Der Tag des Rentierzüchters:
Repräsentation indigener Lebensstile
zwischen Taigawohnplatz und Erdölstadt in Westsibirien
(*Titel*)

Von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften
der Universität Leipzig
angenommene

D I S S E R T A T I O N

zur Erlangung des akademischen Grades

DOCTOR PHILOSOPHIAE
(Dr. phil.)

vorgelegt

von Stephan Johannes Dudeck

geboren am 21. 10. 1970 in Röbel/Müritz

Gutachter: Prof. Dr. Bernhard Streck und Prof. Dr. Annegret Nippa

Tag der Verteidigung: 4. Juli 2011

Kulturstiftung Sibirien

Studies in Social and Cultural Anthropology

Series Editors:
Erich Kasten and David Koester

Editorial Board:
Dittmar Dahlmann, Michael Dürr, Gail Fondahl, Tjeerd de Graaf,
Roberte Hamayon, Marjorie Mandelstam-Balzer, Anna Sirina and Hiroki Takakura

Stephan Dudeck

Der Tag des Rentierzüchters

Repräsentation indigener Lebensstile zwischen Taigawohnplatz und Erdölstadt in Westsibirien

Verlag der Kulturstiftung Sibirien
SEC Publications

Gedruckt mit Unterstützung des
Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung, Halle (Saale)

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie: detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagfoto von Stephan Dudeck:
Medienvertreter und Teilnehmerinnen
am Rentierschlittenrennen in Russkinskaja, März 2008.

Gestaltung:
Kulturstiftung Sibirien gGmbH, Fürstenberg/Havel

Herstellung:
Books on Demand GmbH, Norderstedt

Electronic edition: www.siberian-studies.org/publications/tdrz.html

ISBN: 978-3-942883-17-7
Alle Rechte vorbehalten
All Rights Reserved
Printed in Germany

© 2013 Kulturstiftung Sibirien

gewidmet
Eugen Helimski
V. N. K. und seinem Sohn

Danksagung

Zuerst möchte ich dem Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung dafür danken, dass es mir die institutionelle Struktur und die finanziellen Mittel für die Feldforschung bereitstellte, vor allem aber die wissenschaftliche Diskussion und den Austausch mit Kollegen ermöglichte.

Jede wissenschaftliche Erkenntnis ruht, wie man weiß, auf den Schultern von Riesen[1]. Die Riesen sind in meinem Falle nicht in erster Linie die Giganten der Geistesgeschichte, sondern vor allem ganz lebendige Menschen aus Fleisch und Blut, Rentierzüchter in der westsibirischen Taiga. Meinen wichtigsten Lehrern unter ihnen, Agrafena Semjonovna Sopočina (Agrafena Pesikova), Josif Ivanovič Sopočin und Jurij Kylevič Ajvaseda (Jurij Vella) möchte ich hier als erstes meinen Dank aussprechen, denn sie öffneten mir die Augen gerade dadurch, dass sie mir die Beschränktheit meines Blickes immer wieder vor Augen führten. Sie und vor allem die chantischen Familien der Sopočins, der Kečimovs und der Russkins teilten mit mir jedoch nicht nur ihr Wissen, sondern auch ihr alltägliches Leben, und das weit über die Gebote der Gastfreundschaft hinaus.

Aber es braucht Helfer, die einem auf die Schultern der Riesen hinauf helfen und dabei, dass man nicht herunter fällt. Sie müssen auch dafür sorgen, dass einem nicht schwindelig wird, und einem Ratschläge geben, wie man die Schemen verstehen soll, die man dort oben im Nebel wahrnimmt. In diesem Sinne möchte ich meinen Freunden und Kollegen, allen voran, Anett Oelschlägel, Antje Vorwerk, Christian Vagt, Gerd Sauer, Jens Wieseke, Joachim Otto Habeck, meinen Eltern, Natascha Novikova, Oliver von der Ehe, Paula Jääsalmi-Krüger, Sirkka Möller und allen hier nicht namentlich erwähnten danken, die mich über Jahre bei meiner Arbeit unterstützt haben.

Ich danke auch dem ORHELIA Projekt (Finnish Academy decision number 251111) für die Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Buches.

1 Der Ausdruck geht auf ein Zitat Bernhards von Chartres aus dem 12. Jahrhundert zurück (Saresberiensis 1991: 116).

INHALT

1 Einleitung 11
Fragestellungen 17
Indigene – Chanten – Rentierzüchter 20
Gastgeber – Forschungspartner – Freunde 23
Datenschutz und Anonymität 25

2 Theoretische Konzepte
Lebensstil 29

3 Geschichte der Chanten am Fluss Tromjogan 35
Kolonisierung 39
Sesshaftmachung und ihre Verhinderung 42
Verstaatlichung, Industrialisierung, Erdölförderung 46
Verhältnis zur „Obrigkeit“ 50
Aussterben? 59
Rentierzucht 62

4 Stadt und Wald 66
Die Stadt Kogalym 67
Das chantische Konzept „Stadt“ 73
Die Sicht der Stadtbewohner auf die Waldbewohner 77
Die chantischen Wohnplätze 80

5 Spion oder Schwiegersohn 90
Methodologische Überlegungen 91
Ernst genommene Teilnahme 95
Rollenzuschreibungen 96
Schlussfolgerungen 108

6 Der „Tag des Rentierzüchters“ – Fassaden und Nischen der Lebensstile 111
Zugang zum Fest und Fragestellungen 111
Öffentliche Ereignisse als Rituale 118
Das Erbe des „Sowjetischen Massenfests“ 120
Geschichte des „Tages des Rentierzüchters“ 125
Festvorbereitungen 131
Offizielle Inszenierungen 139
Das informelle Programm: Nischen 156

Zusammenspiel der Gruppen im Fassadenbau ... 163
Getrennte Kommunikationssphären ... 167
7 Opferrituale und Öffentlichkeit ... 182
Methodische Schwierigkeiten ... 183
Chantische Rituale ... 186
Ablauf der Opferrituale ... 191
Trennung der Welten in den Ritualen ... 198
Ritualspezialisten ... 205
Umgang mit Öffentlichkeit ... 209
Verfolgung durch Christentum und Atheismus ... 218
Kommunikationsformen – Taktiken des Verbergens ... 223
Das Verborgene ... 233

8 Gesicht verborgen oder Gesicht verloren – Grenzen der Intimität ... 241
Fragestellung ... 242
Jimәłta-Praxis – doppelt verborgen ... 246
Jimәłta – Einführungsrituale ... 252
Heilig – *jim*: rein und unrein ... 256
Tabusprache – Respekt vor dem Anderen ... 266
Theoretische Überlegungen zur Grenze ... 268
Methodologische Schlussfolgerungen ... 278

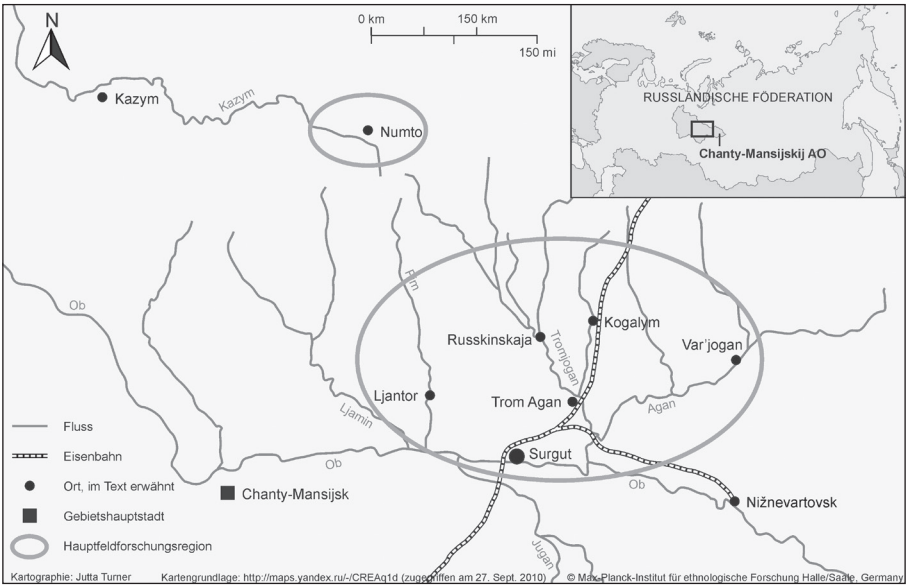
9 Zusammenfassung ... 281
Tradition versus Moderne? ... 282
Strategien des Verbergens und Verschweigens ... 285
Strategien der Repräsentation im öffentlichen Raum ... 287
Öffentlichkeit und Opferrituale ... 288
Jimәłta und Intimität ... 289
Bühne und Kulissen ... 290
Privatsphären ... 294

10 Anhang ... 297
Programmablauf der Rentierzüchterfeste ... 297
Rentierzüchter am Tromjogan ... 302
Glossar ... 309

Literatur ... 314

Der Autor ... 342

Index ... 343



Karte des Untersuchungsgebiets
Kartografie: Jutta Turner, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale.

1 EINLEITUNG

Diese Arbeit berichtet vom Leben westsibirischer Rentierzüchter. Die Familien, die ich 2008 und 2009 besuchte, leben in der westsibirischen Tiefebene, nördlich des mittleren Ob am Fluss Tromjogan, wo die Waldzone (Taiga) in die Kältesteppe (Tundra) übergeht. Der überwiegende Teil der Landschaft wird von Sümpfen gebildet, die von tausenden Seen unterbrochen sind. Dazwischen finden sich inselförmig und entlang der Flüsse Waldstreifen, die hauptsächlich aus Nadelbäumen und Birken bestehen. Diese mosaikartige Landschaft wird seit Jahrhunderten in einer gemischten Wirtschaftsform aus Fischfang, Jagd, Rentierwirtschaft und dem Sammeln von Waldprodukten genutzt. Die Rentierzüchter nennen sich *tŏrəm-jăyən-jåy,*[1] was Tromjogan-Leute oder Volk vom Tromjogan bedeutet; sie sprechen den Surguter[2] Dialekt des Chantischen. Ethnisch zählen sie zu den Chanten, denen sich bei der Volkszählung im Jahre 2002 in Russland 28 678 Personen zurechneten (FS gos. statistiki 2004). Die Familien, bei denen ich in den Jahren 2008 und 2009 meine Feldforschung machte, leben in der Umgebung der von Surgut etwa 150 km entfernten Stadt Kogalym.[3]

Wann immer ich mich aus der 300 000-Einwohner-Stadt Surgut auf die Wohnplätze der chantischen Rentierzüchter begab, musste ich die Erdölfelder überqueren, die seit den 1960er Jahren um die Stadt am mittleren Ob angelegt wurden. Erdölfelder werden hier durch die Anlage verzweigter Wegesysteme erschlossen, die sich baumartig in die sumpfige Taigalandschaft ausdehnen. Die Umweltbeeinträchtigungen auf diesen Erdölfeldern, die inzwischen den Großteil der Fläche um Surgut, den Surguter Rajon,[4] einnehmen, fallen sofort ins Auge. Sichtbares ausgelaufenes

1 Ich gebe chantische Begriffe in der wissenschaftlichen Umschrift nach Wolfgang Steinitz an, wie sie N. I. Terjoškin in seinem Wörterbuch der ostchantischen Dialekte benutzt hat. Auch wenn die Umschrift für den deutschen Leser ungewöhnlich sein mag, ermöglicht die phonologisch exakte Wiedergabe das Auffinden der entsprechenden Begriffe in den Wörterbüchern (Steinitz 1966; Tereškin 1981) und verhindert die in der bisherigen ethnologischen Literatur zu den Chanten häufigen Verwechslungen. Bezeichnungen der Toponymie gebe ich soweit vorhanden in Transkription ihrer offiziellen russischen Schreibweise wieder, auch wenn diese oft Entstellungen der chantischen Bezeichnungen sind.

2 Die Großstadt Surgut ist seit über 400 Jahren das Verwaltungszentrum der Region. Nach ihr werden die Chanten an den Flüssen Pim, Tromjogan, Agan, Jugan und Salym Surguter Chanten und ihr Dialekt Surguter Dialekt genannt. Er gehört zur östlichen Dialektgruppe des Chantischen.

3 Zu Kogalym siehe Kapitel 4.

4 Zur Bedeutung von Rajon siehe Glossar, S. 311. Der *Surgutskij rajon* (Surguter Rajon) gehört zur nächstgrößeren Verwaltungseinheit *Chanty-Mansijskij Avtonomny Okrug – Jugra* (Autonomer Kreis der Chanten und Mansen – Jugra), im Folgenden abgekürzt Chanty-Mansijskij AO.

Erdöl und die Fackeln, die das Begleitgas abbrennen, haben jedoch seit den 1990er Jahren abgenommen. Die Dämme, die zu den weitverzweigten Erdölpumpen führen, unterbrechen zahllose Gewässerläufe, lassen die Sümpfe entweder trocken fallen oder stauen das Wasser, so dass die aus Büschen und niedrigen Bäumen bestehende Vegetation abstirbt. Die bewaldeten Streifen längs der Flüsse sind bevorzugt als Transportkorridore genutzt worden, und der Taigawald ist hier wenn nicht vernichtet, so doch durch Befahren und häufig durch Menschen ausgelöste Waldbrände stark beeinträchtigt. Überall findet man Spuren menschlicher Eingriffe, liegengebliebene Technik oder die Spuren von Fahrzeugen, die Jahrzehnte überdauerten. Die nördliche Natur regeneriert sich auf den nährstoffarmen Böden nur sehr langsam.

Nach dem Überqueren der Erdölfelder tauchen die ersten Anzeichen der Anwesenheit von Rentierzüchtern auf, die am Rand dieser Erdölfelder leben: ein paar rostige Schilder, die auf Rentierweiden hinweisen und die Weiterfahrt untersagen, häufig aber nur ein leicht zu umfahrender Schlagbaum, oder lediglich für Eingeweihte lesbare Zeichen, wie mit der Axt entfernte Rinde an den Bäumen. Wenn ich mich zu Fuß einem Wohnplatz näherte, bemerkte ich oft schon von weitem den Geruch des Holzfeuers, mit dem die Blockhütten geheizt werden. In der Nähe des Wohnplatzes sah ich häufig von den Rentieren ausgetretenen Pfade und ihre Losung. Bald hörte ich das Bellen der Hunde, die den Ankömmling gewittert haben und sah dann die Umzäunung für die Rentiere, das Wohnhaus aus Baumstämmen und eine Vielzahl weiterer Bauten, von denen mir vor allem die auf Stelzen stehenden Speicher auffielen. Die Wohnplätze, die ich besuchte, hatten meist ein, selten auch zwei Wohnhäuser, die aus einem Raum bestehen und in dem jeweils eine Familie lebte.

Das Leben hier nennen die Rentierzüchter selbst „traditionell" und der Alltag auf den Rentierzüchterwohnplätzen unterscheidet sich in vielen Dingen vom Leben in den Erdölstädten und den Siedlungen, die für die Chanten im 20. Jahrhundert errichtet wurden. Das beginnt schon mit dem zeitlichen Rhythmus, der sich nicht nach der Uhr richtet, aber auch Kleidung, Essen und die dominierende Sprache sind anders (hier wird im Gegensatz zur Siedlung oder Stadt vorwiegend Chantisch gesprochen). Ich war im Gegensatz zu den anderen Besuchern aus der Stadt an den Differenzen[5] interessiert und merkte schnell, dass die räumliche Ordnung auf dem Taigawohnplatz eine andere ist als in der Stadt. Jede Tätigkeit, wie auch jede Sorte Abfall, hat ihren Platz, und es gibt Bereiche, die man im Alltag nicht betreten darf. Auch das Verhalten der Geschlechter unterscheidet sich nicht nur in der alltäglichen Aufgaben- und Arbeitsteilung. Alles, was mit Haus und Feuer zu tun hat, ist Frauensache, und die Frauen beachten eine Vielzahl von Geboten und Verboten auf dem Wohnplatz, vor allem solche in Bezug auf die Werkzeuge der Männer. Es gibt jedoch

5 Der Begriff der Differenz wird hier und im Folgenden neutral im Sinne von Unterschied jedoch nicht, wie umgangssprachlich üblich, im Sinne von Meinungsverschiedenheit oder Auseinandersetzung gebraucht.

auch Ge- und Verbote, die speziell für die Männer gelten, auch wenn diese nicht sofort sichtbar sind.

Als ich 2007 meine Feldforschung für die Dissertation in der Region plante, war vor allem eine Frage für mich ausschlaggebend: Wie kommt es, dass die chantischen Rentierzüchter auf ihrer differenten Lebensweise beharren, auch wenn die wirtschaftlichen und ökologischen Begleiterscheinungen der Erdölförderung und die Einführung der Marktwirtschaft die Rentierzucht zu einem Anachronismus gemacht haben? Die Rentierzucht der chantischen Familien ist aus marktwirtschaftlicher Perspektive als Warenproduktion unrentabel, die Lebensweise im Wald entbehrt jeden Komforts einer Stadtwohnung, die Versorgungsinfrastruktur mit Bildung, Medizin, Freizeit und Konsum ist weit entfernt. Dabei wusste ich von vorherigen Aufenthalten in der Region, dass das Festhalten an Differenz weder auf Zwang (bzw. fehlender Wahlmöglichkeit) beruhte, noch auf einen konservativen Purismus zurückzuführen war. Auf den Wohnplätzen gibt es Fernseher und DVD-Spieler, Motorschlitten, Mobiltelefone und Modezeitschriften, und viele Familien besitzen inzwischen eine Wohnung in der Siedlung oder Stadt und ein Auto und somit die Möglichkeit, zwischen Stadt und Wohnplatz auf dem Land zu pendeln.

Um diese Frage zu klären, wählte ich die Region, in der der Kontrast zwischen Traditionalismus und Einfluss der Erdölförderung am größten erschien: die Stadt Kogalym und ihre Umgebung. Die Rentierzüchterfamilien hier gehören zu den Chanten vom Unterlauf des Tromjogan, die während der Sowjetunion an die Siedlung Trom-Agan gebunden waren und die sich vor allem in ihrem Dialekt von den Chanten am Oberlauf des Flusses unterscheiden.[6] Einige der Familien hatte ich bereits in den 1990er Jahren kennengelernt, als ich mich am Nachbarfluss des Tromjogan, dem Agan, aufhielt. Die damaligen Besuche in dieser Region bildeten die empirische Grundlage für mehrere wissenschaftliche Publikationen (Dudeck und Grosse 1999; Dudeck und Ventsel 1998; Dudeck 2004)

Regelmäßig war ich in den 1990er Jahren auf dem Wohnplatz des waldnenzischen Schriftstellers Jurij Vėlla[7] und besuchte von dort aus die Nachbarn, die Familien Russkin und Sopočin, die zu den Tromjoganer Chanten gehören. Diese Bekannt-

6 Auf diese Differenz wies mich die chantische Linguistin Agrafena Semënovna Pesikova hin. Im Alltag spielt die Zugehörigkeit zur Siedlung Trom-Agan in administrativer Hinsicht eine wichtige Rolle, als Identität wird diese Zugehörigkeit allerdings kaum thematisiert. Für die ethnische Identität ist der Fluss Tromjogan und die Zugehörigkeit zu den Chanten viel wichtiger.

7 Zu Jurij Vėlla (bürgerlicher Name: Jurij Kylevič Ajvaseda) siehe seine persönliche Homepage: www.jurivella.ru (und Livo Niglas und Toulouze 2004; Novikova 2002). Seine Familie wohnt, wie sie selbst sagen: „auf Chantisch", da ihre Rentierzucht und die materielle Kultur des Wohnplatzes chantischen Vorbildern folgen. Jurij Kylevičs Frau Elena Fëdorovna Ajvaseda ist chantisch und in der Familie wird Chantisch und Russisch gesprochen. Auch wenn die Familie durch ihr „Oberhaupt" eine Sonderstellung einnimmt, verdanke ich den Aufenthalten dort viele wichtige Einblicke in den Alltag der indigenen Rentierzüchter.

schaften halfen mir, bei wiederholten Besuchen weitere Familien kennenzulernen, und so wurde ich mit dem entsprechenden Vertrauensvorschuss von Wohnplatz zu Wohnplatz „weitergereicht". Die Rentierzüchter fahren regelmäßig in die Stadt, und ich nutzte die Gelegenheit, sie auch dorthin zu begleiten und am Leben in den Stadtwohnungen teilzunehmen. In den Jahren 2008 und 2009 verbrachte ich insgesamt sechseinhalb Monate, verteilt auf vier Aufenthalte, am Tromjogan und den benachbarten Flüssen. Ich besuchte zehn Familien, auf deren Wohnplätzen ich jeweils mehrere Wochen verbrachte. Gewöhnlich blieb ich ungefähr eine Woche auf einem Wohnplatz und begab mich dann wieder nach Kogalym, wo ich bei einer chantischen Familie ein Zimmer gemietet hatte, um dann wieder auf einen Wohnplatz zu wechseln. Fast alle Familien besuchte ich mehrmals, und die wiederholten Besuche erwiesen sich als besonders fruchtbar, weil sie das Vertrauen festigten. Zwischen diesen Aufenthalten machte ich kurze Besuche in Surgut und der Gebietshauptstadt[8] Chanty-Mansijsk und den Zentralsiedlungen, die zur Zeit der Sowjetunion zur Ansiedlung der Chanten errichtet wurden und heute administrative Zentren sind.

Bald stellte sich heraus, dass ein Ereignis für das Verständnis des Verhältnisses der Rentierzüchter zum Staat, zu den Erdölfirmen und zur Mehrheitsbevölkerung besonders zentral war: der „Tag des Rentierzüchters", ein öffentliches Fest, das in verschiedenen Dörfern von der indigenen Bevölkerung unter Beteiligung der staatlichen Administration veranstaltet wird. Hier, so hoffte ich, würde sich auch auf die Frage nach dem Erfolg des Beharrens auf Differenz und nach konkreten Strategien und Taktiken in der Verteidigung der Differenz eine Antwort finden lassen. Der „Tag des Rentierzüchters" ist das wichtigste Dorffest für die Indigenensiedlungen der Region. Den Zugang zu diesen Festen ermöglichten mir indigene Rentierzüchter, die mit ihren Familien daran teilnehmen. Sie versuchen, bei den Rentierschlittenrennen den Hauptpreis, oft ein Motorschlitten, zu erringen, treten im Kulturprogramm auf oder versuchen, ihre Produkte an Touristen zu verkaufen. Ich konnte beobachten, mit welchen Strategien und Mitteln sie sich in der Öffentlichkeit darstellen (oder dargestellt werden) und mit welchen Motiven sie am offiziellen Programm des Festes teilnehmen. Ich beobachtete aber auch die Bereiche, die vor den Augen des Publikums verborgen bleiben, die Bereiche „kultureller Intimität", wie Michael Herzfeld sie bezeichnet hat (Herzfeld 1997). Was vor den Augen der Fremden verborgen wird ist das, was nicht in das respektable Bild von den Rentierzüchtern passt, das der Mehrheitsgesellschaft vermittelt werden soll. Es sind die Vorurteile, die Bilder vom Fremden und Exotischen, denen die Darstellungen der Rentierzüchter auf dem Fest entsprechen sollen, und denen sie selbst versuchen etwas Positives abzuringen. Die Praktiken des Zeigens und Verbergens und der Organisation der Grenze zwischen dem Gezeigten und Verborgenen lassen sich aber nicht allein als Reaktionen auf die

8 Das Gebiet heißt offiziell Chanty-Mansijskij Avtonomnyj Okrug (Autonomer Kreis der Chanten und Mansen), der ein Teil des föderativen Systems der Russischen Föderation ist. Ich werde ihn ab jetzt als Chanty-Mansijskij AO abkürzen.

übermächtigen Konzepte der städtischen, russischen Mehrheitskultur interpretieren. Zwar ließe sich der Aushandlungsprozess zwischen den verschiedenen beteiligten Gruppen darüber, wie das Fest auszusehen habe, allein aus den Vorgaben der Mächtigen und den Reaktionen der Machtlosen erklären. Die Chanten haben hier jedoch mehr Spielräume zu bestimmen, wo die Grenze zwischen Gezeigtem und Verborgenem verläuft. Eine Erklärung, die sich nur auf die Repression der Chanten, die historischen Erfahrungen von Verfolgung, Marginalisierung und Exotisierung bezieht, bleibt unzureichend.

Um diesen internen Motiven folgenden Repräsentationsstrategien auf die Spur zu kommen, wählte ich gruppeninterne Bereiche, in denen sich Grenzziehungen zwischen dem Gezeigten und dem Verborgenen beobachten lassen. Ein Vergleich zu den öffentlichen Ritualen lag nahe. Es bot sich an, die gruppeninternen öffentlichen Ereignisse mit denen zu vergleichen, bei denen Waldbewohner und Stadtbewohner aufeinandertreffen. Es handelt sich dabei um kollektive Opferrituale, die die Interaktion mit den übernatürlichen Wesen, den Göttern,[9] gestalten. Dabei kam es mir darauf an, diese Ereignisse nicht durch die Brille von sich nur allzu leicht anbietenden Dichotomien zu betrachten. Während die religiösen Rituale traditionell, selbstbestimmt und mit Überzeugung von ihrer Wirksamkeit ausgeführt werden, erscheinen die offiziell inszenierten Feste als modern, fremdbestimmt und bloße Folklorespektakel. Diese Kritik an den Dorffesten ist vor Ort durchaus vorhanden, kann jedoch nicht dabei helfen zu verstehen, was die Rentierzüchter motiviert, ebenso ernst an ihnen teilzunehmen wie an den religiösen Opferritualen. Statt auf den vielbenutzten Begriff der Tradition zurückzugreifen, der nicht ohne seinen Widerpart Moderne auftritt, suchte ich nach einem anderen Begriff, der die Mannigfaltigkeit der Praktiken besser zu beschreiben in der Lage wäre. Die Differenzen, in denen sich die Chanten in ihrem Alltag bewegen, und mit denen sie besonders während der Rentierzüchterfeste und Opferrituale umgehen, ließen sich für mich auch nicht unter der Prämisse des Aufeinandertreffens zweier fremder Kulturen hinreichend beschreiben. Ganz offensichtlich folgen die Stadtbewohner anderen Bedeutungssystemen, als es die Waldbewohner tun. Das Gegenüberstellen

9 Ich bevorzuge den eindeutigeren Begriff Götter anstelle von Gottheiten, da Gottheit auch zur Bezeichnung der „göttlichen Natur" verwendet wird. Götter unterscheiden sich in chantischer Sicht von Geistern und anderen Wesen mit „übernatürlichen" Eigenschaften vor allem durch die mit ihnen verbundene Opferpraxis, worauf weiter unten ausführlicher eingegangen wird. Ich weiche deshalb von der sonst in der sibirischen Ethnografie üblichen Praxis der Unterscheidung verschiedener Kategorien von Geistern, Hilfsgeistern, Schutzgeistern etc. ab und bezeichne die Wesen, mit denen Menschen persönliche und kollektive Schutzverhältnisse und den Austausch von Opfern pflegen, als Götter. Wenn ich die Konzepte der Chanten zur Interaktion untereinander und mit Göttern, Geistern, Tieren, Verstorbenen und anderen nichtmenschlichen Wesen referiere, spreche in zum Teil der Einfachheit halber von „Menschen" und „Göttern". Es versteht sich von selbst, dass hier die chantische Perspektive gemeint ist und von Chanten und den chantischen Göttern die Rede ist.

chantischer und russischer oder westlicher und traditioneller Kultur (Kulemzin 1994, 1999) hätte aber bedeutet, das Narrativ vom Kulturverlust und -verfall oder von kultureller Assimilation und Hybridisierung fortzuschreiben. Mich interessierten hier jedoch weniger die unbestreitbaren Prozesse des Verlusts und der Vermischung, als vielmehr die der fortgesetzten Differenzierung. Meine Frage war, wie die Rentierzüchter, zum Beispiel mit Hilfe von Mobiltelefon und Geländefahrzeug, eine differente Lebenspraxis aufrechterhalten, die sie Tradition nennen und die, aus ihrer Sicht, keine hybride Bricolage oder bewusstseinsspaltenden Wechsel zwischen gegensätzlichen Weltbildern darstellt. Statt einer einfachen Gegenüberstellung von chantischer Weltsicht und westlicher Moderne, wie sie sich ja in diesem vom Begriff „Tradition" so „gesättigten" Bereich angeboten hätte, suchte ich nach einem Begriff, der die konkrete Lebenspraxis zu beschreiben in der Lage war, ohne die Differenzen zu verwischen. Der Begriff des „Lebensstils", als auf Differenzierung gerichtete Lebenspraxis, schien sich dafür am besten zu eignen (vgl. Habeck 2008). Lebensstile sollen hier in dem Sinne, wie Pierre Bourdieu (1994) zurückgehend auf das Konzept von Max Weber den Begriff benutzt, als Praktiken der Differenzierung verstanden werden. Sie sind intentionale, wenn auch nicht immer offen reflektierte Ausrichtungen des Handelns, um die eigene Identität auszudrücken und sich entsprechend der eigenen Wertvorstellungen, Überzeugungen und Vorlieben gegenüber anderen zu präsentieren. Zusammengefasst ist Lebensstil das, was jemand tut, um so zu sein, wie er glaubt, sein zu müssen.

Abb. 1: Dmitrij Russkin und seine Frau Soja in ihrem Haus im Wald.

Die Teilnahme an der Alltagspraxis auf den Rentierzüchterwohnplätzen und an den internen, kollektiven und nach außen oftmals geheim gehaltenen Ritualen offenbarte nun aber keine kollektiv uniformen Identitäten und entsprechenden Lebensstile, sondern, wie zu erwarten, soziale Bruchlinien, die in den Ritualen besonderen Ausdruck fanden. Um dieser internen sozialen Differenzierung auf die Spur zu kommen und ihre Repräsentationen während der Opferzeremonien verstehen zu können, wählte ich einen weiteren Bereich, durch den die Praktiken der Grenzziehungen innerhalb der chantischen Gemeinschaft verständlich werden. Ich werde die Praktiken der Grenzziehung um das Intime, die Konstruktion der Person, beschreiben. Meidepraktiken in bestimmten Verwandtschaftsverhältnissen können so mit anderen Praktiken in sozialen, aber auch religiösen Beziehungen in Verbindung gebracht werden. Gleichzeitig möchte ich die Prozesshaftigkeit und Dynamik der Etablierung dieser Praktiken beschreiben. Menschen werden nicht mit einer Intimsphäre geboren. Diese wird etabliert und verändert sich im Verlauf des Lebens. Lebensstile als Ausdrucksformen der Persönlichkeit verändern sich ebenso und werden in öffentlichen Ereignissen bekräftigt, angefochten, ausgehandelt, legitimiert oder delegitimiert.

Fragestellungen

Ein ethnologischer Feldforscher kann nur selten mit konkreten, am Schreibtisch entworfenen, Fragestellungen und Methoden ihrer Beantwortung an ein konkretes Forschungsprojekt herangehen. Die spezielle Methode ethnografischer Arbeit, die teilnehmende Beobachtung, bringt es mit sich, dass den Gastgebern und den Umständen des Aufenthalts ein großer Einfluss auf das Forschungsmaterial eingeräumt werden. In Kapitel 5 werde ich darauf eingehen, warum ich die teilnehmende Beobachtung mit einem Experiment vergleiche, das der Forscher Andere mit sich anstellen lässt. Dabei kann er manchmal nur grob die Richtung vorgeben, in die sein Interesse sich entwickelt. Fragen ergeben sich dabei überwiegend erst im Verlauf der Feldforschung. Ich hatte jedoch das Glück in eine Region zu reisen, die ich aus vormaligen Aufenthalten seit meiner Studentenzeit bereits kannte, und wusste daher grob, welche Bereiche des Lebens der Rentierzüchter mir zugänglich sein würden und welche nicht.

Was ich bereits wusste war, dass in der von mir gewählten Feldforschungsregion sehr viele Rentierzüchter auf ihren Wohnplätzen verstreut in der Taiga lebten und trotz der sich immer weiter ausbreitenden Erdölförderung und Möglichkeiten, in die Stadt oder ins Dorf umzuziehen, keine Anstalten dazu machten. Die Hauptfrage für mich war also: Wie lässt sich das Beharren auf Differenz in Ökonomie, Siedlungsweise und Lebensstil verstehen?

Dass sich das Leben der Rentierzüchter nicht völlig isoliert und abgeschottet von Staat, Erdölindustrie und Stadtbewohnern abspielte, war bereits hinreichend deutlich geworden. Ich wusste um die vielfältigen Interaktionen mit diesen Gruppen, aber auch um die Alltagsstrategien des Rückzugs von der Interaktion, des Ausweichens und Verbergens. Ich fand in dem öffentlich veranstalteten Fest zum „Tag des Rentierzüchters" ein Ereignis, in welchem alle diese Gruppen zusammenkamen, und in dem ich glaubte, ihre Beziehungen zueinander in konzentrierter Form dokumentieren und dann verstehen zu können. Es ging also erst einmal darum herauszufinden, was der „Tag des Rentierzüchters" überhaupt für ein Fest ist. Ich wollte erfahren, wer dort was tut und warum. Schon der Titel sagte, dass sich die Veranstaltung um eine Repräsentation der „Rentierzüchter" drehte. Meine Hypothese war also, dass die verschiedenen Gruppen, die in die Vorbereitung und Durchführung des Fests involviert waren, ihre Version davon, was an den Rentierzüchtern repräsentabel sei, in der Veranstaltung versuchen würden durchzusetzen. Ich wollte herausfinden, welche Strategien des „impression management" (Goffman 1959) die Rentierzüchter, die staatlichen Organisatoren und die Sponsoren der Erdölindustrie nutzen und wie Publikumsinteresse geweckt und befriedigt wird. Ich wollte feststellen, ob das, was während des Festes auf der Bühne und im öffentlichen Raum präsentiert wurde, den Alltag der Rentierzüchter spiegelt oder die Repräsentation eines Idealbilds, ein quasi utopisches Image der Rentierzüchter und ihres Verhältnisses zu Staat, Erdöl und Gesamtgesellschaft darstellt. Daraus ergab sich dann die Frage, wie die unterschiedlichen Idealbilder der verschiedenen Gruppen aussehen, wie sich in ihnen die unterschiedlichen Interessen der Teilnehmer spiegeln und ob sie Rückschlüsse auf die politischen Projekte dieser Gruppen ermöglichen. Ausgehend von Goffmans (1959) Konzept der Selbstpräsentation interessierte mich, wie sich das Gezeigte zum Verborgenen, wie sich die Interaktion „auf der Bühne" und „hinter den Kulissen" zueinander verhalten und welche Dinge mit welchen Strategien öffentlich gemacht, oder aber verheimlicht werden.

Mir war bewusst, dass aufgrund meines spezifischen Zugangs zum Feld vor allem die Perspektive der Rentierzüchter im Zentrum meiner Aufmerksamkeit stehen würde. Ich ging davon aus, dass ihre Interessen und Strategien der Selbstdarstellung nicht automatisch mit denen der staatlichen Institutionen, von Sponsoren und Publikum übereinstimmen müssten. Die Frage war nun, wie diese eventuell divergierenden Auffassungen zu einem harmonischen Verlauf des Festes integriert werden könnten und wie und wo Konflikte unterdrückt, gelöst oder ausgetragen würden.

Das proklamierte Ziel der Veranstaltung war, die gesellschaftliche Bedeutung der Rentierzüchter darzustellen. Daraus ergab sich die Frage, in welchen Formen die Rentierzüchter Respekt und Anerkennung einforderten und wie sie sie erhielten. Wie würde bei der Interaktion der Rentierzüchter mit den anderen Gruppen Respekt und Anerkennung gezollt oder entzogen? Wie würden soziale Positionen legi-

timiert oder delegitimiert? Welche Mechanismen von Hegemonie und Subversion, Dominanz und Widerstand kämen dabei zum Ausdruck?

Im Vorfeld wusste ich auch, dass die öffentlichen und offiziellen Feste zum „Tag des Rentierzüchters" in Beziehung zu anderen Ritualen stehen, aus denen sie historische Elemente und Funktionen übernommen haben, die aber heutzutage in gewisser Hinsicht das Gegenteil der Rentierzüchterfeste sind. Es handelt sich hier um den Bereich der kollektiven Opferrituale. Auch an ihnen zeigt die Öffentlichkeit Interesse, die Chanten gehen aber überwiegend restriktiv mit dem Wunsch von Filmemachern, Journalisten oder anderen Außenseitern um, daran teilzunehmen. Meine Hypothese war nun, dass die Strategien des Zeigens und Verbergens bei diesen religiösen Ritualen zum Verständnis des Verhaltens der Indigenen beim „Tag des Rentierzüchters" beitragen können. Bei diesen Ritualen der Interaktion mit den Göttern geht es ebenso um Grenzziehungen, um Beschränkungen von Praktiken und Informationen. Diese Rituale werden nach außen geheim gehalten, aber auch in ihnen ist nicht alles allen zugänglich. Die Interaktion untereinander und mit den Göttern wird räumlich und zeitlich und entsprechend ihrem Inhalt organisiert, auf strukturierte Weise geformt. Dieses Formen gehorcht Prinzipien, die ich zu denen des Rentierzüchterfestes in Beziehung setzen möchte.

Ein anderer Bereich des Vergleichs war für mich das „impression management" im Alltag der Rentierzüchter, die habitualisierten Regeln von Anerkennung und die Grenzziehungen um die zu respektierende Intimität der Person. Welchen Mustern folgen diese Regeln, und wie organisieren sie die alltägliche Interaktion? Hier vermutete ich den Ursprung der Vorstellung der Chanten davon, was Anerkennung und Respekt bedeutet und mit welchen Strategien diese auch in der interethnischen Interaktion zu erlangen sind.

Schließlich, und diese Frage war eigentlich ganz zu Anfang zu beantworten, musste ich herausfinden, wie die Grenze zwischen dem, was öffentlich werden, und dem, was nicht an die Öffentlichkeit gelangen soll, mit ethnologischen Methoden erforscht werden kann, ohne diese Grenze zu verletzen. Wie kann Forschung in einem Feld aussehen, in dem der Zugang zu und die Sichtbarkeit von Praktiken und Informationen beschränkt und diese Beschränkungen umstritten sind? Die Fragen hierzu konnte ich nicht im Voraus entwerfen, denn die Probleme, die es zu lösen galt, ergaben sich in ganz konkreten Situationen im Feld. Wie Takt und Gespür für die Praktiken des Respekts aufzubauen sind, lässt sich nicht im Vorhinein festlegen. Gelingt es jedoch, diesen Takt zu entwickeln, ergeben sich aus einer Reflektion der Feldforschungsmethodik nicht nur Erkenntnisse über Feldforschungsmethoden allgemein, sondern auch über die Auffassungen vom Umgang miteinander in der Gruppe, bei der sich der Forscher aufhält.

Indigene – Chanten – Rentierzüchter

Wie in der Alltagskommunikation in Sibirien üblich, spreche ich in der Regel von den Familien, bei denen ich Feldforschung gemacht habe, als von den „Chanten". Das ist auf der einen Seite berechtigt, weil auch diese sich als Chanten [10] (im Surguter Dialekt: *ḳăntəɣ-jåɣ*) bezeichnen. Auf der anderen Seite wurde mir schnell klar, dass ich von „den Chanten" als sozialer Gruppe oder kollektivem Akteur wohl kaum sprechen könnte. Die erste Einsicht ergab sich auf meinen Reisen zu den Chanten am Fluss Kasym und im nördlichen Ural. Ich bemerkte, wie groß die Unterschiede in Sprache und Lebensstil zwischen diesen fast tausend Kilometer voneinander entfernt lebenden Menschen waren. Trotzdem möchte ich nicht behaupten, dass die Vorstellung einer ethnischen Identität alleine das Produkt sowjetischer politischer „Ingenieurskunst" gewesen wäre.[11] Die frühe sowjetische Politik gegenüber den Indigenen konstruierte eindeutige ethnische Identitäten und damit Völker, die (entsprechend der historischen Mission der Sowjetmacht von Unterdrückung befreit und durch die russische Arbeiterklasse unterstützt) zu souveränen historischen Akteuren werden sollten. Die Autonomie der identifizierten „kleinen Völker" blieb auf der proklamatorischen Ebene der Bezeichnung der zugehörigen Verwaltungseinheit, Chanty-Mansijskij AO (Autonomer Kreis der Chanten und Mansen), stecken (siehe Brian Donahoe u. a. 2008). Diese äußere Identifizierung basierte jedoch auf einer internen Identifikation, die sich sehr wohl mit einer sprachlichen, kulturellen, religiösen und historischen Zusammengehörigkeit der Chanten verband. Vor der Revolution besuchten die Chanten unterschiedlicher Flusssysteme, weit voneinander entfernt liegende Heiligtümer und die Mythologie spiegelte in den Wanderungen und den (nicht nur friedlichen) Beziehungen der Hauptgottheiten der Flusssysteme eine religiöse Zusammengehörigkeit wider. Selbstzuschreibungen sind situativ und greifen pragmatisch je nach Kontext neben der offiziellen ethnischen Kategorie viele Ebenen der Zusammengehörigkeit auf, wie Joachim Otto Habeck (2005a: 9ff.) in Bezug auf die heutige Situation in Sibirien und Erich Kasten (2005: 237ff.) in Bezug auf die Nordwestküste Kanadas und Kamtschatka betont haben. Auf der Basis dieser Zugehörigkeiten können soziale Gruppen im Sinne kollektiver Akteure entstehen, dies ist jedoch kein Automatismus. Nach Rogers Brubaker (2002) sind ethnische Kategorien eher Bezugsebenen, auf die als Ressourcen zurück-

10 Die bis in die 1930er Jahre des 20. Jahrhunderts übliche Bezeichnung Ostjak ist von dem offiziellen, an der Eigenbezeichnung orientierten, Ethnonym Chanty (Singular und Plural) abgelöst worden. Im Deutschen hat sich die Bezeichnung Chanten eingebürgert, auch wenn es eigentlich Chanty heißen müsste. In der Linguistik (vor allem der Finno-Ugristik) ist in wissenschaftlichen Publikationen außerhalb Russlands auch immer noch das Ethnonym Ostjaken (engl. Ostyak) üblich.

11 Vergleiche z. B. die Polemik zwischen Eugen Helimski und David Anderson in Bezug auf die Konstruktion ethnischer Einheiten auf der Taimyrhalbinsel am unteren Jenissej (Anderson 1998; Vachtin 2000; Chelimskij 2001).

gegriffen werden kann, um Zusammengehörigkeit zu betonen und eventuell auch Gruppenbildung zu ermöglichen. Der öffentlichen, offiziellen und dominanten ethnischen Zuschreibung „Chanten" stehen intern konzentrisch aufgebaute Zugehörigkeiten gegenüber (Uspenskaja 2007; vgl. auch Streck 1992: 98f.). Da ist zum einen die Zugehörigkeit zur exogamen Familie, die einen gemeinsamen Familiennamen aufweist und die Patrilineage[12] im herkömmlichen Sinn bildet. Dann folgt der Clan (*sir*), der nach außen geheim gehalten wird, und mehrere Lineages zu einer exogamen Gruppe zusammenfasst.[13] Unabhängig und parallel zu den Clans gibt es die Zugehörigkeit zu einem Flusseinzugsgebiet (*jåγ* = Leute, Volk), die im Alltag die wichtigste Ebene politischer, sprachlicher und religiöser Zusammengehörigkeit ist. Die Kategorie Chanten wird erst wichtig, wenn es um die Abgrenzung zu den anderen indigenen Völkern in der Region geht, wie Mansen, Nenzen, Komi, Tataren und Selkupen, für die es im Chantischen eigene Ethnonyme gibt. Sie ist vor allem wichtig zur Unterscheidung dieser indigenen Völker von Angehörigen aller im Zuge der russischen Kolonisation hinzugekommenen Siedler, die zu „Russen" (*rut'-jåγ*) zusammengefasst werden. Dass das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit nicht nur auf der offiziellen ideologischen Ebene der allgemeinen Völkerverständigung über ethnische Grenzen hinausgeht, belegt die Wichtigkeit, die die „finno-ugrische Verwandtschaft" auch auf der pragmatischen Alltagsebene spielt. Die ungarische Linguistin Márta Csepregi (2009) hat in ihrem Artikel „The Very Highly Connected Nodes in the Ob-Ugrian Networks" kürzlich gezeigt, dass die ursprünglich von finnischen Intellektuellen, allen voran dem Ethnologen Matthias Alexander Castrén, betonte Verwandtschaft der Völker, die finno-ugrische Sprachen sprechen und eine hypothetische gemeinsame Geschichte aufweisen, heute für die kulturellen und politischen Netzwerke der Chanten ungemein wichtig geworden ist.

