzufrieden und erläuterte, man habe das Gefühl, die Gottheit habe die Geschenke nicht richtig angenommen bzw. könne diese nicht annehmen und gebrauchen. Aus Sicht der US-Behörden und der nicht-hinduistischen Bevölkerung handelte es sich bei dem Ritual jedoch um eine Form der Umweltverschmutzung und das Verbot des Zurücklassens der Opfergaben um einen Akt des Umweltschutzes. Diejenigen, die Jamaica Bay besuchten und die hinduistischen Bräuche und Konzepte nicht kannten, sie als „fremd“ definierten, betrachteten Charhaway-Gegenstände als „pollutants“ (Schadstoffe) (Bisram, 24. April 2011; Kloß 2019a). Aus ihrer Perspektive war das „Wegwerfen“ von Kleidung ins Wasser eine Art der Entsorgung und wurde derart diskursiv gerahmt. Folglich sahen sie das „Giving into Water“ als Belastung für Mensch und Umwelt und als eine Bedrohung, die nicht nur klassifiziert, sondern auch kontrolliert werden musste.

Guyanische Hindus betrachteten die Praxis des Charhaway jedoch nicht als eine Art der Entsorgung, sondern verstanden sie als Teil des Gabentauschs. Dies ist der Fall, weil Mutter Ganga, so beschrieben sie es, in „fließenden Gewässern“ residiert oder gar ein Teil davon ist. Mutter Ganga erhielt als soziale Akteurin die Kleidungsstücke; sie sei unmittelbar am Akt des Gebens und Annehmens der Kleidung beteiligt. Die Praxis des „Ins-Wasser-Gebens“ wurde somit als Teil des interaktiven Gabentauschs zwischen Gottheiten und Menschen verstanden. So beschrieb beispielsweise Pujari Ramesh¹, ein hinduistischer Ritualpraktiker aus Guyana, der mittlerweile in Queens lebt, im April 2012:

¹ Alle Namen von Informant*innen wurden anonymisiert.

Any puja me do over here [in New York] or Guyana, I wait on the tide. And when I finish my puja, I don't lift this thing to put it in the water. The water come pick it and like this go. So nice. (Pujari Ramesh, 55, male, New York)

Das Wasser – und somit Mutter Ganga – wurde häufig explizit als handelnde Akteurin beschrieben oder benannt, welche die Opfergaben aktiv in ihren Wellen auf- und mitnimmt.

4. VERSCHMUTZUNG UND SEGEN

Wie Mary Douglas bereits 1966 feststellte, sind die Begriffe Reinheit, Schmutz und Verschmutzung eng mit der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung verbunden (Douglas 2005 (1966)). Aus dieser Perspektive ist Schmutz kein Ergebnis von Verschmutzung, er existiert nicht *per se*, sondern ist eine sozial konstruierte Kategorie von Objekten. Diese Kategorie wird von sozialen Akteur*innen zur Definition von Ordnung und Unordnung verwendet und kann dementsprechend auch im Kontext von sozialen Hierarchisierungsprozessen Bedeutung erlangen. Wenn eine rituelle Praxis als verschmutzend betrachtet wird, ist diese als Unordnung schaffend gekennzeichnet; im schlimmsten Falle gilt sie als gefährlich, im besten Falle als transformativ.

Verschmutzung als Konzept umfasst somit auch soziale Beziehungen, Hierarchien und Machtverhältnisse. Heuristisch kann man im hinduistischen Kontext zwischen sozialer und umwelt-bezogener Verschmutzung unterscheiden. Soziale Verschmutzung wird hier nicht nur als symbolisch, sondern auch als materiell-substanziell verstanden. Eine Ausführung dessen würde an dieser Stelle zu weit in eine Analyse hinduistischer Konzepte von Materialität und Immaterialität reichen (Kloß 2016; Marriott 1976a, 1976b). Wichtig für die hiesige Diskussion ist die daraus resultierende Erkenntnis, dass Vorstellungen von ‚Verschmutzung‘ asymmetrische Machtverhältnisse – nicht nur zwischen menschlichen Akteur*innen, sondern auch zwischen Menschen und Gottheiten – ausdrücken können, mit denen eine Bewertung einhergeht. ‚Verschmutzung‘ beschreibt einen materiellen und sozialen Transformationsprozess, welcher aus hinduistischer Perspektive sowohl positiv als auch negativ bewertet werden kann. Eine ‚schlechte Transformation‘ wäre demnach Verschmutzung, ein Prozess, der (Kategorien von) Schmutz erzeugt. Auf sozialer Ebene führt sie zu einem Verlust oder der Herabstufung von