Meine Gastgeber auf den Rentierzüchterwohnplätzen vermittelten mir jedoch noch weitere Kategorisierungen, die für ihre Identität wichtig sind. Sie machten einen Unterschied zwischen den Rentierzüchtern und den Chanten, die dauerhaft im Dorf wohnen. Letztere wurden moralisch abgewertet (d. h. mit „Verfall" – russ.

12 Das (interne chantische) Konzept verwandtschaftlicher Zusammengehörigkeit basiert auf der Kategorie der Patrilineage, die ein relativ sicheres Wissen der Abstammung von einem gemeinsamen Vorfahren teilt. Heutzutage werden nicht alle Träger desselben chantischen Familiennamens auch zur selben Lineage gerechnet. Familiennamen wurden neben den bei den Chanten üblichen Vatersnamen erst im 18. Jahrhundert eingeführt (Sokolova 1983).

13 Diese Kategorie wurde erst im 20. Jahrhundert näher erforscht und ihre Bedeutung ist seitdem kontrovers diskutiert worden. Vor allem die nordchantischen Moieties *mos'* und *por* haben die Diskussion dominiert, während das kompliziertere System bei den östlichen Gruppen relativ unerforscht ist. Valerij Nikolaevič Černecov und Wolfgang Steinitz entdeckten relativ gleichzeitig das Phänomen und verbanden es mit weitreichenden theoretischen und historischen Überlegungen zur Ethnogenese und Totemismus (Steinitz 1938; Ruttkay-Miklián 2005; Černecov 1939, 1941, 1947). Die Geheimhaltungsregeln, für die bis heute keine erschöpfende Erklärung gefunden wurde, machen es jedoch sehr schwer zu überprüfen, ob diese Konzepte durch die Situation bei den östlichen Chanten widerlegt werden (vgl. Sokolova 1983).

degradacija – und „Schmarotzertum" – *iždivenčestvo* – identifiziert) und als „*ne nastojaščie*" (nicht echte) Chanten bezeichnet. Das passte gut zu dem von russischen und chantischen Ethnologen vermittelten Bild, dass die Rentierzüchter im Wald traditionell seien und die chantische Kultur hundertprozentig repräsentierten – sie „lebten" –, während die chantische Dorfbevölkerung diese aufgrund von Assimilation bereits völlig oder teilweise „verloren" habe. Die Rentierzüchter sahen sich als „eigentliche" Chanten auch im Gegensatz zu den Erdölleuten (russ. *neftjaniki*), was aus ihrer Sicht nicht nur die Erdölarbeiter im engeren Sinn, sondern alle diejenigen charakterisierte, die im Zusammenhang mit der Erdölförderung in den Norden gekommen waren. Aus der Perspektive meiner chantischen Gastgeber fiel darunter die gesamte nichtindigene Bevölkerung, die sie dementsprechend auf Chantisch *rut'-jåγ* und auf Russisch als *neftjaniki* bezeichneten.

Im Bewusstsein dieser Komplexität der Zugehörigkeiten und der Kontextabhängigkeit von Identität werde ich im Folgenden von chantischen Rentierzüchtern, Waldbewohner, Chanten, östlichen Chanten, Surguter Chanten,[14] Tromjoganer Chanten (*tŏrəm-jăγən-jåγ*), Indigenen[15] und Nichtindigenen sprechen. Ich beziehe mich dabei auf die internen chantischen Formen von Zugehörigkeit, die in bestimmten Zusammenhängen einen hohen, in anderen dagegen gar keinen Gruppencharakter[16] annehmen können. Wenn ich im Folgenden von Chanten, Indigenen und Rentierzüchtern spreche, dann meine ich die Familien, bei denen ich im Einzugsgebiet des Tromjogan meine Feldforschung durchgeführt habe. Mir ist bewusst, dass viele der Aussagen nur auf sie, jedoch nicht auf ihre chantischen Nachbarn, andere Rentierzüchter oder indigene Gruppen der Region zutreffen. Am ehesten

14 Als östlichen Chanten und Surguter Chanten werden die Sprecher der östlichen Dialektgruppe und des Surguter Dialekts des Chantischen bezeichnet. Die heutigen Sprecher des Surguter Dialekts leben an den Flusssystemen Pim, Tromjogan, Agan und Jugan. Der weiter östlich gesprochene und auch zur Dialektgruppe gehörende Vach-Vasjugan Dialekt ist für die Sprecher des Surguter Dialekts nur mit Mühe zu verstehen. Die Sprecher der nördlichen Dialektgruppe des Chantischen, mit denen die Tromjoganer Chanten am Oberlauf ihres Flusses Kontakt haben, verstehen die meisten Surgut-Dialekt-Sprecher nicht. Es gibt im Kontaktbereich allerdings eine Reihe trilingualer Sprecher, die neben Surgut-Chantisch und Russisch auch noch den Kasym-Dialekt des Nordchantischen sprechen.

15 Die Kategorie Indigene fasst hier alle zusammen, die sich zu den *korennye maločislennye narody Severa* (indigene zahlenmäßig kleine Völker des Nordens) zählen. Diese von der sowjetischen Administration eingeführte Kategorie ist deshalb oft noch bedeutsamer als die Kategorie Chanten selbst, weil sie neben diese auch die in der Region lebenden Nenzen und Mansen mit umfasst. Diese stehen in Gegensatz zu der Mehrheit der zugezogenen Bevölkerung aus Russen, Ukrainern und allen anderen ethnischen Gruppen der ehemaligen Sowjetunion. Zwischen diesen beiden Kategorien der Indigenen und Nichtindigenen befinden sich die russischen *starožilcy* (russische Altsiedler) und die *zyrjane* (Syrjänen, Komi), die nicht die offizielle Anerkennung als Indigene bekommen haben, aber in bestimmten Fällen in der Region solchen gleichgestellt werden, wenn sie auch Rentierzucht betreiben.

16 Vergleiche zum Grad der Gruppenbildung Brubaker (2002).

kann man auf der untersten Ebene, den Tromjoganer Rentierzüchtern, von einer Gruppe im Sinne eines kollektiven Akteurs sprechen. Nachbarschaftliche und verwandtschaftliche Verbindungen, ebenso wie gemeinsame religiöse Praxis[17] schaffen hier eine enge soziale Bindung, auch wenn auf ökonomischer Ebene Konkurrenz vorherrscht. Ich wage jedoch zu behaupten, dass auf der politischen Ebene die Rentierzüchter am Tromjogan ein gemeinsames politisches Projekt verfolgen und daher ungeachtet interner Konflikte als soziale Gruppe betrachtet werden können. Indizien dafür sind das gemeinsame Auftreten bei Diskussionen mit Erdölmanagern und Staatsvertretern und die dabei vorgebrachten Forderungen. Die Rentierzüchter haben sich Mitte der 1990er Jahre in Kogalym zu einem Verband der privaten Rentierzüchter zusammengeschlossen, der später auch die in den Kollektivbetrieben angestellten Rentierzüchter integrierte. Sein Präsident, Stepan Antonovič Kečimov, lebt selbst mit einer Rentierherde in der Nähe von Kogalym.

Gastgeber – Forschungspartner – Freunde

Es ist in der ethnologischen Literatur üblich, die Gesprächspartner als „Informanten" zu bezeichnen.[18] Ich habe mich hier entschieden, diesen Begriff durch andere Bezeichnungen zu ersetzten, die weniger Assoziationen mit dem in der Feldforschung sehr wohl präsenten Thema staatlicher Geheimdienste haben. In der älteren Literatur finden sich die Begriffe „Gewährsmann" und „Sprachmeister",[19] die aufgrund ihrer eindeutigen Geschlechtszugehörigkeit auch nicht in Frage kommen. Das Wort „Gastgeber" drückt die soziale Rolle, in der sie sich mir gegenüber befanden, noch am deutlichsten aus. Ich war angewiesen auf die Gastfreundschaft, die Geduld und die Bereitschaft, mich für längere Zeit in das private Heim aufzunehmen. Was den Ethnologen jedoch vom Gast unterscheidet ist die Eigenschaft zu bleiben, wenn ein Gast aus Höflichkeit längst gegangen wäre, weil die reziproke Seite der Gastfreundschaft dies so gebietet. Auf die Rollen, die es mir ermöglichten „zu bleiben", wenn es als Gast eigentlich an der Zeit gewesen wäre zu gehen, gehe ich im Kapitel 5 näher ein. Ich empfand jedenfalls meine Gesprächspartner eher als Lehrer denn als Informanten; und einige von ihnen, wie beispielsweise Agrafena Semenovna Sopočina (Pesikova), Jurij Kylevič Ajvaseda (Vėlla) oder Josif Ivanovič Sopočin nahmen diese Rolle als Belehrende auch ganz bewusst in Anspruch. Von

17 Eine wichtige Einschränkung bilden die zum Protestantismus (Pfingstkirchen und Baptisten) bekehrten Rentierzüchter, die aus der traditionellen religiösen Gemeinschaft radikal ausgestiegen sind. Sie bilden eine relativ neue und abgeschottete Gruppe am Tromjogan. Die Auswirkungen dieser Abgrenzung auf die Eigen- und Fremdbeschreibung lassen sich im Moment noch schwer abschätzen.

18 Zumindest in der russischsprachigen Literatur ist „Informant" der gängige Begriff für „Informationsquellen" ethnologischer Feldforschung.

19 So bei Karjalainen (1927) und Steinitz (1938, 1966, 1967, 1934).

anderen lernte ich in erster Linie durch aktive Teilnahme und aufmerksames Beobachten in der Alltagspraxis. Ich wurde dabei genauso Teil ihrer, wie sie Teil meiner Praxis. In diesem Sinne ist es berechtigt, sie als Forschungspartner zu bezeichnen. Sie verlangten von mir nicht nur, ihnen mein Interesse zu erläutern, sondern wollten auch, dass meine Forschung in ihrem Leben eine positive Rolle spielen sollte.

Abb. 2: Jurij Vėlla.

Abb. 3: Josif Sopočin mit seinen Söhnen beim Fest in Kogalym.

Datenschutz und Anonymität

Ethnologische Feldforschung dringt fast immer in Bereiche ein, die der Öffentlichkeit verborgen sind. Michael Herzfeld beschrieb diese Bereiche kultureller Intimität als "the recognition of those aspects of cultural identity that are considered a source of external embarrassment but which nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality" (Herzfeld 1997: 3). Wie ich im Kapitel über meine Integration in diese intimen Bereiche des Alltags meiner Forschungspartner beschrieben habe, ist die negative Beurteilung von außen nicht der einzige Grund, Informationen zurückzuhalten. In gewissem Sinne ist die vorliegende Arbeit ja ein Versuch, die Mechanismen der Informationsgrenzen zu verstehen, mit denen ich während der Feldforschung in Berührung kam und die mir in vielen Fällen zu überschreiten erlaubt wurde.

Dass dabei das Schutzbedürfnis meiner Gastgeber und die Regeln guter wissenschaftlicher Praxis eingehalten werden müssen, ist selbstverständlich. Aber so einfach, wie mir das am Anfang schien, gestaltete sich die Lösung dieses Problems nicht. Üblich ist, die Teilnehmer einer wissenschaftlichen Untersuchung zu anonymisieren, wenn es um personengebundene Daten geht, die normalerweise nicht öffentlich zugänglich sind. Hier ergibt sich schon das erste Problem. Die Datenschutzrichtlinien in Russland und in Deutschland differieren voneinander. Das bekam ich zum Beispiel zu spüren, als mir die Stadtverwaltung von Kogalym eine Liste mit sämtlichen in der Stadt gemeldeten Chanten inklusive Name, Adresse, Telefonnummer und Geburtsdatum ohne große Formalien zur Verfügung stellte. In anderen Situationen wurden mir wiederum von staatlichen Verwaltungen die grundlegendsten statistischen Bevölkerungsdaten vorenthalten. Natürlich sind für eine an einer deutschen Forschungsinstitution durchgeführten Arbeit die hier üblichen Datenschutzrichtlinien juristisch grundlegend. Ethisch verpflichtet fühlte ich mich in erster Linie den Auffassungen meiner Forschungspartner im Umgang mit persönlichen Daten.

Letztere sind nicht formell festgelegte Regeln, die Würde und den Respekt vor dem Gegenüber in Anwesenheit von Dritten oder in Abwesenheit der Person, die die Daten betrifft, zu wahren. Am meisten lernte ich aus der Kritik, die meine indigenen Gesprächspartner an respektlosem Verhalten von Außenstehenden, wie bestimmter Erdölmanager oder Bürokraten, aber auch Mitgliedern der eigenen Gruppe[20] übten. In der ethnologischen Literatur ist es üblich, Gesprächspartnern, die man anonymisieren will, einen fremden Namen zu geben, der meist aus einem einheimischen oder sogar völlig fremden Vornamen besteht. Im Fall der Chanten kam dies nicht in Frage, da die Anrede nur mit dem Vornamen und das damit verbundene Duzen im Russischen durch Fremde von vielen Chanten als respektlos angesehen

20 Vergleiche die Geschichte der klatschenden Alten im Kapitel 5.

wird. Sie bestehen, wenn über sie in einer anderen Sprache als dem Chantischen geredet wird, auf der in russischem Kontext als respektvoll geltenden Bezeichnung mit Vornamen, Vatersname und Familienname oder Anrede mit Vor- und Vatersname. Ich entschied mich also in Fällen, in denen die Gesprächspartner Wert darauf legten, nicht anonym, sondern als öffentlich bekannte Personen in Bezug auf öffentlich bekannte und ihnen wichtige Ereignisse genannt zu werden diese Form der Bezeichnung zu wählen. Eine Ausnahme machen Künstler und zum Teil auch Intellektuelle, die allgemein üblich mit nur ihrem Vor- und Familiennamen (bzw. Pseudonym) oder sogar nur mit dem Nachnamen genannt werden. Der bekannte waldnenzische Schriftsteller wird z. B. mit seinem literarischen Pseudonym Jurij Vėlla oder seinem bürgerlichen Namen Jurij Kylevič Ajvaseda genannt. In allen Fällen, in denen ich mir nicht sicher war, dass die Gesprächspartner auf explizite Nennung ihres Namens Wert legten, anonymisierte ich sie mit einer Abkürzung aus drei Buchstaben, die für Vor-, Vaters- und Familiennamen steht, aber diesen nicht entspricht. Alter, Geschlecht, Beruf oder Nationalität habe ich nur dann angegeben, wenn diese Information mir für den Kontext oder das bessere Verständnis des Lesers erforderlich schien. In einigen Fällen, in denen klar ist, dass die Information aus strafrechtlichen Gründen anonym bleiben muss, habe ich auch auf ein Pseudonym verzichtet. Auf diese Weise hoffe ich dem Leser den schmalen Pfad zwischen notwendiger Anonymität und dem Wunsch der Forschungspartner würdevoll und erkennbar Teil einer wissenschaftlichen Arbeit und damit eines historischen Dokuments zu werden, deutlich zu machen, auch wenn ihm die Abkürzungen mit Buchstaben ungewohnt vorkommen werden.

Die wissenschaftliche Arbeit des Ethnologen beruht auf Vertrauen. Vertrauen meiner Gastgeber mir gegenüber war unumgänglich, um mir die Informationsräume zu erschließen, ohne die ich das Thema meiner Forschung nicht hätte bearbeiten können. Vertrauen musste ich aber auch meinen Forschungspartnern entgegenbringen, dass sie mich in ihren Antworten auf Fragen nach mir wichtigen Themen nicht auf völlig falsche Fährten lockten. Das erforderte von mir oft, eher auf eine Frage zu verzichten, als das Gegenüber in die Position zu bringen, mit einer Notlüge zu antworten. In vielen Fällen merkte ich auch, dass ich an bestimmten Momenten in Gesprächen schnell das Thema wechseln musste, um nicht das Gespräch gänzlich zum Erliegen zu bringen. Oft genug bemerkte ich, dass meine Gesprächspartner in Situationen, in denen sie unsicher waren, ob sie mir Einblick in ihr Wissen geben sollte, mit den Achseln zuckten, oder vorgaben keine Ahnung davon zu besitzen, wonach ich sie fragte. Manchmal wartete ich Tage mit einer Frage, ehe ich den Moment für gekommen hielt, sie ungefährdet stellen zu können. So meinte ich beispielsweise zu erahnen, dass eine Familie vor den heiligen Bärenköpfen in ihrer Hütte einen Vorhang angebracht hatte, um sie vor neugierigen Blicken Fremder zu schützen. Ich war mir aber relativ sicher, auf eine sofortige und direkte Frage eher ausweichende Antworten zu bekommen, beispielsweise, dass der

Vorhang zur Verschönerung diene. Eine junge Ethnologin beklagte sich mir gegenüber einmal über ihre Erfahrungen mit einsilbigen, chantischen Gesprächspartnern. Sie meinte, man müsse ihnen die Antwort aus der Nase ziehen, indem man ihnen die mögliche Antwort direkt vorschlägt und dann fragt, ob sie nicht richtig sei. Ich machte auch die Erfahrung, dass in einigen sensiblen Bereichen, wie Fragen der Religion, meine Gegenüber im Gespräch erst den Eindruck gewinnen mussten, dass ich ausreichendes Wissen über die besprochenen Fragen bereits besitze und auch fähig sei, neues Wissen richtig einzuordnen und im richtigen Zusammenhang zu verstehen. Trotzdem hielt ich es für methodisch sehr problematisch, suggestive Fragen zu stellen, weil ich wusste, wie gern chantische Gesprächspartner aus Höflichkeit die Erwartungshaltung von Forschern bestätigen. Vor allem, wenn sie dem fremden Wissenschaftler aufgrund seiner sozialen Position und Bildung besonderes Prestige zuschreiben, gebietet es schon der Respekt, ihm nicht zu widersprechen.

Auf Vertrauen beruht aber auch die Bewertung der wissenschaftlichen Schlussfolgerungen durch die Wissenschaftsgemeinde. Auch wenn man nicht der Ansicht ist, dass der besondere Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis in einer die Fähigkeiten der Beforschten selbst übersteigenden höheren Reflektionsebene besteht, unterscheidet sich das wissenschaftliche Wissen vom alltäglichen der Forschungspartner. Für diese reicht es, von der Richtigkeit des Wissens überzeugt zu sein, weil sie Wissen von Belang im Bedarfsfall durch eigene Erfahrung überprüfen können. Die Grundlagen ethnografischen Wissens sind oft nur unter Schwierigkeiten nachträglich zu überprüfen.[21] Eine Möglichkeit der Falsifizierbarkeit von ethnologischen Einsichten wächst mit der zunehmenden Zahl indigener Ethnologen, auch in Westsibirien. Agrafena Semenovna Sopočina (Pesikova), chantische Sprachwissenschaftlerin und Leiterin des Folklorearchivs der Surguter Chanten in der Stadt Ljantor (Sopočina 2010), berichtete mir von vielen von ihr entdeckten Mängeln und falsch interpretierten Details in ethnografischen Arbeiten zu den Surguter Chanten.[22] Leider sind die Möglichkeiten, Kritik aus interner Sicht auch öffentlich zu machen, bisher noch relativ begrenzt (siehe jedoch Pesikova 1997, 1999; und besonders Pesikova 2006). Umso wichtiger scheint es mir, die Forschungsergebnisse einem indigenen Leserkreis zugänglich zu machen, wie es z. B. Art Leete mit seiner Arbeit über den Aufstand der Chanten am Kasym getan hat, die auch auf Russisch erschien (Leėte 2004c).

21 Über die Probleme von Wiederholungsforschungen, sogenannten *restudies* hat sich L. D. Holmes anhand der Mead/Freeman Kontroverse geäußert (Holmes 1987).

22 Das betraf vor allem die Arbeiten des finnischen Forschers Juha Pentikäinen und der russischen Autorin Alla Ivanovna Cukor, die nach ihrer Aussage aufgrund von vielen Ungenauigkeiten nur mit großer Vorsicht zu rezipieren sind (z. B. Cukor 1997; Pentikäinen 1996, 1991).

Abb. 4: Agrafena Semënovna Pesikova in ihrem Archiv in Ljantor.

2 THEORETISCHE KONZEPTE

Lebensstil

J. I. S. fuhr mich mit seinem UAZ-Kleinbus nach einer Woche Aufenthalt auf seinem Winterwohnplatz im Wald wieder zurück nach Kogalym. Mit im Bus saß sein Neffe N. I. K., ein junger Mann von knapp 20 Jahren. Er hatte seinem Onkel im Wald beim Bau des Zauns zwischen Rentierweiden und Erdölfeld geholfen. J. I. S. und N. I. K. trugen beide eine *malica*[23] aus Rentierfell. N. I. K. jedoch bat seinen Onkel noch bevor wir die Wohnung in Kogalym erreicht hatten anzuhalten, damit er sich umziehen könnte. Er holte aus einem Rucksack Jeans und eine Stoffjacke heraus, die ihn nun so in der Stadt zwischen den anderen jungen Menschen nicht mehr als Indigenen erkennbar machten. Sein Onkel jedoch trug, soweit ich es beobachten konnte, im Winter in der Stadt fast immer seine *malica*, wenn er sich ins Freie begab. Ich fragte den jungen Mann, ob er sich seiner Identität in der Stadt schäme, aber er meinte, er würde ja kein Geheimnis daraus machen, dass er Chante sei. Trotzdem wolle er nicht in der Stadt in der *malica* auf der Straße gesehen werden. Seinem Onkel ging es jedoch offensichtlich nicht so. Solche unterschiedlichen Umgangsformen mit dem Unterstreichen oder Verbergen von Differenz begegneten mir während der Feldforschung ständig und es war oft nicht leicht sie zu verstehen. Erklärte ich dieses Vorhaben befreundeten Wissenschaftlerinnen in Surgut oder Chanty-Mansijsk, dann war für sie die Sache recht klar. Sie sahen auf der einen Seite die Kultur der Chanten: im Wald leben, *malica* tragen, Rentiere züchten, kurz gesagt Tradition und auf der anderen Seite die russische Kultur: in der Stadt leben, gekaufte Kleidung tragen, Russisch sprechen, einer Lohnarbeit nachgehen. Chantische Kultur war traditionell, russische Kultur modern. Auch meine chantischen Gastgeber drückten sich nach einem ganz ähnlichen Modell aus, in dem sie *rut-jåγ* (Russen) und *ḳăntəγ-jåγ* (Chanten) unterschieden. Zu Beginn schienen sich diese Konzepte wunderbar zu ergänzen. Ich fragte nach traditioneller Kultur, und die Rentierzüchter wussten sofort, welcher Bereich ihres Alltags mich interessierte. Sie boten mir auch Beschreibungen für *rut-jåγ* und *ḳăntəγ-jåγ* an, die gut in das Bild vom Gegensatz chantischer Tradition und russischer Moderne passten. Demnach stehen Russen für Zivilisation, für Uniformität und Masse, die Chanten dagegen für die zahlenmäßige Kleinheit und Schwäche und für menschlichen und moralischen

23 Dieser geschlossene Überwurf mit Kapuze aus Rentierfell ist für die Männer das Kleidungsstück, das sie in den Augen der Stadtbevölkerung sofort als Indigene markiert. Ich konnte mich selbst davon überzeugen, als ich zu meiner Überraschung in einer *malica* mehrfach trotz aller übrigen Differenzen von Stadtbewohnern für einen Chanten gehalten wurde, zum Beispiel, als ich aufgrund einer Verletzung im Krankenhaus vorsprach.

Umgang. Ging es um die Erklärung alltäglichen Verhaltens, dann stellte sich schnell heraus, dass diese Dichotomien immer neu interpretiert und situativ angepasst wurden. Sie erwiesen sich eher als nachträgliche Legitimationsstrategien denn als Weltbilder, die normative Richtlinien für Deuten und Handeln bereitstellen. Der Begriff Kultur wird in diesem Zusammenhang entweder normativ (d. h. in Bezug auf „kulturvolles" Verhalten) benutzt, das moralisch verwerflichem und emotional unkontrolliertem Verhalten gegenübersteht (vgl. Volkov 2002), oder aber als ein Gut, das man besitzt (z. B. den „Schatz" der Überlieferung im Gegensatz zur Zivilisation und ihren technischen Segnungen der industriellen Produktion). Leicht zu erkennen ist, dass dieser lokale Begriff von Kultur hier das Schwanken zwischen deskriptivem und normativem Kulturbegriff westeuropäischer Wissenschaftstradition und das entfernte Echo Herders und Kants aufgreift (siehe Liebsch 2004).

Weder der lokale Gebrauch von „Kultur" noch seine wissenschaftsgeschichtlichen Vorbilder schienen mir deshalb geeignet, das Verhalten und die kontextabhängigen Strategien meiner Forschungspartner angemessen zu erfassen. Ein Ausweg wäre, den existierenden Bestimmungen von Kultur eine eigene hinzuzufügen, die ich klar vom Begriffsgebrauch im Forschungsfeld selbst absetzen und in die kulturwissenschaftliche Forschungsgeschichte einordnen müsste. Ich denke jedoch, dass der Begriff der Lebensstile, wie er vor allem von Pierre Bourdieu in der Tradition Max Webers zur Beschreibung kultureller Differenzierungen und ihrer sozialen Effekte gebraucht worden ist, hier ein angemesseneres Instrument bietet.

Max Weber hat darauf hingewiesen, dass soziale Kategorien nicht automatisch zu sozialen Gruppen werden: „Jede Klasse kann also zwar Träger irgendeines, in unzähligen Formen möglichen ‚Klassenhandelns' sein, aber sie muss es nicht sein, und jedenfalls ist sie selbst keine Gemeinschaft" (Weber 1980: 533). Das, was eine soziale Gruppe ausmacht, ist ihr Status, ihre Eigenheit, die sie dann in Webers Terminologie zu einem Stand macht: „Inhaltlich findet die ständische Ehre ihren Ausdruck normalerweise vor allem in der Zumutung einer spezifisch gearteten Lebensführung an jeden, der dem Kreise angehören will" (Weber 1980: 535). Diese Kollektive gemeinsamer Lebensstile grenzen sich durch Differenz und Exklusivität von anderen ab: die „spezifisch geartete Lebensführung" bezeichnet damit die Praxis, Exklusivität und Differenz nach außen und innerhalb der Gruppe zu zeigen (vgl. auch Chaney 1996: 196ff.). Weber verlässt dabei auch schnell seinen Ausgangspunkt der ökonomisch definierten Klasse und greift andere soziale Kategorisierungen wie Ethnizität, Religionszugehörigkeit und soziale Marginalisierung auf.

Pierre Bourdieu übernimmt die Idee der strukturierenden Funktion der strukturierten Lebensstile. Für ihn sind Lebensstile sowohl spezifische Alltagspraktiken, als auch die spezifische Wahrnehmung und Bewertung dieser Praktiken, die Vorlieben und Geschmack folgen. Die Praktiken der Lebensstile werden geprägt von sozialen Differenzen und vollziehen im Alltag die sozialen Differenzierungen (Bourdieu 1992a: 144). Die Schemata, nach denen sie hervorgebracht werden, sind, wie

z. B. Geschmacksurteile, habitualisiert, oft unbewusst, verinnerlicht, in den Körper eingeschrieben.

Nach Bourdieu (1994) ist der soziale Raum durch den Habitus mit dem Raum der Lebensstile verknüpft. Man könnte paraphrasieren, dass soziale Differenzen über die Körper der Personen mit den Praktiken der kulturellen Differenzierung in dialektischer Wechselwirkung stehen. Lebensstile sind damit die Praktiken, die soziale Distanz und Nähe produzieren. Sie sind die Kunst der Distinktion in der Selbstdarstellung. Die Praktiken der Lebensführung befinden sich in einem gesamtgesellschaftlichen Verhältnis (dem „Feld der Lebensstile") in dem sie untereinander durch ihre soziale Wertigkeit verbunden sind. Wichtig ist hier Bourdieus Feststellung, dass der Inhalt der Praktiken sekundär und wandelbar ist. Worauf es ankommt ist das Verhältnis der Praktiken zueinander und die Wertigkeit, die ihnen zugewiesen wird. Eine Gefahr der Fokussierung auf Lebensstile besteht gerade darin, die Praktiken aus ihrem Inhalt selbst deuten zu wollen. Der alltägliche Gebrauch des Wortes leistet dem noch Vorschub, weil die Wandelbarkeit des Inhalts, beispielsweise vornehmen und ordinären oder männlichen und weiblichen Verhaltens, ausgeblendet wird. Die gesamte populäre Literatur (Hochglanzmagazine und Ratgeberbücher) zu Lebensstilen basiert auf dieser Essentialisierung der Inhalte. Ausgeblendet wird dabei meist der schnelle konjunkturelle Wechsel der Elemente und Praktiken, die die soziale Leiter herabpurzeln (wie beispielsweise Luxuslimousinen) oder – oft weniger auffällig – hinaufsteigen. Elemente von Lebensstilen sind polysemantisch, inkonstant (im Inhalt) und wandern (in Raum, Zeit und im sozialen Feld) und das besonders in den mittleren sozialen Positionen, wie Bourdieu (1992a: 148) betont.

Dass auf den Wohnplätzen im Wald die Frauen das Brennholz hacken, lässt sich nur in Beziehung dazu verstehen, dass die chantischen Männer dies nicht tun und dadurch, dass sich auf diese Weise die Rentierzüchter von den Russen (und von vielen im Dorf lebenden Chanten) unterscheiden. Dieser Unterschied macht das Holzhacken der Frauen zu einem Element chantischen Lebensstils und zu einem Akt der Differenzierung, wenn die chantischen Frauen darauf beharren, von ihrer Funktion als Hüterin und Versorgerin des Herdfeuers nicht verdrängt zu werden.

Bourdieu hat allerdings durch seine Studie zur sozialen Distinktion in der französischen Gesellschaft anhand von Berufsstand und Bildung einer Richtung der Lebensstilforschung Vorschub geleistet, die als Lebensstil-Kartierung bezeichnet werden könnte. Bei diesen Kartierungen werden meist anhand von zwei Variablen wie zum Beispiel Bildungs- und Einkommensniveau die Bevölkerung in Milieus mit gemeinsamen Werthaltungen und Konsummustern eingeteilt. Für politische Parteien und die Strategen der Werbeindustrie mögen solche Untersuchungen, wie sie beispielsweise von der Sinus Sociovision GmbH (Sociovision 2009) durchgeführt werden, von Nutzen sein. Aber schon wenn man sich in soziale Randbereiche begibt, wird schnell klar, wie viele wichtige Dimensionen solche Kartierungen ausblenden. Bourdieu wollte seine Studie nicht als repräsentativ für den Raum der gesamten

Lebensstile in der Gesellschaft Frankreichs zur damaligen Zeit angesehen wissen und betont, dass er bewusst die untersten Gesellschaftsschichten aus der Analyse ausklammert.

Es gibt noch einen weiteren Interpretationsstrang des Lebensstilkonzepts (Chaney 1996; Giddens 1991), der Lebensstile vor allem als Ausdruck der Spätmoderne und damit im Kontrast zu „traditionellen" Gesellschaften sieht, in denen angeblich die Lebensführung großen festgelegten kollektiven Mustern der Konvention und Notwendigkeit folgt. Die Pluralisierung und Individualisierung von Alltagspraktiken habe erst die Moderne mit sich gebracht und erst damit sei die Wahl des richtigen Lebensstils auf die Tagesordnung gesetzt worden. Ich möchte hier nicht die Fragwürdigkeit solcher Ansätze diskutieren, die die Moderne oder Spätmoderne in Kontrast zum einem Traditionalismus setzen, der dann bloße Kontrastfolie für die Argumentation bleibt. Problematisch erscheint mir das Konzept der Individualisierung der Lebensstile in einem Prozess der Modernisierung, wenn man es der Alltagserfahrung von sibirischen Indigenen gegenüberstellt, für die Moderne vor allem das Einfügen in neue und sehr starre Konventionen ist. Modernisierung bedeutet hier die Aufgabe von Flexibilität, Individualität und Wahlmöglichkeit der Lebensgestaltung.

Die Individualisierungsprozesse und das Lockern gesellschaftlicher Konventionen lässt sich allerdings verstehen, wenn man es als einen Ausschnitt aus einem größeren sozialen Zusammenhang moderner Gesellschaft betrachtet. Im sozialen Mittelfeld hat eine Ablösung bürgerlicher Konventionen durch ein aufstrebendes „neues Kleinbürgertum" und „eine neue Bourgeoisie" stattgefunden (Bourdieu 1994: 462ff., 573ff.), die in Abgrenzung zu den sozialen Verhältnissen, denen sie entfliehen, Individualismus, Sinnsuche, Selbsterfahrung oder -verwirklichung und scheinbar von ihrer sozialen Herkunft unabhängige Lebensgestaltung pflegen. Dieses soziale Mittelfeld ist in seiner Abgrenzung vom Traditionalismus des herkömmlichen Kleinbürgertums von Bourdieu in seiner Studie zu den Lebensstilen des französischen Bürgertums in Frankreich in den 1970er Jahren beschrieben worden. Das Kleinbürgertum war in der Nachkriegszeit, die von der industriellen Massenproduktion von Konsumgütern im Fordismus und ihrer Zugänglichkeit durch immer breitere Schichten geprägt war, eng an eine äußerlich relativ uniforme materielle Kultur gebunden. Die mit den neuen Informationstechnologien möglich werdenden, schnelleren Produktionszyklen von Konsumgütern in Kleinserienfertigung, die Erreichbarkeit individuell sehr verschiedenen Konsums, machte es jedoch den sich kulturell an der sozialen Elite orientierenden Mittelschichten möglich, deren Lebensstile zu kopieren. Deren individualistisch extravagante Formen des Selbstausdrucks wurden nun von neuen Bevölkerungsgruppen angeeignet, die die Herausbildung eines riesigen Freizeitsektors ermöglichten. Unkonventionalität wurde in bestimmten Bereichen der Mittelschichten mit zunehmendem Bildungskapital zur Konvention. Diese sozialen Schichten füllen den öffentlichen Diskurs mit

Narrativen über Selbstverwirklichung, die Qual der Wahl des richtigen Konsums und der Selbststilisierung.

Dieser in Westeuropa bereits in den 1970er Jahren vollzogene Wandel lässt sich auch in den sibirischen Großstädten des letzten Jahrzehnts beobachten, in denen sich eine wachsende Freizeitindustrie und ein entsprechender Dienstleistungssektor entwickeln. Die Jugendlichen der gebildeten Mittelschichten stehen heute zum Beispiel vor der Qual der Wahl der „richtigen" Subkultur. Diese Entwicklung als eine gesamtgesellschaftliche zu verallgemeinern hieße aber, ihr Verhältnis zu anderen sozialen Gruppen und deren Lebensstilen auszublenden, durch das sie erst ihren Sinn erhalten. Ein junges Mädchen in Kogalym erklärte mir in einem Gespräch über Subkulturen auf die Frage, ob nicht auch die *gopniki,* die durch einheitliche Kleidung, Musik- und Sprachstil auffallenden Unterschichtenjugendlichen, eine Subkultur seien: „Die haben ja keine Kultur und deshalb ist das auch keine Selbstdarstellung (*samovyraženie*)." Ohne die Einbeziehung dieser Distinktion wird die soziale Bedeutung von Selbstverwirklichung und der Suche nach individuellem Ausdruck kaum verständlich. Dieser Wechsel von Konformismus zu Individualismus sollte weder gesamtgesellschaftlich, noch auf einen Gegensatz von traditionellen Gesellschaften zu modernen Gesellschaften verallgemeinert werden.

Ein gutes Gegenbeispiel bietet schon der Vergleich zwischen Stadt und Wald in Westsibirien, wenn man ihn auf den Gegensatz von traditionalistischen Lebensstilen zu städtischen, modernen Lebensstilen zuspitzt. Ich beziehe mich hier auf den Gegensatz „traditionell" und „modern" in der Bedeutung, den ihm die Rentierzüchter selbst geben, die die Differenz ihrer Lebensweisen mit dem Gegensatzpaar *tradiciončiki* (Traditionalisten/Waldbewohner) – *neftjaniki* (Erdölarbeiter/Stadtbewohner) benennen. Dabei sind die Konventionen in der materiellen und kulturellen Ausgestaltung des Alltags für die Erdölarbeiter in der Stadt viel enger als im Wald. Die Bevölkerung in den Siedlungen der Erdölarbeiter ist sozial kaum differenziert. Selbst außergewöhnlich gut verdienende Manager in den Erdölfirmen unterscheiden sich in der Qualität ihres Konsums kaum von ihren Arbeitern (am ehesten im quantitativen Maßstab des Geldwerts). Die materiellen Güter nach denen sie streben, die Autos die sie fahren, Kleidung, Konsumwünsche, Vorliebe für Filme, Geschlechterrollen – dies alles ist relativ uniform. Unter den Heranwachsenden, vor allem den materiell besser ausgestatteten in den größeren Städten wie Surgut und Kogalym, finden sich erste Zeichen für Ausdifferenzierung. Jugendliche Subkulturen der *neformaly,*[24] die hier bisher eher ein Schattendasein führten, werden populärer und im Schulunterricht lernen die Schüler beispielsweise die (wenn auch klischeehaften) Unterschiede zwischen Rastafaris, Punks, Rockern, Emos und Skinheads in Ausse-

24 Mit diesem Begriff, der in etwa „Informelle" bedeutet, werden jugendliche Subkulturen in Russland zusammengefasst, die sich von Jugendkulturen aus den Unterschichten bzw. der Arbeiterklasse abgrenzen, die abwertend als *gopniki* bezeichnet werden, sich selbst aber *realnye pacany* (Echte Jungs) nennen.

hen, Musikgeschmack und „Lebenseinstellungen". Für die Mehrheit der Jugendlichen in Kogalym waren *neformaly* zur Zeit meiner Feldforschung „*čudaki*" (Spinner). Das sogenannte traditionelle Leben im Wald wird dagegen mit Individualismus assoziiert. Die Entscheidungen, wie man seine materielle Umgebung gestaltet, richten sich zwar nach den Überlieferungen, aber es bedeutet keinen Ausschluss aus der „Gesellschaft", wenn man sie missachtet.[25] Auch wenn klimatische und materielle Bedingungen Rahmen setzen, liegt die Entscheidung über die wirtschaftliche Orientierung (Arbeit auf dem Erdölfeld, Fischfang, Jagd, Rentierzucht, Sammeln von Wildfrüchten oder Herstellung anderer traditioneller Produkte) im individuellen Ermessen. Die Rentierzüchter sind eben in der Regel keine abhängig Beschäftigten, sondern Kleinunternehmer ohne den entsprechenden legalen Status.

Lebensstile werden in der alltäglichen Interaktion vor allem im Freizeitverhalten und in kulturellem Konsum demonstriert und präsentiert. Dabei entsteht schnell der Eindruck, ihr Gehalt würde sich auf diese Interaktionsfassaden beschränken. Erving Goffman hat sich mit diesen Rollen, Rollenerwartungen und Inszenierungen in seiner aufschlussreichen Forschung zur alltäglichen Interaktion beschäftigt (Goffman 1959). Dabei präsentieren Menschen z. B. in der Kommunikation mit Kunden oder Patienten nicht ihre realen Überzeugungen, sondern die von ihnen erwartete Rolle. Diese folgt oft nicht den internalisierten Strukturen eines Habitus, sondern relativ funktionalen und pragmatischen Überlegungen. An diesem Punkt wird der Unterschied zwischen sozialer Rolle und Lebensstil deutlich. Zu einem Lebensstil kann es gehören, es für natürlich und unproblematisch zu halten, im Verlauf eines Tages die sozialen Rollen zu wechseln und sich in Praktiken zu engagieren, deren Inhalte scheinbar gegensätzlichen Wertvorstellungen entsprechen. Zum Lebensstil gehört damit (in einem Verständnis, dass von der Bourdieuschen Verwendung des Begriffs ausgeht und die ich hier bevorzuge) eben nicht nur die Bühne, sondern auch die Hinterbühne, und von besonderem Interesse ist, wie beide zueinander stehen. Fähigkeit zur Sprache bemisst sich in diesem Sinne nicht daran, wie viel eine Person spricht, sondern daran, wie legitim sie in der Öffentlichkeit das Wort ergreifen kann (Bourdieu 1993, 2005). Ebenso wie die Sprachfähigkeit ist die Sichtbarkeit in der Gesellschaft nicht gleich verteilt. Schweigen und Unsichtbar-Sein sind aber nicht nur Ergebnis von Marginalisierung und Delegitimierung, sie können als Praktiken des Verbergens und Ausweichens auch Dissens ausdrücken. Sie sind jedoch – ob als Unterwerfung oder als Widerstand – in jedem Falle Herrschaftseffekte. Lebensstile bekommen ihre Bedeutung gerade in der jeweils unterschiedlichen Praxis der Grenzziehung zwischen dem, was öffentlich repräsentabel ist und dem, was versteckt und verschwiegen werden muss. So sind sie nicht nur Praktiken der Differenzierung zwischen Menschen und Menschengruppen, sondern auch der Differenzierung zwischen dem Gezeigten und dem Verborgenen (vgl. Chaney 1996: 95).

25 Mit Ausnahme der Konversion zum Protestantismus, siehe Kapitel 6.

3 GESCHICHTE DER CHANTEN AM FLUSS TROMJOGAN

„Wenn Du unbedingt ein Rentier haben willst,
dann gehst du dafür bis an den äußersten Rand
des Schoßes von Großmutter Erde“
Jurij Vėlla (2008: 102).

Im Folgenden soll eine Einführung in die Geschichte und Demografie der Rentierzüchter am Tromjogan gegeben werden, um zu zeigen, wie die Menschen, mit denen ich einige Monate zusammenlebte, ihr Schicksal unter historischen Rahmenbedingungen meistern, die sie sich nicht selbst gewählt haben.[26]

Dabei sind zwei Erscheinungen auffällig, die das Surguter Gebiet und insbesondere das Siedlungsgebiet der Tromjoganer Chanten zu einer Ausnahme machen, und die den Erwartungen dessen, der mit der Geschichte der Sowjetmacht in Sibirien, insbesondere mit ihren Auswirkungen auf die indigene Bevölkerung vertraut ist, widersprechen. Das ist zum einen das Fehlschlagen der Sesshaftmachung und Umsiedlung in Zentralsiedlungen in der Zeit der Sowjetisierung. Es bildete sich nicht die Spaltung in die weiblich konnotierte Sphäre des Dorfs und die männliche des Arbeitsplatzes Taiga oder Tundra heraus, wie es unter dem Stichwort „gender-shift“[27] für viele indigene Völker Russlands und Sibiriens beschrieben wurde. Der Wald und die Wohnplätze der Rentierzüchter wurden nicht zum ausschließlich männlich dominierten Arbeitsplatz und das Dorf zum weiblich konnotierten Zuhause. Für die Nenzen auf der Jamal-Halbinsel hat Elena Ljarskaja eine ähnliche Entwicklung beschrieben. Die Tundra bleibt Lebensraum der ganzen Familie, die Größe der Bevölkerung in der Tundra bleibt stabil, während parallel die indigene Bevölkerung in den von der Sowjetmacht gegründeten Siedlungen wächst (Ljarskaja 2009).

Zum anderen überraschen die wachsende Bedeutung der Rentierzucht und die wachsenden Rentierherden in einem der am intensivsten ausgebeuteten Erdölfördergebiete Russlands, aus dem vorwiegend düstere Bilder der tragischen Begleiterscheinungen der Erdölindustrie für die Umwelt die Öffentlichkeit erreichen. Wis-

26 Gemäß dem vielzitierten Satz von Karl Marx: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1852).

27 Dabei umfasst „gender-shift“ eine ganze Reihe von Erscheinungen: Neben der marginalen Rolle der Männer in den Dörfern und der Frauen in Wald oder Tundra, gehört hierzu auch die Disproportion der Geschlechter im Bildungsbereich, die Dominanz von Frauen in der Intelligenzija, der große Abstand in der Lebenserwartung usw. (Dikanskij u. a. 2005: 195ff.; Dwyer und Istomin 2009; Ssorin-Chaikov 2002; Tuisku 2001; Vitebsky und Wolfe 2001; Antipova 1999; Burykin 1999, 2002; Popkov und Tjugašev 2008: 20; Sirina 2002).

sen wir doch dagegen aus vielen anderen Gegenden Sibiriens, dass die Rentierzahlen dramatisch zurückgegangen sind. Die Anzahl der Rentiere in Russland verminderte sich seit den 1960er Jahren kontinuierlich um fast die Hälfte auf 1,2 Millionen im Jahr 2000, während sie in dieser Zeit am Tromjogan stabil blieb (siehe Tabelle 1, S. 64 und Dudeck 2009; Jernsletten und Klokov 2002; Klokov 2007). Trotz der Zerstörungen von Rentierweiden durch die Erdölindustrie und einer prekären wirtschaftlichen und politischen Situation, auf die ich auf den Seiten 46ff. näher eingehen werde, beharrt ein beträchtlicher Teil der Indigenen am Tromjogan aber weiterhin darauf, die Wohnplätze in Taiga und Waldtundra nicht zu verlassen, und aus verschiedenen Ursachen sind sie damit recht erfolgreich.

Zur Geschichte der russischen Kolonisation und Sowjetisierung des Siedlungsgebietes der Chanten generell sind bereits ausführliche Monografien von S. P. Sokolova (1983), A. Golovnev (1995), M. Mandelstam-Balzer (1999), E. P. Martynova (1998) und E. M. Glavackaja (2005) erschienen. Die Integration in das Imperium erfolgte, um es kurz zusammenzufassen, in jeweils drei Schritten, die sich zeitlich überschnitten. Schritt eins war die militärisch-politische Eingliederung des Gebiets. Schritt zwei war der religiös-ideologische Integrationsversuch durch Christianisierung und Russifizierung bzw. in der Sowjetunion durch den Kampf gegen Schamanen und religiöse Praxis und den Übergang zur sesshaften und „zivilisierten" Lebensweise. Der dritte Schritt war der der wirtschaftlichen Erschließung und Einbindung in überregionale Produktionsverhältnisse. Dieser brachte die Indigenen in die Abhängigkeit von russischen Händlern, die vielfach in Schuldabhängigkeit endete. In der Sowjetunion wurden die Indigenen zur Arbeit in den Kollektiv- und später Staatsbetrieben verpflichtet. Jenseits dieses groben Bildes, das Gültigkeit für fast ganz Sibirien besitzt, verlief die Entwicklung in den Regionen und bei verschiedenen benachbarten Gruppen sehr unterschiedlich. Selbst bei chantischen Gruppen an benachbarten Flüssen, wie Tromjogan und Kasym, ist die Situation heute sehr unterschiedlich, und das nicht nur aufgrund der Entwicklungen in Zusammenhang mit der Erdölförderung in den letzten Jahrzehnten. Zur Geschichte der Chanten am Tromjogan liegt bisher nur der sehr knappe historische Abriss von E. M. Glavackaja vor, der kaum auf die Besonderheiten der Entwicklung in der Region eingeht (Glavackaya 2006c: 108f.). Sie stellt fest, dass bis in das 20. Jahrhundert die Region der Tromjoganer Chanten für Außenstehende nahezu unzugänglich war. Die Hauptmaßnahmen der Sowjetisierung wie Kollektivierung und Sesshaftmachung beschreibt sie als tragisch für die traditionelle chantische Landnutzung, aber dass diese Integrationsversuche eigentlich fehlschlugen, erklärt sie nicht weiter.[28] Ich

28 Die Sesshaftmachung am östlich benachbarten Fluss Agan verlief dagegen viel erfolgreicher. Hier spielte u. a. eine Rolle, dass die Chanten dort vor allem am direkten Flussverlauf siedelten, an dessen Oberlauf Erdölfelder erschlossen und die Stadt Radužny errichtet wurde. In der Folge litt der Fluss Agan mehrfach unter Ölverschmutzung und der Fischfang wurde praktisch eingestellt. Eventuell spielte auch eine andere staatliche Umsiedlungspolitik eine Rolle,

halte es deshalb für sinnvoll, hier noch einmal ausführlicher auf die Besonderheiten der Situation am Tromjogan einzugehen, um damit die gegenwärtige Situation verständlich zu machen.

Der Fluss Tromjogan

Tromjugan, Tromagan, Tromjogan – alle drei Bezeichnungen finden sich immer wieder in der Literatur für denselben Fluss, zur Bezeichnung von Siedlungen am Fluss (*Tromaganskij Sel'sovet*, Dorf Trom-Agan) und der Chanten, die dort siedeln (*Tromjuganskie Chanty*). Die chantische Bezeichnung ist *tŏrəm-jăyən*. Die offizielle kartografische Bezeichnung ist Trom"ëgan[29] (gesprochen Tromjogan). Der Name *tŏrəm-jăyən* wird mit dem Namen des Himmelsgottes (*tŏrəm-iki*) in Verbindung gebracht, dessen Heiligtum sich nördlich des Oberlaufs des Tromjogan am See Numto (chant. *tŏrəm-łår*) befindet. Die Flusstoponyme der Region gehen alle auf dieselbe chantische Wurzel *jăyən* zurück. Die Etymologie des östlich benachbarten Flusses Agan (chant. *åyən jăyən* oder auch nur *åyən*) geht auf die Bezeichnung der Göttin des Flusses (*åyən-imi*) zurück.[30] Der südlich gelegene Fluss Jugan heißt einfach nur *jăyən* (Fluss), und der Gott seiner Bewohner entsprechend *jăyən-iki* (wörtl. „der Fluss-Alte"[31]). Der Name des Flusses Pim (westlich vom Tromjogan) leitet sich von der Bezeichnung des Gottes des Flusses *piŋ-iki*[32] ab, so dass die Chanten ihn *piŋ-jăyən* nennen. Der größte Fluss der Region, der alle miteinander verbindet, der Fluss Ob, wird von den Chanten gar nicht Fluss, sondern nur *ås* (Ob) genannt und sein Gott *ås-iki*, der Ob-Alte. Die Flüsse haben ihren Beginn nach chantischem Verständnis an der Mündung und ihr Ende (*tŏj*) ist ihre Quelle. Die Nebenflüsse nehmen ihren Anfang aus dem Hauptfluss, und die Götter der Nebenflüsse werden als Nachkommen der Hauptgottheiten der Flüsse angesehen. Diese Hauptgottheiten können gleichzeitig Heiligtümer an der Mündung, in der Mitte und an der Spitze (*jăyən-tŏj*) haben, wobei das Quellheiligtum als das wichtigste gilt.[33]

---

da das Gebiet seit 1976 vom Nižnevartovskij Rajon aus verwaltet und die Politik dieser Rajonverwaltung von der Surguter abwich (Dudeck und Grosse 1999; Kornienko und Ajvaseda 1999; Perevalova und Karačarov 2006).

29 Statt Trom"ëgan bevorzuge ich in dieser Arbeit die für die Aussprache und das Schriftbild angenehmere Transliteration Tromjogan, die das im Russischen verwendete Härtezeichen auslässt, das aber für die Aussprache für Sprecher des Deutschen keine Relevanz hat. Der in diesem Fall mit „jo" umschriebene Laut wird gemäß der hier zugrunde gelegten Transliteration nach DIN 1460 ansonsten mit „ë" wiedergegeben.

30 Zu dieser Göttin siehe speziell Kornienko und Ajvaseda 1999; Mitusova 1926; Perevalova 2010; Perevalova und Karačarov 2006: 140ff.

31 Speziell zu diesem Gott siehe Karapetova und Solovyova 2001.

32 Zum Gott des Flusses Pim finden sich Angaben bei Barkalaja (1997, 1999).

33 Mündliche Informationen von J. K. A. (Feldmaterialien 2009), die sich auf den Fluss Agan und einen seiner Nebenflüsse *wat' jăyən* (wörtl. „schmaler Fluss") beziehen.

Kolonisierung

Vorsowjetische Zeit

Archäologische Funde belegen, dass sich die Lebens- und Siedlungsweise der Bewohner der Region bereits vor der russischen Kolonisierung, am Ende des Mittelalters, im 14. und 15. Jahrhundert änderte. Deutlichen Ausdruck findet dies im Verschwinden der Keramik und im Niedergang der Metallurgie. Auch die Siedlungsformen ändern sich. An die Stelle von größeren kollektiven Siedlungsformen treten Siedlungen, die nur aus einem oder wenigen Wohnhäusern bestehen. Die Archäologen sehen hierin die Vorformen der heutigen Wirtschafts- und Siedlungsweise. Die wachsende Rolle des Pelztierhandels (oder Tributs) und damit der Jagd führte zu einer mobileren Lebensweise. Die Übernahme der Rentierzucht und des Rentiertransports von den nördlicher lebenden Nenzen erleichterte diese Zunahme an Mobilität (eventuell bereits im 12. Jahrhundert). (Baranov u. a. 1994; Glavatskaya 2006c: 103)

Der Taigatyp der Rentierzucht mit kleinen Herden erforderte aber auch eine gestreutere Siedlungsweise als vorher üblich. Die Rentierzucht nahm zur Zeit der russischen Kolonisierung bereits eine zentrale Rolle in der Wirtschaft der Chanten nördlich der Stadt Surgut ein. Ein Indiz dafür ist, dass die Einwohner der Bardakova Volost',[34] wie diese Region der Flüsse Tromjogan, Pim und Agan zuerst genannt wurde, eine Rentierzeichnung als Unterschrift unter Dokumente setzten (Baranov u. a. 1994) und das bis in die 1980er Jahre (Perevalova und Karačarov 2006: 101, Abb. S. 95, 103, 104).

Bald nach der Eroberung, an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, hatten die russischen Kosaken unter Zuhilfenahme von chantischen Hilfstruppen aus den bereits kolonisierten Gebieten 600 Indigene, das heißt erwachsene Männer,[35] in der Umgebung von Surgut zur Zahlung der Pelzsteuer *jasak* verpflichtet. Bei einem geschätzten Familienanhang von ca. 3–4 Personen für jeden erwachsenen Mann, kann davon ausgegangen werden, dass zu dieser Zeit etwa 2 000 Chanten und Selkupen[36] in der Region Surgut (russ. *uezd*) lebten. Im Jahr 1625 waren im Gebiet der

34 Vor der Oktoberrevolution hießen die kleineren Verwaltungseinheiten *volost'* und die nächstgrößeren *uezd*, die wiederum in *gubernija* zusammengefasst wurde. Die administrative Gliederung änderte sich jedoch häufig, sodass unter denselben Namen oft unterschiedliche Territorien und dasselbe Territorium sich in unterschiedlichen Verwaltungseinheiten wiederfinden. So gehörte das Einzugsgebiet des Tromjogan mal zum *Surgutskij*, mal zum *Berëzovkij Uezd*, und die *volost'* umfasste zuerst die benachbarten Flüsse des Tromjogan und später nicht mehr, um Anfang des 20. Jahrhunderts wieder ein größeres Gebiet in der *Lokosovskaja Volost'* zu umfassen.

35 Ab dem 15. Lebensjahr wurden die Männer zur Zahlung des *jasak* verpflichtet (Veršinin 2004: 54).

36 Zu dieser Zeit umfasste das *Surgutskij Uezd* Siedlungsgebiete der Chanten und Selkupen, zwischen denen die russischen Siedler und die Verwaltung des Zaren keinen Unterschied mach-

Bardakova Volost' (dem heutigen Siedlungsgebiet der Chanten vom Tromjogan) 87 Männer verpflichtet, *jasak* zu entrichten. Es lebten hier also vielleicht rund 250 indigene Bewohner (Baranov u. a. 1994).

Aus der Bardakova Volost' wurde erst das Einzugsgebiet des Flusses Pim und im 19. Jahrhundert auch das Einzugsgebiet des Flusses Agan ausgegliedert. Die nun Trom-Agan genannte *volost'* umfasste am Ende des 19. Jahrhunderts nur noch die Chanten am Fluss, der heute offiziell „Tromjogan" heißt. Die Chanten des westlich gelegenen Flusses Pim und des östlich gelegenen Flusses Agan unterscheiden sich auch sprachlich von den Tromjoganer Chanten, auch wenn ihre Mundarten zum selben Surguter Dialekt des Chantischen gezählt werden.

Es gibt keine gesicherten Angaben darüber wie umfassend die Einbeziehung der Indigenen in das Steuersystem war. Aus Beschwerdebriefen des 17. Jahrhunderts an den Zaren wird deutlich, dass aus Sicht der Indigenen Arme und Mittellose nicht in der Lage waren und damit auch nicht verpflichtet werden sollten, *jasak* zu zahlen. In Surgut fanden sich nur die Indigenen persönlich ein, um Handel zu treiben, die auch *jasak* zahlten. Diese hatten in Notzeiten, z. B. bei Hungersnöten, auch Anspruch auf Versorgung aus den Speichern des Zaren, aus denen dann Nahrungsmittel (vor allem Korn) verteilt wurde. Sie besaßen das Recht, sich schriftlich durch einen staatlichen Dolmetscher und den *voevoda*[37] direkt an den Zaren zu wenden, wenn sie sich von seinen Untergebenen oder der Politik aus Moskau ungerecht behandelt fühlten. Davon zeugen unzählige *čelobitnye* (Bittgesuche) der Indigenen an den Zaren im 17. und 18. Jahrhundert (Baranov u. a. 1994; Veršinin 2004). Im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts scheint sich die Anzahl der Chanten am Tromjogan kaum geändert zu haben. Die Volkszählungen ergaben etwas über 300 Männer und Frauen, so dass unter Einberechnung der nicht mitgezählten Kinder höchstens 400 Chanten am Fluss Tromjogan gelebt haben (Isaeva 2008; Baranov u. a. 1994). Bis in die 1920er Jahre suchte kaum ein Außenstehender die Chanten am Tromjogan auf. Eine der ersten Ethnologinnen, die 1926 den Tromjogan bereiste, Raisa Pavlovna Mitusova äußerte:

> „Die Region wurde nicht einmal von russischen Händlern besucht. Auf dem Trom-Jugan reisten russische Händler im Sommer (äußerst selten) bis zu den ersten Jurten und zogen es vor, mit den Ostjaken und Samojeden[38] im Winter auf dem Surguter Jahrmarkt Handel zu treiben. Nur die Winterroute vom See Pjakot-to[39] über die Ermakovy Jurten am Trom-Jugan wird von russischen

ten und die sie insgesamt als Ostjaken bezeichneten.

37 Der *voevoda* war der Vertreter der Staatsmacht in den neu eingerichteten Befestigungen in Sibirien, so auch in Surgut.

38 Die damals übliche Bezeichnung für Chanten und Nenzen.

39 Die Toponymie bei Mitusova weicht von der heute offiziell gebräuchlichen leicht ab: Pjakot-to ist Pjakuto und Trom-Jugan ist Tromjogan.

Händlern belebt, die sich von der Taz-Mündung nach Surgut begeben." (zitiert nach Karapetova und Kitova 2006: 155)

Sowjetmacht und Kollektivierung

Nach dem Aufstand der Bauern und Sozialrevolutionäre gegen die Macht der Kommunisten im Jahre 1921, in den auch die Stadt Surgut involviert war und der blutig niedergeschlagen wurde, nahmen die sowjetischen Administratoren erst einmal Abstand von einschneidenden politischen Maßnahmen hinsichtlich der indigenen Bevölkerung (Korovin 2004: 18f.). Sie wurde nur weitgehend von Steuern, Abgaben und Pacht für die Nutzung von Fischgründen befreit. Das änderte sich erst zu Beginn der 1930er Jahre, als die Propaganda und Zwangsmaßnahmen zur Gründung von Kollektivwirtschaften sich verstärkte und die Verfolgung von Kulaken und Schamanen begann. Die Auswirkungen der Ereignisse am Kasym, als – aufgrund der Wiedereinführung erdrückender Steuerlasten und der zwangsweisen Durchsetzung der Schulpflicht – die Chanten und Nenzen gewaltsamen Widerstand leisteten (vgl. Ernychova 2003; Pimanov und Pijukov 1999), erreichten auch die südöstlich davon lebenden Surguter Chanten. Die mündliche Überlieferung der Rentierzüchter berichtet von chantischen und nenzischen Flüchtlingsfamilien aus dem Kasymer Gebiet, die sich hier unter den Indigenen versteckten und als Verwandte ausgegeben wurden. Am Fluss Agan wurde in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre an der Mündung des Nebenflusses Var'jogan eine gleichnamige *promyslovo-ochotnič'aja-stancija* (abgekürzt POS, Jagd- und Fischerei-Station) gegründet (Korovin 2004: 19). In diese Zeit fällt auch die erste ausführliche ethnografische Datenerhebung am Fluss Tromjogan im Rahmen der polaren Volkszählung in den Jahren 1926 und 1927. Leider sind die Daten, die Jahrzehnte lang vergessen in sibirischen Archiven lagen, noch nicht veröffentlicht worden (Glavackaja 2006a). Eine ähnlich ausführliche Dokumentation der Siedlungsstruktur, Wirtschaft und demografischen Zusammensetzung findet sich erst wieder in den (leider ebenfalls unzugänglichen) heutigen Datenbanken der Erdölfirmen, wie Surgutneftegaz.[40]

40 Mündliche inoffizielle Mitteilung eines Mitarbeiters der Abteilung für die Arbeit mit den Indigenen der Erdölfirma „Surgutneftegaz" Frühjahr 2009.

Zeit der Kolchosen

Die erste einschneidende Maßnahme der Sowjetregierung war die Gründung von Kollektivwirtschaften in den 1930er Jahren. In der Hälfte der Kolchosen, nämlich dreißig, die in den 1930er Jahren im Surguter Rajon gegründet wurden, waren Chanten zusammengeschlossen. Am Tromjogan waren drei davon gelegen, „Vorošilov" mit Hauptsitz in den Jurten[41] Ermakovy[42] (späteres Trom-Agan[43]), „Stalin" in den Jurten Trom-Agan (später Russkinskaja) und „Stachanov" in den Jurten Kočevye. Die gesamte indigene Bevölkerung musste in diesen Kolchosen Mitglied werden. Die meisten Rentiere wurden in Kollektivbesitz überführt. Den weiterhin auf ihren angestammten Wohnplätzen verstreut lebenden chantischen Familien war es aber dennoch erlaubt, private Rentiere für Transport, Nahrung und Kleidung zu besitzen. Etwa ein Viertel aller Rentiere war im Surguter Rajon in Privatbesitz, am Tromjogan sogar fast ein Drittel. So besaßen 1950 die Chanten am Tromjogan 2 119 Rentiere, denen 4 637 Rentiere in Kollektivbesitz gegenüberstanden (Korovin 2004). Die Anzahl der Rentiere pro Familie war allerdings sehr unterschiedlich. Es gab auch rentierlose Familien, deren Status entsprechend niedrig war.

Die kommunale Selbstverwaltung am Tromjogan war zuerst in Clanräten (*rodovye sovety „Nižnij Tromaganskij"* und *„Verchne Tromaganskij"*) organisiert und wurde in den 1930er Jahren in einen „Landrat" (*Tromaganskij Sel'sovet*) umgewandelt (Korovin 2004).

---

41 Mit der aus den Turksprachen stammenden Bezeichung Jurten (russ. *jurty*) wurden von den russischen Siedlern generell die Siedlungsplätze der indigenen Bevölkerung in Sibirien bezeichnet, unabhängig ob sich dort eine Behausung (*jurta*) oder mehrere Häuser (*jurty*) befanden. Auf Chantisch heißen sie *puyəł* (Dorf, Siedlung). Solche kollektiven Wohnformen sind bei den Surguter Chanten nördlich des Ob kaum noch anzutreffen (es gibt sie vielfach am Jugan, vgl. Jordan 2003) und sie sind von Wohnplätzen einzelner Familien abgelöst worden (russ. *stojbišče*, chant. *ḳåt*, Haus). Auch wenn sich der deutsche Leser hier fälschlicherweise die typischen Filzzelte mittelasiatischer Nomaden vorstellen könnte, übernehme ich hier den Begriff Jurten für die Bezeichnung dieser Siedlungsform, weil er sich so auch in den offiziellen Dokumenten und Karten findet und bis heute in den amtlichen Dokumenten der Waldbewohner, deren Wohnort mit „Jurten" angegeben wird (vgl. Perevalova und Karačarov 2006: 279).

42 In der Nähe der Siedlung, die nach der chantischen Familie Ermakov benannt war, befindet sich einer der wichtigsten heiligen Plätze des Tromjogan, an dem bis in die 1920er Jahre jährlich die gesamte indigene Bevölkerung des Tromjogan zu kollektiven Opfern zusammenkam und ihre internen Angelegenheiten regelte (Perevalova und Karačarov 2006: 309).

43 Die auf Basis der Ermakovy-Jurten gegründete Siedlung Trom-Agan wurde später aufgelassen und an neuem Ort wiederaufgebaut, wo das Dorf Trom-Agan heute noch steht. Die Siedlung wurde zuerst Jubilejnoe nach einem wichtigen (heute vergessenen) Jubiläum der Geschichte der Sowjetunion benannt, und der Name Jubilejnoe hält sich in der Umgangssprache bis heute, auch wenn der offizielle Name wieder Trom-Agan ist.

Sesshaftmachung und ihre Verhinderung

Die Sesshaftmachung

Am 11. Dezember 1950 wurde eine Verordnung des Ministerrats der UdSSR „Über die Sesshaftmachung und Ansiedlung der indigenen nationalen Bevölkerung der nördlichen Rajons des Landes und die ihnen zu leistende allseitige Hilfe und Unterstützung durch den Staat" erlassen (Korovin 2004: 58).[44] Das war der Startschuss für eine lange Folge der Umstrukturierungen von Siedlungs- und Wirtschaftsformen, die sich am mittleren Ob in meiner Feldforschungsregion bis in die Mitte der 1970er Jahre fortsetzte. Deren Auswirkungen sind heute immer noch zu spüren, wenn gesellschaftlicher Fortschritt und die Lösung sozialer Probleme mit der Siedlungsform verknüpft werden. In den Amtsstuben von Chanty-Mansijsk, aber auch in Surgut, hörte ich immer wieder Äußerungen, die Sesshaftigkeit als eine unabdingbare Voraussetzung für die Leistungen ansehen, die von staatlicher Verwaltung und dem Anschluss an die Lebensadern der technischen Infrastruktur abhängen, die die peripheren Siedlungen mit den Metropolen verbinden. Die 1932 gegründete Siedlung Pim an den Ufern des gleichnamigen Flusses beispielsweise existierte dort bis zum Jahr 1958. In Surgut wurde beschlossen, die sich dort zögerlich ansiedelnden Chanten in zwei Dörfer an den Fluss Ob umzusiedeln und Pim aufzulösen. Zehn Jahre später wurde diese Entscheidung allerdings wieder rückgängig gemacht. Nach weiteren 10 Jahren, 1978, entschied man hier die Siedlung „Ljantor" für Erdölarbeiter zu errichten, die heute fast 40 000 Einwohner beherbergt. In der Ansiedlungspolitik der Indigenen setzten sich in der Region bis in die 1970er Jahre immer wieder administrative Umstrukturierungen, Gründungen und Neugründungen von *Sel'sovets* (siehe Glossar) mit entsprechenden Zentren fort (Korovin 2004: 21ff.).

Wie Rentiere die Ansiedlung verhinderten

In einer Anordnung des Surguter Parteibüros und Exekutivkomitee des Rajon-Sowjets zur Sesshaftmachung vom Beginn 1953 findet sich folgender Satz: „Wir bitten das Gebietskomitee der KPdSU, den zur Sesshaftigkeit übergehenden Kolchosen des Rajon eine Summe von 450 000 Rubeln für den Bau von Häusern und eine Summe von 300 000 Rubeln für den Kauf von Rentieren zinslos zu leihen" (zitiert in Korovin 2004: 61). Die Summe zum Bau der Häuser erklärt sich daraus, dass neue Siedlungen für die Ansiedlung der Waldbewohner benötigt wurden. Dass die Rentierzüchter, Fischer und Jäger nicht mit Enthusiasmus die Idee der Obrigkeit auf-

44 In den 30er Jahren war bereits ein „Plan zur Ansiedlung der nomadischen und halbnomadischen Bevölkerung des Nationalen Kreises der Ostjaken und Wogulen von 1937–1942" (Kopylov, Radčenko und Smirnova 1994: 262) ausgearbeitet worden, der jedoch im Surguter Rajon zu keinen merklichen Veränderungen geführt hatte.

nahmen, ihre Siedlungsweise zu ändern und sich dauerhaft in den dafür vorgesehenen Siedlungen anzusiedeln, ist für den gesamten sibirischen Norden belegt und der Widerstand dagegen ist in zahlreichen Publikationen beschrieben worden (z. B. Balzer 1999; Forsyth 1992; Golovnev und Osherenko 1999; Grant 1995; Leete 2004a; Slezkine 1992, 1994; Ssorin-Chaikov 2003). Die Ausführung und genauere Planung oblag den Machtorganen vor Ort. Sie planten den Bau von Häusern in bestehenden und die Einrichtung von neuen Siedlungen. In diesen sollten Schulen, Kindergärten, *banjas* (Kollektivsaunen bzw. Badehäuser) und medizinische Einrichtungen errichtet werden. Wozu aber musste so viel Geld für den Ankauf von Rentieren ausgegeben werden? Unwahrscheinlich ist, dass Rentiere benötigt wurden, um die mit der Errichtung der Gebäude beschäftigten Arbeiter aus der Stadt auf chantische Weise zu kleiden und zu ernähren. Ebenso wenig wahrscheinlich ist, dass Rentiere den neuen Siedlern als Belohnung für die freiwillige Umsiedlung übereignet werden sollten. Das Geld wurde vielmehr benötigt, um den mehr oder weniger freiwillig umsiedlungswilligen Rentierzüchtern ihre privaten Rentiere abzukaufen.

Das ist leicht zu verstehen, wenn man in Betracht zieht, wie die chantische Rentierzucht zu dieser Zeit organisiert war. Den relativ großen Kolchosherden, mehrere hundert bis über tausend Tiere umfassend und von dafür bestimmten Hirten gehütet, standen viele kleine private Herden gegenüber. Sie bestanden aus wenigen Dutzend Tieren, die fast jede Familie der Rentierzüchter, Fischer und Jäger vor allem als Transporttiere, aber auch für Kleidung und Ernährung und als wirtschaftliche Absicherung hielt. Die Gesamtzahl dieser privaten Transporttiere erreichte in manchen Gegenden am mittleren Ob, wie z. B. am Fluss Jugan, fast die Größe der in Kollektivbesitz befindlichen Tiere (Korovin 2004: 39). Anderen Transport als den mit Rentieren und andere Winterkleidung als die aus Rentierfell, gab es nicht. Diese privaten Rentierherden weideten bei den Winterwohnplätzen. Von hier begab man sich im Sommer zum Fischen oft für Monate an die weit entfernten Fischfangplätze und von diesen Wohnplätzen brachen die Männer im Winter zu langen Jagdzügen auf. Die in der Taiga und Waldtundra verstreuten Wohnplätze aufzugeben, bedeutete also auch Transportmittel und die Quelle von Kleidung und Nahrung aufzugeben. In den Dörfern war man vielleicht noch in der Lage, für Nahrung und Kleidung zu sorgen, aber kaum für individuellen Transport. Ein Problem war auch die Beschäftigung der Frauen in den Dörfern, da oftmals nur die Männer für die Kollektivwirtschaften arbeiteten. Im Wald kümmerten sich die Frauen bei saisonaler Abwesenheit der Männer um die eigene Wirtschaft und ansonsten um Kleidung, Behausung und Nahrung.

Umzug ins Dorf bedeutete also nicht nur Verzicht auf die saisonale Mobilität, sondern auch Verzicht auf den Besuch von Freunden und Verwandten, von Festen und Ritualen, von Friedhöfen und heiligen Plätzen, weil die dafür notwendigen Rentiere nicht mehr zur Verfügung standen. Die Administratoren in den *sel'sovety* und den Kolchosen begriffen, dass sie diese Nachteile zu kompensieren hatten, woll-

ten sie die Rentierzüchterfamilien dazu bringen, ohne allzu großen Widerstand ins Dorf umzuziehen und dort zu bleiben. Die Kollektivierung in den 1930er Jahren war bei den Surguter Chanten relativ erfolgreich und ohne öffentlich bekannt gewordene Akte des Widerstands abgelaufen. Das düstere Beispiel der Ereignisse um den Aufstand der Chanten am Fluss Kasym, der viele Kasymer Männer das Leben kostete und ihre Familien, deren Rentiere und Jagdwaffen konfisziert wurden, mit dem Hungertod bedrohte, hatte möglicherweise dazu auch seinen Beitrag geleistet (Balzer 1999: 110–117; Golovnev 1995: 165–178; Leète 2004; Ernychova 2003; Pimanov und Pijukov 1999). Die Kollektivierung wurde auch durch den Umstand erleichtert, dass zu Transportzwecken der Besitz privater Rentiere und die Siedlungsweise auf den angestammten Winterwohnplätzen weiterhin geduldet wurden. Eigentlich hatten die Enteignung der privaten Produktionsmittel und die Sesshaftmachung ganz oben auf der Maßnahmenliste der Sowjetmacht gestanden. Da die Umsiedlung in feste zentralisierte Siedlungen das Transportproblem der Rentierzüchter, Jäger und Fischer in der Taiga und Waldtundra nicht lösen konnte, mussten sie auf ihre privaten Rentierweiden zurückkehren. So blieb die Siedlungskontinuität erhalten, werden Friedhöfe und die heiligen Plätze bis zum heutigen Tag genutzt, sofern sie nicht der Infrastruktur der Erdölfelder zum Opfer fielen (siehe zur Erdölproblematik S. 46ff.).

Abb. 5: Rentierzüchter beim Arbeiten mit seiner Herde am Fluss Kasym.

Widerstand von Seiten der Bürokratie

Auch die Verantwortlichen für die Sowjetisierung vor Ort, die Vorgesetzten in den Kolchosen und Fischereigenossenschaften und die Vorsitzenden der Landsowjets, hatten kein allzu großes Interesse an der Umsiedlung. Sie brachte kaum wirtschaftliche Vorteile, erforderte dafür aber eine ganze Reihe von Ausgaben, die sich erst auf lange Sicht durch ein höheres Bildungsniveau, höhere „zivilisatorische Standards" und eine bessere bürokratische Kontrolle der Bevölkerung auszahlen sollten. 1961 versuchte man, das Problem durch Zusammenlegung von Siedlungen und die Auflösung der Kolchosen zu regeln. Die Kolchosen wurden meist von Indigenen selbst geleitet, die den Sinn der Umsiedlung nicht begriffen. Die Kolchosen wurden 1961 in Staatsbetriebe (*sovchosen*), die staatlichen Fischfabriken und *promchosen* (Jagdbetriebe, die offiziell Kooperativen, de facto aber auch Staatsbetriebe waren) umgewandelt bzw. überführt (Korovin 2004: 64, 68). Der heimliche Boykott der Umsiedlung hatte aber bereits die Bürokratie auf Ebene des Rajon erreicht, und die entscheidenden Funktionäre in der Rajonverwaltung, in der Fischfabrik und anderen Wirtschaftseinheiten investierten nur halbherzig Mittel in das Projekt der Umsiedlung. Zum Teil leisteten die Indigenen auch Widerstand, indem sie kurz nach dem formellen Bezug der neuen Siedlungen bereits wieder auszogen. So schlug beispielsweise die zwangsweise Umsiedlung der Bewohner der Siedlung Pim in die Siedlungen Sytomino und Tundrino im Jahr 1958 fehl, weil nach kurzer Zeit die Pimer Chanten wieder in ihr altes Dorf zurückzogen. Zehn Jahre später wurde der aufgelöste Pimer *sel'sovet* wiedergegründet (Korovin 2004: 24). Auch die Siedlung Kočevye am Oberlauf des Tromjogan konnte sich nicht als permanente Siedlung etablieren und existiert heute nicht mehr.

I. E. Korovin führt eine Reihe von offiziellen Dokumenten aus den 1950er und 1960er Jahren an, die den schleppenden Fortschritt der Umsiedlung im Surguter Rajon belegen. Der Bau von Wohnhäusern hinkte den grandiosen Plänen ständig hinterher, und die Versorgungsgebäude wurden oft überhaupt nicht errichtet. Die Gebäude waren unbrauchbar, weil man keine Öfen einbaute oder sie nicht richtig abdichtete. Nicht nur den Indigenen fehlte der Antrieb, in den Bau der Häuser zu investieren, auch die vom Staat dafür vorgesehenen Institutionen und Staatsbetriebe stellten die entsprechenden Investitionen hinten an. Immerhin hatte man bis zum Jahr 1955 am Tromjogan in verschiedenen Dörfern rund einhundert Häuser fertig gestellt. Zehn Jahre später hatte sich die Zahl der Häuser kaum erhöht, bewohnt waren aber nur rund 15 %. Das statistische Komitee stellt in einem kritischen Bericht aus dem Jahr 1965 fest, dass von den 3 835 im Rajon lebenden Indigenen nur 800 ein sesshaftes Leben führen. Dabei verlief die Umsiedlung der Chanten am Tromjogan von ihren Wohnplätzen in die Dörfer Russkinskaja, Kočevye und Trom-Agan besonders erfolglos (Korovin 2004: 63ff.).

Verstaatlichung, Industrialisierung, Erdölförderung

1961 wurden auf Anweisung des Ministerrats der RSFSR[45] die Kolchosen zum großen Teil aufgelöst und in der Fischfabrik, der staatlichen Jagdwirtschaft und in *sovchosen* zusammengefasst. Diese Umstrukturierung und Zusammenlegung zu größeren Wirtschaftseinheiten (in anderen Regionen Sibiriens waren es hauptsächlich *sovchosen*), führte zu einem Absinken der Produktivität der traditionellen Wirtschaftszweige Rentierzucht, Fischfang und Jagd. Die Betriebe waren nun zentraler organisiert, das Management weiter enternt von den lokalen Bedingungen und unflexibler. Die hohe Produktivität in der Nachkriegszeit war unter anderem auch der militärischen Disziplinierung des Alltags im Stalinismus der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit geschuldet, die in den 1960ern nachließ und so mehr Möglichkeiten für alltäglichen Widerstand und private Freiräume bot (vgl. für den urbanen Raum (Oswald und Viktor Voronkov 2003).

Die nächste Zäsur in der Region war der Bau der Eisenbahn nach Surgut, die 1975 in Betrieb genommen wurde und in den Folgejahren nach Norden in Richtung der Stadt Novy-Urengoj weitergebaut wurde. An dieser Eisenbahnlinie wurde in den 1970er Jahren die Siedlung Kogalym errichtet. Sie bekam 1985 den Status einer Stadt verliehen. Diese Eisenbahnverbindung war die Voraussetzung für die massenhafte Migration von Erdölarbeitern in die Region. Surgut wurde zur Großstadt mit heute über 300 000 Einwohnern. Aufgrund der rasanten Entwicklung der Erdölindustrie und dem damit verbundenen Wachstum der Bevölkerung erfolgten in den 1970er und 1980er Jahren umfassende administrative Umstrukturierungen in der Region. Der Surguter Rajon verlor 1976 die gesamten Siedlungsgebiete der Aganer Chanten an den Nižnevartovskij Rajon, weil dieses Gebiet von den dort neu angesiedelten Erdölfirmen erschlossen wurde. 1980 wurden aus ähnlichen Gründen die Gebiete der Chanten an den Flüssen Balyk und Salym südlich des Ob an den neugegründeten Neftejuganskij Rajon abgetreten. 1984 wurde die Siedlung Fjodorovskij 48 Kilometer vor Surgut gegründet, um Arbeiter für die Erdölindustrie hier anzusiedeln (heute mehr als 20 000 Einwohner).

Abgesehen von Surgut und den zahlreichen Erdölarbeitersiedlungen in direktem Umkreis von Surgut sind Kogalym und Fjodorovskij die einzigen größeren Siedlungen auf dem Territorium der Tromjoganer Chanten. Im Surguter Rajon werden heute mehr als 90 Millionen Tonnen Öl (etwa ein Fünftel der gesamten russischen

45 RSFSR (*Rossijskaja sovetskaja federativnaja socialističeskaja respublika*) = Russländische Sozialistische Föderative Sowjetrepublik. Sie war Teil eines Verbandes von Sowjetrepubliken, die zusammen die UdSSR, die Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, die Sowjetunion, bildeten. Aus dem Territorium der RSFSR wurde das heutige Russland, die RF (*Rossijskaja Federacija*) = Russländische Föderation (im offiziellen russischen Sprachgebrauch unterscheidet man *russkij* = russisch von *rossijskij* = russländisch, um die ethnische Zugehörigkeit von der nationalstaatlichen Zugehörigkeit zu unterscheiden, was sich im deutschen Sprachgebrauch und in der russischen Alltagssprache nur sehr zögerlich durchsetzt).

Erdölförderung) gefördert. Davon entfallen auf die beiden größten Firmen Surgutneftegaz und Lukoil rund 80 %.

Neben der Fischfabrik war die staatliche Jagdwirtschaft mit dem Zentrum in Surgut der größte Arbeitgeber für die Indigenen. Sie produzierte vor allem Zobelpelze, aber sammelte auch die Pelze von anderen Tieren, wie Eichhörnchen, Fuchs, Vielfraß usw. ein. Daneben wurden Zirbelkiefernnüsse, Beeren und Holzprodukte aus den Ressourcen des Waldes produziert. Für die Jagd auf Elche und Bären erhielten die Indigenen in den 1970er Jahren kostenlose Lizenzen, deren Einhaltung wohl kaum überprüft worden sein dürfte (Korovin 2004: 83). Die entsprechenden Markierungen für erlegte Elche und Bären an den Bäumen, die ich in der Nähe von chantischen Wohnplätzen und auf Friedhöfen[46] sah, lagen außerhalb der Kenntnis der nichtindigenen Mitarbeiter staatlicher Behörden.

Die Fischfabrik stellte 1993 mit der Umwandlung in eine Aktiengesellschaft den Fischfang in den Gebieten der Indigenen ein. Die Fangmenge war im Gebiet Surgut von 2 450 Tonnen Fisch im Jahr 1985 auf 579 Tonnen Fisch im Jahr 1993 gesunken. Man verarbeitete von nun an nur noch importierten Seefisch zu Konserven (Korovin 2004: 74). Die staatliche Jagdwirtschaft, die ökonomisch und verwaltungstechnisch eng mit der Rajonverwaltung zusammenarbeitete und von dieser Weisungen und finanzielle Mittel erhielt, musste zu Beginn der 1990er Jahre in Konkurs gehen. Sie verlor auch das Monopol auf den Handel mit Naturprodukten wie Pelzen und Beeren. Auf Initiative der Verwaltung wurde nun eine „offene Aktiengesellschaft POCh" (*OAO Promyslovo-ochotnič'e chozjajstvo*) gegründet, die die Funktionen, einen Teil der Mitarbeiter und einen Teil der Infrastruktur des ehemaligen staatlichen Jagdbetriebs übernahm (Korovin 2004: 89ff.). Dieser Betrieb erhielt seitdem staatliche Zuschüsse, um Indigene formell mit Lohnarbeit und den daraus erwachsenden Rentenansprüchen zu versorgen und Maßnahmen zur Verbesserung der sozialen Lage der Indigenen im Staatsauftrag durchzuführen. Er wurde jedoch 2005 auch aufgelöst und seine Aufgaben (und die Subventionen) hat nun die „Kantykjach" GmbH[47] übernommen.

Die einzige Infrastruktur außerhalb der Siedlungen, die vor der Zeit der Erdölförderung vom Staat beziehungsweise den Staatsbetrieben errichtet wurde, waren Annahmestellen für Fisch sowie Jagdhütten. Bis zu Beginn der 1990er Jahre war der Staat kaum direkt in das Leben im Wald und auf den chantischen Wohnplätzen involviert. Er beschränkte seine Maßnahmen auf die Auszahlung von Löhnen und

46 Am Fluss Pim dokumentierte ich solche in Bäume gehauene Kerben an der Stelle, an der Elche in der Vergangenheit erlegt worden waren auf dem Land der Familie Pesikov im Herbst 2006. Markierungen für erlegte Bären sah ich z. B. auf dem Friedhof der Ajpins 1996 am Fluss Agan.

47 Diese GmbH ist eine Gründung der chantischen *obščina* (Gemeinschaft) *Jaun-jach*, die rund 500 Chanten vom Fluss Jugan in einer Art Kooperative vereinigt. *Kantyk-Jach* lässt sich als „Chantenvolk", *Jaun-Jach* als „Volk vom Fluss Jugan" übersetzen. Die Gründung dieser *obščina* und ihre Entwicklung haben Andrew Wiget und Olga Balalaeva über Jahre unterstützt und wissenschaftlich untersucht (Wiget und Balalaeva 1997, 2004a, 1999).

das Empfangen von Naturprodukten aus dem Wald, die Unterbringung der schulpflichtigen Kinder in Internaten und die Bereitstellung von Hubschrauberflügen zur medizinischen Prophylaxe und in Notfällen. Nach Aussagen der Waldbewohner erschienen Mitarbeiter staatlicher Organe, sei es der Jagdinspektion, der Strafverfolgungsbehörden oder der Verwaltung, dort äußerst selten persönlich.