3 Rituelle Gaben einer Ganga Puja, die infolge der Opferung zu Prasadam werden. (New York, April 2012; siehe auch Taf. 9)

sozialem Status. ‚Gute Verschmutzung‘ hingegen bedeutet eine ‚positive Transformation‘ und kann durch (göttlichen) Segen geschaffen werden, welche den sozialen Status eines Akteurs oder einer Akteurin erhöht und damit eher als Reinigung bezeichnet wird.

Meine Informant*innen betrachteten Kleidung, die von einer Gottheit konsumiert und weitergegeben wurde, als eine Art ‚gute Verschmutzung‘, wortwörtlich als *Prasadam*. Sie übersetzten Prasadam oft mit „auspicious leftovers“ (glücksverheißende und gesegnete Reste/Überbleibsel) ins

Englische und bezogen sich auf eine Kategorie von Gegenständen, die einer Gottheit angeboten und durch den göttlichen Konsum transformiert worden ist (Abb. 3). Nach hinduistischem Verständnis werden diese Objekte mit der Kraft und der Energie der Gottheit durchtränkt, welche die verehrende Person beim anschließenden Konsum nach Erhalt des Prasadam verinnerlicht (Fuller 2004). In der Karibik und vor allem in Guyana erlangten Textilien als eine Form des Prasadam im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung (Kloß 2016). Textiles Prasadam hat die spezifische Fähigkeit, göttliche Segnungen und Energien zu speichern, die auf den nächsten Konsumenten bzw. die nächste Konsumentin übertragen werden. Pandit Shree, ein 50 Jahre alter *Pandit* (hinduistischer Priester) aus Guyana, beschrieb das Anbieten von Nahrungsmitteln und Kleidung während der Ganga Puja wie folgt:

No, you leff am deh. You (...) carry am to de wata, de running wata, wuh lead to di oshan. Now de parsad, Ganga Puja you loose duh. (...) So, afta you do puja pon am, an god blesses dis parsad, you eat ee, you get di blessin. You know, is purify you body. (Pandit Shree, 50, male, Guyana, 2012)²

Pandit Shree benannte in diesem Zusammenhang deutlich den Begriff der Reinigung, der „purification“. Seiner und anderer Meinung nach ist die göttliche Transformation ein Prozess der (positiven) Reinigung (durch göttliche ‚Verschmutzung‘) und nicht der (negativen) Verschmutzung (durch menschliche Akteure und Akteurinnen).

Der Aspekt der materiell-substanziellen Reinigung und Segnung ist für guyanische Hindus von solchem Belang, dass auf Charhaway-Praktiken mit materiellen Gegenständen während einer Ganga Puja nicht verzichtet werden kann, auch nicht in der Diaspora. Das mehrheitliche Insistieren auf die Beibehaltung des Rituals bedeutete dabei jedoch nicht, dass guyanische Hindus die rituell gesegneten Saris, die an Land geschwemmt wurden, als umwelt-reinigend betrachteten. Die Umweltauswirkungen des Rituals wurden im Zuge der Migration und

2 „Nein, man lässt es dort. Man (...) bringt es zum Wasser, zum fließenden Gewässer, welches zum Ozean führt. Nun, das Prasadam, während der Ganga Puja löst / gibt man das [ins Wasser]. (...) Dann, nachdem man darauf / damit Puja gemacht hat, und Gott dieses Prasadam gesegnet hat, isst man es, kriegt man den Segen. Weißt du, es reinigt deinen Körper.“ (Eigene Übersetzung aus dem Guyanischen)

im veränderten geographischen, politischen und soziokulturellen Kontext von New York City besonders sichtbar bzw. dort zur Diskussion gestellt. Laut einiger Informant*innen trieben jeden Sonntagmorgen mehrere Dutzend kürzlich geopferter Saris an das Ufer der Jamaica Bay (Abb. 4). Dieses Gebiet ist relativ klein im Vergleich zu beispielsweise den Stränden und Flussufern in Guyana, die mehrere Kilometer breit sind. Folglich führte die Sichtbarkeit des Charhaways aufgrund der sich kumulierenden, materiellen Überreste zu Kritik und Konflikten, und verschiedene soziale Akteur*innen beschuldigten guyanische Hindus „Umweltverschmutzer“ zu sein. Mein Standpunkt ist nicht, dass diese Rituale besonders umweltverträglich sind. Dennoch muss auf einen Widerspruch hingewiesen werden, den man bei genauerer Betrachtung vor Ort (und auch in der webbasierten Dia-Show der New York Times) erkennen konnte: löchrige Abflussrohre verschmutzten den Strand sichtbar, doch medial diskutiert wurde ausschließlich die Verschmutzungen, die durch die Gruppe der guyanischen Immigrant*innen verursacht wurde, bei der es sich um eine sichtbare, durch die Kategorie ‚Race‘ markierte Minderheit handelt (Abb. 5). Die Praxis des Charhaway wurde somit zu einem Aspekt von Statusverhandlungen und sozialer Hierarchisierung, die auf unterschiedlichen Ebenen mit dem US-amerikanischen Diskurs um Umweltverschmutzung verknüpft ist. Für den sozialen Status der guyanischen Hindu-Gemeinschaft in den USA entwickelte sich Charhaway zu einer potenziellen Gefahr: Es senkte oder „verschmutzte“ das Ansehen der Gruppe. Dies hatte unmittelbare Auswirkungen auf das Ritual und bewirkte rituelle Veränderungen, welche jedoch auch innerhalb der guyanischen Diaspora nicht unumstritten blieben.

5. STATUSVERHANDLUNGEN INNERHALB DER TRANSNATIONALEN HINDU-GEMEINSCHAFT

Die guyanische Hindu-Gemeinschaft von New York City kann nicht als homogene Gruppe betrachtet werden. Es handelt sich vielmehr um heterogene Gemeinschaften und Gruppen, die von intersektionellen Identitäten und Kategorien wie zum Beispiel Klasse und Alter beeinflusst sind. Diese Eigenschaften und Differenzierungen wirken sich nicht nur auf die Wahl des Wohnortes spezifischer Gruppen in New York City aus, sondern auch auf die Wahl des Hindu-Tempels oder die Ausübung spezifischer kultureller Praktiken. Elitäre guyanische Hindus in New York behaupteten während meiner Forschung beispielsweise, dass sie



4 Ganga Puja an einem Strand in Queens. Neben der Ritualeinheit, die eine Puja durchführt, ist unten links ein Charhaway-Sari zu erkennen, der an Land geschwemmt wurde. (New York, April 2012; s. Taf. 10a)



5 „Verschmutzende“ Charhaway-Paraphernalien neben „verschmutzenden“ Abwasserleitungen an der Jamaica Bay. (New York, April 2012; s. Taf. 10b)

sich im Vergleich zu weiten Teilen der guyanischen Hindu-Bevölkerung besser an den US-Kontext angepasst hätten und sie „more foreign“ (ausländischer) und demzufolge „moderner“ geworden seien. Sie suggerierten hierbei einen niedrigeren Status der umweltverschmutzenden, „anderen“ Hindus und betonten deren angebliche Ignoranz und mangelndes Umweltbewusstsein. Hierdurch beanspruchten sie einen (höheren) US-amerikanischen Status und damit den für Guyaner*innen wichtigen „foreign status“ (Auslandsstatus; Ausländer*innenstatus); einem Status, der ausdrückt, dass man durch Migration und/oder Verbindungen ins europäische oder nordamerikanische Ausland einen höheren Status im Verhältnis zur „home community“ erreicht hat (Halstead 2002).