Sowjetisierung zusammengefasst

Die Phasen der Sowjetisierung kann man folgendermaßen zusammenfassen: Bis in die 1930er Jahre ließ die Sowjetregierung die Indigenen in der Surguter Region relativ unbehelligt (vgl. Glavackaja 2006a; Karapetova und Kitova 2006; Naumov 1974). Sie gerieten allerdings zwischen die Fronten des Bürgerkriegs, mussten mal für die eine, mal für die andere Seite unter Androhung von Gewalt Transportdienste leisten und wurden so auch in die Kämpfe mit einbezogen. Die unterlegenen „Weißen" versuchten sich zum Teil ohne nachhaltigen Erfolg in der Taiga zu verstecken, wo sie in Einzelfällen noch bis in die 1930er Jahre unter den Chanten lebten. Zu Beginn der 1930er Jahre war das Konzept für die Integration der *tuzemcy*, wie die Indigenen genannt wurden, bereits ausgearbeitet (Naumov 1974: 40f.). Kollektivierung, feste Ansiedlung, Etablierung der politischen und ökonomischen Strukturen der Sowjetmacht und die Vernichtung feindlicher ideologischer Elemente, als welche die religiösen Spezialisten, das heißt „Schamanen", und die wohlhabenderen[48] Rentierzüchter, bezeichnet als „Kulaken", betrachtet wurden. Diese Integrationsmaßnahmen verliefen jedoch zeitlich gestaffelt und in Form von Kampagnen, die in regelmäßigen Abständen durch Erlasse des Ministerrats der UdSSR eingeleitet wurden. Die Kollektivierung, eigentlich Verstaatlichung, verlief grob gesagt in drei Phasen. Einer kurzen Phase, in der kooperative Wirtschaftsformen wie *artely* (kleine Genossenschaften) initiiert wurden, folgte die Zwangskollektivierung in Kolchosen. Diese wurden dann zu Beginn der 1960er Jahre in Sovchosen und Promchosen und die Fischfabrik aufgelöst und quasi in Staatseigentum überführt. Die administrative Integration verlief ebenfalls schrittweise. Zu Anfang wurden *rodovye sovety* (Clan-Räte) und *tuzemnye sovety* (indigene Räte) als Selbstverwaltungsorgane gegründet,

48 Die Einführung und Definition dieser Kategorien und die Zuordnung bestimmter Personen zu ihnen fand in den 1920er Jahren statt. Sie basierte auf der Einteilung der Bevölkerung in Arme, Mittlere und Reiche aufgrund von regional sehr unterschiedlichen Kriterien. Ebenso war die Zuordnung von Personen zur Kategorie der Schamanen unter Umständen sehr abhängig von willkürlichen Interpretationen lokaler Staatsvertreter und den von ihnen inszenierten Denunziationen. Zielrichtung dieser plakativ und willkürlich eingesetzten Kategorien war die Entmachtung und Beseitigung aller der Sowjetmacht feindlich gegenüberstehenden Personen. Sie wurden mit drückenden Steuern bestraft und verloren zuerst das Wahlrecht und häufig später auch Besitz, persönliche Freiheit und ihr Leben (Bloch 2005: 542, 553; Bloch 2004: 97, 113f.; Grant 1995: 80–92; Leete 2004b; Slezkine 1994: 226).

die sich an den traditionellen Verwandtschaftsstrukturen orientieren sollten. Dieses Prinzip wurde mit der Gründung von *sel'sovety* in den 1930er Jahren zugunsten des Territorialprinzips aufgegeben. Mit dem Beginn der Erdölförderung verschob sich das politische Gewicht noch mehr zu Gunsten der Stadt Surgut. Hier wurden die Entscheidungen der Erdölfirmen getroffen und die Bevölkerung der Stadt machte bald ein Vielfaches aller übrigen Bewohner der Region aus. Die Wege, über die die Erdölfelder erschlossen wurden, führten oftmals über chantische Siedlungen. Chantische Rentierzüchter fanden manchmal ihre Häuser in Abwesenheit einfach von Bulldozern weggeschoben. Andererseits gerieten die Chanten in dieser Zeit fast völlig aus dem Fokus der staatlichen Behörden, die nur mit der Regulation der Erdölindustrie und dem Aufbau neuer Siedlungen und Städte für die Erdölarbeiter beschäftigt waren. Das Projekt, die Chanten gegen ihren Willen in Zentralsiedlungen fest anzusiedeln, wurde nicht vollständig verwirklicht und die Rentierzüchter zogen sich auf ihre traditionellen, saisonalen Wohnplätze zurück. Häufig kehrten die Rentierzüchter mit Erreichen des Pensionsalters dem Kollektivbetrieb den Rücken, um mit ein paar Rentieren zurück in die Taiga zu gehen.

Abb. 6: Werbetafel der Firma Lukoil mit der Aufschrift:
„Wir erwärmen die Erde mit Energie" in Kogalym.

Verhältnis zur „Obrigkeit“

Wohnungsbau heute

Seit den 1960er Jahren standen im Zentrum der politischen und wirtschaftlichen Integrationsversuche gegenüber den Indigenen auf Rajonebene eindeutig Investitionen im Bauwesen. Die Ansiedlungspolitik erforderte in erster Linie den Wohnungsbau. Ich war bei meinem ersten Zusammentreffen mit Mitarbeitern der Indigenenverwaltung auf Kreisebene in Chanty-Mansijsk 1993 erstaunt, dass sie als eines der Hauptprobleme der Chanten immer noch die mangelhafte Versorgung mit komfortablem Wohnraum nannten und voller Stolz die finanziellen Mittel aufzählten, die in den Wohnungsbau flossen. Mir war weder in den damals besuchten Indigenensiedlungen noch auf den Wohnplätzen im Wald aufgefallen, dass Obdachlosigkeit eine wichtige Rolle gespielt hätte. Landrechte und die Schwierigkeiten, mit der traditionellen Wirtschaft Einkommen zu erzielen, waren aus Sicht der Indigenen viel gravierendere Probleme, als der niedrige Standard oder gar das Fehlen von Wohnungen in der Zentralsiedlung. Aber auch wenn die Verwaltung auf Dorf- und Rajonebene relativ früh die Nutzlosigkeit der Umsiedlungspläne begriff, blieb der Wohnungsbau doch eine der Hauptsäulen der staatlichen Maßnahmen zu Gunsten der indigenen Bevölkerung. Wohnungsbau hat den Vorteil, dass er von allen Seiten begrüßt wird. Waldbewohner streben nach Wohnraum im Dorf oder in der Stadt, damit sie bei notwendigen Aufenthalten dort, die immer häufiger werden, unabhängig von Verwandten oder anderen Herbergen[49] sind. Der Nachwuchs kann hier während der Schulzeit zusammen mit Verwandten wohnen oder der Wohnraum kann unter der Hand vermietet werden. Gegenüber der übergeordneten Bürokratie und der nichtindigenen Öffentlichkeit ließen sich Investitionsmaßnahmen bestens rechtfertigen: Die Umsiedlung in komfortable Häuser mit Wohnungen nach städtischem Standard sind seit Beginn der Sowjetisierung erklärtes Ziel der Politik und fester Bestandteil hegemonialer Vorstellungen von Zivilisation und Kultiviertheit. Als dritter Grund für die „Popularität“ des Wohnungsbaus lassen sich die indirekten Vorteile anführen, die finanzschwere und arbeitsaufwändige Bauprojekte für die Mitarbeiter von Behörden und Wirtschaftsbetrieben selbst haben. Sie boten und bieten die Gelegenheit, die eigene Existenz abzusichern und zu rechtfertigen. Die staatlich gelenkte Zuweisung von Wohnraum bietet für die Beteiligten Spielraum für das Knüpfen vielfältiger informeller Beziehungen, die auf reziprokem Austausch und klientelistischen Netzwerken basieren (vgl. Ledeneva 1999). Die Wichtigkeit dieser Ökonomie, die nicht auf Privatbesitz, sondern Zugänglichkeit gründete, wuchs in der späten Sowjetunion immer mehr an. Sie zu nutzen erforderte ein entsprechendes

49 In Surgut existieren ebenso wie in Russkinskaja und Kogalym subventionierte oder sogar kostenlose Herbergen für Rentierzüchter, wenn sie die Verwaltung des Rajons oder der Erdölfirmen oder medizinische Einrichtungen aufsuchen mussten.

soziales Kapital. Diese Form von informellen, ökonomischen Beziehungen hat die Sowjetunion unbeschadet überlebt, auch wenn ihr als Korruption immer wieder der Kampf angesagt wird (siehe Ledeneva 1998; Ledeneva 2007; vgl. Vladimirova 2005; Vladimirova 2006; Zdravomyslova und V. Voronkov 2002).

Viele der für die Chanten gebauten Wohnungen wurden in den 1950er und 1960er Jahren von diesen nicht bezogen und nichtindigenen Familien zugewiesen. Bis heute beschweren sich die Chanten im Dorf Russkinskaja, dass viele der dort gebauten Wohnungen an fremde Zuzügler abgegeben, der Wohnungsbau jedoch als Hilfe für die indigene Bevölkerung deklariert wird. Die Hälfte der Bevölkerung in diesen „nationalen“[50] Siedlungen besteht inzwischen aus nichtindigenen Siedlern, wie mir die chantischen Einwohner berichteten.

Der Wohnungsbau in den Zentralsiedlungen zog fast zwangsläufig weitere Investitionen nach sich, die mit der vorherrschenden Vorstellung von einem zivilisierten Leben eng verbunden waren. Schulen, medizinische Einrichtungen, öffentliche *banjas* (Badehäuser) und Kultureinrichtungen mussten errichtet und mit staatlichen Mitteln unterhalten werden. In der Anfangsperiode der Sowjetisierung hatte das *krasnyj čum* (das rote Zelt) diese „zivilisierenden“ Aufgaben erfüllt. Nun mussten Internate, Krankenstationen, Saunen, Bibliotheken, Klubs oder Kulturhäuser (mit Kinosälen), Post und Telegrafenämter und die Dorfverwaltung gebaut werden. Die „roten Zelte“ existierten in den Siedlungen noch bis in die 1970er Jahre – allerdings in festen Bauten – weiter, bis sie von richtigen Kulturhäusern abgelöst wurden. So gab es 1972 am Tromjogan im Dorf Trom-Agan bereits ein Kulturhaus, in Russkinskaja aber noch ein *krasnyj čum* (Interview mit der Direktorin des Museum in Russkinskaja 2009).

Šefstvo – Patenschaft

In den 1950er Jahren taucht zum ersten Mal in der Region eine spezielle Form von Versorgungpolitik gegenüber den Indigenen auf, die mit dem Begriff *šefstvo* bezeichnet wird. Es handelt sich um vom Staat initiierte Patenschaften, die Industriebetriebe übernahmen, um Projekte zu verwirklichen, für die den Gemeinden oder Kolchosen die Mittel fehlten. Auf diese Weise wurden Kindergärten und Schulen finanziert, aber auch das großangelegte Umsiedlungsprojekt. Später übernahm die Erdölindustrie diese „Patenschaft“. Diese Beziehungen existierten nach der Priva-

50 Die Bezeichnung *nacional'nyj* (national) ist teilweise zu einem Synonym für indigen (offiziell russ. *korennoj*) oder fremdethnisch (früher offiziell russ. *inorodny* oder *tuzemnyj*) geworden, weil die ethnischen Minderheiten offiziell als *nacional'nosti* (Nationalitäten) bezeichnet und alle damit zusammenhängenden Begriffe das Attribut *nacional'ny* erhielten. Die für die Indigenen gegründeten und vorwiegend von ihnen bewohnten Siedlungen erhielten deshalb die Bezeichnung und den Status *national'nyj posëlok* (nationale Siedlung), die ihnen in den 2000er Jahren offiziell jedoch entzogen wurde. Diese waren mit bestimmten Sonderregelungen, wie zum Beispiel Zuzugsbegrenzungen für Nichtindigene verbunden.

tisierung der Erdölindustrie Anfang der 1990er Jahre weiter, allerdings nun als Teil der Entschädigungsmechanismen. Es sind jedoch freiwillige Verpflichtungen, die nicht mit gesetzlich abgesicherten Rechten zu verwechseln sind. Sie etablieren ein Verhältnis von Geber und Nehmer, das auch einen Unterschied an Macht und Einfluss ausdrückt. Damals wie heute versuchen staatliche Stellen als Initiatoren und Regulatoren dieser Form von „Hilfe", ihre überlegene Position gegenüber beiden Parteien – Bevölkerung und Wirtschaftsunternehmen – zu behaupten.

Die Beraterin des Gouverneurs G. A. Vydrina beschrieb die Leistungen für die Waldbewohner folgendermaßen:

> „In den Lebensraum der indigenen Völker kam eine Vielzahl neuer Erscheinungen. Auf dem Clanland verlaufen Überlandleitungen, Wege, Schneisen, stehen Ölförderpumpen und Siedlungen der Schichtarbeiter. Erdölfirmen restaurieren Kultplätze, bauen Wohnhäuser, Wege und Brücken. Die Wohnplätze werden an Strom- und Telefonleitungen angeschlossen und mit Transportmöglichkeiten versorgt. Der Lebensraum wird besser organisiert, das heißt, zwischen seinen Elementen werden geregelte und gesetzmäßige Verbindungen hergestellt" (Vydrina und Tjugašev 2004, ohne Seite).

Meine eigenen Beobachtungen während meiner Forschungsaufenthalte (zwischen 1993 und 2009) können diese Angaben jedoch nicht bestätigen. Von einer Restaurierung von Kultplätzen durch die Erdölfirmen habe ich nie gehört und sie erscheint mir auch undenkbar, da die Kultplätze in der Regel von den Indigenen geheim und unzugänglich gehalten werden. Nach meinen Erfahrungen errichten die Waldbewohner auch ihre Blockhäuser selbst. Wege und Brücken werden zwar von den Firmen gebaut, aber sie sind eine zweischneidige Sache, da sie auch ungebetene Besucher auf das Land der Indigenen bringen. Mit Strom und Telefon wurde bisher nur eine Minderheit der Waldbewohner versorgt. Ohne das Benzin der Erdölfirmen, hier hat Vydrina recht, wäre allerdings der häufige Besuch von Städten und Siedlungen heutzutage kaum denkbar.

Die staatliche Verwaltung griff seit den 1980er Jahren im Rahmen von *šefstvo* (Patenschaft) immer mehr auf Ressourcen von staatlichen Wirtschaftsunternehmen, vor allem der Erdölindustrie, zurück. Die Bauinvestitionen, die von der Erdölindustrie direkt finanziert und organisiert wurden, begannen den Umfang der von staatlichen Stellen finanzierten zu übersteigen (ausführlich, wenn auch implizit dargestellt bei Korovin 2004). Zu Beginn der 1990er Jahre änderte sich mit der Perestroika auch die Organisation und Zielrichtung der paternalistischen Politik der Rajonverwaltung in Zusammenarbeit mit den Erdölfirmen. Alles begann damit, dass chantische Rentierzüchter öffentlich mit Straßenblockaden und anderen Protestaktionen auf die rücksichtslose Erschließung der Erdölfelder und die eigene Rechtlosigkeit demgegenüber aufmerksam machten (siehe Balzer 1999: 146ff.; 2006; Glavatskaya 2004;

Golovnev 1997; Korovin 2004: 157ff.; Leete 2000; Wiget und Balalaeva 1997, 2004a; Novikova 2008; Novikova 2000a). Die Erdölfirmen und die staatliche Verwaltung änderten ihre Strategie, nachdem die Rentierzüchter für das von ihnen bewohnte Land zuerst den Status von „Territorien der prioritären Naturnutzung“[51] und später von *rodovye ugod'ja*[52] (Clanland) erhielten. Nun wurde ein entscheidender Anteil der staatlichen und privaten Mittel direkt individuell an die Bewohner (d. h. Familien) der Taiga und Waldtundra verteilt. Kritiker, vor allem unter der indigenen Intelligenz,[53] sehen hierin eine Strategie der an reibungs- und rücksichtsloser Ausbeutung der Erdölvorkommen interessierten Seite, potentielle Kritiker einfach zu „kaufen“ und ihren Protest mit finanziellen Mitteln zum Schweigen zu bringen. Diese Mittel wurden den Indigenen nicht als Bargeld zur Verfügung gestellt. Sie werden vor allem in Form von Naturalien und Dienstleistungen den einzelnen „Familienoberhäuptern“ aufgrund von „ökonomischen Vereinbarungen“ geliefert. Diese „ökonomischen Vereinbarungen“ muss jede Familie jährlich mit der Erdölfirma (oder anderen Wirtschaftsunternehmen, wie seismologischen oder geologischen Erkundungsfirmen) abschließen, die auf ihrem Clanland arbeitet. Den kostenintensivsten Posten nehmen hier die Hubschrauberflüge ein, von denen die Bewohner der Taigawohnplätze immer wieder behaupten, dass die Mitarbeiter der Erdölfirmen sie zu eigenen Zwecken nutzen.[54] Das gleiche gilt für die Abrechnung von Baumaterial und Transportdienstleistungen, Benzin, Motorenöl usw.. Die Rentierzüchter erhalten von den Erdölfirmen außerdem Motorschlitten, Bootsmotoren und Boote, Motorsägen, Elektrogeneratoren, Spezialkleidung (die Arbeitskleidung der Erdölarbeiter) und Nahrungsmittel.[55] Nur ein kleiner Teil wird direkt in Geld ausgezahlt,

51 Beschluss des Exekutivkomitees des Volksdeputiertenrates des Autonomen Kreises Nr. 116 vom 9. August 1989 „über die Ausweisung von Territorien der prioritären Naturnutzung der indigenen Bevölkerung“ (*ob obrazovanii territorij prioritetnogo prirodopol'zovanija korennogo naselenija*), der vom Rat der Volksdeputierten am 6. Mai 1990 bestätigt wurde (Korovin 2004: 143). Im Surguter Rajon hatte das Exekutivkomitee bereits am 16. Februar 1989 den Beschluss gefasst, 4,8 Millionen Hektar Wald zu einem Schutzgebiet der „prioritären Naturnutzung der indigenen nationalen Bevölkerung“ zu erklären, das vom Volksdeputiertenrat am 18. September desselben Jahres bestätigt wurde (Korovin 2004: 131). Das Clanland umfasste im Jahr 2000 im Surguter Rajon 5,7 Millionen Hektar (Korovin 2004: 146).

52 Am 5. Februar 1992 wurde die „Verordnung über den Status des Clanlandes im Autonomen Kreis der Chanten und Mansen“ (*Položenie o statuse rodovych ugodij v Chanty-Mansijskom avtonomnom okruge*) (Adm. Surgutskogo rajona 2010a; Novikova 2000b) vom Volksdeputiertenrat in Chanty-Mansijsk (das Regionalparlament, heute „Duma“) verabschiedet.

53 So äußerten sich explizit z. B. Agrafena Pesikova oder Jurij Vėlla in Interviews mit dem Autor seit Mitte der 1990er Jahre bis heute.

54 Das war z. B. ein Kritikpunkt auf einer Versammlung von Rentierzüchtern, Erdölmanagern und Vertretern der Administration am 12. November 2008 in Kogalym, an der ich persönlich teilgenommen habe.

55 Nahrungsmittel machten 1998 nach den Hubschrauberstunden und den Motorschlitten den drittgrößten Posten (1,2 Millionen Rubel) in den Ausgaben der Erdölfirmen aus.

mit der Begründung, die Indigenen würden Bargeld nicht sinnvoll einsetzen oder keinen Anreiz besitzen, sich wirtschaftlich in der „traditionellen Naturnutzung" zu betätigen.[56] Die staatliche Verwaltung überwacht den Abschluss dieser Verträge und ihre Einhaltung. Bereits in den 1990er Jahren stellte sich heraus, dass die juristische Basis für den Anspruch an Entschädigungen, nämlich die „Verordnung über das Clanland" föderaler Gesetzgebung widerspricht und deshalb unwirksam ist. Die Verträge werden aber weiter abgeschlossen und funktionieren nun noch konfliktfreier, da die Rentierzüchter wissen und die Erdölfirmen immer wieder durchblicken lassen, dass es sich dabei um rein freiwillige Leistungen handelt, die vom guten Willen der Geber abhängen. Die reale Situation gleicht in gewisser Weise der der „Patenschaften", wie sie bereits in den 1980er Jahren existierten, nur dass diese sich nicht mehr auf Investitionen im öffentlichen Sektor beschränken, sondern sich auch auf Leistungen an die Waldbewohner ausgedehnt haben.

Abb. 7: Der Hubschrauber aus Kogalym auf dem Wohnplatz der Familie Kečimov.

56 Das war die standardmäßige Antwort auf entsprechende Fragen in Interviews mit Vertretern der Erdölindustrie oder der staatlichen Verwaltung seit der Einführung dieser Entschädigungen und hat sich seit den 1990er Jahren nicht verändert. Seit den letzten Jahren wird allerdings eine Änderung des Entschädigungsmechanismus angestrebt, die den Erdölfirmen die Verhandlungen mit einzelnen Familien abnehmen soll. Nun soll die nichtindigene Administration des Rajon als „Organ kommunaler Selbstverwaltung" nach einem Mechanismus „objektiver" wissenschaftlicher Schadensberechnung entschädigt werden und dann die Mittel an die Bewohner des Gebietes verteilen.

Obrigkeit

In den Interviews mit Rentierzüchtern und in alltäglichen Gesprächen werden staatliche Angestellte mit denen der Erdölfirmen zu *načal'stvo* (Obrigkeit) zusammengefasst. Zu diesen besteht neben dem offiziellen ein informelles Patron-Klient-Verhältnis, das ich im Folgenden so beschreiben werde, wie ich es bei den Besuchen der Rentierzüchter in den Büros der Erdölfirmen erfahren habe. Aufgrund der Grenze zur Illegalität, die diese Tauschverhältnisse zum Teil annahmen, wurde ich nicht in alle Einzelheiten eingeweiht und kann hier auch keine konkreten Beispiele für den informellen Gabentausch liefern. Die wirtschaftliche Abhängigkeit ergibt sich in gewisser Weise auch rechtlich aus dem Fehlen einklagbarer Land- und Ressourcenrechte. Im Alltagsdiskurs, in den Äußerungen von Erdölleuten und Bürokraten, die die Indigenen als Empfänger großzügiger Hilfe der Erdölfirmen und fürsorglicher Maßnahmen des Staates darstellen (z. B. im Interview 24.04.2008, Kogalym, mit einem führenden Manager einer großen Erdölfirma), findet es öffentlichen Ausdruck. Die materiellen Leistungen der Erdölfirmen fließen hier vor allem in eine Richtung in Form von Subventionen und Kompensationen und der Befreiung von Lizenz- und Steuerverpflichtungen für die Indigenen. Einen verdeckten materiellen Nutzen könnte man den Erdölfirmen dahingehend anrechnen, dass die Waldbewohner auf die ihnen nach internationalem und nationalem Recht zustehenden Naturressourcen zugunsten der Erdölförderung gegen geringe Entschädigung verzichten. Aus Sicht indigener Aktivisten verzichten die Indigenen selbst auf einen „gerechten“ Anteil an der Ausbeutung der Bodenschätze, der ihnen historisch eigentlich zustehen würde.

Načal'stvo ist aus Sicht der Indigenen für den Schutz in Notlagen und die Kompensation von Unglücksfällen verantwortlich und hat für soziale und politische Stabilität zu sorgen. Das macht die Indigenen aber auch ökonomisch von den Erdölfirmen abhängig. Sie fühlen sich verpflichtet die politische Macht von *načal'stvo* anzuerkennen und verhalten sich daher loyal. Die Indigenen spielen für Staat und Erdölfirmen vor allem eine Rolle als öffentliche Beweise der Humanität und Großzügigkeit der Firmen und als Objekte der zivilisatorischen Mission des Staates. Die Rentierzüchter sind zum Maskottchen der Region geworden. Sie fehlen in kaum einer Publikation der Erdölfirmen und treten vor deren Logos auf den Festivalbühnen der Region nicht nur am Tag des Rentierzüchters auf. Auch zu den internationalen Sportwettkämpfen in Chanty-Mansijsk werden Rentierzüchter engagiert, um publikumswirksam z. B. mit den Siegern der Biathlonweltmeisterschaft die Ehrenrunde auf dem Rentierschlitten zu absolvieren.

Die Perspektive der Chanten, die dieses paternalistische Verhältnis mit der generalisierenden Kategorie *načal'stvo* zusammenfassen, wurde auf der Versammlung der Rentierzüchter mit Ölfirmen- und staatlichen Vertretern im November 2008 in Kogalym deutlich, als dort die Rede auf ein Ereignis kam, das für einigen Wirbel in

der örtlichen Presse gesorgt hatte. Ende April 2006 war der Schnellzug auf der Strecke zwischen Kogalym und Surgut in eine Rentierherde gerast und hatte auf einen Schlag 26 Tiere getötet. Für die Chanten war klar, dass *načal'stvo* für den Schaden aufzukommen hatte. Zu den getöteten Tieren kamen noch die 18 zu erwartenden Kälber der hochträchtigen Rentierkühe, die im Mai gekalbt hätten. Der Vertreter der Erdölfirma Lukoil machte auf der Versammlung klar, dass es eigentlich nicht Aufgabe der Erdölfirma gewesen sei, den Schaden zu ersetzen. Schließlich sei die Eisenbahn am Unfall beteiligt gewesen. Die Eisenbahngesellschaft hatte wiederum die Rentierzüchter beschuldigt, nicht auf ihre Tiere achtzugeben. Sie hatte dabei die öffentliche Meinung auf ihrer Seite, die nicht verstehen kann, dass die nur halbdomestizierten Rentiere ohne ständige Aufsicht geweidet werden. Sie sah den Schaden auf ihrer Seite, da die Lok beschädigt wurde und der Zug sich 15 Minuten verspätete. Erdölfirma und Administration des Autonomen Kreises regelten die Sache und Lukoil zahlte eine Entschädigung, um nicht die Rentierzüchter zu verärgern. Das Oberhaupt der Familie, der die Rentiere gehörten, eine alte und resolute Chantin, widersprach jedoch dem Vertreter von Lukoil in Kogalym und machte ihre Position noch einmal deutlich: Die Chanten hätten nicht um die Eisenbahnstrecke gebeten. Die sei ja im Auftrag der Erdölleute gebaut worden, also sollten die auch den Schaden ersetzen. Neben der offiziellen Version der Eisenbahn, die wohl mit dem Verzicht auf Ansprüche von Seiten der Chanten zufriedengestellt war, gibt es die informelle Version des *načal'stvo* – Schutzbefohlenen-Verhältnisses, das zur Zahlung durch die Erdölfirma führte. Aber es gibt auch noch eine dritte Sicht auf die Geschichte. Die interne chantische Version der Vorkommnisse sah übernatürliche Kräfte als Ursache des Ereignisses, die damit auf rituelles Fehlverhalten der Chanten reagierten. Diese Version musste jedoch der Öffentlichkeit vorenthalten werden, um nicht die Legitimität der Ansprüche der Chanten gemäß der zweiten Version zu gefährden.[57] Oft gehen aber auch gutgemeinte Maßnahmen völlig an der Realität vorbei. So flog 1993 im Auftrag der Firma „Komsomolskneft", der sowjetische Weihnachtsmann „Väterchen Frost" mit seiner weiblichen Begleitung „Schneeflöckchen" mit dem Hubschrauber, den die Chanten nur in Notfällen benutzen können, auf die chantischen Wohnplätze, um die Kinder mit Neujahrsgeschenken zu beglücken (Korovin 2004: 159).

Ökologie und Politische Mobilisierung

Durch das Abfackeln des Begleitgases bei der Erdölförderung wird die Luft mit organischen Verbindungen und Staub belastet. Häufige Havarien auf den Erdölfeldern und an den Pipelines sowie das Abfackeln oder Zuschütten des ausgetretenen Öls sorgten für eine großflächige Verschmutzung von Land und Gewässern.

57 Aus diesem Grund kann ich hier auch nicht näher auf diese Version eingehen, die ich nur zufällig 2009 von Nachbarn der geschädigten Rentierzüchter erfuhr.

Durch den Bau von Infrastruktur (Straßenbau, aufgeschüttete Dämme, Anlage von Kiesgruben) werden das Wasser aufgestaut und Gebiete trockengelegt, so dass die Vegetation abstirbt und die Migration der Fische in kleinen Fließgewässern unterbrochen wird. Jagdwild wird im Umkreis von Siedlungen, Bohranlagen und Straßen großflächig vertrieben. Eine große Anzahl von Waldbränden wird jeden Sommer durch die zugezogene Bevölkerung verursacht, zum Teil auch absichtlich, um billiges Holz einschlagen zu können. Wilderei und ausgesetzte streunende Hunde bilden eine Gefahr für Wild- und Rentiere.

Abb. 8: Abbrennen von Begleitgas auf einem Erdölfeld.

Diese Probleme führten dazu, dass traditionelles Wirtschaften am Ob und dem Unterlauf seiner Nebenflüsse kaum noch möglich ist. Hier befanden sich früher reiche Fischgründe, die heute kaum noch ergiebig sind, so dass es zu einer Schwerpunktverschiebung zugunsten der Rentierzucht kam. Die Rentierzucht gewann zusätzlich aufgrund ihres kulturellen symbolischen Wertes an Bedeutung. Rentiere sind wichtigstes Statussymbol innerhalb der indigenen Gemeinschaften, sie dienen aber auch nach außen als das Symbol indigener Kultur.

Westsibirien war zu Zeiten von Glasnost und Perestroika Ende der 1980er Jahre eine der ersten Regionen Sibiriens, aus der sich Vertreter indigener Völker zu Wort meldeten, um auf die verheerenden Umweltprobleme durch die Erdölförderung und den Verlust indigener Kultur und Tradition aufmerksam zu machen. Als deutlichstes Zeichen hierfür galt der massive Rückgang und sogar das Aussterben indigener Sprachen und damit verbunden der oralen Tradition sowie des traditionellen

Wissens. Alkoholismus, hohe Mord- und Selbstmordraten und Armut in vielen chantischen Dörfern wurden mit dem Verlust „traditioneller Kultur" in Verbindung gebracht. Die in den traditionellen Wirtschaftszweigen, allen voran in der Rentierzucht beschäftigten Chanten waren die Gruppe, die von diesem Verlust am wenigsten betroffen war. Im Alltag der Rentierzüchter wird die indigene Sprache benutzt, die Riten und Tabus der indigenen Religion eingehalten und die Kenntnisse des traditionellen Handwerks weitergegeben. Für die chantische Intelligenzija, die vor allem in den wissenschaftlichen und Kultureinrichtungen der Städte arbeitet, ist die „traditionelle Kultur" eine wichtige Ressource. Sie bildete so eine Allianz mit den Rentierzüchtern zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen. Zu Beginn der 1990er Jahre gelang es chantischen Aktivisten in den Regionen intensivster Erdölförderung mit den „*rodovye ugod'ja*" (Clanland) Landtitel für die im Wald wohnenden Chanten zu etablieren.

Bemerkenswerterweise wurden die Chanten in ihrem Bemühen um kulturelle Wiedergeburt von der regionalen politischen Klasse unterstützt, die mit den Interessen des mächtigsten Wirtschaftsfaktors, der Erdölindustrie verbunden ist. Indigene Rechte wurden in mehr als zehn regionalen Gesetzen festgeschrieben. Im Regionalparlament (Duma) wurde 1996 eine Indigenenkammer eingerichtet. Diese Kammer bestand anfangs aus sechs, inzwischen nur noch aus zwei Abgeordneten, die nicht nur von Indigenen, sondern von der Gesamtbevölkerung gewählt werden (Duma ChMAO 2010). Diese Abgeordneten haben keinerlei Vetorechte, können aber Gesetzesinitiativen zur Verbesserung der Rechte der indigenen Bevölkerung starten. Kulturelle und wissenschaftliche Einrichtungen, die sich der indigenen Geschichte, Sprache und Kultur widmen, sind Zugeständnisse der Regierung an die winzige Minderheit der Ureinwohner des Gebiets. Einerseits wurden so bisher offene Konflikte zwischen Regionalregierung, Erdölindustrie und Indigenen vermieden. Andererseits ist die regionale Identität, wie schon der Name der Region „Autonomer Kreis der Chanten und Mansen" zeigt, an die „Titularnationen", ihre indigene Identität und deren sichtbarstes Zeichen, die Rentierzucht, geknüpft (siehe z. B. den „Kult Jugras" in Tjugašev, Vydrina und Popkov 2004: 165ff.). Regionale Identität wurde zu einem wichtigen Argument in der Auseinandersetzung mit dem Moskauer Zentrum.

Die Zentralregierung in Moskau ist bestrebt, Regionalisierungstendenzen innerhalb Russlands entgegenwirken, indem die Zahl der Regionen verkleinert und die Autonomie der Regionen eingeschränkt werden. So wurden zwischen 2005 und 2008 bereits die Autonomen Kreise der Evenken, der Korjaken, der Komi-Permjaken, der Dolganen und Nenzen und zwei Burjatische Autonome Kreise aufgelöst. Die Autonomen Kreise der Chanten und Mansen sowie der Jamal-Nenzen, sollten auch im Tjumenskaja Oblast' aufgehen. Regionale politische Kräfte, unterstützt von der Erdölindustrie, konnten dies verhindern. Sie wollten ihren direkten Einfluss auf die Regionalpolitik und damit die Kapitalverwertungsbedingungen nicht

verspielen. Die vorgebliche nationale Autonomie der Titularnationen war dafür ein Argument. Auch wenn die Regionalregierung ihre Unterstützung auf das kulturelle Gebiet beschränken möchte, ist es den indigenen Intellektuellen gelungen, die wahrscheinlich höchsten Subventionen innerhalb Russlands für die traditionellen Wirtschaftszweige, darunter auch die Rentierzucht zu erhalten. Die Rentierzüchter werden direkt in die Aushandlung von Entschädigungszahlungen einbezogen. Daneben fördert die Regionalregierung aktiv den Ethnotourismus und indigene Kulturfestivals (Dudeck 2009; Adm. Surgutskogo rajona 2010b; Skul'movskaja und Klimenko 2009).

Aussterben?

„*My že vymirajuščij narod!*" (Wir sind doch ein aussterbendes Volk!) hörte ich immer wieder in Gesprächen mit Indigenen. Das Aussterben, Zugrunde gehen, von der Bildfläche verschwinden ist eines der dramatischsten Bilder, das von indigenen Völkern existiert. Ende des 19. Jahrhunderts beschrieb A. I. Jakobij (1896) eindrucksvoll das Aussterben einzelner indigener Gruppen in Westsibirien. So gibt es heute beispielsweise keine Vertreter der südchantischen Gruppen mehr, die noch bis in das 19. Jahrhundert hinein existierten. Der Irtyš-Dialekt der chantischen Sprache ist ausgestorben und mit ihm eine reiche orale Tradition. Seit die dramatischen sozialen und ökologischen Folgen der Erdölförderung für die indigenen Rentierzüchter Ende der 1980er Jahre die weltweite Öffentlichkeit erreichten, findet man in der wissenschaftlichen, aber noch mehr in der journalistischen Literatur den Topos vom Ethnozid durch die Erdölförderung. Der oben zitierte Ausspruch taucht so hartnäckig in Gesprächen über die Lebenssituation der Chanten auf, dass ich lange selbst davon überzeugt war, dass die Erdölförderung zu einer drastischen Abnahme der Anzahl der Rentierzüchter geführt hat. Denn die Indizien für eine solche Entwicklung sind zahlreich, auch wenn sie nur einen Aspekt der Realität abbilden. Da ist das zum Teil rücksichtslose und brutale Verhalten der Erdölarbeiter gegenüber den Waldbewohnern, wie es eindrücklich in Jeremej Ajpins Roman „Chanten oder der Stern der Morgenröte" und seinen Erzählungen „Am verlöschenden Feuer" oder „Ich höre der Erde zu" geschildert wird (Ajpin 1996, 1997, 1998, 1999, 1990).

Die Rentierzüchter selbst berichteten mir von ihrer Flucht vor der Erschließung neuer Erdölfelder, von durch Bulldozer zerstörten Wohnplätzen. Ich lernte chantische Familien kennen, die auf neuen Rentierweiden lange Jahre im *čum* (Nomadenzelt) lebten, weil sie neue Vertreibungen fürchteten. Ihre Erzählungen von Selbstmord, von Alkoholismus und den damit verbundenen Todesfällen und vom Verlust der chantischen Muttersprache der jungen Generation zeichnen ebenfalls ein düsteres Bild, das nicht aus der Luft gegriffen ist, wie ich bei meiner Feldforschung erfahren konnte.

Die Lebenserwartung der Indigenen liegt rund zehn Jahre unter der der übrigen Bevölkerung und besonders betroffen ist davon die ländliche indigene Bevölkerung. Nach einer Studie im Berjozovskij Rajon des Chanty-Mansijskij AO Ende der 1990er Jahre lag dort das durchschnittliche Sterbealter der männlichen Indigenen bei 43 Jahren, das der Frauen bei 52. Doppelt so häufig wie bei der nichtindigenen waren bei der indigenen Bevölkerung die Todesfälle, in denen Alkoholkonsum eine Rolle spielte. In rund einem Drittel der Fälle war Alkohol entweder eine Ursache oder Begleiterscheinung der Faktoren, die zum Tod geführt hatten. Nichtnatürliche Todesursachen (Suizid, Fremdtötung und Unfälle) waren unter den Indigenen dreimal höher als bei der Durchschnittsbevölkerung der Region (Veršubskaja und Kozlov 2006).

Abb. 9: V. Kečimov mit nenzischen Freunden bei der Arbeit auf dem Erdölfeld.

Meiner Einschätzung nach dürfte sich die Situation im Surguter Rajon von der im weiter westlich im selben Autonomen Gebiet der Chanten und Mansen gelegenen Berjozovskij Rajon nicht gravierend unterscheiden. Für den Surguter Rajon ist bekannt, dass hier der Anteil an Tuberkulosekranken unter der indigenen Bevölkerung viermal so groß ist wie unter der Durchschnittsbevölkerung und 3,6 ‰ ausmacht. Die Geburtenrate liegt bei den Chanten im Surguter Rajon mit 30,5 ‰ besonders hoch, die Sterberate mit 11,5 ‰ im Durchschnitt der Indigenen. Beide demografische Indikatoren liegen über dem Durchschnitt der nichtindigenen Bevölkerung. Die indigene Bevölkerung weist ein schnelleres natürliches Wachstum auf, aber auch eine geringere Lebenserwartung als die nichtindigene Bevölkerung. Die Säuglings-

sterblichkeit lag im Jahr 2004 mit 18,6 ‰ bei den Indigenen des Chanty-Mansijskij AO beim 2,7-fachen der Gesamtbevölkerung. Immerhin lag die Säuglingssterblichkeit bei den Chanten im Surguter Rajon in den 1960er Jahren noch über 60 ‰, war damit damals schon doppelt so hoch wie bei der Gesamtbevölkerung des Rajon (OAO NPC „Monitoring" 2005: 14, 92).

Positive Statistiken

Schaut man sich jedoch die Demografie der Indigenen in Surguter Rajon an, dann ist man überrascht. Weder hat die Anzahl der Chanten insgesamt abgenommen, noch die Zahl der Sprecher des Chantischen, noch die Zahl der Rentierzüchter. Wenn die von mir identifizierten Daten stimmen, leben also heute in dem am intensivsten von der Erdölförderung betroffenen Gebiet doppelt, wenn nicht dreimal so viele Indigene im Wald wie noch vor hundert Jahren. Bis 2008 nahm die Anzahl der offiziell auf den Clanland registrierten Indigenen im Vergleich zum Ende der 1990er Jahre noch einmal um 30% zu. Die Zunahme hat mit dem demografischen Wachstum der indigenen Bevölkerung insgesamt, aber auch mit den Zahlungen der Erdölfirmen zu tun. Die Erdölunternehmen leisten nur Entschädigung an „Familien" mit registrierten „Oberhäuptern", die auf dem Clanland leben, das sich mit lizenzierten Erdölfeldern überschneidet. Alle übrigen Indigenen werden nicht individuell, sondern durch Kompensationszahlungen an den Rajon und die Kommunen entschädigt. Das führte sogar dazu, dass Haushalte den Anreiz hatten, sich wenn möglich in getrennte Familien aufzuteilen, während Jungvermählte oder Geschiedene früher oft im Haushalt[58] der Eltern verblieben. Dies führte zu einer Vermehrung der Zahl der im Wald lebenden Familien und zu einer Verkleinerung der durchschnittlichen Familiengröße. Zusätzlich ist auch das Pendeln zwischen Wohnung im Dorf und in der Stadt durch die Zugänglichkeit motorisierter Verkehrsmittel und die Straßen der Erdölindustrie einfacher geworden. Das macht z. B. das Arbeiten in Lohnarbeitsverhältnissen mit dem Wohnen im Wald vereinbar. Dieser Umstand ermöglicht einigen Familien, gleichzeitig Rentiere zu hüten und z. B. die Kinder in Kogalym zur Schule gehen zu lassen oder auf den Erdölfeldern Jobs anzunehmen.

Abnahme des indigenen Bevölkerungsanteils

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts machten die Chanten noch über 80 % der Bevölkerung aus. Am Ende desselben Jahrhunderts zählten demgegenüber nur noch 0,8 %

58 Die Begriffe Haushalt und Familie wechseln in der Literatur und in den Berichten der staatlichen Bürokratie willkürlich und werden meist synonym gebraucht (ebenso wie nomadisch und halbnomadisch). Die Indigenen reagieren pragmatisch auf diese Uneindeutigkeiten im offiziellen Sprachgebrauch, indem sie ihr internes Verständnis von Familiengründung und die offizielle Registrierung als Familie und Haushalt getrennt halten.

der Bevölkerung des Surguter Rajon zu den Indigenen. Bereits in den 1920er Jahren hatte die nichtindigene Bevölkerung in der Region die Indigenen zahlenmäßig auf den zweiten Platz gedrängt. Es folgten die großen Umsiedlungen der 1930er Jahre. Am Ob wurden zahlreiche Dörfer mit Zwangsumgesiedelten aus dem Süden gegründet. Das Bevölkerungswachstum hielt an und so machten die Chanten am Vorabend des Krieges nur noch 20 % der Bevölkerung des Surguter Gebietes aus. In der Nachkriegszeit hielt das Bevölkerungswachstum weiter an, bis es vom Ende der 1960er Jahre bis Ende der 1970er Jahre mit dem massiven Zuzug von Erdölarbeitern quasi explodierte. Die Bevölkerung verzehnfachte sich und ließ die Indigenen zum Ende der 1980er Jahre auf einen Anteil von unter 1 % der Bevölkerung absinken. Selbst ihr Anteil an der nichtstädtischen Bevölkerung ist mit 2,4 % verschwindend klein. Ebenso radikal änderte sich der Urbanisierungsgrad in der Region. 1939 lebte nur 3 % der Bevölkerung im Rajon in Städten; 2007, nach knapp 70 Jahren, waren es 91,3 % (Šiškov und Kormušin 2010). Der Anteil der Chanten, die in den Städten und Siedlungen wohnen, hat in der Sowjetunion seit den 1960er Jahren stetig zugenommen. Der Anteil der auf den Wohnplätzen im Wald lebenden Chanten hat dabei nur in Relation abgenommen, ihre absolute Zahl ist aber konstant geblieben. Im Jahr 1998 lebten im Surguter Rajon 55 % der Indigenen im Wald, 21 % in den Siedlungen und 24 % in der Stadt (2008 sind es schon 27 % Stadtbewohner). Seit dem Ende der Sowjetunion ist der Anteil von ungefähr der Hälfte der Indigenen, die im Wald leben, im Surguter Rajon konstant geblieben (Korovin 2004: 156). Im Jahre 2003 galten 60 % der indigenen Bevölkerung des Surguter Rajon (383 Frauen und 517 Männer) offiziell als arbeitslos, da die meisten Waldbewohner zwar Subsistenzwirtschaft und informelle Warenproduktion betreiben, aber offiziell als nicht arbeitend gelten. Hinzu kommen noch zahlreiche Männer in den Dörfern und Siedlungen, die hier viel schwerer Arbeit finden, als ihre Frauen (Adm. Gubernatora XMAO 2008a; Adm. Gubernatora XMAO 2010a; Sokolova und V. V. Stepanov 2007: 76).

Rentierzucht

Rentiere im Surguter Rajon

Trotz allen rapiden sozialen, politischen, ökonomischen und ökologischen Wandels gibt es eine Erscheinung, die zumindest statistisch in den letzten 60 Jahren in der Region der Surguter Chanten stabil geblieben ist. 1950[59] waren im Surguter Rajon 243 Familien als Rentierzüchter registriert, im Jahre 2009 waren es 232 Familien. In den 1950er Jahren, als die Rentierzucht in der Region ihre (zumindest quanti-

59 Damals zählten die Rentierzüchter am Fluss Agan noch dazu und am südlichen Nebenfluss des Ob, dem Fluss Jugan, gab es auch noch Rentierzüchter, die heute dort nicht mehr existieren.

tative) Blüte erlebte, wurden 7769 Rentiere an den Flüssen Pim und Tromjogan gehalten, im Jahre 2009 waren es 7668 (Korovin 2004: 39; Adm. Surgutskogo rajona 2010b). Damals waren aber rund zwei Drittel der Rentiere im Besitz der Kolchosen, heute sind alle Rentiere Privatbesitz. Die Tromjoganer Chanten halten relativ kleine Herden von einem Dutzend bis zu knapp über hundert Tieren auf dem Land einer Familie. Im Laufe der Jahreszeiten werden die Wohnplätze und damit auch die Rentierweiden auf diesem Land gewechselt. Im Winter bevorzugt man den geschützten Wald, in dem die Rentiere Flechten unter dem lockeren Schnee finden. Die Frühjahrsweiden, wo die Kälber geworfen werden, liegen auf offenen Sumpfflächen, auf denen die Schneedecke zuerst schmilzt und frisches Grün freigibt. Mit der beginnenden Insektenplage im Frühsommer werden Rauchfeuer für die Rentiere in speziellen Rentierhäusern entfacht und die Rentiere bleiben so in der Nähe der Behausung. Die Rentierweiden werden in den letzten Jahren in der Nähe der Erdölfelder in zunehmendem Maße von kilometerlangen Umzäunungen umgeben, um zu verhindern, dass die Rentiere auf die Erdölfelder laufen, und um Bären und Wilderer fernzuhalten. Geschrumpfte Weideflächen haben einige Rentierzüchter zur Zufütterung greifen lassen. Während die Rentiere früher im Winter mit gefrorenem oder getrocknetem Fisch gefüttert wurden, beobachte ich bei allen Rentierzüchtern, die ich im Winter besuchte, dass man nun zu industriell hergestelltem Trockenfutter (russ. *kombikorn*) wechselt, das zum Teil von den Erdölfirmen als Entschädigung bereitgestellt wird.

Abb. 10: Kečimov füttert Rentiere mit „Kombikorn".

Jahr	1915	1950	1965	2009
insgesamt Rentiere	675	6756		6638
kollektive Rentiere		4637		
private Rentiere	675	2119	2029	6638
Rentierzüchterfamilien	43		95	168

Tabelle 1: Anzahl der Rentiere und Familien am Tromjogan, die nach offiziellen Daten Rentierzucht betreiben (Tabelle nach Korovin 2004; Adm. Surgutskogo rajona 2010b; Dunin-Gorkavič 1904).

Die Rentierhaltung ist jedoch nicht so ungefährdet, wie die oben genannten Zahlen suggerieren könnten. Die Chanten vom Fluss Jugan hielten in den 1950er Jahren noch ungefähr 500 Rentiere, von denen ungefähr die Hälfte in Privatbesitz war. Inzwischen ist dort die Rentierzucht vollständig verschwunden. Ebenso gibt es kaum noch Rentierzucht in der Nähe des Ob und am Unterlauf der in den Ob mündenden Flüsse, da hier durch anthropogenen Einfluss fast alle Rentierweiden vernichtet worden sind (Bol'šanik 2008; OAO NPC „Monitoring" 2005).

Unterstützungsmaßnahmen

Die Rentierzucht hat in den 1990er Jahren nach dem Zusammenbruch des kommerziellen Fischfangs und der Jagd auch an symbolischer Bedeutung gewonnen. Rentiere sind das Symbol für indigene Differenz. Indigene Aktivisten haben bereits Ende der 1980er Jahre die Erhaltung und Förderung der Rentierzucht zu einer ihrer Hauptforderungen gemacht und so wurden bereits 1989 für wenig besitzende Familien im Surguter Rajon 300 Rentiere gekauft und kostenlos verteilt (Korovin 2004: 124, 132). Zwischen 1997 und 2001 wurden 3 800 Rentiere für die Rentierzüchter des Chanty-Mansijskij AO und 2001 noch einmal 664 Rentiere für den Surguter Rajon gekauft und verteilt. Jurij Vėlla, der als Präsident und einer der Gründer des Verbandes der privaten Rentierzüchter der Region die Verteilung der Rentiere mitorganisiert hat, berichtete mir, dass Gouverneur Filipenko diese Aktion öffentlich als Kompensation für die vom Staat zwangsweise enteigneten Rentiere zu Beginn der Sowjetisierung bezeichnet hat. 2008 hatten einige staatliche Vertreter die Verteilung der Rentiere durch den Staat als eine Art Darlehen bezeichneten und gefordert, die Rentierzüchter sollten Rechenschaft über den Verbleib der verteilten Rentiere ablegen. Viele der Rentiere waren aber aus verschiedenen Gründen schon nicht mehr am Leben. Einige der Rentierzüchter, die mit diesen Rentieren wieder neu Rentierzucht beginnen wollten, hatten kein Glück oder Geschick und verloren ihre Rentiere. Aus Sicht der Rentierzüchter waren die verteilten Rentiere Unterstützung im Sinne der oben erwähnten Umverteilung vom Staat an die Rentierzüchter. (Interviews mit Jurij Vėlla im Herbst 2008 und Frühjahr 2009.)

Die Rentierwirtschaft im Surguter Rajon wurde 2009 mit 15,4 Millionen Rubel und 2008 mit 16,9 Millionen Rubel subventioniert. Das sind 2,7 % aller landwirtschaftlichen Subventionen in der Region (Adm. Gubernatora XMAO 2010b). Wie mir die privaten Rentierhirten berichteten, handelt es sich dabei auf der einen Seite um direkte Subventionen, die an die Rentierzüchter für jede erwachsene Rentierkuh gezahlt werden und auf der anderen Seite um die Finanzierung der veterinärärztlichen Versorgung. Die Mitarbeiter dieses staatlich finanzierten „Veterinärdienstes" aus Surgut suchen entweder per Hubschrauber oder per Überlandtransport jedes Jahr die privaten Rentierherden auf, um Impfungen und Vitaminspritzen zu verteilen. Die notwendigen Hubschrauberflüge werden im Rahmen der oben erwähnten *šefstvo* zu großen Teilen von den Erdölfirmen finanziert.

Es wäre aber falsch, das Wachstum der Rentierzahlen allein auf die staatlichen Maßnahmen und Entschädigungszahlen der Erdölfirmen zurückzuführen. Die Motivation, Rentiere zu halten, beruht nicht in erster Linie nur auf wirtschaftlichem Vorteil, denn erstens erhalten auch Familien ohne Rentiere die Entschädigungsleistungen der Erdölfirmen und zweitens werden Produkte der Rentierzucht wie Fleisch, Felle oder Panty[60] kaum verkauft. Soziales Prestige innerhalb der indigenen Gemeinschaft (durch die Rentiere selbst sowie den Besitz an Rentierprodukten) und die erhöhte Legitimität gegenüber Staat und Erdölfirmen, Landrechte im Wald zu beanspruchen, sind heute wichtigere Gründe als die rein materielle Existenzsicherung.

60 So wird das noch durchblutete Geweih der Rentiere im Sommer genannt, das jedes Jahr neu nachwächst. Abgetrennt und an Händler verkauft, die es nach Südostasien exportieren, haben die nenzischen Rentierzüchter im Norden daraus eine wichtige Einkommensquelle gemacht, die die Rentierzucht dort auch zu einem marktwirtschaftlich rentablen Wirtschaftszweig macht (Stammler 2002, 2004).

4 STADT UND WALD

Das folgende Kapitel beschreibt die Wohnplätze,[61] an denen ich meine Forschung durchführte, und die geografischen Rahmenbedingungen des Alltags der chantischen Rentierzüchter, die in der Umgebung der westsibirischen Stadt Kogalym leben. Um dem Leser die Umstände der Forschung verständlich zu machen, gebe ich Einblicke in das Leben in der Stadt und auf den Wohnplätzen im Wald, in die Rolle der Zentralsiedlungen Russkinskaja und Trom-Agan und der Region. Es geht mir dabei vor allem um die Perspektiven, die die Waldbewohner gegenüber der Stadt und dem Verhalten der Stadtbewohner einnehmen. Es sind diese Sichtweisen und die Integration der Stadt in die eigenen Wertesysteme, die das Verhalten der Waldbewohner gegenüber den Stadtbewohnern und das Verhalten in der Stadt bestimmen. Das Bewusstsein, dass diese Wertesysteme relativ und perspektivabhängig sind, dass sich ihre Sicht zum Teil diametral von der der Stadtbewohner unterscheidet, ist eine Form von Perspektivismus, wie er in Bezug auf andere indigene Gruppen meist in Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen behandelt worden ist (vgl. Broz 2007; besonders Pedersen und Humphrey 2007; Stepanoff 2009; Vivieros De Castro 1998).

Landschaft und ihre Nutzung

Der Naturraum, den der mittlere Ob mit seinen nördlichen Nebenflüssen, Pim, Agan und Tromjogan bildet, ist geprägt vom Übergang der Taiga zur Waldtundra. Vorherrschend sind aufgrund des flachen Reliefs große Sumpfgebiete (60 % der Fläche), die zusammen mit zahlreichen Seen und Flüssen (20 % der Fläche) ein empfindliches hydrologisches Gleichgewicht bilden. Durch die von Süden nach Norden fortschreitende Schneeschmelze entstehen im Frühjahr großflächige Überschwemmungen. Traditionell wird dieses landschaftliche Mosaik von den Indigenen zu Jagd, Fischfang, Rentierzucht und dem Sammeln von Wildfrüchten genutzt. Die Rentierzucht stellt einen Typ der Taiga-Rentierzucht dar, bei dem die Rentiere hauptsächlich als Transporttiere genutzt werden. Viele Elemente wie Schlitten, konisches Zelt, aber auch die Terminologie der Rentierzucht, haben die Chanten von den nördlicher lebenden Rentiernomaden, den Nenzen übernommen. (Martynova 2001; Golovnev 1993; Kulemzin und Lukina 1992a)

61 Ich benutze hier den im Deutschen etwas merkwürdigen Begriff Wohnplatz, weil er am besten dem Inhalt des chantischen Wortes *kåt* (Haus) und der russischen Bezeichnung *stojbičše* entspricht. Als *kåt* wird nicht nur das eigentliche Wohngebäude, sondern auch der ganze Wohnplatz, sozusagen die Behausung, bezeichnet, z. B. als *sŭ̆wəs-kåt* (Herbstwohnplatz). Für die Wohnung in den Plattenbauten der Stadt gibt es im Chantischen keine Bezeichnung, so dass hier das aus dem Deutschen ins Russische übernommene Fremdwort *kvartira* herhalten muss.

Die Stadt Kogalym

Zentrum der Erdölförderung

In den 1990er Jahren besuchte ich häufig die Familie von Jurij Kylevič Ajvaseda, deren Rentierweiden am Flüsschen Tjujtjacha in der Nähe der Wasserscheide[62] liegen. Das von der Familie beanspruchte Territorium überschneidet sich zum Teil mit dem Erdölfeld „Povch63", für das die größte private russische Erdölfirma Lukoil die Förderlizenz besitzt. Es gehört zu den größten und ertragreichsten Erdölfeldern, die Lukoil ausbeutet. 189,7 Millionen Tonnen Öl wurden dort seit 1978 bis heute gefördert, knapp zwei Drittel der prospektierten Vorkommen auf diesem Ölfeld (OAO LUKOJL 2010: 23). Lukoils „Hauptstadt" wiederum, der Sitz der größten Tochterfirma, „Lukoil-Western Siberia", ist die Stadt Kogalym. Hier residieren das Management von Kogalymneftegaz, dem Teil von Lukoil-Western Siberia, dem die Erdölfelder um Kogalym unterstehen, und die Hauptverwaltung von ganz Lukoil-Western Siberia. Manche Bewohner bezeichnen Kogalym deshalb auch als den „goldenen Käfig" von Lukoil (siehe auch S. 69, 78). Familie Ajvaseda hat zwar viel mit den Erdölarbeitern und dem Management des Erdölfeldes „Povch" zu tun, besucht aber so gut wie nie Kogalym. Ihre Verwandten wohnen in Var'jogan, einem Indigenendorf im Nachbar-Rajon Nižnevartovsk. Hier gehen die Kinder in die Schule, hier haben sie ihre Meldeadresse und bekommen die notwendige medizinische Versorgung. Ursprünglich richtete sich die Grenzziehung der Verwaltungsgebiete nach den Einzugsgebieten der Nebenflüsse des Flusses Ob. Der Fluss Agan (chant. *åyən-jăyən*) und seine Bewohner, die Chanten, die sich nach dem Fluss *åyən-jăyən-jåγ* (wörtl. „Agan-Volk") nennen, wurde 1976 dem Rajon Nižnevartovsk zugeteilt. Das Einzugsgebiet des Flusses Tromjogan mit den *toˇrəm-jăyən-jåγ* (Leuten vom Tromjogan) blieb beim Rajon Surgut. In den 1970er Jahren wurde an der Eisenbahnlinie

62 Die Wasserscheide (Sibirischer Landrücken) ist die Grenze zwischen den nach Süden in den Fluss Ob fließenden Flüssen Ljamin, Pim, Tromjogan und Agan und den Einzugsgebieten der nach Norden in den Obbusen und die Karasee fließenden Flüsse Taz und Nadym.

63 Benannt nach dem Bohrmeister Stepan Anan'evič Povch, der die erste Bohrung im wohl berühmtesten und größten Erdölfeld Westsibiriens „Samotlor" im Jahre 1969 leitete. Auf der einen Seite sind Samotlor und S. A. Povch zum Symbol für den Enthusiasmus der ersten Erdölarbeiter geworden, andererseits stehen sie für die tragischen Momente der westsibirischen Erdölförderung. Samotlor, oft Synonym für die westsibirische Erdölförderung insgesamt, ist die chantische Bezeichnung für einen großen See, in dessen Mitte am 22. Juni 1965 die ersten Erdölfontaine mit 1 000 Tonnen Öl pro Tag (!) emporschoss, die die Erdölarbeiter glücklich machte und jegliches Leben in ihm vernichtete. Der hochdekorierte Povch, dem diverse Büsten, Denkmäler und Straßennamen im Chanty-Mansijskij AO gewidmet sind (Muzej geologii, nefti i gaza 2010), ertrank bereits 1972 mit 42 Jahren in einem Taigaflüsschen (Černikov 2006: 5), als er, wie die Gerüchte unter den Rentierzüchtern sagen, betrunken das Eis überqueren wollte, um Vodka zu besorgen. Leitender Manager des Erdölfeldes „Povch" war lange Zeit der jetzige Präsident von Lukoil, Vagit Alekperov.

von Surgut in die nördlich gelegene Erdgasmetropole Novyj-Urengoj die Siedlung Kogalym auf dem Gebiet des Surguter Rajon errichtet. Nach der Übertragung des Einzugsgebiet des Flusses Agan an den Rajon Nižnevartovsk hätten die von Kogalym aus erschlossenen Erdölgebiete inklusive der dort liegenden Rentierweiden und Indigenenwohnplätze eigentlich nach Nižnevartovsk wechseln müssen. Da Kogalym aber zum Surguter Rajon gehört, blieben sie bei Surgut und wurden administrativ vom restlichen Agan-Einzugsgebiet getrennt. Diese Gebietsreform brachte für die Rentierzüchter einige Probleme mit sich. Die Siedlungen, zu denen einige von ihnen traditionell administrativ gehören, lagen nun in einer anderen Verwaltungseinheit als das Land, das sie nutzten und bewohnten. Schule, Krankenhaus und Verwandte befinden sich z. B. für Familie Ajvaseda in der Siedlung Var'jogan eine Tagesreise in Richtung Südosten im Rajon Nižnevartovsk. Die Verwaltung, die für Fragen der Landrechte, der Fischereirechte, der Jagdlizenzen und der Verhandlungen mit der Erdölfirma verantwortlich ist, liegt eine Tagesreise in Richtung Südwesten in der Stadt Surgut. Das ca. 150 km entfernte Kogalym suchen sie nur auf, wenn sie direkt etwas mit dem Management von Lukoil zu klären haben.

Abb. 11: Uhr im Zentrum von Kogalym: „Lukoil – 21. Jahrhundert".

Erster Eindruck

Mein erster Besuch in Kogalym war flüchtig. Ich war Mitte der 1990er Jahre auf der Reise von Familie Ajvaseda zu den Rentierzüchtern am Fluss Pim mit dem Bus der Erdölarbeiter zur Eisenbahnstation Kogalym gefahren, um von dort die Eisenbahn

in die Stadt Surgut zu nehmen. Die Umgebung des Bahnhofs von Kogalym ließ sich nicht mit dem Ruf Kogalyms als dem „goldenen Käfig" Lukoils in Übereinstimmung bringen. Kogalym ist durch die Dominanz des wirtschaftlich mächtigsten russischen Privatunternehmens (Steuerzahler Nr. 1) im Vergleich zu vielen anderen Städten in Westsibirien infrastrukturell besser ausgestattet. Das Einkommensniveau der Erdölarbeiter, und sie machen die Mehrheit der Kogalymer aus, liegt weit über dem in anderen Branchen. Die Gegend um den Bahnhof ist allerdings der älteste Teil der Stadt, und hier mischen sich die Wohnbauten der Gründungszeit in den 1970ern, schnell errichtete Baracken aus Holz und zweigeschossige Häuser, mit Industrieanlagen. Die eigentliche Stadt wurde später nach einem Generalplan jenseits des Flusses Ingu Jagun (eigentlich chant. *jəŋkă jăyən*) aus mehrgeschossigen Plattenbauten errichtet. Das Bahnhofsviertel ist nun Industriegebiet und die baufälligsten Baracken werden von čečenischen Flüchtlingen bewohnt.

Besuch beim Chef der Erdölfirma

Mein zweiter Besuch Ende der 1990er Jahre zeigte mir gleich das andere Extrem der Stadt. Eines Tages fragte mich J. K. Ajvaseda, ob ich nicht mit ihm zusammen den Generaldirektor von Kogalymneftegaz und Vizepräsident von Lukoil, Semën Michajlovič Vajnštok,[64] besuchen wolle. Er wolle mit ihm über das Erdölfeld sprechen, das auf seinen Rentierweiden erschlossen werden solle, ihm sein neues Gedichtbändchen und von seinen Töchtern gefertigte traditionelle Püppchen überreichen. Ich war mir unsicher, was ich von einem Treffen mit diesem sicher zu den einflussreichsten Männern Russlands zählenden Erdölmanager zu erwarten hatte. Aber ich war neugierig und hatte den Eindruck, dass ich selbst eine Art Trumpf im symbolischen Spiel um Anerkennung der Rechte der Rentierzüchter spielen sollte, also willigte ich ohne viel Nachdenken ein. Das Treffen selbst war recht unspektakulär. Es war spät am Tag und Semën Michajlovič hatte bereits ein längeres Treffen mit einer Gruppe Moskauer Fernsehjournalisten hinter sich, das auch nicht ohne das eine oder andere Glas Vodka zu absolvieren gewesen war. Er nahm die Geschenke mit wohlwollendem, aber distanziertem Interesse entgegen und entließ uns recht schnell, ohne sich auf ein Gespräch einzulassen. Interessanter für mich waren die Begleitumstände dieser Visite. Wir reisten mit dem Bus der Erdölarbeiter vom Erdölfeld in die Stadt, ohne dass uns irgendjemand besonderer Beachtung gewürdigt hätte. In Kogalym begaben wir uns ins Zentrum zum damals imposantesten Gebäude der Stadt. Das damalige Hauptquartier der Erdölfirma fiel architektonisch kaum aus dem Rahmen, hielt es sich doch äußerlich an den Funktionalismus der späten Sowjetarchitektur. Auch die Inneneinrichtung war kaum bemerkenswert. Im

64 Semën Michajlovič Vajnštok war zuletzt bis zum Jahr 2008 der Präsident des staatlichen russischen Unternehmens zum Ausbau Sočis zur Stadt der olympischen Winterspiele 2014, davor Präsident des staatlichen Monopols der Erdölleitungen „Transneft".

Vergleich zu heutigen Sicherheitsstandards wurde ich hier Mitte der 1990er Jahre kaum kontrolliert. Wir begaben uns ins Vorzimmer des Vizepräsidenten in einem der oberen Stockwerke des Gebäudes und wurden gebeten zu warten. Und dieses Warten erstreckte sich fast über einen halben Tag. Ich war diese Art von Treffen mit Vertretern der Macht damals kaum gewohnt und so nahm ich die Distanz, die hier in der zentralen und entfernten Lage des Büros und dem langen Warten auf die Audienz räumlich und zeitlich erfahrbar wurde, besonders deutlich wahr. Für meinen Begleiter waren diese Umstände nichts Ungewöhnliches und wurden wie selbstverständlich hingenommen. Zugänglichkeit und Nähe bei gleichzeitiger Betonung von Abstand – mit dieser Charakterisierung ließe sich auch insgesamt das Verhältnis der Rentierzüchter zur Stadt, zu den Erdölbossen, zu Lukoil, ja insgesamt zu Kogalym in einem Punkt zusammenfassen.

Abb. 12, 13: Das Denkmal „Der Öltropfen" in Kogalym im Volksmund auch „Tropfen des Lebens" genannt. Es symbolisiert die Rolle des Rohstoffs für die Stadt und zeigt wie die Rentierzüchter in dieses Symbol eingeschlossen sind.

Kogalym – negative Assoziationen

Kogalym hat rund 60 000 Einwohner, tägliche Flugverbindungen nach Moskau und in andere russische Städte und gehört zu den jüngsten Städten der Region. Stadtrecht erhielt sie erst 1985. In offiziellen Publikationen und auf den Internetseiten der Stadt wird immer wieder die Etymologie des Namens der Stadt diskutiert (Adm. Gubernatora XMAO 2010d; Vasil'ev und Krans 2000; Vasil'ev, Krans und Gajsin 1995; Fistik 2005). Hartnäckig hält sich die Version, nach der der Name der Stadt auf eine beklemmende chantische Bezeichnung zurückgeht. „Kogalym heißt auf chantisch – der Ort an dem Männer sterben" (Černikov 2006: 5). Der Name wurde, und das ist bezeichnend für den Umgang mit der indigenen Toponymie während der Periode der Erschließung der Erdölfelder, ohne sich um die Bedeutung zu sche-

Abb. 14: Das Ehepaar Kečimov vor ihrem Geländewagen in Kogalym.

Abb. 15: Ausstellung chantischer Kleidung im Museum in Kogalym.

ren, von einem See übertragen, der mehr als 20 km von der Stadt entfernt liegt. Der Name dieses Sees, russ. „Kogalymlor" (chant. wahrscheinlich *ḳo-kăłəm-łår*), den unbekannte Geografen von der örtlichen Bevölkerung aufschrieben, bedeutet: „See, wo ein Mann umkam"[65] (Vėlla 2001: 136).

Zerstörte Friedhöfe

Die Assoziation mit dem Bereich der Toten tauchte immer wieder auf, wenn ich mit meinen chantischen Gastgebern zwischen Stadt und Rentierzüchterwohnplätzen unterwegs war. J. N. K erklärte mir auf der Fahrt von seinem Wohnplatz nach Kogalym beispielsweise, dass einige chantische Friedhöfe (*jiməŋ puyəł* – wörtl. „heiliges Dorf") bei der Anlage der Erdölleitungen zwischen dem „Povch" Erdölfeld und Kogalym zerstört worden waren. Ich kannte den Anblick zerstörter chantischer Friedhöfe noch von meiner Reise 1996 mit dem Einbaum auf dem Fluss Agan zusammen mit Chanten und Nenzen aus dem Dorf Var'jogan. Wir besuchten dort den völlig zerstörten Friedhof der Familie Ajpin. Unbekannte hatten wohl auf der Suche nach Grabbeigaben den Friedhof in eine Mondlandschaft verwandelt und die menschlichen Überreste verstreut. Ich fragte J. N. K., ob wir nicht bei einem zerstörten Friedhof auf dem Weg nach Kogalym haltmachen könnten, um den skandalösen Umgang mit dem, was den Indigenen heilig ist, zu dokumentieren. Er lehnte höflich ab und kein Überreden half. Den Grund sagte er mir nicht geradeheraus.

Jiməŋ (heilig) heißt in diesem Fall etwas, das man zu meiden hat, wenn nicht dringende Umstände es gebieten. Die Friedhöfe werden nur in Zusammenhang mit den Bestattungsriten und den vorgeschriebenen Gedächtnisritualen aufgesucht. Die Toten werden ansonsten gemieden, ihre Gräber nach einigen Jahren, die Zahl schwankt, meist werden sieben genannt, nicht mehr aufgesucht. Das erklärte im Nachhinein auch die für mich scheinbar emotionslose Beziehung der Chanten zum zerstörten Friedhof der Ajpins. Niemand hatte Anstalten gemacht, die Knochen einzusammeln oder die Gräber wieder in Ordnung zu bringen (vgl. das Foto bei Kornienko und Ajvaseda 1999: 45). Wir liefen zwischen den Gräbern herum. Einige Chanten erklärten Markierungen an Bäumen, die die Anzahl der erlegten Bären zu Lebzeiten durch den Verstorbenen bezeichneten. Die russischen und ausländischen Teilnehmer der Expedition machten Fotos. Unsere chantischen Begleiter erklärten damals, dass man sich des Nachts keinesfalls in einem Speicher (*lăpas*[66]) schlafen

65 *Ḳăłəm* bedeutet verendet, umgekommen, verreckt (vgl. Schiefer 1984: 113; Tereškin 1981: 151). Von Karjalainen ist die Bezeichnung eines wohl mythologischen Sees überliefert, der auf diese Bedeutung Bezug nimmt: „*Kăłłəm łår*: See der Unterwelt, jenseits dessen die Wohnstätte des *ḳĭńłuŋk* ist (an dem See entlang werden die Verstorbenen zu *ḳĭńłuŋk* geführt, dessen Gehilfen die Führenden sind; er selbst gibt sich nicht damit ab, Menschen zu töten)" (Schiefer 1984: 113).

66 Diese auf Stelzen errichteten hölzernen Speicherbauten bei den Wohnplätzen dienen sowohl zur Aufbewahrung von Vorräten als auch an heiligen Plätzen zur Aufbewahrung der Götterbilder und Opfergaben. In den Dörfern der Nordchanten hat diese Funktion z. T. der Dach-

legen sollte, eher noch könne man sich zur Not neben eines der Grabhäuschen auf einem Friedhof zur Ruhe legen. Die Toten würden einem dort zumindest nichts tun, solange man sie nicht störe. Friedhöfe sind ebenso tabu wie verlassene Wohnplätze, deren ehemalige Bewohner nicht mehr unter den Lebenden weilen.

Wir näherten uns mit dem Auto von J. N. K. der Stadt Kogalym. Bei der Brücke, die über die Eisenbahnlinie führt, befindet sich die Brotfabrik der Stadt, die ihre Bewohner und alle umliegenden Erdölfelder mit Backwaren versorgt. Familie K. versorgt sich hier regelmäßig mit Brot für einige Zeit, wenn sie auf den Wohnplatz in den Wald fahren. Das erspart der Hausfrau Arbeit, auch wenn es auf dem Wohnplatz einen Backofen gibt, in dem die Frauen Brot selbst backen. J. N. K. berichtete mir nun zu meinem Erstaunen, dass auf dem Gelände der Brotfabrik auch ein chantischer Friedhof gewesen sein soll. Das beunruhigte ihn jedoch nicht weiter und hinderte die Familie K. nicht, im Laden der Brotfabrik einzukaufen. Die Stadt und ihre Einrichtungen befinden sich außerhalb des Geltungsbereiches der Normen, die im Wald und auf den Rentierzüchterwohnplätzen eingehalten werden.

Das chantische Konzept „Stadt“

Stadt heißt im Surguter Dialekt des Chantischen *wåč*, und das ist die Bezeichnung für Surgut – „die Stadt“. Surgut wurde 1594 in der Nähe des Wohnsitzes eines chantischen „Fürsten“[67] Bardak[68] gegründet, der sich den neuen Herren gegenüber uneindeutig verhielt, so zumindest deuteten diese sein Verhalten. Er beteiligte sich mehr oder weniger freiwillig an den Kriegszügen gegen die Nachbargruppen. Seine Söhne beteiligten sich aber auch an Angriffen auf die Eroberer, bis Familienangehörige als Geiseln (russ. *amanaty*) nach Surgut verschleppt wurden (Baranov u. a. 1994).

boden übernommen, der in den Blockhäusern, die ich auf ostchantischen Wohnplätzen sah, fehlte (vgl. zum Zutrittsverbot für Frauen zum Dachboden: Balzer 1981, 1999). Eine kurze Fabel zum Übernachtungsverbot im Speicher und zu der Möglichkeit, auf dem Friedhof zu nächtigen, findet sich in der chantischen Folkloresammlung von Kulemzin und Lukina (Kulemzin und Lukina 1978: 175).

67 Zur Frage der Existenz frühfeudaler Strukturen bei den Chanten zu Beginn der russischen Kolonisierung existiert mehr Literatur als zu den sozialen Strukturen der Chanten im 20. Jahrhundert (z. B. bei Balzer 1999; Golovnev 1995; Bachrušin 1935; Patkanov 2003, 1891; Sokolova 1971, 1983; N. N. Stepanov 1936).

68 *Partta* bedeutet auf Chantisch „befehlen, gebieten“ (Schiefer 1984: 220; Tereškin 1981: 345), so dass *Bardako* eventuell nur die Übersetzung der Chanten auf die Frage der russischen Ankömmlinge gewesen ist, wer denn hier ihr Befehlshaber ist. Sie nannten ihn dann einfach auf Chantisch *partəŋ-ko*, „Gebieter, Befehlshaber“, und die Russen verstanden *Bardak*. Die stimmhaften Konsonanten b und d existieren im Chantischen nicht, also kann von den Chanten *Bardak* nur als *partak* ausgesprochen worden sein. Heutzutage bedeutet *Bardak* im Russischen „Bordell, Unordnung, Chaos“. Zur Zeit der Eroberung Sibiriens wird das ursprünglich ein Trinkgefäß bezeichnende tatarische Wort *bardak* noch nicht diese spätere russische Bedeutung übertragen bekommen haben (vgl. Fasmer 1964).

Surgut war lange Zeit die einzige Stadt und administratives Zentrum der Region bis zur Gründung neuer Siedlungen seit den 1970er Jahren im Zuge der Erschließung der Erdölfelder. Surgut befindet sich am Ob, aus der Perspektive der Chanten der Nebenflüsse des Ob flussabwärts, die geografische Richtung, die mit der Unterwelt verbunden ist. Das ist die „Richtung", aus der die russische Kolonisierung erfolgte und auch die infrastrukturelle Erschließung der Region durch die Erdölindustrie. In diese „Unterweltslogik" passt auch die Assoziation des russischen Gottes mit dem Gott der Unterwelt, dem „schwarzen Alten" (*pəytə iki*), der zwar Gegenspieler des jüngsten Gottessohnes, des Beschützers der Chanten, aber wie dieser ein Sohn des Himmelsgottes *torəm iki* ist.[69] So beschreibt es ein Mythos *jiməŋ måńt'* (wörtl. „heilige Erzählung") erzählt von V. M. Sopočina, den T. A. Isaeva verkürzt und leider nur auf Russisch veröffentlicht hat (Isaeva und Starodubova 2006: 16–20). In dieses Bild passt nicht nur die Vorliebe der städtischen Bevölkerung für schwarze oder dunkle Oberbekleidung. Die Chanten meiden solche Farben für die Kleidung und opfern schwarze Stoffe und dunkle Rentiere dem Gott der Unterwelt. Auch der sorglose Umgang der Städter mit Schmutz und Abfall in der Taiga, ihr Nichtbeachten der chantischen Ordnung auf den Wohnplätzen, der aus chantischer Sicht „unreine" Status der Stadtbewohner, assoziiert sie mit dem Unterweltsherrscher. Er ist der Herr über Krankheit und Tod und wird meist als *kǐń iki* (*pəytə iki* ist eines seiner Epitheta) angesprochen.

Abb. 16: Agrafena Semënovna Pesikova vor ihrem Wohnhaus im Wald.

69 Nach Jean-Luc Lambert handelt es sich um eine allgemein in sibirischen, polytheistischen Mythologien zu findende Version: "These heavenly gods are frequently considered to have one or several sons who were sent down to earth, but they than often become tutelary divinities who are thought, among other things, to defend their people against Russians and their religion!" (Lambert 2005: 24).

Testen der städtischen Götter

Diese Integration des Negativen in die eigene Götterwelt dokumentiert auch die Geschichte des Rentierzüchters D. N. R. über seine Begegnung mit der Gemeinde einer neuen Kirche in Kogalym. Er erfuhr von einem Gottesdienst der „*sektanty*“ [70] und beschloss aus Neugierde, ihn zu besuchen. Die erste Überraschung erwartete ihn nach eigenen Angaben, als er den Versammlungsraum der Gemeinde betrat. Der Pastor, deutlich erkennbar als die Hauptperson des Geschehens, bemerkte ihn und bat ihn nach vorn, indem er ihn mit seinem Namen ansprach. Bereits an dieser Stelle des Berichts unterstreicht D. N. R. die besondere Macht der neuen Religion, die sich im Vermögen des Pastors offenbart. Er tat wie ihm geheißen und im Zentrum des Geschehens angekommen konnte er beobachten, wie der Pastor einzelne Mitglieder der Gemeinde nach vorne rief und ihnen die Hand auflegte. Ebenso sah er, dass sich sogleich, noch bevor das Handauflegen vollzogen wurde, zwei andere Gemeindemitglieder hinter den Betreffenden stellten, um ihn aufzufangen. Denn nach dem Handauflegen fielen diese wie bewusstlos zu Boden. Die Helfer legten sie vorsichtig auf den Boden, wo sie nach einer Weile wieder zu Bewusstsein kamen. Schließlich wandte sich der Pastor auch an D. N. R. und bat ihn näher zu treten. Er ging zum Pastor und stellte sich vor ihn hin. Gleichzeitig merkte er, wie ihn bereits zwei Gemeindemitglieder an den Armen berührten, bereit ihn aufzufangen, wenn der Pastor ihm das Bewusstsein rauben würde. D. N. R. dachte bei sich: „Mal sehen, welcher Gott stärker ist, meiner oder der ihre.“ Der Pastor legte ihm die Hand auf, aber nichts passierte. Für D. N. R. erwies sich hier sein persönlicher Gott als stärker. Die Macht der chantischen Götter erweist sich im Wettbewerb mit den fremden und neuen Göttern, denen dazu ein Platz als mächtige aber unterlegene Mitwirkende im Pantheon eingeräumt werden muss. Der Bereich von Unreinheit, Krankheit und Tod bietet sich hier nicht nur aus geografischen (flussabwärts) Gründen an. Die Unreinheit der Stadt, ihre den „himmlischen“ Geboten entgegengesetzte Ordnung, ihre Assoziation mit obszöner Sprache (russ. *mat*), Kriminalität, Alkohol und anderen Gefahren für Leib und Leben aber auch die Umweltzerstörung durch „*varvarskie otnošenija*“ (barbarische Umgangsformen) tragen ebenfalls dazu bei.

Relativistische Moral

Diese Sicht auf Unreinheit und Barbarei spiegelt in seitenverkehrter Weise auch die Sicht vieler Stadtbewohner auf die Rentierzüchter, nach der diesen die grundlegenden zivilisatorischen und hygienischen Vorstellungen fehlen. Schmutz, Alkoholis-

70 Die neuen protestantischen Kirchen, meist Baptisten oder Pfingstkirchen werden sowohl in der russischen Umgangssprache als auch von den Indigenen „*sekty*“ (Sekten), ihre Mitglieder „*sektanty*“ (Sektenanhänger) genannt. Im vorliegenden Fall handelt es sich wahrscheinlich um eine Pfingstkirche.

mus, Armut, Elend und ein kindliches Gemüt sind nach deren Auffassung nämlich die hervorstechenden Eigenschaften der Waldbewohner. Es wäre aber falsch, die Sicht auf die „Unreinheit" der Stadtbewohner nur als Reflex auf die Abwertung anzusehen, die diese gegenüber den Waldbewohnern vornehmen. Wie ich anhand der oben angeführten Beispiele gezeigt habe, hat diese Sicht Wurzeln in lang erprobten Strategien im Umgang mit Fremdem und Neuem. Dieses wird zwar bewertet, aber integriert und nicht marginalisiert. Das Reich von *kǐń iki* ist nicht das „Reich des absolut Bösen". Es ist eng in den Alltag verwoben, erfordert nur eine adäquate Praxis. Dem liegt eine relativistische Moral zugrunde, die die Chantin Agrafena Pesikova so formuliert:

> „Es ist so, dass wir das absolut Böse und das absolut Gute nicht kennen. Und deswegen geht man davon aus, dass es Wesen gibt, die dem Menschen wohl gesonnen sind, und Wesen, die neutral sind, und solche, die negativ sind. Aber das bedeutet nicht, dass die für den Menschen negativen Wesen für alle Lebewesen negativ sind. Das sind sie nur für den Menschen. Den Menschen wohl geneigt sind die Götter. Die neutralen Wesen sind die Geister. Und die, die negativ für den Menschen sind, das sind die Teufel. So sind sie aufgeteilt und nicht jedes hat einen Namen."[71]

Barbaren aus der Stadt

Die Beziehung der Rentierzüchter zur Erschließung der Erdölfelder und der Zuwanderung der Erdölarbeiter drückte der Rentierzüchter J. I. S. (Interview Herbst 2008) treffend mit dem Oxymoron „als die Zivilisation mit den barbarischen Umgangsformen zu uns kam" (russ. *kogda prišla civilizacija s varvarskimi otnošenijami*) aus. Zivilisation steht hier für Technik, neue urbane Lebensformen aber auch für entfremdete Arbeitsbedingungen und streng hierarchisch organisierte Arbeits- und Verwaltungsorganisation. „Sie können ohne Papier[72] nicht arbeiten", meinte J. I. S.. Die strenge Hierarchie in den Erdölunternehmen und vor allem die ausgeprägten

71 Interview mit Agrafena Pesikova für den Film „Before the Snow", aufgenommen im Frühjahr 2006 am Fluss Pim auf dem Wohnplatz von A. S. Pesikova. Die Dreiteilung der Wesen und die Bezeichnungen sind bereits in gewisser Weise Rücksicht auf universalistische Konzepte, da im Chantischen terminologisch nicht zwischen den unterschiedlichen übernatürlichen Wesen unterschieden wird. Der Rückgriff auf die wissenschaftlich konnotierte Begrifflichkeit negativ-neutral-positiv soll die Unabhängigkeit von moralisch vorgeprägten Begriffen wie gut-böse unterstreichen.

72 Das chantische Wort für Papier *nipik* bedeutet eigentlich „Beschriebenes", ist eng mit dem Schreiben verbunden, kann sogar in übertragener Bedeutung für Schriftkundigkeit stehen. Häufig wird es als Bezeichnung für Dokumente, Briefe, Ausweise, Anordnungen verwendet in dem Sinne, in dem man im Deutschen von „Papieren" spricht (vgl. Schiefer 1984: 193f.; Steinitz 1966: 1007f.; Tereškin 1981: 286f.).

Taktiken versteckten Arbeitskampfes der Erdölarbeiter wie Bummelei, Schlendrian usw. sind für J. I. S. Zeichen moralischen Verfalls. „Papier" steht für ihn für jede Form von bürokratisch organisierter Tätigkeit, bei der Aufgaben in formellen Anweisungen die Hierarchie hinab delegiert werden. So erwischte er einmal den Fahrer eines Schneeräumfahrzeugs, der von der Erdölfirma abkommandiert war, um den Weg zu seinem Wohnplatz frei zu räumen, beim Schlafen während der Arbeitszeit. Der Angestellte der Erdölfirma redete sich mit fehlenden Anweisungen und unterbrochenen Kommunikationsverbindungen zu seinem Vorgesetzten heraus. Stolz erzählte mir J. I. S., wie einer seiner Neffen den Arbeiter mit einem Fausthieb aus seinem Fahrzeug beförderte und der Eingeschüchterte danach wimmernd um Verzeihung bat[73] und seine Arbeit sofort fortsetzte. J. I. S. erzählte mir die Geschichte mehrfach, wenn er mir die Mentalität „der Russen" klarmachen wollte. Sie würden keine andere Sprache verstehen, sie brauchten eben ein *načal'stvo* (Obrigkeit). Dennoch suchten seine Söhne und Neffen nach Jobs auf den Erdölfeldern und wurden dabei von ihrem Vater bzw. Onkel unterstützt. Sie berichteten mir auch ausführlich von den Tricks und Kniffen, die sie dabei, wie alle Arbeiter, nutzen, um ihre Arbeitskraft zu schonen. Faulheit, und das war auch J. I. S. klar, findet sich ebenso innerhalb chantischer Familien. So arbeiten beispielsweise die jungen Männer, sobald der respektierte Anführer und Planer von Gemeinschaftsaufgaben, der Vater, Onkel oder Großvater, den jungen den Rücken zukehrt, nur noch mit halber Kraft, um im entgegen gesetzten Fall in eifrige Aktivität überzugehen.

Die Sicht der Stadtbewohner auf die Waldbewohner

Schuld oder Unschuld

Die Perspektive der Stadtbewohner auf die Chanten ist demgegenüber eher von einer universalistischen Sicht geprägt, in der die Skalen von moralisch gut und böse, hygienisch[74] rein und unsauber eindeutig und für alle gleichermaßen gültig sind.

73 In Zeiten von „hire and fire" fürchten Arbeiter der Erdölfirmen nicht ohne Grund bei Beschwerden der Rentierzüchter ihren Job zu verlieren. Arbeitsplätze sind kaum gesichert und arbeitslos lässt es sich im Norden kaum überleben. Aus diesen Gründen hat sich das Verhalten der Erdölarbeiter gegenüber den Indigenen im Vergleich zur Zeit vor Beginn der 1990er Jahre grundlegend verändert, wenn es um direkte Interaktion geht. Können die Städter anonym bleiben, ist von Rücksicht jedoch nicht viel zu bemerken.

74 Ich benutze den Begriff „Hygiene" hier im Sinne einer naturwissenschaftlich begründeten und essentialisierten Sauberkeit, die sich von religiösen oder moralischen Reinheitsvorstellungen frei wähnt, diese jedoch untergründig mittransportiert. Ich bin mir bewusst, dass dies nicht der wissenschaftlichen Definition von Hygiene entspricht. Ich halte eine solche Vorgehensweise aber für gerechtfertigt, weil sie das Alltagsverständnis von Sauberkeit sehr gut wiedergibt, dass sich eben nicht nur in der Fernsehwerbung für Reinigungsmittel, sondern auch in der Stereotypenbildung gegenüber Fremden findet.

Doppeldeutig ist diese Sichtweise nur in Bezug auf eine Dimension, die moralisch gar nicht zu unterschätzen ist: die der Schuld. Entweder sind die Indigenen der Inbegriff der Unschuld, während die Schuld für ihre marginalisierte Lage ganz auf Seiten der „Zivilisation" liegt. Hier wird die moralische von der hygienischen Wertung getrennt. Ein anderes Vorurteil zeichnet sie als moralisch schwach, ihren Affekten und „Genen" ausgeliefert. Dem Alkoholismus verfielen die Chanten aufgrund „genetischer" Veranlagung und sie seien habgierig gegenüber staatlichen Geldern und nationalen Ressourcen, ist die Ansicht der Mehrheit der Stadtbewohner, mit denen ich über mein Forschungsthema sprach. Sie befänden sich auf einer unterentwickelten Stufe, gleichsam wie Kinder, denen nicht nur moralische, sondern auch grundlegende zivilisatorische Maßstäbe fehlten. Alle Tatsachen, die dieser Beurteilung widersprechen, können als Erfolge eines Zivilisationsprozesses interpretiert und damit zur Unterstützung dieser These herangezogen werden. Ich beschränke mich hier auf eine grobe Skizze dieser Stereotypen, wie sie in der Mehrheit der Gespräche, die ich mit nichtindigenen Stadtbewohnern und Erdölarbeitern führte, ausgesprochen wurden. Wie sie sich in der Interaktion zwischen Stadtbewohnern und Rentierzüchtern konkret auswirken, werde ich im Kapitel zum „Tag des Rentierzüchters" genauer ausführen. Hier sollen sie nur dazu dienen, den ideologischen Kontext zu umreißen, in dem sich meine Gastgeber in der Mehrheitsgesellschaft in Kogalym wiederfinden. Medien, wie Zeitungen, das lokale Fernsehen, das örtliche Museum aber auch Begegnungen mit Erdölarbeitern und -managern, Personal von Schulen, Krankenhäusern, Begegnungen auf dem Markt transportieren explizit oder implizit Botschaften dieser Stereotypen. Meist sind diese gutgemeint paternalistisch, nur selten aggressiv abwertend und ausgrenzend.