Obwohl zahlreiche elitäre Akteur*innen sicherlich ein Anliegen im Sinne des Umweltschutzes hatten, können Diskurse zugunsten des Umweltschutzes und derartig angepasstes Handeln zu einer Möglichkeit werden, einen höheren sozialen Status zu beanspruchen und performativ herzustellen. Dadurch, dass sie sich vom „verschmutzenden“ Verhalten der „Anderen“ distanzieren und die Andersartigkeit der verschmutzenden, guyanischen Hindus betonen, verhindern sie eine Herabstufung ihres eigenen sozialen Status. In den USA war dies bereits 2012 relevant, da der soziale Status einer Person oder einer Gruppe bis zu einem gewissen Grad mit nachhaltigem Verhalten verbunden war.

Die wachsende Bedeutung des Begriffs „Umweltverschmutzung“ im hinduistisch-guyanischen Diskurs ist nicht nur durch die Klassen-Zugehörigkeit sozialer Akteur*innen beeinflusst, sondern ebenfalls von deren Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation von Einwanderern und Einwanderinnen. Die Mehrheit der guyanisch-hinduistischen Migrant*innen der ersten Generation – diejenigen, die als Erwachsene oder Jugendliche nach New York ausgewandert waren – betrachteten Ganga Puja und die „auspicious leftovers“ nicht unmittelbar als eine Form der Umweltverschmutzung. Sie erkannten jedoch die Notwendigkeit an, ihre Praxis anzupassen, um die Regeln und Richtlinien der USA, des veränderten legalen und soziokulturellen Kontextes, einzuhalten. Migrant*innen der zweiten Generation – diejenigen, die entweder als Kinder in die USA eingewandert waren oder als Kinder guyanischer Immigrant*innen dort geboren wurden – lehnten das Zurücklassen von Charhaway-Gegenständen häufiger ab und verurteilten diese Praxis als Umweltverschmutzung. Dies liegt u. a. daran, dass Migrant*innen der zweiten Generation in den USA aufgewachsen sind und dort sozialisiert wurden; sie orientierten sich größtenteils an Normen und Werten der US-amerikanischen Gesellschaft. Informant*innen dieser Generation zögerten seltener, die

angebotenen Gegenstände während der Durchführung von Ganga Pujas aufzusammeln und betonten häufiger die Notwendigkeit, sich um die Umwelt zu „kümmern“ und „ökologische Nachhaltigkeit“ zu fördern. Oft erklärten sie, dass die Gottheit „knowledgable“ (kenntnisreich) sei und verstünde, warum guyanische Hindus ihre Puja an die neue Umgebung anpassen müssten. Einige Zweite-Generation-Migrant*innen starteten sogar Kampagnen zur Förderung des Umweltbewusstseins unter Hindus, deren Zahl insbesondere seit 2011 gestiegen ist. Bis zu einem gewissen Grad standen diese Kampagnen im Zusammenhang mit der Medienberichterstattung und der negativen Aufmerksamkeit der US-Presse in diesem Zeitraum, u. a. durch die zu Beginn dieses Kapitels erwähnten Artikel der New York Times. Beispielsweise richtete die 2011 gegründete Organisation *Sadhana* ihre Ziele darauf aus, für einen „progressiven Hinduismus“ und soziale Gerechtigkeit nach hinduistischen Prinzipien einzutreten (www.sadhana.org; Zugriff am 23. März 2017). Gründer*innen der Organisation waren fast ausschließlich karibische Hindus der zweiten Generation, die in den USA lebten. Als „Project Prithvi“ (Projekt Erde) benannt, förderten sie verschiedene Aktivitäten und befassten sich insbesondere mit dem „Problem“ ritueller Utensilien, die zu „Treibgut“ werden (Semple, 18. November 2015).