Der goldene Käfig

Dabei macht sich der „goldene Käfig" Kogalym für die Beziehung von Indigenen und Nichtindigenen positiv bemerkbar. Die Sichtbarkeit der verschwindend kleinen Minderheit der Indigenen (weniger als 0,3 % der Stadtbevölkerung) im Straßenbild ist auch deshalb relativ groß, weil die Stadt selbst so klein ist. Fast jeder Passant trifft zwangsläufig auf einen an seiner Kleidung erkennbaren Indigenen. Vor den Einkaufszentren der Stadt und vor der Markthalle im Stadtzentrum stehen täglich indigene Verkäufer und bieten die Produkte des Waldes an. Die Toleranz der Bewohner von Kogalym, deren Bildungs- und Einkommensniveau, wie oben beschrieben, weit über dem Russischen Durchschnitt liegt, fördert diese Sichtbarkeit. So haben viele Rentierzüchter, vor allem die Frauen, keine Probleme, ihre Identität durch ihre „chantische" Kleidung alltäglich sichtbar zu machen. Chanten fallen im Stadtbild von Kogalym mehr ins Auge, als in allen anderen Städten der Region. Selbst in Chanty-Mansijsk mit dem größten Anteil an Indigenen, nämlich 2700, oder 3,7 % der Bevölkerung, erkennt man diese im Stadtbild nicht. Deutlich wurde

diese Ausnahmesituation von Kogalym z. B. in einem Gespräch, dessen Zeuge ich im Januar 2009 in der Küche der Rentierzüchterin V. I. K. in ihrer Wohnung in Kogalym wurde. Sie erzählte ihrem Sohn V., dass sie vorhabe, ihre Schwester in der Stadt Nižnevartovsk zu besuchen. Ihr Sohn beschwerte sich, warum sie ihn nicht in ihre Pläne eingeweiht habe, er habe vielleicht mitfahren wollen. Daraufhin meinte seine Mutter, dass er sowieso nicht mitgekommen wäre, weil er sich doch im Beisein seiner ein chantisches Kleid tragenden Mutter geniere. Sie aber könne auf ihr Kleid nicht verzichten, das wisse er doch. Ich war überrascht und erkundigte mich nach den Einzelheiten. V. I. erzählte, dass sie und ihr Mann bei ihrem letzten Besuch auf dem Markt in Nižnevartovsk wie „Außerirdische" angestarrt worden wären. Man habe mit dem Finger auf sie gezeigt. Bemerkenswerterweise ist der zahlenmäßige Anteil der Chanten in dem rund 250 000 Einwohner zählenden Nižnevartovsk mit 0,4 % sogar etwas höher als in Kogalym. In Nižnevartovsk zeige aber keiner der dort lebenden und auch kaum einer der Chanten aus den umliegenden Siedlungen, wenn sie die Stadt besuchen, seine ethnische Zugehörigkeit. „Die Leute starren einen an wie Wilde (*dikije*)." In Kogalym hingegen nutzen die Rentierzüchter aus dem Wald positive Stereotype der Stadtbevölkerung, die die paternalistische Haltung staatlicher Politik widerspiegeln. Chanten sind ehrliche, naive und schutzbedürftige Menschen, deren Fehlverhalten auf ihre fehlende Angepasstheit an moderne und städtische Lebensumstände zurückzuführen ist, lautet das Vorurteil. Die Verkäufer auf dem Markt sind besonders freundlich zu den chantischen Kundinnen, die durch ihre bunten perlenbestickten Kleider und Kopftücher leicht erkennbar sind. Sie erklären ihnen geduldiger als anderen Kunden die Vorzüge ihrer Waren. Die chantischen Kundinnen sind überzeugt davon, dass die Verkäufer ihnen gegenüber ehrlicher die Qualität ihrer Waren beurteilen und keine trickreichen Verkaufstaktiken anwenden, wie sie den Marktverkäufern sonst allgemein unterstellt werden, eben weil sie sie als Waldbewohner erkennen.

Auch die Polizei verhält sich nach Aussagen der Rentierzüchter gegenüber Chanten in traditioneller Kleidung nachsichtiger und höflicher. Wie mir der Rentierzüchter J. N. K. erzählte, behält er zu jeder Jahreszeit im Auto seine *malica* an, weil er dann von der Polizei und dem Sicherheitsdienst von Lukoil sofort als Indigener erkannt wird. Auch wenn er die vorgeschriebene Geschwindigkeit (wie gewöhnlich) überschritten hat, ließe ihn die Polizei weiter fahren, ohne die übliche Strafe oder gar eine Bestechung zu kassieren. Viele chantische Autofahrer führen deshalb in *malica*, wovon ich mich bei anderer Gelegenheit auch selbst überzeugen konnte. Ich vermute, dass hier auch der indirekte Einfluss der Erdölfirmen auf die staatliche Exekutive in Kogalym spürbar ist. Die Erdölfirmen haben nicht nur aus Sicht der Chanten die Funktion des Patrons übernommen. Sie sind auch selbst daran interessiert, diese nicht unnötig zu verärgern und machen ihren nicht geringen politischen Einfluss in diesem Sinne geltend.

Die chantischen Wohnplätze

Wege auf die Wohnplätze

Fast alle chantischen Wohnplätze[75] in der Nähe von Kogalym sind mit dem Auto zu erreichen. Der Weg führt aus der Stadt heraus über die Erdölfelder und erreicht dann eine oft kaum sichtbare Grenze. Häufig gibt sie sich durch ein rostiges Schild zu erkennen, dass am Beginn eines unbefestigten Weges steht. Ist die Schrift noch zu erkennen liest man z. B.: „Clanland: Betreten, Befahren, Jagen und das Sammeln von Wildfrüchten verboten." Es folgen Angaben zur staatlichen Institution oder zur „Verordnung über das Clanland". Diese Schilder machen einen offiziellen Eindruck, lassen jedoch auch erkennen, dass auf ihre Dauerhaftigkeit wenig Wert gelegt wurde. Auf meine Frage, ob die Rentierzüchter nicht selbst daran interessiert sind, dass die Schilder instand gehalten werden, erhielt ich zur Antwort, dass sie eigentlich inzwischen nicht mehr der Gesetzeslage entsprechen. Wichtig ist, dass sie den Beginn des Territoriums anzeigen, das die Indigenen bewohnen. In einem Fall, auf dem Weg zum Wohnplatz von J. K. A. sah ich selbstgefertigte Schilder: „Vorsicht zahme Rentiere!" In einigen Fällen waren drastischere Maßnahmen nötig, das Befahren des Territoriums der Rentierzüchter zu verhindern. Die Erdölfirmen errichteten z. B. vor der Einfahrt zu den Wohnplätzen der Familien Kečimov, Sopočin, Ermakov Schlagbäume, die mit Vorhängeschlössern gesichert sind. Aber selbst die rechts und links von den Einfahrten ausgehobenen Gräben verhindern nicht, dass Stadtbewohner oder die Erdölarbeiter ihre Freizeit auf dem Land der Chanten verbringen. Im Sommer lässt sich das Land der Rentierzüchter mit dem Boot oder Geländewagen, im Winter mit dem Motorschlitten auch unter Umgehung von ausgefahrenen Wegen erreichen. Und den Mächtigen, seien es „*blatnye*"[76] oder „*načal'stvo*", stehen Hubschrauberflüge und Amphibienfahrzeuge zur Verfügung, um jeden beliebigen Ort in der Taiga oder Waldtundra zu erreichen. Die Rentierzüchter um Kogalym, die ich besuchte, haben in den letzten Jahren damit begonnen, eine materielle Grenze zu errichten. Sie zäunen in zunehmendem Maße ihre Rentierweiden ein. In erster Linie dient dies dazu, zu verhindern, dass die Rentiere auf die Erdölfelder laufen und dort

75 Zumindest alle, die ich selbst besuchte und von denen ich es in Erfahrung bringen konnte. Kogalym ist vollständig von Erdölfeldern umschlossen, so dass sämtliche chantischen Wohnplätze mindestens in einigen Kilometern Entfernung Anbindung an das Wegenetz dieser Erdölfelder besitzen.

76 Als solche bezeichnen die Chanten nicht nur im engeren Sinne die Angehörigen der organisierten Kriminalität, sondern alle, die privilegierten Zugang zu informellen materiellen Ressourcen, Bestechungen, Beziehungen haben. Zusammen mit *načal'stvo* (Obrigkeit) fasst dieser Begriff alle Mächtigen und Reichen, Geschäftsleute und Politiker zusammen, deren Einfluss so weit reicht, dass sie an die materiellen und juristischen Beschränkungen normaler Bürger nicht gebunden sind. (siehe auch Ledeneva 1998, 2007, 1999; Luneev 2005)

umkommen.[77] Diese Zäune sind aber auch sichtbare Grenzen zu den Wohnplätzen der Rentierzüchter. Das Einzäunen der Rentierweiden ist eine zweischneidige Angelegenheit, denn die Rentierzüchter fürchten, dass ihre Landrechte irgendwann auf diese eingezäunten Territorien beschränkt werden und sie uneingehegte Territorien, wie Jagd- und Fischgründe und Reserveweiden verlieren könnten. Für die letzte Distanz zur eigentlichen Behausung ist in den meisten Fällen auch noch eine geografische Hürde zu überwinden. Die Wohnplätze befinden sich jenseits von Flüssen oder Seen, abseits der von Geologen oder Erdölfirmen angelegten Straßen. Trotzdem hat die Frequenz externer Besucher auf den Wohnplätzen zugenommen. Vor einigen Jahren flogen die Erdölfirmen noch mit Hubschraubern ihre Bevollmächtigten auf die Wohnplätze im Wald. Diese verhandelten hier mit den Bewohnern über Entschädigungen und überredeten die Bewohner mit nicht immer lauteren Mitteln, wie z. B. Alkohol, Drohungen und Versprechungen, ihre Zustimmung zu neuen Objekten der Erdölförderung in der Nähe ihrer Behausungen zu geben. Heute fahren die Rentierzüchter dazu selbst nach Kogalym. Es sind vor allem nichtindigene Bekannte aus der Stadt, mit denen die Rentierzüchter informelle Beziehungen pflegen, aber auch Journalisten, Veterinäre oder die Strafverfolgungsbehörden,[78] die die Wohnplätze

Abb. 17: Zwei Wohnhäuser auf einem Wohnplatz der Tomjoganer Chanten. Im Vordergrund der Hausherr auf dem Motorschlitten „Buran" mit seinen Kindern.

77 Wilderei, Unfälle auf den Straßen, Verletzungen durch herumliegende Metallteile oder ausgelaufenes Öl und verwilderte Hunde sind die häufigsten Ursachen für Verlust an Tieren auf den Erdölfeldern.

78 Wovon ich mich im Frühjahr 2009 auf dem Wohnplatz der Familie Kečimov selbst überzeugen konnte.

aufsuchen. Auf dem Wohnplatz von J. I. S. finden sich deshalb in direkter Nähe zur Behausung verschiedene beschriftete Blechschilder gut sichtbar an Bäumen angebracht. Eines verbot das Rauchen, ein anderes das Baden im See, aus dem die Familie ihr Trinkwasser nimmt. Eines zeigte den „Parkplatz" für Fahrzeuge an, ein anderes verbot die Durchfahrt. Diese Schilder, so erklärte ihr Urheber, zeigen den unwissenden Besuchern, wie sie sich verhalten müssen. Die Städter sind ignorant gegenüber der Ordnung, die jeder Indigene kennt. Sie werden mit den anonymen Mitteln der Stadt darauf hingewiesen. Schilder, Zäune, Schlagbäume und Gräben sind Abgrenzungen, die erst in den letzten Jahrzehnten in den Wäldern auftauchten, ebenso wie die Dämme, Betonplatten und Sandflächen der Wege der geologischen Erkundungstrupps und auf die Erdölfelder.

Transhumanz[79]

Die Rentierzüchterfamilien, die ich besuchte, hatten alle mehr als einen Wohnplatz im Wald und das ist die Regel bei den Rentierzüchtern dieser Region. Mindestens einmal im Jahr wird zwischen *łŏŋ-kåt* und *tŭłəγ-kåt* (Sommer- und Winterwohnplatz) umgezogen. Obligatorisch ist auch der Wohnplatz in der Nähe der Frühjahrsweiden *tawi-kåt*, auf denen die Rentiere kalben. Manchmal stehen hier leichte Hütten aus einem mit Folie bedeckten Holzgerüst. Die schwarze Folie, mit der die Erdölleitungen isoliert werden, und die die Rentierzüchter auf den Erdölfeldern erhalten, hat die früher benutzte Birkenrinde abgelöst. Familie Sopočin z. B. lebt im Frühjahr, der Zeit der Schneeschmelze und des Kalbens, im *čum*, in dem mit Zeltleinwand bedeckten Stangenzelt. Familie Ajvaseda nutzte ihren alten Winterwohnplatz als Frühjahrswohnplatz. Nur wenige Familien haben einen extra Herbstwohnplatz, *sŭwəs-kåt*. Sie beziehen den Winterwohnplatz noch im Herbst und nennen diesen dann *sŭwəs-kåt*. Die Mobilität richtet sich ganz nach der Lage der Rentierweiden, der Größe der Rentierherden und dem Gewicht der übrigen Wirtschaftszweige, wie Fischfang, Jagd und dem Sammeln von Beeren. Das ökonomische Gewicht der einzelnen Wirtschaftszweige schwankt stark und hängt von äußeren Faktoren, wie Absatzmöglichkeiten ebenso ab, wie von den Möglichkeiten des eigenen Territoriums und der eigenen Familie. Familien mit kleinen oder ohne Rentierherden erwirtschaften mit dem Sammeln und Verkauf von Moosbeeren ein erhebliches Einkommen und kaufen Rentierfleisch und Felle von ihren Nachbarn.

79 Auf die Problematik, ob die Siedlungs- und Wirtschaftsweise der Rentierzüchter als nahwandernder Nomadismus, Halbnomadentum oder Transhumanz bezeichnet werden sollte, werde ich hier nicht eingehen, weil sie für die Perspektive der Rentierzüchter selbst völlig unerheblich ist. Die Sicht des Staates, die zum Teil auch die der städtischen Bevölkerung beeinflusst, ist auch nicht konsistent und schwankt zwischen *kočujuščie* (Nomaden) *polukočujuščie* (Halbnomaden) und *brodjaščie* (Schweifende oder Wandernde). Für die Rentierzüchter ist der Unterschied Siedlung und Wald entscheidend und die saisonale Mobilität im Wald sekundär und situationsabhängig.

Andere Familien, wie z. B. die von J. K. A., mit großen Rentierherden, kaufen sogar von ihren Nachbarn Beeren für den Wintervorrat. Dies ist allerdings eine Ausnahme. In zunehmendem Maße werden am Tromjogan von den Rentierzüchtern neue Einkommensquellen erschlossen. Sie handeln im Winter mit gefrorenem Fisch und ausgestopften Eichhörnchen oder Raubvögeln auf dem Markt in Kogalym oder in der Nähe von Russkinskaja an der Straße nach Surgut. Unter der Hand werden an Städter die Rohbauten für Blockhäuser und Saunen oder auch Lastschlitten aus Holz zum Anhängen an den Motorschlitten verkauft. Das Ideal ist die Selbstversorgung der Familie mit Fisch, verschiedenen Beerensorten, Rentierfleisch und den nötigen Fellen für die Kleidung. Gekauft wird nur, was der Wald nicht hergibt und die Erdölfirmen nicht liefern. Je nach dem Anwachsen oder Schrumpfen der Rentierherden, der Lage der Rentierweiden und der Notwendigkeit zu ihrem Wechsel werden zwei bis vier Wohnplätze in der Entfernung von zwei bis 15 Kilometer Entfernung angelegt. Die freie Wahl dieser Wohnplätze wurde in den letzten Jahrzehnten jedoch eingeschränkt. Im Jahr 2000 wurde ich Zeuge einer familieninternen Diskussion bei der Familie T..[80] Die Familie wohnte auf dem Land, das der Familie der Frau gehörte. Matrilokalität ist bei den Chanten die Ausnahme und war hier damit begründet, dass der ältere Sohn den Wohnplatz des Vaters verlassen musste. Er fand in der Nähe von dessen Wohnplatz keine Siedlungsmöglichkeit mehr, weil dieser

Abb. 18: Frühjahrshütte aus Plastikfolie bei Familie Kečimov.

80 Ich kann den folgenden Vorfall nur anonym schildern, um die betreffende Familie unerkannt zu lassen. Ich habe ähnliche Fälle aber auch von anderen Familien erfahren und selbst Jagdhütten des *načal'stvo* auf dem Land der Indigenen besucht.

bereits von Erdölfeldern eingeschlossen war. Nun waren die Erdölfelder auch in die Nähe des neuen Wohnplatzes der Familie auf dem Land der Frau gerückt und Familie T. überlegte, ihren Sommerwohnplatz einige Kilometer nach Westen zu verlegen. Zwei Dinge machten dem Rentierzüchter aber Sorgen. Auf der einen Seite wusste er, dass der Waldstreifen entlang des Flüsschens, an dem er siedeln wollte, regelmäßig von hochgestellten Persönlichkeiten aus Kogalym als Jagdgebiet aufgesucht wird. Diese fahren dort mit Amphibienfahrzeugen zur Jagd und wollen natürlich nicht von einer chantischen Familie mit ihren Rentieren gestört werden. Auch wenn das Territorium zum offiziell registrierten Land der Familie gehört, hatte sie keinen Grund, das *načal'stvo* am Jagen zu hindern, ist sie doch auf deren Hilfe, Wohlwollen und Schutz in der Stadt angewiesen. Der Hausherr der Familie T. besaß eine fiktive Arbeitsstelle in Kogalym und bezog einen entsprechenden Monatslohn, auch wenn er nie persönlich dort anwesend sein musste. Zusätzlich gab es noch einen zweiten Grund, über den ich nur zufällig und fragmentarisch Auskunft erhielt. Das Flüsschen, an das Familie T. ziehen wollte, war tabuisiertes Territorium, auf dem aus religiösen Gründen keine Wirtschaft betrieben und schon gar nicht gesiedelt werden darf. Diese Nutzungstabus werden aus der Not heraus in vielen Fällen im Siedlungsgebiet der Tromjoganer Chanten nicht mehr eingehalten. Wie mir die Chantin Agrafena Pesikova berichtete, war es auch früher schon üblich, in Notzeiten Nutzungstabus aufzuheben. In den Jahren nach 2000 besuchte ich mehrfach die Familie T.. Bis heute konnte sie sich nicht entschließen, auf den neuen Wohnplatz umzuziehen, auch wenn die Erdölbohrtürme inzwischen in Sicht- und Hörweite stehen.

Prestige

Das Prestige der Rentierzüchterfamilien bemisst sich an der Menge und Größe der Bauten, die auf möglichst vielen Wohnplätzen errichtet werden. Dazu zählen neben den Wohngebäuden eine Vielzahl von Wirtschaftsbauten, die Sauna,[81] die typischen auf Stelzen stehenden Speicher und Garagen für die Fahrzeuge. Zum Besitz zählt aber auch der „Hausrat", vor allem Verkehrsmittel wie Schlitten, Boote und natürlich Kleidung und neuerdings Autos und Motorräder. Alle diese materiellen Objekte sind für Gäste sichtbar und Symbole von Wohlstand. Der Besitz an Rentieren zeigt eine andere Ebene von Erfolg und damit sozialer Wertigkeit an. Auf die Frage, wie viele Rentiere eine Familie besitzt, bekam ich die Antwort, dass diese nicht gezählt werden dürfen. Niemand nennt einem die konkrete Anzahl von Rentieren, die er besitzt. Wie denn dann die staatlichen Subventionen für die Anzahl der Rentierkühe ausgezahlt werden, fragte ich den Rentierzüchter J. I. S. (Gespräch Frühjahr 2008). Er verwies auf Stepan Antonovič Kečimov, den Präsidenten des Verbandes der Rentierzüchter des Autonomen Kreises, der selbst in der Nähe von Kogalym

81 Eine Innovation der Nachkriegszeit.

auf einem Wohnplatz im Wald als Rentierzüchter lebt. Dieser kenne seine Nachbarn gut genug und wisse, welche Zahlen er an die staatlichen Stellen weiterzuleiten habe. So wird das Tabu, die Rentiere zu zählen umgangen, bekam ich zur Antwort. Die Rentiere zu zählen gilt als Sünde, weil nur die Götter befugt sind, dies zu tun, wenn sie das Schicksal der Rentierzüchter bestimmen. Sie selbst zu zählen, heißt an ihrer Macht zu zweifeln, sich an ihre Stelle als Herren des Schicksals zu setzen. Kein Rentierzüchter riskiert den Unwillen der Götter und damit Unglück für die Herde, erklärte mir der Rentierzüchter J. K. A. wiederholt.[82] Im Gegensatz zu dem selbst hergestellten Hausrat sind die Rentiere in größerem Maße vom Wohlwollen der Götter abhängig und das soziale Prestige, das sich in der Größe der Herde zeigt, hat darum eine andere Qualität. Jeder Rentierzüchter weiß, wie leicht es ist, eine Herde zu verlieren und das man mit wenigen Rentieren und etwas Geschick in einem Jahrzehnt eine größere Rentierherde wieder aufbauen kann. Dass bei den benachbarten Waldnenzen in erster Linie die Rentierherde Prestige darstellt, zählt zu den wichtigen Markern ethnischer Differenz, wie mir J. K. A. erklärte. Während die waldnenzischen Rentierzüchter auf die kleine Herden besitzenden Chanten herabschauen, schauen diese auf deren „Nachlässigkeit" in Bezug auf Hausbau, Einrichtung und Ordnung der Wohnplätze herab. Für die chantischen Rentierzüchter ist das *čum* nur Ergänzung zu den festen Bauten, wenn die Umstände es nötig machen. Sie lebten im *čum* z. B. auf der Flucht vor den Verfolgern konterrevolutionärer Aufstände, wie in den 1930er Jahren, oder vor der Erschließung der Erdölfelder in den 1980ern.[83] Das Zelt kann jedoch auch heute noch im Winter, wenn notwendig, zur Behausung werden. Familie L., die in der nur spärlich mit Wald bewachsenen Waldtundra nördlich des Tromjogan in einer Holzhütte lebte, überlegte im November 2006, zusammen mit zwei kleinen Kindern in das *čum* umzuziehen, weil das Brennholz in der Nähe ihrer Behausung zur Neige ging. Mit dem Zelt konnten sie in eine Gegend mit genug Totholz für die Brennstoffversorgung im Winter ziehen. Familie K. berichtete mir im Frühjahr 2008, dass sie zu Beginn der 2000er Jahre mit ihrer Rentierherde und dem *čum* über 350 km zum heiligen See Numto (chant. *tŏrəm-łår*) gezogen waren, um dort Rentiere zu opfern. Nebenbei fanden sie dort auch eine Ehefrau für ihren Sohn.

82 Diese Logik bezieht sich natürlich nur auf die Rentierzüchter, die nach wie vor den chantischen Göttern anhängen. Wie sich die Familien verhalten, die zum Protestantismus konvertiert sind, konnte ich nicht in Erfahrung bringen. Ich respektierte den Wunsch der Familien mit denen ich Kontakt hatte, die Konvertierten (umgangssprachlich: *sektanty*) zu meiden.

83 In Chanty-Mansijsk konnte ich die Videoaufnahmen von Tat'jana Moldanova vom Oberlauf des Tromjogan vom Beginn der 1990er Jahre kopieren, die mehrere Familien zeigen, die aus Angst vor weiteren Vertreibungen mehrere Jahre im *čum* lebten. Der Dokumentarfilm „Flüchtlinge aus Kogalym" (*Beglecy s Kogalyma*) von Raisa Ernazarova aus dem Jahr 1991 zeigt eine chantische Familie, die in Zusammenhang mit der Errichtung von Kogalym geflüchtet ist und im Nomadenzelt wohnte.

Abb. 19: Auf dem Winterwohnplatz der Familie Tarlin am Fluss Kasym.

Abb. 20: Sonnenaufgang an einem Novembermorgen in der Nähe von Numto.

Abb. 21: Jurij Vėlla markiert ein neugeborenes Rentierkalb.

Abb. 22: Rentieropfer auf dem Wohnplatz von Jurij Vėlla.

Abb. 23: Familie Loginov beim Fischen mit Wehr und Reuse in der Nähe der Siedlung Numto.

Abb. 24: Beim Fischen mit der Reuse in der Nähe des Wohnplatzes der Familie Kečimov.
Im Vordergrund der Winterpelz „Kumyš".

Abb. 25: Der Autor auf einem chantischen Wohnplatz in der Nähe von Numto.

Abb. 26: Junger Rentierzüchter bei der Rast im Wald, Wohnplatz von Josif Sopočin.

5 SPION ODER SCHWIEGERSOHN

„Man fordert dich auf, du sollst dich bekennen
und nicht mehr verstecken dein wahres Gesicht,
doch hinter den Masken sind nur weitere Masken,
ein Wesen dahinter, das gibt's für dich nicht.
Sag nicht, wo du stehst, Sag nicht, wo du stehst,
Sag nicht, wo du stehst und welchen Weg du gehst."

(Persiflage des in der DDR populären Lieds
des *Oktoberclubs* von 1968 „Sag mir, wo du stehst!"
durch die *Bösen Tanten* 1989, ein Berliner Tunten-Kollektiv)

„Jede Art von Kultur beginnt damit, dass eine Menge von Dingen verschleiert werden", stellte schon Nietzsche fest (zitiert nach Günther 2008: 435; Text hier: Nietzsche 2009: 19[50]). Diese Schleier gehören seit Beginn der Ethnologie bis heute zu ihren Kernthemen (vgl. z. B. Assmann und Assmann 1997, 1998, 1999; Berreman 2007; Streck 2007; Tukhanen 1999). Formen der Darstellung westsibirischer Rentierzüchter in der Öffentlichkeit und in der Interaktion mit Siedlergemeinschaften umfassen neben Praktiken des Zeigens ebenso solche des Verbergens. Im Folgenden werde ich einige methodologische Überlegungen zu den Grenzen dessen darlegen, was an die Öffentlichkeit gelangen soll.

Meine Feldforschung konfrontierte mich mit dem Dilemma, wie ich Kommunikationsgrenzen dokumentieren könnte, ohne sie zu verletzen. Was ich im Folgenden vorschlagen möchte ist, die Feldforschungssituation, vor allem den teilnehmenden Part, als ein Experiment anzusehen, in dem die Person des Forschers zum Messinstrument für die Kommunikationsideologie der Gesellschaft wird, in der er sich aufhält. Dies mag wie ein sehr instrumenteller Ansatz wirken, bei dem die Menschen, die Ethnologen gewöhnlich Informanten nennen, zu Objekten eines Experiments werden. Wie wir sehen werden, ist es eher andersherum. Die Gastgeber experimentieren mit dem Gast. Der Ethnologe wird zum Objekt der Manipulation und ihm bleibt nichts anderes übrig, als das Spiel zu analysieren, dessen Regeln er nicht bestimmen kann. Meine These ist, Feldforschung als ein Experiment anzusehen, das der Forscher andere mit sich anstellen lässt.

Es wäre allerdings naiv, den Forscher als ein bloßes Spielzeug anzusehen. Im Gegensatz zu den Menschen, bei denen er lebt, kann er das Spiel zu jedem Zeitpunkt verlassen. Die Einheimischen haben jedoch keine Wahl, als zu bleiben und mit den

Folgen dessen zu leben, was der Fremde bei ihnen angerichtet hat. Für sie ist es kein Spiel.[84]

Zu beobachten, wie der Ethnologe sich bemüht, mit den Rollen umzugehen, die offensichtlich nicht für ihn geschaffen sind, kann jedoch ein recht amüsantes Unternehmen sein. Einige Beispiele, wie man mir manchmal rein rhetorisch, manchmal recht ernsthaft, aber auch ironisch während der Feldforschung Rollen vorschlug, können dies erläutern. Lange übersah ich diese Angebote, während ich damit beschäftigt war zu versuchen, eine quasi unsichtbare Position in der sozialen Realität meines Forschungsfeldes einzunehmen. Es war Malinowski, der „Erfinder" der ethnografischen Methode der teilnehmenden Beobachtung, der behauptete, sie solle in einem Zustand kulminieren, in dem der Ethnograf so ein alltägliches Phänomen wird, dass die Dorfbewohner seine Anwesenheit zu vergessen beginnen (Malinowski 1922: 7). Selbst im Falle von Malinowskis Feldforschung dürfte es sich dabei um eine Illusion handeln. Wahrscheinlicher ist, dass die Gastgeber aufhören, den Gast durch ihr Verhalten wissen zu lassen, dass sie sich seiner Anwesenheit sehr wohl bewusst sind. Die Auflösung dieser Illusion ermöglicht, aus den Rollen, sozialen Eigenschaften, Namen und Funktionen, ja sogar parodistischen Eigenschaften, die dem Forscher zugeschrieben werden, ein fruchtbares Instrument zu machen, um die Strategien der Informationsweitergabe innerhalb einer Gemeinschaft und an die Öffentlichkeit zu verstehen.

Im folgenden Kapitel werde ich zuerst Überlegungen zu reflexiven Methoden in der Analyse ethnologischer Feldforschung anstellen, um dann anhand von Beispielen die Rollenzuschreibungen zu beleuchten, die mir im Feld zwischen Integration und Exklusion begegneten. Am Schluss soll es dann um einige epistemologische und methodologische Konsequenzen gehen, die sich aus der Tatsache ergeben, dass die Person des Forschers in der Methode der teilnehmenden Beobachtung dessen wichtigstes Instrument ist.

Methodologische Überlegungen

Ethnologische Handbücher präsentieren hinsichtlich der Feldforschungsmethode meist ein hierarchisches Verhältnis von Teilnahme und Beobachtung (Bernard 2002; Delamont 2004; DeWalt 2002; DeWalt u.a. 1998). Schon bei B. Malinowski

84 Wie Elin Sæther bemerkt hat, teilt sich die Literatur zur teilnehmenden Beobachtung deshalb in zwei sich widersprechende Richtungen (Sæther 2006). Eine sieht den Forscher als Opfer der Initiation in sein Feld, der den Akteuren seiner Initiation, die er beforscht, und ihren Lebensumständen relativ hilflos ausgeliefert ist und häufig durch Missgeschicke und Fehler lernt und sich verändert (z. B. DeWalt 2002: 52f.). Die andere Richtung ist die der Kritik an der Macht des Ethnologen, die sich die Definitionsmacht über fremde Kultur aneignen, in einen kolonialen Diskurs verstrickt sind, die „Anderen" objektivieren und ihrer Definitionsmacht und Wirkmächtigkeit, ihrer Agency, berauben.

wird die Teilnahme als der Teil der Methode angesehen, der der Dokumentation und der Informationsbeschaffung als eigentlicher Feldforschungstätigkeit vorausgeht (Malinowski 1922: 6, 8). Der Wissenschaftler setzt sich so in die Position dessen, der generalisieren kann und die anderen in die, die generalisiert werden: "We (anthropologists) have 'method'; they (Those whom we purport to observe) have culture" (Cohen 2007: 111). Seinen Platz im Alltagsleben zu finden, sich in die soziale Gruppe, deren Praktiken man dokumentieren und verstehen will, zu integrieren, ist eine Frage des „Rapport" und deshalb ein Problem, das in der Anfangsphase der Feldforschung gelöst werden soll.

Die Beschäftigung mit der Teilnahme sollte dann alsbald der eigentlichen Forschung in engerem Sinne Platz machen, nämlich Beobachtungen, Dokumentationen und Interviews. Häufig wird davon ausgegangen, dass Teilnahme und Beobachtung einander ausschließen und gleichzeitig nicht möglich sind (z. B. Hauser-Schäublin 2003; O'Reilly 2005: 101, 106), dass eine reflektierte Teilnahme unmöglich sei und Beobachtung nicht auch Teil der sozialen Praxis innerhalb der Gesellschaft, die erforscht wird, als erfordere Beobachtung zwangsläufig Distanz in psychologischem und sogar physischem Sinn. Mir scheint, dass die Schwierigkeit, Teilnahme und Beobachtung, Tätigkeit und Reflexion als gleichzeitig und ineinander verschränkt wahrzunehmen, in den Wurzeln europäischen Wissenschaftsverständnisses liegt, die auf die konzeptionelle Spaltung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* in der westeuropäischen monastischen Praxis zurückgehen. Ausgeblendet werden hier jedoch das Wissen und die Definitionsmacht derer, die nicht aufhören, mit dem Forscher zu interagieren, bloß weil dieser distanziert beobachten will, und die auch nicht aufhören, sich der Anwesenheit eines Fremden bewusst zu sein, wenn er versucht, zum unbemerkten Teilnehmer zu werden.

Die sozialen Rollen, die der Feldforscher übernimmt, hängen nicht so sehr von seinem Willen oder seinen Fähigkeiten ab, als von den Wünschen und Interpretationen der Gemeinschaft, in der er arbeitet (Berger 2009; Berreman 2007; Sæther 2006: 44). Auch wenn diese Tatsache selbstverständlich scheint, sind die Feldforschungs-Handbücher voll von Anweisungen, was ein Forscher unternehmen soll, um sich in fremde Gesellschaften zu integrieren und die Situation so zu manipulieren, dass er ein vertrauensvoller Informationssammler wird (affirmativ bei Jorgensen 2000; kritisiert z. B. bei Lecompte 1999; Tedlock 2005).

Die sorgfältige Lektüre bestimmter Feldforschungsberichte bietet die einzige Möglichkeit für den jungen Feldforscher zu lernen, was für ein Schock es sein kann, zu entdecken, dass man nicht selbst Herr des Informationsflusses ist, sondern in der unbequemen Position des Schülers. Ich möchte hier nur Jeanne Berrenbergs Ethnografie der Ausbildung zur Musikerin in Indien nennen, die eine große Herausforderung für sämtliche ihrer vorherigen sozialen Identitäten bedeutete (Berrenberg 2009).

Ein weiteres Beispiel ist Jeanne Favret-Saadas klassisches Werk, in dem sie beschreibt, dass es sich als unmöglich erwies, Forschung über Hexerei in der Bre-

tagne durchzuführen, ohne schmerzhaft in die Praktiken der Zauberei einbezogen zu werden und ohne die Rollen zu übernehmen, in die ihre Forschungspartner sie drängten (Favret-Saada 2007).

Jeanne Favret-Saada betont, dass es nicht die Gefühle von Scham und Minderwertigkeit sind, die die Bauern ihre Praktiken verbergen und verschweigen lassen, sondern die Macht, die das gesprochene Wort enthält, die Gefahr, die damit verbunden ist, bestimmte Informationen über einen bestimmten Zusammenhang hinaus gelangen zu lassen. Es ist nicht der Ausschluss einer bestimmten Art von Information aus dem Kanon des gesunden Menschenverstandes oder rationaler Überzeugungen, ihre Marginalisierung, die sie verstummen lässt, sondern ihre Wirkmächtigkeit. Wissen ist Macht und das Wort eine Waffe, die mit Vorsicht zu gebrauchen ist! Der einzige Weg, verborgenes Wissen zu eigenem Wissen zu machen, besteht darin, Teil eines Machtspiels zu werden, das nicht ungefährlich ist.

Gerals D. Berreman (2007) beschreibt eindrucksvoll, wie sich das Verhältnis der Bewohner eines nordindischen Dorfs zu ihm grundlegend veränderte, weil er einmal mit einem Brahmanen und einmal mit einem muslimischen Lehrer als Assistenten forschte. Nur die Reflexion seines eigenen Statuswandels erlaubte ihm zu verstehen, welch unterschiedliche Seiten ein und desselben Dorflebens er erlebte (vgl. hierzu auch Jay 1999). Dies führte ihn zu einer Analyse des „impression-managements", und der Konstruktion der „backregions", Begriffe, die er von Erving Goffman (1959) übernahm. Je größer der soziale Abstand des Forschers zu seinen Informanten ist oder je unsicherer diese sich seiner sozialen Rolle sind, umso eher werden sie versuchen, die Fassade zu wahren und keinen Blick hinter die Bühne zulassen. Andererseits, so meint Berreman, kann ein Publikum die Validität und Ehrlichkeit der Performance nur mit einem gewissen Wissen darüber einschätzen, was in den „backregions" vor sich geht (Berreman 2007: 145ff.).

Bezeichnend für den üblichen Umgang mit Informationsgrenzen während der Feldforschung ist die Art und Weise, wie z. B. Peter Jordan in seiner Ethnografie zu heiligen Plätze bei den Chanten am Fluss Jugan (direkt südlich meiner Feldforschungsregion) diese auf „Problems in Data Collection" reduziert und auf nur einer Seite seiner fast 300 Seiten langen Arbeit diskutiert (Jordan 2003: 152f.). Er macht pauschal die „long-term history of religious persecution" für seine Schwierigkeiten verantwortlich, etwas über die religiöse Praxis der Chanten zu erfahren. Ganz richtig bemerkt er, dass die Seltenheit der Besuche auf heiligen Plätzen die teilnehmende Beobachtung stark begrenzt. Es ist aber nicht nur diese Seltenheit, sondern auch die "[…] genuine reluctance by certain informants to expand on initial comments or brief explanations", die eine zeitlich eng begrenzte Ethnografie religiöser Praxis methodisch fragwürdig erscheinen lässt. Schließlich berührt er doch noch den zentralen Punkt des „Problems": "On the other hand, these places, beliefs, and intimate ritual knowledge are central to their own and to their community's welfare, and are not to be casually revealed or passed around," und er begreift, dass er in "[…] perso-

nal worlds that perhaps should not be opened to outside scrutiny" eindringt (Jordan 2003: 152). Warum es sich dabei um „personal worlds" und „intimate knowledge" handelt, bleibt allerdings unbeantwortet. Im Gegensatz dazu betont er in seiner Monografie, dass die chantische Religion von kollektiver ritueller Praxis und wenig von persönlichen oder intimen Erfahrungen, Emotionen oder inneren Gottesbegegnungen geprägt ist. Innere religiöse Prozesse: Trance, Ekstase oder enthusiastische[85] Erfahrungen, die in der schamanistischen Praxis durchaus eine Rolle spielen, werden von Jordan gar nicht behandelt und die Trommel als wichtiges Ritualinstrument kommt in seinem Buch nur einmal vor (Jordan 2003: 146).

Wenn allerdings das rituelle Wissen an sich eng mit dem Wohl und Wehe der Gemeinschaft zusammenhängt, wie obiges Zitat nahe legt, dann lässt das nur einen Schluss zu: die Weitergabe dieses Wissens beeinflusst das Wohl der Gemeinschaft, die Informationsweitergabe als Praxis hat performative und transformative Wirkung und die Informanten sehen den Forscher nicht außerhalb dieses Wirkungskreises. Wenn man diese performative Wirkung verstehen will, kommt man nicht umhin, diesen Wirkungskreis nicht nur wahrzunehmen, sondern ihn auch anzuerkennen und sich in ihn hineinzubegeben. Eine oft langwierige, intensive und nicht immer nur angenehme Teilnahme ist dazu unumgänglich.

Die chantische Ethnografin Agrafena Pesikova kritisierte in einem Interview, das ich im Jahr 2006 auf ihrem Wohnplatz am Fluss Pim aufzeichnete, die Fixierung nichtindigener Wissenschaftler auf die chantische Religion, ohne die Notwendigkeit in Frage zu stellen, dass eine solche Ethnografie wichtig sei:

> „Man muss sich heutzutage beeilen, alles aufzuzeichnen und festzuhalten, sonst ändert mein Volk seine Lebensweise und all das wird vergessen. Es vergeht solch ein großer geistiger Reichtum. Das Ritual der schamanistischen Trance ist im Verschwinden begriffen. Es wird nur sehr selten vollzogen und nur bei äußerster Notwendigkeit. Damit beschäftigen sich scheinbar seriöse Leute, Wissenschaftler. Sollen sie doch eine Falle beschreiben! Sie aber dringen in die geistige Kultur ein. Wozu? Ich frage die Popen ja auch nicht, was sie da für ein Christentum haben. Sie aber fangen an, in der Seele herumzubohren. Wozu muss man das tun? Es wäre viel besser, wenn dieser Forscher eine Falle oder ein Rentiergespann oder die Kleidung beschreiben würde. Das wäre doch eine großartige Leistung. Aber sie dringen in das ein, wovon sie nichts verstehen. Sie können das auch nicht verstehen. Die technogene Gesellschaft ist russischsprachig und vor allem auf das Christentum ausgerichtet. Das Christentum ist aber eine Religion der Rahmen. Das heißt, sie ist begrenzt mit Erlaubnissen und Verboten. Sie setzt alles in einem bestimmten Rahmen. Das Heidentum ist komplexer. Es sortiert die Sachen nicht

85 Hier ist eine andere als die umgangssprachlich verbreitete Bedeutung des Wortes gemeint, die der Bedeutung des griechischen Begriffs enthousiasmós oder dem wörtlichen Sinn von Begeisterung nahekommt.

> in Schubladen, sondern verbindet alles miteinander, das menschliche Handeln und die geistige Welt und die Kultur und die Kleidung, es umfasst alles. Dem Heiden fällt es sehr schwer, sich in diese Rahmen einzupassen. Deshalb haben wir diese ‚offene Verschlossenheit' oder ‚verschlossene Offenheit' ausgebildet. Bei uns sagt man: ‚Du hast Augen, sieh! Du hast Ohren, höre! Du hast Hände, mach es! Du hast Beine, geh!' Was soll man aber tun, wenn jemand sieht und doch nichts sieht? Was kann man da tun?"

Wichtig ist aus ihrer Sicht eine intensive Teilnahme, eine Auseinandersetzung mit dem Eingebettet-Sein der Religion in andere Lebensbereiche, und eine Sozialisation, ein Lernen, das sich nicht auf das Sammeln verbaler Äußerungen beschränkt. Kurzzeitforschung und eine auf einen engen Themenbereich bezogene Forschung ist aus ihrer Sicht nur ein Fischen im Trüben, ein „Herumbohren in der Seele". Verstehen basiert auf Praxis, könnte man zusammenfassen, und zwar auf einer gründlich erlernten.

Die Weitergabe von Wissen ist mit der sozialen Position der Personen verbunden, die Wissen vermittelt. Erst die Vermittlung von Wissen, das Kommunizieren, stellt die Person dar und her, die ihr Wissen mit anderen teilt, sie hat eine repräsentative und performative Funktion (Austin 1975; und darauf basierend Butler 1997). In erster Linie verändert sie aber die soziale Position dessen, mit dem das Wissen geteilt wird. Wissenstransfer hat eine transformative Funktion (vgl. bereits Turner 1969). Bei den Chanten ist wie in jeder Gesellschaft nicht allen alles bekannt. Die Wissensverteilung spiegelt soziale Grenzen wider, die von Alter, Geschlecht, Verwandtschaft, Wirtschaftstätigkeit, Wohlstand oder geografischer Zugehörigkeit bestimmt werden. Ungleiche Verteilung von Wissen wird vor allem in Fällen sichtbar, in denen die Informationsgrenzen und die Praktiken der Distinktion innerhalb der chantischen Gesellschaft von denen der Mehrheitsgesellschaft abweichen. So ist z. B. das Verschleiern der Frauen bzw. das Verbergen des Gesichts vor bestimmten männlichen Blutsverwandten des Ehemannes eine der am meisten provozierenden Praktiken und erstes Ziel für die sowjetischen Versuche, die Chanten in die sozialistische Gesellschaft zu integrieren.

Ernst genommene Teilnahme

Oft sparen Ethnologen die eingehende Beschäftigung mit ihrer Teilnahme auf für ihre Memoiren, literarische Publikationen oder anekdotische Berichte, während die Ergebnisse der Beobachtung das Material für Monografien und wissenschaftliche Artikel abgeben (Tedlock 2005). Bereits Malinowskis paradigmatische Feldforschung zeigt diese Aufspaltung. Man hat den Eindruck, dass die Teilnahme nicht nur irgendwann von den Einheimischen vergessen werden soll, sondern auch für

die wissenschaftliche Tätigkeit des Forschers unwichtig wird. Reflektionen über das eigene Einbezogensein (oder Ausgeschlossensein) bleiben Teil des privaten Tagebuchs, werden aber nicht Teil der wissenschaftlichen Analyse (vgl. Malinowski 1967). Das Interview als wissenschaftliche Methode schreibt klare Rollen vor: Informationen liefern und Informationen aufzeichnen. Der Informationsfluss beeinflusst nur die Rolle des Wissenschaftlers in seiner eigenen sozialen Welt, seine eigene soziale Position im wissenschaftlichen Feld. Er soll Information durch Ordnung, Analyse und Interpretation in wissenschaftliches Wissen transformieren, aber seine eigene Transformation im Feld, in der sozialen Gruppe, in die er sich begibt, findet in der Regel wenig Beachtung.

Eine andere Richtung einzuschlagen führt dann oft dazu, die Beschäftigung mit den Herausforderungen, die Feldforschung an die Person des Forschers selbst stellt und das damit verbundene epistemologische Abenteuer, zum Hauptthema der eigenen Arbeit zu machen: "[…] we learn a good deal about ourselves while struggling to understand others" (Cohen 2007: 110. Vgl. auch Berrenberg 2009; Chang 2008). Anthony P. Cohen sieht Ethnografie als autobiografisches Unternehmen, aber "in studying others I do not regard myself as merely studying my self; but rather, as using my self to study others" (Cohen 2007: 110). Das heißt in Umkehrung des obengenannten Zitats: wir lernen viel über andere, während wir uns bemühen zu verstehen, was sie mit uns machen.

In den folgenden Abschnitten, werde ich nun einige der „sozialen Rollen", in die ich während der Feldforschung schlüpfte, aber noch häufiger gedrängt wurde, näher beschreiben. Dabei geht es nicht um Zuschreibungen, die häufig auch scherzhaft, ironisch und metaphorisch waren, nicht um klare und eindeutige soziale Positionen. Die Vielfalt dieser „Rollen" zeigt, wie veränderlich und widersprüchlich diese Zuschreibungen oft waren, die sich durchaus in der Interaktion mit denselben Familien und denselben Personen ergaben.

Rollenzuschreibungen

Die Rollen, von denen ich im Folgenden sprechen werde, sind nicht die, die ich meistens und gewöhnlich im Feld wirklich innehatte. Recht unspektakulär war ich meist der sympathische fremde Ethnograf.[86] Für einige wurde ich sogar zum Freund, während andere in mir eine Art Reisejournalisten sahen, der in Russland allgemein *korrespondent* genannt wird. Letzteres ist eine Person, die im Allgemeinen gemieden wird, wenn man sich nicht kompetent genug fühlt, die offizielle Story oder einen vorzeigbaren Lebensstil zu repräsentieren.

86 Ethnograf ist die in Russland übliche Bezeichnung für den Ethnologen. Auch wenn meine Auffassung von den Zielen, Themenfeldern und Methoden der Ethnografie/Ethnologie durchaus von den Vorstellungen meiner Gastgeber, aber auch russischer Wissenschaftlerkollegen, abwich, war für mich *ėtnograf* nur eine Übersetzung für Ethnologe.

Auf sozialen Netzwerken surfen

Beginnen möchte ich mit der Beschreibung der ersten Rolle, in die ich schlüpfte, als ich Mitte der 1990er Jahre die Feldforschungsregion besuchte. Als junger Student reiste ich zum ersten Mal nach Westsibirien zusammen mit zwei Freunden aus dem Institut für Ethnologie in Berlin. Wenn uns Leute fragten, was wir denn machen würden, antworteten wir in rudimentärem Russisch: „My tri studenty iz Berlina" (Wir sind drei Studenten aus Berlin). Das war überraschenderweise ausreichend, um unsere Gastgeber zu veranlassen, uns Hilfe und eine Menge Informationen zu gewähren. Man beherbergte uns bei sich zu Hause, ohne irgendeine Form von Kompensation zu verlangen, ernährte uns und borgte uns Fellkleidung. Die wichtigste Unterstützung aber war, dass man uns die eigenen sozialen Netzwerke nutzen ließ. Man gab uns Telefonnummern von Freunden oder Verwandten und wir mussten an einem neuen Ort nur diese Menschen anrufen und den Namen derer nennen, die wir vorher getroffen hatten. Ohne große Erklärungen waren diese Menschen dann bereit uns zu treffen und zu helfen (vgl. ein ähnliches „Schneeball-System" bei Kjellgren 2006).

Ich war überwältigt von dem, was ich für typisch russische und dann auch chantische und nenzische Gastfreundschaft hielt. Das war keine falsche Annahme, aber ich erfuhr später, dass wir Teil eines speziellen Reziprozitäts-Netzwerkes geworden waren. Es war in erster Linie die Rolle des Studenten, die uns erlaubte daran teilzunehmen. Ein Student auf dem Weg in die entlegene Provinz, in ein entlegenes Indigenendorf,[87] war aus der Sicht der Einheimischen eine ziemlich arme und hilflose Person. Und das waren wir auch. Studenten hatten sich für gewöhnlich das Ziel ihrer Feldforschung nicht selbst gewählt und hatten kaum finanzielle Mittel für ihre Reise. Die Menschen versorgten uns in erster Linie mit einer Menge an Informationen, weil wir sowieso in der Rolle der Lernenden waren. Außerdem machten wir im Vergleich z. B. zu Journalisten, Vertretern staatlicher Institutionen oder in der akademischen Karriere fortgeschritteneren Wissenschaftlern einen wohl eher harmlosen Eindruck. Später, als mein Russisch besser wurde, und ich mir sogar einige Kompetenz im Chantischen angeeignet hatte, musste ich seltsamerweise feststellen, dass man mir weniger erzählte und mit mehr Bedacht über bestimmte Bereiche sprach.

Teilzeitadoption

Als ich im Dezember 2009 auf einem chantischen Wohnplatz lebte, hörte ich eines Abends von einem Rentieropfer, das in den darauffolgenden Tagen stattfinden sollte.

87 *Nacional'nyj pasëlok* (wörtl. nationale Siedlung) war ein offizieller Status, den überwiegend von Ureinwohnern bewohnte Dörfer im Chanty-Mansijskij AO noch bis in die 2000er Jahre innehatten, bevor sie den übrigen Dörfern gleichgestellt und oft administrativ anderen, vorwiegend von Siedlern bewohnten, Dörfern oder Städten eingemeindet wurden.

Ich wusste, dass während dieser Jahreszeit für gewöhnlich große kollektive Opferrituale stattfinden, hatte bisher aber noch nie die Möglichkeit gehabt, an einem solchen teilzunehmen. Ich wusste von einem anderen Ritual, dass ich nicht auf eine Einladung zu warten brauchte. Ein Ritual ist kein Anlass, um Gäste einzuladen. Potentielle Teilnehmer werden auf stille Weise mit einem Holzstab informiert, auf dem Kerben den Zeitpunkt des Opfers anzeigen. Dies war auch die Art und Weise, wie Information über religiöse Rituale zu Zeit der Sowjetunion weitergegeben wurde, als religiöse Praxis zwar nicht verboten, aber offiziell unerwünscht war. Wer an einem solchen Ritual teilnehmen will, muss eine ernsthafte persönliche Motivation mitbringen. Ich bekam diese Stäbe nicht zu Gesicht, bat aber meine Gastgeber um genauere Informationen und erfuhr, dass das Opfer an einem bedeutenden heiligen Platz stattfinden sollte. Ich fragte dann meine Gastfamilie, ob sie mich nicht mitnehmen könnten. Der älteste Mann der Familie fragte mich daraufhin, warum ich teilnehmen wolle und ich antwortete, dass ich schon so lange in der Gegend sei, dass ich auch des Schutzes der örtlichen Götter bedürfe. Ob ich plane Fotos oder Filmaufnahmen zu machen, interessierte er sich dann, und ich erwiderte, dass ich in erster Linie für mein eigenes Seelenheil teilnehmen wolle und nicht, um das Ritual zu dokumentieren. Ich musste versprechen, keine Aufnahmen zu machen und bereitete meine Opfergaben vor: Vodka, Stoff und Nahrungsmittel. Am nächsten Tag, bevor wir zum Opferplatz aufbrachen, nahm mich der alte Mann beiseite und nahm mir das Versprechen ab, auch nichts über das Ritual in mein Tagebuch zu schreiben. Ich solle wie alle in *malica* und Fellstiefel gekleidet sein und ab sofort auf die Anrede *jeji* hören. Das ist der Verwandtschaftsterminus für den älteren Bruder[88] auf Chantisch. Er schärfte mir ein, dass ich nur das tun sollte, was man mir sagte und nur dorthin gehen solle, wohin man mich während des Rituals schicken würde. Ich fühlte mich durch diese Art Adoption geehrt und versicherte, dass es nicht das erste Mal sei, das ich an einem Opferritual teilnehmen würde. Ich fragte aber doch, warum es notwendig sei, mich mit *jeji* anzureden. Er wolle nicht dafür kritisiert werden, einen Fremden mit zum Opfer zu bringen. So würden die anderen Chanten mich nicht als solchen erkennen. Ich hatte meine Zweifel daran, die sich später auch bestätigten. Die Teilzeitadoption erfüllte jedoch ihren Zweck und verhinderte die Kritik der anderen teilnehmenden Familien. Mein Gastgeber war einer der Hauptorganisatoren des Rituals und indem er mich öffentlich als Verwandten titulierte, signalisierte er den anderen das Maß an Vertrauen, das er mir entgegenbrachte.

Sein ältester Sohn, für den ich auf diese Weise ein älterer Bruder wurde, ging scherzhafter mit dieser Adoption um und ich spürte leichte Ironie, wenn er mich bei meinen neuen Namen nannte. Unsere Freundschaft stand in gewissem Widerspruch zu dem Respekt gegenüber der Autorität eines *jeji*, auch wenn ich wirklich

88 *Jeji* sind in der Verwandtschaftsterminologie alle männlichen Verwandten älter als EGO und jünger als EGOs Vater, also alle blutsverwandten, älteren Brüder, Onkel und Cousins, die jünger als der eigene Vater sind (Steinitz 1980: 363).

älter war. Dass er mir aber Einzelheiten des Rituals erklärte, brachte mich eher in die Position eines jüngeren als eines älteren Verwandten und wir konnten beide nur in einer scherzhaften Weise damit umgehen. Die Teilzeitadoption war so ernsthaft und scherzhaft zur gleichen Zeit. Sie ermöglichte die ernsthafte Teilnahme und volle Integration in den rituellen Prozess. Besonders bedeutsam war das vor dem Hintergrund, dass ein Opfer eine sehr prekäre Angelegenheit ist, die von ständigem Scheitern bedroht ist (zum Fehlschlagen von Ritualen vgl. Hüsken 2007). Wenn die räumliche und zeitliche Ordnung der Verteilung von Gaben, Menschen und Wissen verletzt wird, gerät das ganze Vorhaben in Gefahr. Im Nachhinein erfuhr ich, dass meine Anwesenheit mit besonderer Gefahr verbunden war, weil die Konsequenzen für ein potentielles Fehlverhalten meinerseits mich erst in Deutschland erreichen würden, wo meine Gastgeber mir nicht mit den nötigen rituellen Handlungen beistehen könnten. Spielerisch blieb meine Adoption, weil ich als Lernender nicht die Verantwortung und die Rechte eines älteren Bruders übernahm. Die scherzhafte Beziehung zu meinem „jüngeren Bruder" während des Rituals erinnerte mich auch daran, dass ich das Spiel zu einem bestimmten Punkt verlassen würde. Die übrigen aber hatten die guten oder auch negativen Ergebnisse des Rituals zu ertragen.

Die Geschichte der zeitweiligen Adoption ist mit einer anderen verbunden, in der es auch um die Frage des anfänglichen Verdachts und der partiellen Integration geht. Wenn der Bereich der *jeji*-Rolle die lokale Ritualgemeinschaft war, wird es nun um einen Kontext gehen, der auf eine größere Ebene, die Nation, Bezug nimmt. Hier geht es wieder um häufig und gern verdrängte Peinlichkeiten und ironische Zwischentöne symbolischer Umkehrungen der Deutungsmacht in der Feldforschung auf die schon Michael Herzfeld in seinem Nachwort zum Sammelband über „Fieldwork Dilemmas" in postsozialistischen Staaten hingewiesen hat (Herzfeld 2000: 233f.).

Spion oder Doppelagent? Tarnung in chantisch-russischen Begegnungen

Das erste Mal hörte ich, wie mich jemand *nevi-ko* nannte, als ich unterwegs mit meiner chantischen Gastfamilie auf andere Chanten traf, die fragten, wer ich denn sei. Ich erkundigte mich später bei meinem Gastgeber, was der Name bedeute. „Weißer Mann" war die Antwort und der Rentierzüchter J. I. K. erzählte mir die Geschichte eines russischen Offiziers der zaristischen Armee, der sich nach dem Bürgerkrieg[89]

89 Gemeint ist hier der Bürgerkrieg in Russland von 1917–1920. Wie lange sich der zaristische Offizier bei den Chanten vom Tromjogan versteckt hielt und ob es sich nur um eine einzige historische Person handelt, auf der die chantischen Geschichten basieren, oder mehrere, deren Geschichten miteinander verbunden wurden, ist mir nicht bekannt. Informanten konnten jedoch sogar den Familiennamen *Lipeckij* nennen und die Umstände seiner Verhaftung durch die Kommunisten, so dass eine Recherche in historischen Dokumenten eventuell ein konkretes Schicksal aufdecken könnte. Aller Wahrscheinlichkeit beruht der Roman des bekannten chantischen Schriftstellers Eremej Ajpin „Gottesmutter in blutigem Schnee" (2002) auf der

eine ganze Weile bei den Chanten versteckt gehalten hatte und lokale Berühmtheit erlangte, ja fast eine mythologische Figur in der oralen Tradition der Surguter Chanten wurde. Die antisowjetische Partei im Bürgerkrieg hieß „die Weißen" und das passte gut in die chantische Vorstellung vom *wərtə-kån* (roter Zar), der die Macht vom *nevi-kån* (weißer Zar) übernimmt. Der Zweite Weltkrieg wurde wieder gemäß dem Schema des Kampfes des roten Zaren mit den Weißen aufgefasst und die sowjetische Propaganda hat sicher ihren Teil dazu beigetragen. Nur ein kleiner Schritt ist es dann, die Deutschen als damalige Kriegsgegner generell mit den Weißen zu assoziieren. Der Name reflektierte also auch meine deutsche Herkunft. Nicht ausschließen kann ich, dass *nevi-ko* (weißer Mann) auch auf der weit verbreiteten Bezeichnung von europäischen Kolonisatoren in Opposition zu kolonisierten Völkern steht, weil das nordamerikanische Beispiel des Aufeinandertreffens von „Rothäuten" und „Weißen Männern" in der russischen Populärkultur viel verbreiteter ist, als z. B. die sibirische Kolonisationsgeschichte. Normalerweise werden alle Nichtindigenen von den Chanten mit leicht pejorativem Unterton *rut'-ko* (plural: *rut'-jay,* wörtl. „Russen-Mann, Russen-Leute") genannt. *Nevi-ko* bot so die Möglichkeit, dies zu umgehen und eine gewisse Opposition zu offiziellen russischen Institutionen zu betonen. *Nevi-ko* ist in diesem Sinne ein natürlicher Verbündeter der Rentierzüchter.[90]

Ich möchte hier einen kurzen Exkurs über chantische Namenspraktiken einfügen: Chantische Männer[91] nutzen bis zu vier unterschiedliche Namen in Abhängigkeit vom Kontext, in dem sie sich bewegen. Zuerst haben sie den offiziellen, im Pass festgehaltenen, russischen Namen, der nach russischem Muster aus Vatersname, Familienname und Vorname besteht. Er wird in russischer Kommunikation benutzt und erlaubt an sich schon eine weite Bandbreite an mehr oder weniger informeller, offizieller oder höflicher Anrede, abhängig davon, wie die drei Bestandteile kombiniert oder zahlreiche Diminutive des Vornamens gebildet werde. Die Chantin A. S. P. beispielsweise betonte in einem Interview, dass sie häufig Erdölarbeiter

mündlichen Überlieferung über *nevi-ko* und Material über den Aufstand der Kasymer Chanten 1933–1934 (Ernychova 2003).

90 Die Farbensymbolik der Hautfarben wird noch ergänzt durch die „Schwarzen", wie mit abfällig rassistischem Unterton in Russland Migranten aus dem Kaukasusraum und Mittelasien genannt werden. Die Rentierzüchter übernehmen zum Teil diese xenophoben Vorurteile und bezeichnen dann auch auf Chantisch Migranten aus dem Süden als „Schwarze" mit pejorativem Unterton. Hier schließt die ethnische „Farbenlehre" an das religiös konnotierte Farbspektrum an, in dem Schwarz die Farbe der Unterwelt ist und Weiß die des obersten Himmelsgottes. Rot sind die Opfergaben für die Feuergöttin. Dass Feuer und Himmel mit der politischen Opposition von Weißen und Roten assoziiert worden wären, konnte ich nicht dokumentieren, auch nicht, welcher Farbe sich die Chanten zuordnen. Bunt gemusterte Opferstoffe werden jedenfalls mit den göttlichen Wesen assoziiert, die dem irdischen Alltag der Rentierzüchter am nächsten sind, die sozusagen zur mittleren Welt gehören. Hier ließe sich auch der Platz der Chanten im ethno-politischen Farbspektrum vermuten.

91 Ich beschränke mich hier auf die männlichen Namen, da ich als Mann keine Möglichkeit hatte, die vollständige Bandbreite der weiblichen Namenspraxis kennenzulernen.

darauf hinweisen musste, sie nicht zu duzen und mit dem Vornamen anzureden, sondern mit dem Vor- und Vatersnamen, wie es die übliche respektvolle Anrede im Russischen ist. Häufig haben sie dann einen traditionellen chantischen Namen, den sie niemals selbst benutzen, aber mit dem sie von nahen Verwandten respektvoll gerufen werden. Zusätzlich bekommen sie einen oder mehrere Spitznamen in Russisch und Chantisch. Zum Teil sind die russischen und chantischen Namen und Spitznamen Übertragungen in die jeweils andere Sprache, manchmal haben die chantischen und russischen Namen nichts miteinander zu tun. Die Spitznamen markieren informelle Kommunikation und haben fast immer eine unernste Konnotation. Einige respektierte Älteste lehnen es ab, mit ihrem Spitznamen adressiert zu werden, aber ich erlebte auch, dass andere keinerlei Gefahr für ihre soziale oder moralische Position darin sahen, mit ihrem Spitznamen angesprochen zu werden. Der eigentliche chantische Name wird fast nur innerhalb der Familie benutzt und markiert eine enge Beziehung zu der Person, die mit ihm angesprochen wird, während sonst unter Verwandten der Verwandtschaftsterminus plus Possesivsuffix die gewöhnliche Anrede ist: z. B. *jejem* „Mein älterer Bruder" (oder mein Onkel, siehe Fußnote 2). *Nevi-ko* kann mit einem chantischen Spitznamen verglichen werden. Natürlich kannten ihn nur meine chantischen Bekannten, aber er verbreitete sich schnell unter den Chanten, die ich traf. In einigen Fällen hörten Leute von mir nicht als *štefan,* sondern zuerst als *nevi-ko.*

Es gab mehrere Situationen, in denen es meine chantischen Gastgeber oder Freunde vorzogen, dass meine Identität unbekannt blieb. Eines Abends in Kogalym bekam ich aus den Gesprächen meiner Gastfamilie mit, dass es eine Versammlung von Rentierzüchtern und Vertretern der Erdölfirma geben sollte. Das Treffen war für den nächsten Tag angesetzt und sollte im nahegelegenen Club der Erdölarbeiter stattfinden. Obwohl meine Gastgeber wussten, dass die Beziehung zwischen Erdölfirmen und Rentierzüchtern ein wichtiges Thema meiner Forschung war, schienen sie nicht so sehr interessiert, mich in Einzelheiten über die Versammlung einzuweihen. Ich hatte den Eindruck, es wäre ihnen am liebsten gewesen, ich hätte überhaupt nicht davon erfahren. Als ich sie direkt fragte, ob ich daran teilnehmen könne, sagten sie ja, aber rieten mir, mich unauffällig in eine Ecke zu setzen. Ich verstand langsam, dass meine Gastgeber fürchteten, dass meine Anwesenheit als Schritt der Chanten gedeutet werden könnte, das Treffen öffentlicher zu machen, als die Vertreter der Erdölfirmen und der staatlichen Verwaltung dies begrüßen würden. Ich wäre dann die Person, die die unausgesprochene Informationsgrenze, die Regeln der Diskretion, verletzen würde. Nach der Versammlung ging ich trotzdem zu einem der lokalen chantischen Aktivisten und gratulierte ihm nachträglich zu seinem Geburtstag, zur Überraschung der um ihn herumstehenden Offiziellen. Einer der Öl-Manager, den ich bereits vorher einmal zu einem Interview getroffen hatte, warf die rhetorische Frage in die Runde, wie es denn dem „deutschen Spion" gelänge, immer überall dabei zu sein. Das rief ein allgemeines Schmunzeln hervor, denn offensichtlich war

klar, dass diese „Anschuldigung" nur scherzhaft gemeint sein konnte, auch wenn es bei mir ein mulmiges Gefühl zurückließ.

Aus Anlass eines Rentierzüchterfestes in einem abgelegenen kleinen Dorf griff mich die Mutter einer meiner Vertrauenspersonen mit wütenden Vorwürfen an und untersagte mir, je wieder den Fuß über die Schwelle der Wohnung ihrer Tochter zu setzen. Nach einer Weile begriff ich, worauf ihr Ärger basierte. Sie hatte gesehen, dass ich mit dem Repräsentanten der Erdölfirma gemeinsam ins Dorf gekommen war. Die Erdölfirma finanzierte das Fest und erschloss in der Umgebung neue Erdölfelder, wodurch sie ernsthaften infrastrukturellen und damit auch sozialen Wandel verursachte. Die Gesellschaft der Mächtigen machte mich in ihren Augen zu einem von ihnen, zu jemandem, der zu denen gehört, die Ressourcen rauben und die Autonomie der Einheimischen einschränken. Auf diese Weise hatte ich das Recht, mich unter die örtlichen Bewohner zu mischen, ihre privaten Wohnungen zu besuchen und in ihre alltäglichen Tätigkeiten involviert zu werden, verwirkt. Sie schimpfte: „Bleib doch beim *načal'stvo* (Obrigkeit), die sollen für dich sorgen." Später bemühte sich ihre Tochter, mir zu versichern, dass ich ihre Mutter nicht ernst nehmen solle. Sie wäre nur wütend gewesen und ich sah ein, dass ich wohl das Opfer ihrer Wut wurde, weil sie die wirklich Mächtigen nicht direkt angreifen konnte. Ich war hier Zeuge und Opfer von normalerweise unterdrückten Ansichten, die nur in Ausnahmesituationen offen ausgesprochen werden, dessen, was James Scott als ideologische Praxis unterdrückter Gruppen mit „hidden transcripts" bezeichnet (Scott 1990).

Mir zu unterstellen, ich sei ein deutscher Spion, war ein häufiger, für mich aber etwas unangenehmer Scherz meiner Bekannten in Westsibirien. Die Spionage-Paranoia der Stalinzeit ist lange vorbei und kaum noch jemand kann sich persönlich daran erinnern. Die Überzeugung, dass potentiell alle Ausländer, vor allem Deutsche, hinter Geheimnissen der Sowjetunion her wären, hat sich jedoch im Hintergrund des sozialen Wissens festgesetzt. Jeder Ausländer im Land war ein potentieller Spion. Aber die Spionageparanoia hat auch ihren Gegenpart: die Bewunderung für den Geheimagenten. Zu Beginn der 1970er Jahre erfand der Schriftsteller Julian Semënov eine der bis heute bekanntesten Figuren russischer Populärkultur, Standartenführer Max Otto von Stirlitz, der nicht nur die Hauptfigur seines Romans und dann eines der populärsten sowjetischen Filme[92] wurde, sondern auch die Quelle für ungezählte Anekdoten (Wikipedia 2010a; Semenov 1999). Stirlitz ist der sowjetische Superspion in Adolf Hitlers SS-Hauptquartier. Seine Doppelexistenz – offiziell Nazi und heimlich der gute Held – spiegelt in verdrehter Weise die Spaltung der sowjetischen Gesellschaft in offiziell und informell. Beide Assoziationen: die Bewunderung für den Geheimagenten als Metapher für die gespaltene, sozia-

92 Die Fernsehserie „Siebzehn Augenblicke des Frühling" wurde 2009 zum Feiertag des Sieges (im Großen Vaterländischen Krieg = 2. Weltkrieg) in kolorierter Fassung im staatlichen Fernsehen ausgestrahlt und ist fast offizieller Teil der Feierlichkeiten dieses zentralen Gedenktages.

listische Wirklichkeit und der Verdacht, der aus jedem Fremden einen potentiellen Spion macht, waren anwesend, wenn man über mich als deutschen Spion witzelte. Ich war zuerst genervt davon. Viele meiner nichtrussischen Kollegen berichteten von Schwierigkeiten mit offiziellen Institutionen, Zugang zu bestimmten Regionen zu bekommen, bestimmte Menschen interviewen oder bestimmte Dinge dokumentieren zu dürfen, jeweils in Verbindung mit Spionageverdächtigungen.

Ethnologen denken normalerweise, dass, trotz der häufigen Spionagevorwürfe, ihre Praktiken so gut wie nichts mit der Tätigkeit von Spionen oder Geheimagenten zu tun haben. Aber es gibt eine hervorstechende Eigenschaft, die beide verbindet. Ethnologen und Spione übertreten in ihrer beruflichen Tätigkeit Informationsgrenzen. Der Spion verletzt die Sphäre von Staatsgeheimnissen. Der Ethnologe betritt, zumindest in klassischer Feldforschung, die Sphäre von Privatheit und Intimität, die der Öffentlichkeit gewöhnlich verschlossen ist. Beide nutzen teilnehmende Beobachtung, beide transportieren Wissen in Bereiche, für die dieses Wissen nicht gedacht ist. Beide versuchen, Teil eines sozialen Kontexts zu werden, um zu verstehen, was dort vor sich geht. Man kann sich mit Recht die Frage stellen, warum Ethnologen dann so überrascht und unbefriedigt mit diesem Vergleich sind. Die Spionagemetapher ist ein logischer Weg, sich die merkwürdige Praxis des Ethnologen verständlich zu machen, wenn man bedenkt, dass der Spion oder Geheimagent im Gegensatz zum Ethnologen fast überall auf der Welt eine verbreitete Figur der Populärkultur ist. Es gibt natürlich eine offensichtliche Differenz. Die Praktiken eines Spions sind illegitim und zielen darauf, das Feld, in dem sie ausgeübt werden, zu schädigen oder sogar zu zerstören. Der Ethnologe, selbst wenn er im Auftrag staatlicher Institutionen arbeitet, die die „wilden Ureinwohner" zu befrieden versuchen, behauptet, nur an wissenschaftlicher Erkenntnis und nicht an Einmischung in soziale Prozesse interessiert zu sein. Aus dieser Perspektive stellt die Assoziation des Ethnologen mit dem Spion das ganze Unternehmen der ethnografischen Feldforschung in Frage. Die Richtlinien der ethnologischen Berufsethik erfordern das informierte Einverständnis der Forschungspartner. Wenn ich ehrlich bin, hatte keiner der Ethnologen, mit denen ich über dieses Thema sprach, den Eindruck, dass sein wissenschaftliches Vorhaben von den Menschen, mit denen er seine Forschung durchführte, völlig verstanden worden wäre. Ich will hier nicht behaupten, dass die Menschen nicht schlau genug sind zu begreifen, was für eine Sorte Leute Ethnologen sind. Manchmal begreifen sie sogar den sozialen Kontext seiner Arbeit besser, als der Wissenschaftler selbst. Die berühmte Satire von Vine Deloria über die jährliche Invasion der „anthros" in indianische Reservationen in den USA ist ein immer noch aktuelles Zeugnis dieses Verständnisses (Deloria, Jr. 2007; vgl. auch Cecil King 2007). Ich musste begreifen, dass die häufig ironischen Bemerkungen über den Spion, der illegitim Informationsgrenzen verletzt, eine doppelte Botschaft an mich enthielten. Sie sagten: beachte unsere Regeln der Geheimhaltung, wie wir Wissen nutzen, damit umgehen und es verbreiten. Die zweite und mehr versteckte

Botschaft war: wir fühlen gewisse Sympathie für deine ambivalente Situation – du arbeitest für die Welt der Wissenschaft, während du dich in unserer Welt befindest, du kommst aus der Welt der sogenannten Zivilisation, aber wir profitieren von dir, wie von einem Doppelagenten, in unserem Widerstand gegen das Bestreben der Erdölindustrie und der staatlichen Bürokratie, uns unserer Ressourcen zu berauben und unsere Autonomie einzuschränken.

In Reaktion auf indigene Kritik wurde vorgeschlagen, „informed consent" in Form eines Vertrages mit den Forschungspartnern auszuhandeln (Smith 2005). Dieser Vorschlag ignoriert, dass die Praxis schriftlich formulierter Verträge der Feldforschungssituation ein Machtverhältnis aufprägen kann, welches Partnerschaftlichkeit ausschließt. Das Unterzeichnen von juristisch legitimen Dokumenten evoziert in Russland sofort einen Diskurs des Offiziellen, in welchem sämtliche internen, informellen Kommunikationsformen delegitimiert werden. Die Feldforschung müsste sich dann in vielen Fällen auf die von staatlich kontrollierten Institutionen anerkannten Versionen von Geschichte und Gegenwart beschränken. Die Realität von Gruppen, deren Alltagspraxis sich vor allem in verschiedenen privaten und informellen Räumen abspielt, bliebe so ausgeschlossen, da potentielle Gastgeber und Interviewpartner von offiziellen Schreiben eingeschüchtert wären. Eine Alternative wären formalisierte Bestätigungen von Verpflichtung zu Verantwortung und Information, die innerhalb der Gruppe der Forschungspartner üblich sind. In meinem Fall war dies ganz banal Freundschaft, eine soziale Institution, innerhalb derer das Vertrauen herrscht, dass Reziprozität nicht nur im materiellen, sondern auch im informativen Austausch nicht missbraucht wird. Dieses Vertrauen basierte auch auf der Tatsache, dass ich wiederholt über Jahre dieselben Familien aufsuchte und offensichtlich daran interessiert war, ein dauerhaftes Verhältnis nicht zu gefährden. Freundschaft kommt aber auch an ihre Grenzen. Zunehmende Andeutungen, dass es langsam Zeit wäre, mir eine chantische Frau zu suchen, meistens scherzhaft geäußert, waren auch Zeichen dieser Grenze und Versuch der dauerhaften Eingliederung in die Gemeinschaft.

„Blatnoj" – Musik und Ganovenromantik

Ich verbrachte viel Zeit in den Autos meiner chantischen Freunde auf dem Weg von den Taigawohnplätzen in die Stadt und zurück. Fast jeder, der sich ein privates Auto leisten kann, häufig ein geländegängiges Fahrzeug, und vor allem die Jugendlichen, hört während der Fahrt Musik von CD. Das populärste Genre unter den chantischen Männern scheint *blatnoj*-Musik zu sein. Es handelt sich dabei um eine popularisierte Form der weit verbreiteten Kriminellen-Folklore, die inhaltlich gar nicht so weit vom nordamerikanischen Gangster-Rap entfernt ist (Packeiser 2005; Wikipedia 2010b). Was Arrangement und Gesangsstil anbelangt, weist diese Musik Parallelen mit dem französischen Chanson auf und das Synonym im Russischen für *blatnye*

pesni ist auch *šanson*. Zuerst assoziierte ich diese Vorliebe bei den chantischen Männern mit ihrer sozialen Nähe zu einer bestimmten Schicht russischer Proletarier und deren Vorliebe für *šanson*. Später verstand ich, dass das Anhören dieser Lieder auch die Dominanz informeller ökonomischer Aktivitäten im Alltag chantischer Männer reflektiert und diese mit ähnlichen informellen und manchmal kriminellen Aktivitäten in der Stadt verbindet. Man versuchte, mich aus diesen Aktivitäten herauszuhalten und ich machte auch keine Anstalten das zu ändern, aber ich entdeckte, dass die, die am intensivsten in die informellen Austauschnetzwerke mit der Stadt involviert waren, auch am meisten Interesse an der Kriminellen-Folklore zeigten. Sie gaben sich Mühe, mich in die Bedeutungen des Slang einzuführen und mir die Traditionen der *vory v zakone* (der Verbrecherwelt) zu erklären. Damit versuchten sie, mir nicht nur ihre Kompetenz in Bezug auf Musik und ihre Terminologie zu beweisen, sondern auch ihr Engagement in manchmal nicht völlig legalen Aktivitäten zu verklären, auch wenn diese kaum mit organisierter Kriminalität zu tun haben. Das Abspielen von *blatnoj*-Musik signalisierte mir eine weitere Grenze, die ich nicht überschreiten sollte, von der mir aber auf metaphorische Art berichtet werden konnte.

Flucht vor dem Korrespondenten

Eines Tages kam ich in Kogalym an und musste feststellen, dass sämtliche meiner Freunde abwesend waren und das Hotel der Ölgesellschaft auch nicht zugänglich war. Die einzige Übernachtungsmöglichkeit bot das „Chantenhotel". Diese einzigartige Institution zu beschreiben wäre eine eigene ethnografische Monografie wert. Hier soll es genügen festzuhalten, dass es eine mehr als einfache Unterkunft für Chanten aus dem Wald ist, die keine Wohnung oder Verwandte in der Stadt haben, wo sie unterkommen können. Das Chantenhotel wird von der Erdölfirma Lukoil als Teil ihrer Entschädigungsleistungen betrieben und finanziert. Ich bekam hier einen Platz, weil eine chantische Bekannte bei einem Ölmanager ein Wort für mich einlegte. Als ich das kleine Haus am Rande der Stadt in der Nähe des Bahnhofs erreichte, wurde ich bereits von der russischen Hausdame erwartet. Sie begrüßte mich und erzählte, sie habe gerade nur einen anderen männlichen Gast habe. Sie habe ihm erzählt, dass ein ausländischer Korrespondent im Anmarsch sei und hier übernachten und ihn sicher treffen und mit ihm sprechen wolle. Sie berichtete mir, wie der Chante sofort fluchtartig das Haus verließ und ihr sagte, dass er keinen Korrespondenten treffen wolle. Ich war wütend über die Empfangsdame, wusste ich doch, dass ein solches Verhalten zu erwarten war, wenn Chanten mir diesen Status zuschrieben. Sie schien das jedoch höchstens zu amüsieren. Ich versicherte ihr, ich sei alles andere als ein Korrespondent und forderte sie auf, dem Mann, mit dem ich ein Zimmer teilen sollte, auszurichten, ich habe nicht vor ihn zu interviewen. Ich hatte so einiges von meinen chantischen Bekannten über ihre Begegnungen mit

Korrespondenten gehört und noch mehr ignorante Artikel in lokalen Zeitungen über Indigene gelesen.

Natürlich bemühte auch ich mich um eine positive „field identity", um nicht als "irrelevant, nonpeople, ghosts, or worse – as spies, saboteurs, witches, or people who might do harm to others" definiert zu werden (Lecompte 1999: 12). Ich glaube andererseits aber weder, dass sich diese negativen Rollenzuschreibungen umgehen lassen noch, dass sie, wie Margaret Diane Lecompte meint, sinnvolle Forschung behindern. "To avoid […] becoming affiliated […] with various contentious groups" (Lecompte 1999: 12) ist ein oftmals vergebliches Unternehmen. Der Zugang zu Chanten, die zu christlichen Pfingstkirchen oder zum Baptismus konvertierten, blieb mir verschlossen, weil diese mich mit den Nichtkonvertiten assoziierten. Bei einem Gespräch über diese Konvertiten fragte mich eine Rentierzüchterin, ob ich solche schon mal besucht habe. Als ich verneinte, meinte sie, das sollte ich auch auf keinen Fall machen. Sie würden mich dann nicht mehr bei sich aufnehmen. Um ihrer Drohung Nachdruck zu verleihen, fügte sie noch hinzu, dass sie mir an den Augen ansehen könnte, ob ich mit Konvertiten Kontakt gehabt habe.

Die klatschsüchtige Alte

Josif Ivanovič Sopočin, ein angesehener Rentierhirte und eine regionale Respektsperson, fühlte besondere Verantwortung, mir das angemessene soziale Verhalten in chantischen Familien und auf den Wohnplätzen der Rentierzüchter nahezubringen. Er ist einer der „professional stranger-handler" (Agar 1996) in der Region und prominent in der Ethnografie der Surguter Chanten vertreten (Csepregi 1997a, 2005a, 2009: 16f.; Pentikäinen 1996). Besonders wichtig war für ihn, mir zu erklären, was ich dokumentieren sollte und was nicht, welche Art von Information er für geeignet hielt, chantische Werte zu repräsentieren und was außerhalb der Sichtweite der Öffentlichkeit bleiben sollte. Er erklärte mir, welche Handlungen nicht nur vor Frauen, sondern auch vor Sonne und Mond verborgen werden müssen, und dass es nicht nur ein Meideverhältnis der Frauen gegenüber bestimmten männlichen Verwandten des Ehemannes gibt, sondern auch bestimmter männlicher Verwandter untereinander. Einmal erzählte er mir eine Geschichte über eine alte Frau und ich brauchte eine ganze Weile, bis ich begriff, dass sie auf mich gemünzt war und die potentielle Gefahr meiner Arbeit für mich und die chantische Gemeinschaft. Wir saßen im Auto und passierten ein Waldstück, als er mir erzählte, dass hier der Wohnplatz einer alten nenzischen Frau gewesen sei, die kaum mehr besaß als das, was sie an ihrem Körper trug. Für gewöhnlich schlief sie einfach in ihrer abgenutzten Fellkleidung auf dem Waldboden. Sie sicherte ihr Überleben, indem sie von Wohnplatz zu Wohnplatz in der Taiga zog und die Gastfreundschaft der benachbarten Rentierzüchter nutzte. Sie hatte nichts, womit sie die Gastfreundschaft erwidern konnte, aber sie wurde gewöhnlich über das Leben auf den benachbarten Wohn-

plätzen ausgefragt. Sie berichtete ausführlich alles, was die Gastgeber wissen wollten, aber je mehr sie erzählte, desto distanzierter wurden diese und umso weniger wurde sie in deren Angelegenheiten eingeweiht. Je weniger sie erfuhr, desto mehr füllte sie die entstehenden Lücken mit eigenen Spekulationen. Als die Leute dies mitbekamen, wurden sie noch zurückhaltender und die alte Frau wurde immer isolierter. Schließlich kam es soweit, dass ihr nichts anderes übrigblieb, als den Wald zu verlassen und in das Zentraldorf umzuziehen. Ihre Gesundheit, die im Wald unverwüstlich schien, verschlechterte sich rasch und sie starb bald darauf. Die Dorfbewohner erinnern sich noch heute an die alte Frau, wie sie auf ihre alten Tage rastlos und schimpfend durch das Dorf lief.

Ich hatte einige Schwierigkeiten, mich in der klatschsüchtigen Alten wiederzuerkennen. Schließlich begriff ich die Warnung. Was ich sammle und dokumentiere sind Informationen über die chantische Gemeinschaft, die normalerweise nicht außerhalb dieser Welt verbreitet werden. Ich wurde Zeuge einer Menge von Dingen, über die selbst benachbarte Rentierzüchterfamilien nicht miteinander sprechen, selbst wenn jeder weiß, dass sie existieren. Die Gefahr, selbst zu offen zu sein, und damit die Offenheit meiner chantischen Gastgeber zu verlieren, wurde mir hier schlagartig bewusst.

Josif Ivanovič erzählte diese Geschichte in der ihm typischen zweideutigen Art. Natürlich hätte er mir den Vorwurf, ich würde dieselben Fehler begehen, wie die Alte, nie direkt ins Gesicht gesagt. So versteckte er die Moral in einer Geschichte, von der er annahm, ich sei fähig, sie auch zu verstehen.

Abb. 27: Familie Sopočin vor ihrem Haus im Wald.

Schlussfolgerungen

Ich möchte hier einige methodische Vorschläge machen, die den analytischen Nutzen dieser Feldforschungsgeschichten zusammenfassen. Sie beziehen sich sicher vor allem auf eine bestimmte Art der Feldforschung, bei der der Feldforscher eine relativ enge und persönliche Beziehung zu seinen Feldforschungspartnern eingeht. Ich halte sie für besonders wertvoll für Fälle, in denen die Forschung sich mit Themen beschäftigt, die mit Wissens- und Informationsgrenzen, wie der Grenze zwischen öffentlich und privat oder den Bereichen des Geheimen, Verschleierten, Verborgenen oder Tabuisierten, zu tun haben. Dabei soll die Analyse der Rollen, in die Forscher schlüpfen, die ihnen im Feld zugeschrieben werden, nicht nur dazu dienen, "gaps, errors, or biases in the data they collect" (Lecompte 1999: 12) auszuschließen. Reflexivität ist hier nicht Zweck, sondern Mittel der ethnologischen Erkenntnis.

1. Ich schlage vor, Teilnahme als ein analytisches Werkzeug zu nutzen. Dabei sind zwei Aspekte von besonderer Bedeutung:

Die Suche nach den richtigen Episoden: Es handelt sich häufig um Situationen, in denen der Forscher von der eigenen Einbindung in die soziale Praxis der Gemeinschaft, in der er lebt, überwältigt wird. Ein gutes Beispiel dafür sind die „Key Emotional Episodes", die Peter Berger aus seinem eigenen und einigen klassisch gewordenen Feldforschungsberichten extrahiert (Berger 2009). Dabei verliert der Forscher die Fähigkeit, auf die Art und Weise, wie er in die lokalen Praktiken involviert wird, Einfluss zu nehmen. Dinge nehmen ihren Lauf, die die Fähigkeit des Forschers, die Rahmenbedingungen seiner Forschung zu bestimmen, in Frage stellen. Er verliert die Kontrolle über die Umgebungsvariablen dessen, was er beobachtet, der Praktiken von anderen, von deren Handlungen er seine eigene Forschungspraxis getrennt halten möchte. Ich möchte nicht vorschlagen, diese Art von „Key Emotional Episodes" bewusst herbeizuführen (auch der Autor nicht: Berger 2009: 160, Fußnote 13), sondern nach ähnlichen Situationen zu suchen, in denen der Forscher das eigene Einbezogensein in lokale Praktiken als ein analytisches Werkzeug nutzen kann. Das können Situationen sein, in denen die Gastgeber ihm soziale Rollen anbieten, versuchen ihn zu integrieren, vielleicht sogar adoptieren oder im Gegenteil aus bestimmten Zusammenhängen ausschließen. Emily T. Yeh liefert eine solche Analyse für ihren Wechsel zwischen amerikanischen, tibetischen und chinesischen Zuschreibungen auf ihrer Feldforschung in Tibet (Yeh 2006).