Im Gegensatz zu Migrant*innen der ersten Generation hatten Migrant*innen der zweiten Generation seltener Interesse an der Aufrechterhaltung transnationaler Beziehungen. Überwiegend waren es Migrant*innen der ersten Generation, die ihre transnationalen Beziehungen zu Verwandten in Guyana langfristig aufrechterhielten. Sie fungierten als Vermittler*innen zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland und waren diejenigen Akteur*innen, die transnationale soziale Räume erschufen und beibehielten. Durch die spezifische Art ihrer Migration, so meine Hypothese, hat für sie kein klar abgrenzbarer *Kontextwechsel* stattgefunden, sondern sie erlebten durch ihre simultane Einbettung in sowohl Herkunfts- auch als Einwanderungsland und ihrer Situiertheit in transnationalen sozialen Räumen eine *Kontextveränderung*. Durch die kontinuierliche Auseinandersetzung, Kommunikation und Bewegung zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft verhandelten sie u. a. ihre rituellen Praktiken neu, bezogen sich dabei aber weder ausschließlich auf den einen noch auf den anderen Kontext. Sie nahmen Herkunfts- und Aufnahme-Lokalitäten nicht als abgetrennte Räume bzw. Kontexte wahr, sondern als gelebte Einheiten, in denen unterschiedliche Einflüsse zu verhandeln und miteinander zu kombinieren waren. Die widersprüchlichen Interpretationen und Auslegungen von Ritualen im

transnationalen sozialen Raum mussten kreativ und neu verhandelt werden. Ein klar abgrenzbarer Wechsel von Räumen und Kontexten fand aus einer derartigen Perspektive und Einbettung nur bedingt statt. Diejenigen hingegen, die entweder als Migrant*innen der zweiten Generation nicht mehr als Transmigrant*innen verstanden werden konnten, oder diejenigen, die sich über moralischen Konsum und Nachhaltigkeit von „verschmutzenden“ Hindus abgrenzen wollten, verwiesen auf den spezifischen US-amerikanischen Kontext und (re-)konstruierten diesen hierbei durch Grenzziehung.

6. FAZIT - DIE TRANSNATIONALISIERUNG EINES RITUALS

Ganga Puja hat sich durch die Dynamiken und die Situiertheit in unterschiedlichen Lokalitäten seit den 2010er Jahren besonders stark verändert. Die guyanische Elite in New York City verzichtete zunehmend auf das „Giving into Water“ und forderte nachhaltige Alternativen, zum Beispiel, die Erfindung biologisch abbaubarer Murtis. Weite Teile der Hindu-Gemeinschaften führten das Ritual jedoch weiterhin fort, wenn auch in veränderter Form: diejenigen, die eine Ganga Puja in New York als Ritualeinheit durchführten, trugen die Gaben weiterhin ins Wasser, jedoch sammelten sie die Gaben nach Beendigung des Charhaway mehrheitlich wieder ein. Als ich an einem Sonntagmorgen im April 2012 an einer solchen Puja an der Jamaica Bay teilnahm, gingen die Gebenden mit den Charhaway-Paraphernalien ins Wasser, hielten an, sobald sie hüfthoch im Wasser standen, und übergaben die rituellen Gaben dem Wasser. Sie tauchten die textilen Gaben unter, schwenkten sie kurz in den Wellen und trugen sie danach zum Strand zurück, wo die Saris in Plastiktüten verpackt und nach Hause transportiert wurden. Ich fragte die Charhaway-Gruppe, zu der auch die 40-jährige Sita gehörte, ob man diesen Aspekt des Aufsammelns als ein Problem betrachtete. Sita verneinte, wenn auch zögerlich, und erklärte, dass sie den Sari nun im Wasser schwenke, so als ob „Mutter Ganga ihn benutzen würde“. Wenn der oder die Gebende den Sari danach zurücknähme, hätte sich der Gegenstand durch den göttlichen Konsum bereits in Prasadam verwandelt, erklärte sie. Der Sari würde danach nicht weggeworfen, denn solange er nicht an eine/n Unbeteiligte/n weitergegeben worden war, sei dies verboten – schließlich sei er noch mit „auspicious“ (segnenden) Energien aufgeladen. Demzufolge schicke man das Prasadam in einem Barrel nach Guyana, wo es innerhalb der dortigen Tempelgemeinschaft weitergegeben wird. Das Ritual der Ganga Puja, so

schlussfolgere ich, wird aus dieser Perspektive erst in Guyana beendet. Es verbindet unterschiedliche Lokalitäten und wandelt sich zunehmend zu einem transnationalen Ritual. Anstatt Charhaway-Gaben als Treibgut oder Abfall zu bezeichnen und zu degradieren, „reinigen“ und segnen die Saris durch ihren Versand als Prasadam nun Tempelgemeinschaften in Guyana. Sie bleiben Teil eines Recycling-Prozesses und konstituieren einen transnationalen bzw. translokalen Gabentausch (Kloß 2019b).

Im Hinblick auf transnationale Migration wäre es daher irreführend von ‚Kontextwechsel‘ zu sprechen, da der Begriff einen abrupten Wechsel suggeriert, der im transnationalen sozialen Raum selten besteht. Ein Kontext kann nur dann gewechselt werden, wenn er als container-artige Einheit gedacht und konzipiert wird. Wird er von sozialen Akteur*innen als solcher erdacht, dient dies bestimmten Zwecken, beispielsweise der Aus- oder Eingliederung von Gruppen in soziale Gemeinschaften oder der Auf- oder Abwertung soziokultureller Praktiken. Es bedarf hierbei sozialer Prozesse, welche bewusst oder unbewusst ablaufen, die einen Kontext definieren und herstellen. Prozesse und Praktiken der Grenzziehung und der Rahmung sind hierbei notwendig; Diskurse und kulturelle Praktiken konstruieren Kontexte als abgrenzbare, wechselbare Einheiten. Im vorliegenden Fallbeispiel war eine Form der Grenzziehung die diskursive Verhandlung des Konzeptes Verschmutzung vor dem Hintergrund eines Ritualtransfers. Durch Kontextbildung wurden soziale Gruppen konstruiert, hierarchisch auf- oder abgewertet und deren sozialer Status verhandelt.

Forschungsfragen zum Thema ‚Kontextwechsel‘ sollten demnach nicht ausschließlich die Frage stellen, welche Veränderungen vor dem Hintergrund eines Wechsels von Kontexten geschieht, sondern vielmehr mit einbeziehen, wie die Grenzen eines Kontexts entstehen und verhandelt werden. Es gilt das Containerdenken in Bezug auf ‚Kontexte‘ zu überdenken und deren performative Herstellung und Aufrechterhaltung im Hinblick auf die daran beteiligten sozialen Akteure und Akteurinnen zu analysieren. Materielle Gegenstände wandeln oder gelangen nicht beliebig von Kontext zu Kontext, sondern sind zusammen mit sozialen Akteur*innen an der Konstruktion von relationalen Kontexten und Räumen beteiligt. Ihre Materialität und Persistenz trägt maßgeblich zur kontinuierlichen Konstruktion und Transformation von Kontexten bei.

LITERATURVERZEICHNIS

Bisram 2011 Bisram, Vishnu: Hindu Leaders in New York Must Come Together and Lobby for Space to Conduct Shore Rituals. In: Stabroek News (24. April 2011), URL: www.stabroeknews.com/2011/04/24/opinion/letters/hindu-leaders-in-new-york-must-come-together-and-lobby-for-space-to-conduct-shore-rituals/ (15. September 2020)

Blanc-Szanton / Glick Schiller / Basch 1995 Blanc-Szanton, Christina / Glick Schiller, Nina / Basch, Linda: From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: *Anthropological Quarterly* 68/1 (1995), 48–65.

Dolnick 2011 Dolnick, Sam: Hindus Find a Ganges in Queens, to Park Rangers' Dismay. In: *New York Times* (21. April 2011), URL: www.nytimes.com/2011/04/22/nyregion/hindus-find-a-ganges-in-queens-to-park-rangers-dismay.html (15. September 2020)

Douglas 2005 (1966) Douglas, Mary: *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London, New York 2005 (1966).

Faist 2001 Faist, Thomas: Developing Transnational Social Spaces: The Turkish-German Example. In: Pries, Ludger (Hrsg.): *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century*. London 2001, 36–72.

Fuller 2004 Fuller, C. J.: *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton 2004.

Halstead 2002 Halstead, Narmala: Branding ‚Perfection‘: Foreign as Self; Self as ‚Foreign-Foreign‘. In: *Journal of Material Culture* 7/3 (2002), 273–293.

Kloß 2016 Kloß, Sinah T.: *Fabrics of Indianness: The Exchange and Consumption of Clothing in Transnational Guyanese Hindu Communities*. London, New York 2016.

Kloß 2018 Kloß, Sinah T.: Staying in Touch: Used Clothes and the Role of Materiality in Transnational Guyanese Gift Exchange. In: Bandau, Anja / Brüske, Anne / Ueckmann, Natascha (Hrsg.): *Reshaping Glocal Dynamics of the Caribbean: Relaciones y Desconexiones, Relations et Déconnexions, Relations and Disconnections*. Heidelberg 2018, 351–365.

Kloß 2019a Kloß, Sinah T.: Giving to Mother Ganga: Gift Exchange, Social Hierarchy and the Notion of Pollution in Transnational Guyanese Hindu Communities. In: Aje, Lawrence / Lacroix, Thomas / Misrahi-Barak, Judith (Hrsg.): *Re-Imagining the Guyanas: Les Guyanes Réimaginées*. Montpellier 2019, 215–228.

Kloß 2019b Kloß, Sinah T.: Translocal Puja: The Relevance of Gift Exchange and Locality in Transnational Guyanese Hindu Communities. In: Sahoo, Ajaya K. / Purkayastha, Bandana (Hrsg.): *Routledge Handbook of Indian Transnationalism*. London, New York 2019, 69–77.

Langer 2011 Langer, Robert: Transfer Processes Within Sufi Rituals: An Example from Istanbul. In: *European Journal of Turkish Studies*. URL: <http://ejts.revues.org/4584> (15. September 2020)

Marriott 1976a Marriott, McKim: Hindu Transactions: Diversity Without Dualism. In: Kapferer, Bruce (Hrsg.): *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia 1976, 109–142.

Marriott 1976b Marriott, McKim: Interpreting Indian Society: A Monistic Alternative to Dumont's Dualism. In: *The Journal of Asian Studies* 36/1 (1976), 189–195.

Plaza 2014 Plaza, Dwaine: Barrels of Love. A Study of the Soft Goods Remittance Practices of Transnational Jamaican Households. In: Beushausen, Wiebke / Brüske, Anne / Commichau, Ana-Sofia / Helber, Patrick / Kloß, Sinah (Hrsg.): *Caribbean Food Cultures: Culinary Practices and Consumption in the Caribbean and Its Diasporas*. Bielefeld 2014, 227–255.

Pries 2001 Pries, Ludger (Hrsg.): *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century*. London 2001.

Pries 2010 Pries, Ludger: *Transnationalisierung: Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*. Wiesbaden 2010.

Semple 2015 Semple, Kirk: Promoting Environmental Awareness Among Practicing Hindus. In: *New York Times* (18. November 2015), URL: www.nytimes.com/2015/11/18/nyregion/promoting-environmental-awareness-among-practicing-hindus.html (15. September 2020)

Vertovec 2009 Vertovec, Steven: *Transnationalism*. London 2009.

ABBILDUNGSNACHWEISE

1–5, Taf. 8–10 Sinah Kloß.