Die richtigen Fragen stellen: Das heißt für die unangenehmsten Witze und die abwegigsten Vorschläge empfänglich zu sein, die scheinbar nichts mit der Rolle oder sozialen Position des Forschers zu tun haben. Das bedeutet, nach der Botschaft in diesen Narrativen zu fragen, danach, was Respekt beziehungsweise Respektlosigkeit, Anerkennung, Marginalisierung, Freund und Feind im gegebenen Kontext bedeuten. Sie erst einmal wahrzunehmen, ist die Voraussetzung dafür, sie epistemologisch nutzbar zu machen.

2. In die verschiedenen Rollen zu schlüpfen, selbst die, die einen aus bestimmten Zusammenhängen ausschließen, wie die des dummen Touristen oder des ignoranten Korrespondenten, erlaubt es zu lernen, worum es bei Repräsentation geht, wie das eigene Leben vor anderen verschleiert und entschleiert wird und wie die Autonomie darüber erkämpft wird, was privat bleiben soll und was öffentlich werden kann und in welchem Kontext. Erfahrungen mit den Rollen zu machen, die dem Forscher zugeschrieben werden, heißt zu lernen, wie Menschen repräsentiert, anerkannt und respektiert werden wollen. Ich möchte dies als eine Methode vorschlagen, an das Verborgene zu gelangen, ohne seinen Inhalt öffentlich zu machen.

Zu diesem Zweck muss der Forscher Teil der Praxis werden, die Macht der Worte und die transformative Wirkung der Interaktion anerkennen. Momente des Einbezogenwerdens aber auch Warnungen, oft versteckt in Geschichten, Metaphern und Witzen über mögliche soziale Rollen und ihre Fallstricke, drücken die Grenzen der Informationsverteilung aus. Die Rollenzuschreibungen und ihre Konnotationen und Konsequenzen erlauben es, die Mechanismen der Inklusion und Exklusion in den Prozess der Weitergabe von Information zu erkennen und auch zu verstehen, wie die Informationsweitergabe die Position des Lernenden in der Gesellschaft verändert, in der er lebt.

Multiple und auch widersprüchliche Identitäten, Kategorisierungen, Rollenzuschreibungen, die der Forscher in seiner eigenen Biografie bereits erlebt hat, können zu einem fruchtbaren ethnologischen Instrument in der Feldforschung werden, wie Lila Abu-Lhugod anhand der epistemologischen Funktion der Kategorie „halfie" beschreibt (Abu-Lughod 2006). Diese Zuschreibungen sind jedoch nicht nur die jeweiligen Selbstidentifikationen, zu denen der Forscher aufgrund seiner eigenen Herkunft fähig ist, seine sozialen Erfahrungen als Teil multipler und hybrider Zugehörigkeiten, sondern auch die Phantasien und Projektionen anderer (vgl. Yeh 2006). Seine Forschungspartner nehmen den Forscher nicht nur als Person mit einer eigenen Biografie war, sie gehören auch zum Publikum seiner wissenschaftlichen Produktion und übertragen die Erfahrungen auf ihn, die sie mit Ethnologen, Missionaren, Bürokraten und ähnlichen Fremden gemacht haben.

3. Man könnte denken, dass die Rollen des Forschers im Feld eine Angelegenheit der Forschungsethik sind. Meiner Meinung nach geht es nicht so sehr um das Verhalten des Forschers, als um die Botschaft der Menschen, mit denen er Forschung betreibt. Ich würde sogar so weit gehen zu behaupten, dass die Definition von Richtlinien ethischen Verhaltens durch Berufsorganisationen ein anderer Weg paternalistischer Bevormundung sein kann, der den Einheimischen ihre Fähigkeit abspricht, die Regeln für ethnologische Forschung in ihrem gesellschaftlichen Umfeld zu bestimmen. Nicht sie entscheiden, wie Ethnologen sich ethisch richtig in ihr Leben integrieren und wie sie sich dort benehmen sollen, sondern professionelle Vereinigungen von Wissenschaftlern. Ich möchte hier nicht für die Abschaffung ethischer Richtlinien plädieren, aber diese Richtlinien müssen der Tatsache Rechnung tra-

gen, dass gegenüber dem Ethnologen nur die erforschten Menschen selbst die Grenzen des Privaten, die Regeln von Respekt und Anerkennung festlegen können. Der Begriff des „informed consent“ ist unter Verhältnissen der ungleichen Verteilung von Bildung, Wissen und Information oft genug pure Augenwischerei.

6 DER „TAG DES RENTIERZÜCHTERS" – FASSADEN UND NISCHEN DER LEBENSSTILE

Im folgenden Kapitel werde ich das Fest zum „Tag des Rentierzüchters" behandeln. Ich werde darauf eingehen, wie die Feste entstanden sind und welchen Platz sie in der Herausbildung einer offiziellen Feierkultur in der Sowjetunion einnahmen. Dann werde ich kurz verschiedene theoretische Ansätze zu öffentlichen Ereignissen beziehungsweise Ritualen diskutieren. In einem beschreibenden Teil geht es um den Aufbau des Rentierfests, wobei ich zwischen einem offiziellen Bereich und verschiedenen Nischen und Hinterbühnen unterscheide. Ich gehe dabei auf die zeitliche Abfolge mehr oder weniger öffentlicher Elemente im Fest und auf ihr Verhältnis zueinander ein. Einen wichtigen Platz nehmen sportliche Wettkämpfe ein, deren Rolle ich aus der Geschichte des Fests und der Entwicklung von Konzepten zu indigenen Sportarten erläutere. Der zweite Schwerpunkt ist alles, was unter dem Label „Kultur" zusammengefasst werden kann. Als kollektive Hauptakteure im Fest identifiziere ich die „Obrigkeit", die „Indigenen" und die „Touristen". Privilegierte Stellung in meiner Betrachtung des Fests nimmt dabei die Perspektive der chantischen Rentierzüchter ein, die ich zum Fest begleitete. Ihre Rolle im Fest wird nur verständlich, wenn man die Erwartungen und Konzepte der anderen Gruppen vergleicht, mit denen sie interagieren. Am Schluss werde ich versuchen zu klären, wie die Strategien der verschiedenen Gruppen an der konkreten Struktur des Fests beteiligt sind. Ich möchte herausfinden, wie und warum sich das im Fest erlebbare und sichtbare Verhältnis von Fassaden zu Nischen, von offiziellen zu informellen Öffentlichkeiten in einem Aushandlungsprozess herstellt und welche inszenatorischen und rhetorischen Mittel dazu eingesetzt werden.

Zugang zum Fest und Fragestellungen

Der Anlass meiner Reise im Frühling 2008 war, das Rentierzüchterfest, offiziell „Tag des Rentierzüchters"[93] genannt, in der Erdölstadt Kogalym zu besuchen. Ich hatte

93 Der offizielle Titel dieser Veranstaltung differiert von Ort zu Ort. Umgangssprachlich ist im Russischen *den' olenevoda* (Tag des Rentierzüchters) die übliche Bezeichnung. Rentiere sind heute das wichtigste Symbol indigener Identität. In der Zeit, als diese Feste etabliert wurden, spielten Fischfang und Jagd wirtschaftlich die dominierende Rolle, und das Fest hieß offiziell „Treffen der Jäger, Fischer und Rentierzüchter". In Anlehnung an die professionellen Ehrentage sowjetischer Berufsgruppen, wie z. B. der seit 1980 allseits gefeierte und staatlich anerkannte „Tag des Erdölarbeiters" am ersten Septembersonntag (Prezidium VS SSSR 1980), etablierte sich mehr und mehr der Name „Tag des Rentierzüchters". Inzwischen sind verschie-

diese in Kogalym und den „nationalen" Siedlungen der Indigenen jährlich durchgeführten Feste bisher gemieden, weil ich dachte, hier nichts von Belang über das wirkliche Leben der Rentierzüchter zu erfahren. Die Erfahrungen, die ich bisher mit offiziell organisierten Kulturveranstaltungen unter Teilnahme der Indigenen gemacht hatte, waren sehr zwiespältiger Natur. Gewöhnlich wurde hier eine für das russische Publikum angepasste Aufführung von Klischees farbenfroh kostümierter und sich exotisch benehmender Indigener geboten, die mir inhaltslos und vorurteilsbeladen erschien. Auf die Art und Weise der Inszenierung schienen die Indigenen so gut wie keinen Einfluss zu haben und auch nicht nehmen zu wollen. Bezeichnend für die Haltung der russischen Mitarbeiter von Kulturinstitutionen, wie z. B. dem Kulturhaus der Eisenbahner in Surgut, fand ich, dass sie an mich Anfragen nach chantischen Gesangs- und Tanzelementen richteten, die sie dann in die Aufführungen ihrer Ensembles einbauen wollten. Die Mitarbeiter der Kulturhäuser sahen den Ethnografen als die Person, die professionell indigene Alltagskultur aus ihrem Kontext löst, um sie dann für die Präsentation vor einem fremden Publikum bereitzustellen. Ich fühlte mich weder kompetent noch hatte ich ein Interesse an dieser Rolle. Ich sah in diesen Praktiken eher die Autonomie meiner chantischen Gastgeber in Bezug auf ihr kulturelles Erbe gefährdet. All das waren für mich erst einmal keine Gründe, mich für diese Feste zu interessieren, die ich für Potemkinsche Dörfer oder *pokazucha*[94] hielt.

Ich wurde aber von verschiedenen Seiten immer wieder gefragt, ob ich denn auch den „Tag des Rentierzüchters" besucht habe. Man erwartete, dass die Bedürfnisse, die die Aufführungen dieses Festes befriedigen, mit meinen professionellen Interessen übereinstimmen müssten. Das Verhältnis der Rentierzüchter zu den Festen war ambivalent. Einige Familien, die ich besuchte, lehnten die Teilnahme ab und erklärten sie zu *pokazucha*. Aus ihrer Sicht waren dies Inszenierungen des Staates und der Erdölindustrie, die der Öffentlichkeit die Illusion von glücklichen und zufriedenen Indigenen vorspiegeln sollten.[95] Die meisten Rentierzüchter, die daran

dene offizielle Bezeichnungen neben den obengenannten in Umlauf: „Tag des Fischers und Rentierzüchters" (Nižnesortymskij) oder „Tag des Rentierzüchters, Fischers und Jägers" (Russkinskaja). Auf Chantisch benutzten meine Gastgeber das russische Fremdwort *sljot* (Treffen), das – der ursprünglichen offiziellen Bezeichnung entnommen – auch den ursprünglichen Charakter der Veranstaltung als Versammlung aller indigenen Bewohner der Verwaltungseinheit bezeichnet. Interessant ist die Parallele zum russischen Lehnwort *mir*, das ursprünglich die Bevölkerung des Flusseinzugsgebietes (entsprechend der russ. *volost'*) bezeichnete und heute die Volksversammlung anlässlich großer religiöser Opfer bezeichnet.

94 Schwer ins Deutsche zu übersetzendes Wort, das vorgetäuschte Errungenschaften oder nur für den Showeffekt inszenierte Illusionen meint und einen pejorativem Unterton hat (Blendwerk, Spiegelfechterei). Ähnlich wird der auch im Deutschen gebräuchliche Begriff „Potemkinsche Dörfer" gebraucht, der auf die Inszenierungen Graf Potemkins für die Zarin Ekaterina II aus Anlass der von den Türken eroberten Ukraine zurückgeht (vgl. Sántha und Safonova 2007; Clowes 1995).

95 So äußerten sich mehrere Rentierzüchter, aber auch eine chantische Intellektuelle und eine

teilnahmen, suchten mit offensichtlichem Stolz ihre Fähigkeiten in den Sportwettkämpfen, besonders im Rentierschlittenrennen, zu beweisen. Auch die Motivation, den Hauptgewinn, einen Motorschlitten, mit nach Hause zu nehmen, hörte ich häufig. Andererseits waren sie aber auch darauf bedacht, dass ich nicht den Eindruck bekäme, sie trainierten die Rentiere nur für diesen Anlass (z. B. J. I. S. in einem Interview 2009).

Mir waren in den Blockhäusern der Rentierzüchter Videos von solchen Festen aus verschiedenen Städten gezeigt worden. Besonders stolz war man, wenn Familienmitglieder oder Verwandte in sportlichen Wettkämpfen führende Plätze belegten. Bei meinem Besuch im Herbst 2006 zeigte man mir bei Familie Kečimov in einem Video, wie die erwachsene Tochter sowohl beim Wettrennen als auch bei einem Sack-Kampf den ersten Platz belegte. Ich wusste zwar, dass die chantischen Frauen vom Tromjogan als temperamentvoll galten, aber dass sie sich in der Öffentlichkeit, wenn auch sportlich, mit Säcken schlagen, die mit Holzwolle gefüllt sind, und dabei noch rittlings auf einem runden Baumstamm[96] sitzen, widersprach allen Rollenmustern, die ich bisher vor allem bei jungen chantischen Frauen aus Rentierzüchterfamilien beobachtet hatte. Es waren aber die Chanten selbst, die mich immer wieder fragten, warum ich denn den „Tag des Rentierzüchters" noch nie besucht habe. Irgendwann verstand ich, dass es meinen Gastgebern nicht darum ging, mir Alkoholexzesse und kitschige Folklore anzudienen, sondern mich auf die immense soziale Bedeutung dieser Feste hinzuweisen. Es ist das Ereignis des Jahres für die chantischen Gemeinschaften, das einzige Mal, an dem fast die gesamte chantische Einwohnerzahl eines der Flusseinzugsgebiete, nach denen die chantischen Gemeinschaften organisiert sind, zusammenkommt. Der Rentiere züchtende Teil der Bevölkerung lebt das ganze Jahr über vereinzelt auf den saisonalen Wohnplätzen auf dem Clanland und kommt nur ab und an ins Dorf, um Einkäufe zu tätigen und offizielle Stellen und Verwandte zu besuchen.

Ein weiteres Motiv war auch, dass sich hier nicht nur die Chanten versammeln, sondern eine noch größere Zahl an Stadtbewohnern die Gelegenheit nutzt, sich die Rentierschlittenrennen und Folkloreaufführungen der Chanten anzusehen. Neben diesen Ausflüglern interessierte ich mich auch für die Mitorganisatoren dieser Feste: Erdöl- und Erdgasfirmen als Sponsoren und die örtliche Administration, um deren Interaktion mit der chantischen Bevölkerung auf anderen Gebieten sich meine bisherigen Forschungen gedreht hatten.

---

russische Journalistin.

96 Auf den Wohnplätzen im Wald vermeiden es die Frauen, über Dinge hinwegzusteigen, die von den männlichen Familienmitglieder benutzt werden, vor allem Werkzeuge und Jagdgerät, aber auch Bauholz. Diese Regel hat mit der Raumaufteilung zu tun, die die weibliche Sphäre mit der Erde und die männliche mit dem Himmel verbindet. Vermischung dieser Sphären führt zu Unreinheit und muss bei körperlichen Aktivitäten vor allem von den Frauen vermieden werden (vergleiche das analoge Konzept bei den Nenzen in Ljarskaja 1999, 2005).

Ein letztes, aber nicht das unwichtigste Motiv für den Besuch der Rentierzüchterfeste war die Möglichkeit, hier mit Chanten Kontakte zu knüpfen, mit denen ich bisher noch nicht zusammengetroffen war, und so meine Feldforschung auf eine breitere Informationsbasis zu stellen. Im Nachhinein musste ich allerdings feststellen, dass ich hier zwar mit etlichen Vertretern von Administration und Erdölindustrie, jedoch nicht mit neuen Rentierzüchterfamilien bekannt wurde, die mir noch verschlossener und einsilbiger als sonst vorkamen. Die Rentierzüchterfeste boten so auch ein geeignetes Feld, diese Praktiken des Ausweichens und sich Verschließens zu beobachten.

Mein Ziel war es, die „politische Ökonomie der Präsentation" (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 149) indigener Differenz auf den Rentierzüchterfesten und damit die indigenen Lebensstile selbst zu verstehen. Wollte ich die Situation der chantischen Rentierzüchter innerhalb ihrer Region verstehen, in der sie nur eine verschwindend kleine Minderheit darstellen, wollte ich verstehen, wie die Rentierzüchter in Kogalym und auf den Wohnplätzen im Wald und in der Stadt mit ihrer Differenz zur Mehrheitsgesellschaft umgehen und warum sie auf ihr bestehen, musste ich mir die Schnittstelle ansehen, an der indigener Lebensstil zum konsumierbaren ethnografischen Objekt wird. Die Feste zum „Tag des Rentierzüchters" sind die Veranstaltungen, bei denen in konzentrierter Form die indigenen Lebensstile präsentiert werden, und wo ich die Produktion dieser Präsentationsformen und den damit verbundenen Aushandlungsprozess beobachten konnte.

Zu diesem Zweck besuchte ich im Frühjahr 2008 und 2009 insgesamt sechs solcher Feste in der Region am Tromjogan, an denen Rentierzüchterfamilien teilnahmen, auf deren Wohnplätzen in der Taiga ich teilnehmende Beobachtung durchgeführt hatte. Zweimal in Folge konnte ich die Rentierzüchterfeste in der Stadt Kogalym und in der zentralen Indigenensiedlung Russkinskaja besuchen. Zum Vergleich besuchte ich 2009 auch noch das Fest im abgelegenen Dorf Numto und in der Indigenensiedlung Trom-Agan am Unterlauf des Tromjogan. Die Rentierzüchterfeste in Russkinskaja hatten den Sonderstatus „Zentrales Rajonfest der Rentierzüchter" und galten gewissermaßen als Fest für den ganzen Rajon, während die übrigen Feste nur den Rentierzüchtern in der Umgebung der Siedlung bzw. Stadt gewidmet waren. Außer den von mir besuchten Festen am Tromjogan werden im Surguter Rajon im Siedlungsgebiet der Chanten am Pim in den Erdölarbeitersiedlungen Ljantor und Nizhnesortym Feste zum „Tag des Fischers und Rentierzüchters" abgehalten, die ich nicht persönlich besuchen konnte. Interviews mit Indigenen in Ljantor im Frühjahr 2008 und 2009 überzeugten mich davon, dass sich diese Feste hier kaum von denen bei den Chanten am Tromjogan unterscheiden.

Wie ich bereits wusste, handelte es sich bei diesen öffentlichen Ereignissen um Inszenierungen, die von der staatlichen Verwaltung und Kultureinrichtungen organisiert und von Staat und Erdölfirmen finanziert werden. Informationen über ihre Rolle und vor allem die von diesen Institutionen verfolgten Ziele zu erhalten, schien

mir unumgänglich für ein Verständnis dieser Ereignisse. Ich interviewte deshalb Manager der als Sponsoren und Organisatoren involvierten Erdölfirmen in Surgut und Kogalym und Vertreter der lokalen Administration in Surgut, Chanty-Mansijsk, Kogalym und Russkinskaja. Als besonders wertvoll erwies sich die Bekanntschaft mit dem Leiter der Abteilung für Indigenenfragen des Erdölkonzerns Surgutneftegaz, Dmitrij Anatolevič Fetisov, mit dem ich längere, informelle Gespräche führen konnte. Aufschlussreich war auch der Zugang zum Fest in Numto und Trom-Agan, die ich in der Begleitung von Vertretern der Erdölindustrie aufsuchte, wodurch ich Einblick in ihre Sichtweisen bekam. Als wichtige Quelle erwiesen sich auch wiederholte Gespräche und Interviews mit den Mitarbeitern der Heimatkundemuseen in Kogalym und Russkinskaja. In beiden Fällen waren diese Kultureinrichtungen in die Organisation des Festes involviert. Der Vater der gegenwärtigen Direktorin des Museums in Russkinskaja, Tatjana Aleksandrovna Jadrošnikova, Aleksandr Pavlovič Jadrošnikov, begründete 1969 das Fest des „Rentierzüchters Fischers und Jägers" in diesem Dorf. In Kogalym war das Museum die verantwortliche Institution für die Planung und Organisation des Festprogramms.

Abb. 28: Rentierzüchter mit seinem Gespann beim Fest in Russkinskaja.

Beschränkungen von Feldforschung und Dokumentation

Diese öffentlichen Ereignisse sind so umfassend und komplex, dass es methodisch unmöglich ist, allen in die Feste involvierten Gruppen und ihrer speziellen Perspektive auf das Fest gerecht zu werden. Teilnehmende Beobachtung als grundlegende Methode brachte es mit sich, dass ich mich auf eine Gruppe an Teilnehmern und ihre Teilnahme am Fest beschränken musste. Aufgrund meiner Vorkenntnisse fiel meine Wahl natürlicherweise auf die Rentierzüchter aus der Umgebung von Kogalym. Bei ihnen hatte ich die Möglichkeit mitzuerleben, wie sie sich und ihre Rentiergespanne auf das Ereignis vorbereiteten und wie der Verlauf des Festes in den Familien diskutiert wurde. Ich wohnte während des Festes in Russkinskaja, Trom-Agan und Kogalym bei den Rentierzüchterfamilien und verbrachte die Abende mit ihnen in der Diskothek, zu Hause oder im Treff der Jugendlichen, der *dača* (Gartenhäuschen) von „Tolik dem Moldawier“ [97] in Kogalym.

Ich versuchte bereits im Vorhinein, so viel wie möglich über die Feste zu erfahren. Außer sporadischen Möglichkeiten, Amateurvideos von solchen Festen zu sehen, Erzählungen dazu zu lauschen sowie einem narrativen Interview mit einem Träger mehrerer Meistertitel in „nationalen Sportarten“, gab es im Vorhinein keine Informationsmöglichkeiten. Ich habe bisher keine wissenschaftlichen Publikationen über diese während der Sowjetunion eingeführten Feste gefunden. Einiges journalistisches Material konnte ich im bescheidenen Archiv des Kogalymer Heimatmuseums kopieren.

Natürlich hatte ich den Plan, soviel wie möglich von den Festen und dem, was dort vor sich ging, mitzubekommen. Ich begab mich, bewaffnet mit Fotoapparat, Videokamera und Tonaufnahmegerät möglichst schon am Vortag zum Ort des Geschehens und suchte nach Hinweisen, was für Ereignisse mich erwarteten. In Numto und in Russkinskaja fand ich Aushänge, die den Dorfbewohnern das Programm des Festes ankündigten (siehe S. 297ff.). In Kogalym wurde am Vorabend eine improvisierte Versammlung der Teilnehmer abgehalten, bei der ein Mitarbeiter der Stadtverwaltung, Abteilung für Körperkultur und Sport, den anwesenden Indigenen einen Zettel in die Hand drückte, auf dem sowohl das Wettkampfprogramm als auch die Regeln für die Wettkämpfe festgehalten waren.

Aufgrund der großen Schwierigkeit, Informationen jenseits „offiziell“ legitimierter Meinungen zu erhalten, strukturierte ich die Interviews, die ich während des Fests und in der Zeit davor und danach aufzeichnete, so wenig wie möglich vor

97 Anatolij S.N. genannt „Tolik der Moldawier“ ist ein Kogalymer, der seit Jahrzehnten enge freundschaftliche Beziehungen zu einigen chantischen Familien unterhält. Sein Wochenendhaus am Rand von Kogalym ist deshalb zugleich Treffpunkt und Anlaufstelle für eine große Zahl von Waldbewohnern geworden, die seine Hilfe und Gastfreundschaft in Anspruch nehmen, mit seiner Hilfe ihre Fahrzeuge reparieren und ihn im Gegenzug zu Fischfang und Jagd in den Wald einladen. Er ist das Musterbeispiel für die Bedeutung informeller Beziehungen zu Stadtbewohnern und auch ich wurde in diese Beziehungen einbezogen.

und versuchte, sie so informell wie möglich zu gestalten. Die Interviews mit Vertretern offizieller Institutionen wie der städtischen Administration oder dem Markscheider-Dienst (*markšejderskaja služba*), der Abteilung der Erdölfirma Lukoil, die für die Beziehungen zu den Chanten zuständig ist, waren wie zu erwarten trotzdem sehr förmlich und gaben meist die offizielle Haltung der entsprechenden Institution oder inhaltslose Phrasen wieder. Bei den Chanten spielte das persönliche Vertrauensverhältnis beziehungsweise die persönliche Freundschaft neben dem Bildungsstand und dem sozialen Status meiner Gesprächspartner für die Offenheit und den Umfang der Selbstauskunft eine gewichtige Rolle. Es handelt sich nach Ingrid Oswald und Viktor Voronkov (2003: 44) dabei um ein Problem, das in Feldforschungen in Russland häufig auftauchte: In Interviews geben Menschen nicht ihrer persönlichen Meinung Ausdruck. Sie kommen den Erwartungen und Ausgangshypothesen der Wissenschaftler nicht nur entgegen, sondern entsprechen diesen weitgehend. Entweder: „Narrative verwandeln sich in Texte mit Lehrbuchcharakter, geben also lediglich bereits sanktionierte Meinungen zum Thema wieder" (Oswald und Viktor Voronkov 2003: 44), oder die Interviewpartner verstummen fast ganz und antworten nur mit: „ja", „nein", „vielleicht". Wirkliche Auskunft erhält man nur von Personen, mit denen man bereits eine persönliche Beziehung eingegangen ist, die über die normalen Pflichten der Gastfreundschaft hinausgeht. Dieses Verhalten führen Oswald und Voronkov (2003) auf die strikte Trennung von offiziellen und inoffiziellen Kommunikationsräumen zurück, die bestimmten Kommunikationsregeln unterliegen und spezifischen Sozialisationserfahrungen[98] entsprechen.

Ich begleitete die Rentierzüchterfamilien deshalb nach Möglichkeit zum Fest und kehrte mit ihnen nach dem Fest auf die Wohnplätze im Wald zurück, um so viel wie möglich Alltagskommunikation zum Thema der Feste mitzubekommen. Im Fall des Rentierzüchterfestes in Numto war mir dies aufgrund der überstürzten Abreise der Vertreter von Staat und Erdölindustrie allerdings nicht möglich. Die Forschungsmethode zu den Rentierfesten stellt deshalb einen Methodenmix dar, in dem teilnehmende Beobachtung die Hauptrolle spielte, die von halbstrukturierten Interviews, Filmaufnahmen, fotografischer Dokumentation und Materialien aus Massenmedien und Museumsarchiven ergänzt wurde. Die Analyse der teilnehmenden Beobachtung basierte auf dem Konzept der Rollenzuweisungen und „Key Emotional Episodes",[99] die der audiovisuellen und schriftlichen Materialien auf hermeneutischen und diskursanalytischen Methoden.

98 Die Fassadenkultur der Trennung von offiziell und informell wird in Russland vor allem in der Schule eingeübt. Bei dieser sekundären Sozialisation erleben die Kinder zum ersten Mal die parallele Existenz sich zum Teil diametral gegenüberstehender Wertesysteme (vgl. Ljarskaja 2003a, 2006; Bloch 2004). Die schulische *dedovšina* (Großväterchensystem, Autorität der Älteren oder Stärkeren über die Jüngeren) stellt wie ihr militärisches Pendant eine informelle Ordnung her, die die offizielle Ordnung ergänzt, ihr aber zum Teil auch widerspricht (Bannikov 2002).

99 Siehe dazu Kapitel 5.

Öffentliche Ereignisse als Rituale

Ritualforschung ist eines der weitesten Themenfelder in der Ethnologie. Don Handelman hat darauf hingewiesen, dass der Ritualbegriff als theoretisches Konzept inzwischen so generalisierend angewandt wird, dass er kaum noch epistemologischen Nutzen für eine vergleichende Forschung hat (Handelman 2006: 38f.). Trotzdem wissen Ethnologen im konkreten Fall meist recht sicher, welche Handlungen sie als Rituale bezeichnen können. Handelman (2006: 39) führt eine Liste an Eigenschaften auf, die sozusagen die Minimalanforderungen sind, eine Handlung zum Ritual zu machen.[100] Es sind Ereignisse in denen Raum, Zeit und Handlungen geordnet und formalisiert werden, die wiederholbar sind und die auf ein bestimmtes Ziel oder Ergebnis zulaufen. Ihr formalisierter Ablauf besteht aus Symbolen (Turner 1967), das heißt: sie repräsentieren etwas außerhalb ihrer selbst. Der erste Verdächtige ist hier meist die Sozialstruktur und wir kennen aus unserem eigenen Alltag eine Menge von Zeremonien, die nichts anderes bezwecken, als den Teilnehmern ihren festen Platz in der Gesellschaft, in einer sozialen Gruppe oder der Familie vor Augen zu führen.[101] Wie Einsetzungsrituale die soziale Ordnung legitimieren, hat beispielsweise Pierre Bourdieu (1992b) treffend beschrieben. Neben der stabilisierenden, bekräftigenden und legitimierenden Funktion von Ritualen und der sie konstituierenden unveränderlichen Abfolge formeller Akte (und darauf weist Handelman in seiner Kritik an Rappaport 1999 hin) dürfen nicht die Elemente der Wandlung und Überschreitung übersehen werden (Handelman 2006: 42; vgl. auch Herzfeld 2001: 254–277). Die Betonung von Transgression, Exzess und Transformation hat eine lange Tradition in der Ritualforschung, zu deren exponiertesten Vertretern vielleicht Arnold van Gennep (2005), Victor Turner (1969) und George Bataille (1997) gehören. Soziale Ordnung und die Ordnung des Rituals stehen in Wechselwirkung. "Thus public events, within the same society and among societies, differ in how autonomous they are in their own self-organizing capacities. The greater the autonomy, the more the capacity of the public event to act on social order in order to change it" (Handelman 2006: 42). Ich würde hier ergänzen, dass die im Ritual verhandelte Ordnung nicht immer nur "die soziale Ordnung" ist. Die von ihnen geschaffene Öffentlichkeit involviert Gruppen mit differenten Ideologien, basierend auf subkultureller, religiöser, ethnischer Zugehörigkeit, die ihre hegemonialen oder unterdrückten, legitimen oder kriminellen, offiziellen oder informellen, realisier-

100 Er orientiert sich hier an der Definition Roy A. Rappaports (1999) ohne dessen Interpretationsrichtung einzuschlagen.

101 Schon Émile Durkheim fragte nicht ob, sondern nur wie die Religion die soziale Ordnung stützt und sah in den Riten die Verehrung der moralischen Prinzipien der Gesellschaft (Durkheim 1915: 66f.). Und Arnold van Gennep (1999) betonte zwar den sozialen Übergang des Individuums in den „rites de passage", sah aber keine Transformation des sozialen Zusammenhangs am Werk.

ten oder utopischen Ordnungsvorstellungen in öffentliche Rituale einbringen. Die Unterscheidung von Ritualen entlang einer Skala von stabilisierend zu transformierend, wie sie Handelman (1998: 22ff.) in seinem Buch „Models and Mirrors" als „Rituale die formen", „Rituale die präsentieren" und „Rituale die repräsentieren" vornimmt, möchte ich – Herzfeld (2001: 254ff.) folgend – eher als Charakterisierung von Elementen innerhalb öffentlicher Rituale sehen. Komplexe Veranstaltungen mit ihrer Vielzahl an Bühnen und Hinterbühnen, VIP-Bereichen, Küchen und anderen Nischen, in denen nicht weniger rituell „gefeiert" wird als auf der offiziellen Bühne, beinhalten beide Elemente. Man könnte sie mit der Dualität von „Modell für" und „Modell von" vergleichen, die Clifford Geertz (1999) kulturellen Symbolen generell zuschreibt. Sie werden nach der Realität modelliert, sie können aber auch Vorbild, Bauplan, utopischer Ausblick, Ideal der Welt, wie sie sein soll, sein. Die Ordnung von Sichtbarem und Verborgenem, von repräsentativer Veranstaltung am Tag, auf die die nächtlichen Ausschweifungen folgen, repräsentiert die herrschende Ordnung. Feste bieten aber auch Gelegenheit, Konflikte hochkochen zu lassen, lang unterdrückte Kritik auszusprechen, unterhöhlte soziale Grenzen zum Einstürzen zu bringen (vgl. Scott 1990). Andererseits bieten Rituale die Gelegenheit, längst überkommene oder kolonisierte soziale Ordnungen im Gewand der Tradition oder der Religion als Utopien wach zu halten. Sie warten nur auf die Gelegenheit, wenn die hegemoniale Ordnung schwächelt, diese abzulösen, auch wenn sie dann – der Überzeugung ihrer Verfechter zum Trotz – oft kaum noch Ähnlichkeit mit ihrem historischen Vorbild aufweisen. Die „Oktoberrevolution" in Russland räumte zuerst mit den sozialen Verhältnissen und damit auch der alten Ritualordnung auf. In den ersten Jahren nach der Revolution wurde die Sowjetunion jedoch mehr und mehr zur „Inszenierungsdiktatur", die großen Wert auf die Zurschaustellung von Dogmen, Normen und Zukunftsvisionen legte (Rolf 2006a: 7). Unter den Begriffen der progressiven Tradition und der Folklore der unterdrückten Volksmassen führte sie alte Ritualformen wieder ein. Das Leben insgesamt sollte nach dieser Zielvorstellung ein Fest werden. Und dieses „Fest" ging schließlich, wenn man die Forderungen der *glasnost* (Transparenz) als „Ritualkritik" an der leeren Fassade der Losungen und Inszenierungen der offiziellen Ideologie versteht, an seinem Ritualcharakter auch zugrunde. Zu Beginn der Sowjetisierung stellte man sich die Aufgabe, der ordnenden Kraft der religiösen Rituale den Einfluss zu entziehen, der mit der Entmachtung und Enteignung von Staat, Kirche und Bourgeoisie nicht einfach verschwunden war. Dies erwies sich als gar nicht so einfach. Gerade in der alltäglichen Lebenspraxis erwies sich der *stary byt* (der alte Lebensstil) als besonders hartnäckig. Die Bedürfnisse, die Kirche und Kneipe befriedigten, waren weiterhin vorhanden, und neue Inszenierungstechniken der Unterhaltungsindustrie wie das Kino steckten noch in den Kinderschuhen, wie Leo Trotzki in seinem berühmten Artikel „Schnaps, Kirche und Kino" am 12. 7. 1923 in der „Prawda" schrieb (Trotzki 2001: 32–37).

Das Erbe des „Sowjetischen Massenfests"

Sowjetische Festkultur

Die offizielle Ordnung staatlich organisierter Feste – und dazu gehört der „Tag des Rentierzüchters" – steht bis heute in einer Tradition des sowjetischen Massenfests (Rolf 2006a, 2006b; Lane 1981; Binns 1979a, 1979b). Vor allem die Vorstellungen der Organisatoren aus den staatlichen Institutionen sind von Konventionen geprägt, die sich seit ihrer Kindheit in den 1950er bis 1970er Jahren kaum verändert haben. Diese Konventionen werden durch die Feste selbst auf habituellem Wege weitergegeben. Offizielle Feste waren ein solch häufiger und fester Bestandteil der „Inszenierungsdiktatur" – wie Malte Rolf (2006a: 7) die Sowjetunion bezeichnet hat –, dass ihr Ablauf zur festen Tradition geworden ist, die kaum noch hinterfragt wird und sich nur allmählich verändert. Die Ablaufpläne vergangener Feste werden zum Teil in den organisierenden Institutionen wie z. B. Heimatmuseen aufbewahrt. Es gibt heute keine zentral herausgegebenen Anleitungen zu Organisation oder Methodik der Vorbereitung solcher Veranstaltungen mehr. Solche existieren jedoch für einzelne Bereiche der Feste, wie z. B. die Durchführung von Sportwettkämpfen in den „traditionellen" Sportarten.[102] Die Tradition des sowjetischen Massenfestes wirkt sich bis heute in prägender Weise auf das öffentliche Ereignis aus und die Formen des Ritualtransfers [103] (siehe Rolf 2006a: 241ff.), wie sie von vorrevolutionären Festen auf das sowjetische Fest stattfanden, sind auch für den Übergang vom „sozialistischen" zum „touristischen" Fest zu beobachten. Aufgrund dieses Traditionalismus möchte ich hier einige Punkte aus Malte Rolfs Grundlagenwerk zu Charakter und Geschichte des sowjetischen Massenfestes herausgreifen, die mir für ein Verständnis der postsowjetischen, öffentlichen, von staatlichen Institutionen organisierten Feste im ländlichen Raum von Bedeutung erscheinen.

Feste dienten aus Sicht des Staates vor allem der Zurschaustellung von Normen und Dogmen (Rolf 2006a: 7). Öffentliche Inszenierungen machten Herrschaft erst sichtbar und damit erfahrbar (Rolf 2006a: 22). Sie nahmen utopisch die ideale Ord-

102 Solche Broschüren sah ich z. B. im Heimatmuseum in Kogalym, wo sie zusammen mit Zeitungsauschnitten über vergangene Feste und verschiedenen populären und wissenschaftlichen Materialien zur chantischen Ethnografie für die Vorbereitung des Festes benutzt werden. Diese Materialien werden jedoch nur für die inhaltliche Ausgestaltung, nicht die formelle Strukturierung des Festes genutzt. Was eine Jury ist, was und wer ein Festredner, wie eine Bühne und wie eine Siegerehrung auszusehen hat, das sind Konventionen, die nicht schriftlich niedergelegt sind.

103 Der Begriff des Ritualtransfers kann gegen andere Transformationsprozesse in Ritualen abgegrenzt werden. Gewöhnlich wird er im Sinne eines Ritualtransports im Raum, z. B. mit Diasporabildungen, assoziiert, es kann jedoch auch ein Ritualtransfer zwischen Religionen oder wie in unserem Fall beim Wechsel politischer und ideologischer Herrschaft stattfinden (vgl. Langer u. a. 2006; Neubert 2009).

nung vorweg, sollten sie aber auch habituell durchzusetzen helfen. Sie waren geprägt von einem unbeirrbaren Glauben an die performative Wirkung des Rituals. Wenn etwas nur autoritativ, verbal und visuell oft genug wiederholt repräsentiert würde, dann begänne es (zumindest in den Köpfen der Menschen) zu existieren. So könnte man polemisch dieses Prinzip zusammenfassen, das die sowjetische Propaganda ja mit der kommerziellen Werbung teilt. Das „Fest" wurde als didaktische Maßnahme angesehen und sollte die Teilnehmer zu neuen Menschen erziehen (Rolf 2006a: 72ff.). Im Fest wird eine soziale Hierarchie durch inszenatorische, dramaturgische, rhetorische Mittel und die Organisation von Raum und Zeit sichtbar und dargestellt. Die selbsternannte Avantgarde trat in den didaktischen Elementen der Festinszenierung den rückständigen Bewohnern des Imperiums gegenüber (Rolf 2006a: 256). Dieser Abstand von realer Gegenwart zu idealer Utopie, der in einen Gegensatz zwischen Rückständigkeit der Bevölkerung und Fortschrittlichkeit der gesellschaftlichen Avantgarde umgedeutet wurde, begründete dann die erzieherische und paternalistische Haltung zu den unmündigen und zurückgebliebenen Massen. Wenn die Realität diesen Proklamationen oft auch diametral entgegenstand, tat dies den Festen selbst keinen Abbruch, denn das Fest hatte bereits seit den 1930er Jahren über reine Propaganda hinaus wichtige soziale Funktionen übernommen. Feste wurden seit dem Stalinismus zu Anlässen eines symbolischen Gabentauschs, der ein Patron-Klient Verhältnis zwischen Staat und Bürgern etablierte (Rolf 2006a: 165, 229ff.). Von Seiten der Festteilnehmer wurden Produktionsverpflichtungen und Loyalitäts- und Dankadressen erbracht. Der Staat richtete das Fest aus und stellte zusätzliche Ressourcen bereit. Lokale Gemeinden oder Betriebskollektive nutzten Feste aber auch, um Forderungen geltend zu machen, welche Missstände im Vorfeld eines Fests abgestellt und welche Projekte finanziert werden müssten. In den 1930er Jahren gab es die Tendenz, mit der symbolischen Ausbreitung der Festkultur an die äußerste Peripherie des Machtbereichs, die Festigung der Sowjetmacht auch noch im letzten Winkel öffentlich zur Schau zu stellen (Rolf 2006a: 129ff.). Feste in der Eiswüste, im Hochgebirge und an anderen entlegenen Orten wurden per Telegrafie direkt mit dem Zentrum verbunden und es wurden Grußadressen ausgetauscht. Die Etablierung der Rentierzüchterfeste gerade in dieser Zeit könnte in diesem Zusammenhang auch als symbolische Aneignung der Peripherie verstanden werden. Auf dem Dorf wurden Festinnovationen aus der Stadt eingeführt, die aber hier noch stärker an religiöse orthodoxe Praktiken angeknüpft wurden (Rolf 2006a: 68f.). Die traditionelle Festkultur wurde nur mit einer dünnen Schicht sowjetischer Symbolik und Rhetorik übertüncht (Rolf 2006a: 269). Wie die bäuerliche Festkultur sich im 19. Jahrhundert in die Städte ausdehnte, so verbreitete sich diese Fassadenhaftigkeit sowjetischer Symbolik nach dem Krieg von der Peripherie in die Städte. Dies kann nicht als Transfer, sondern eher als Rückzug gedeutet werden.

Das Fest bekam während des Stalinismus eine Dreiteilung, die sich immer noch beobachten lässt: erstens: der Vortag oder Vorabend, der Vorbereitungen und Ver-

sammlungen mit Rechenschaftsberichten und Ordensverleihungen vorbehalten war, zweitens: der eigentliche Festtag, mit dem offiziellen Festgeschehen in Form eines Umzugs, einer Parade, eines offiziellen Programms, das oft aus einem Kulturteil und einem Sportteil bestand und drittens am Abend der lockere Ausklang in Fröhlichkeit und Ausgelassenheit (Rolf 2006a: 123ff.). Dafür, dass die besondere Funktion des Vorabends keine sowjetische Erfindung ist, spricht der feststehende Begriff *kanun* für den Vorabend eines Feiertags, der vorbereitenden Ritualen vorbehalten ist. Er stammt aus der religiösen Praxis kirchlicher Feiertage.

Nicht aus dem Blick geraten darf, dass die öffentlich inszenierten Feste nicht den wichtigsten Platz im Alltag einnehmen. Wichtige Festanlässe sind kalendarische Feste wie Neujahr und Ostern und persönliche Anlässe wie Geburtstage und Übergangsrituale (Dubin 2003). Neujahr ist heute eindeutig der wichtigste und vor allem ausgedehnteste Feiertag in Russland. Bezeichnenderweise begehen die Rentierzüchter, denen feste kalendarische Feste und insbesondere Neujahr eigentlich fremd sind, diesen Tag in der Stadt oder Siedlung und auch nicht so ausgedehnt wie die Stadtbewohner.[104] Unterschiedliche Feste involvieren unterschiedliche Kategorien von Menschen und entsprechende Formen des Begehens. Auch in private Feste ist die offizielle Sphäre integriert, wie beispielsweise durch das obligatorische Niederlegen von Blumen an militärischen Ehrenmalen zur Eheschließung oder im Anschauen der Neujahrsansprache des Präsidenten im Fernsehen. 2009 verbrachte ich das russische Neujahr[105] in einer chantischen Familie, und auch hier war die Ansprache des Präsidenten obligatorisch, auch wenn sich an den Inhalt später niemand erinnern konnte.

Die Rentierzüchterfeste lassen sich in das Spektrum öffentlicher Feste im heutigen Russland zwischen regionalen Festen – wie dem staatlich organisierten und von lokalen Firmen gesponserten „*den' goroda*" (Tag der Stadt) – und Berufsfeiertagen einordnen, bei denen spezielle Berufsgruppen geehrt werden, wie dem „*den' neftjanika*" (Tag des Erdölarbeiters). Sie gehören jedoch vor allem zum auch in Russland wachsenden Sektor von Festen der ethnischen Traditionspflege, die von regionalen Eliten zur Identitätspolitik eingesetzt und von lokalen Wirtschaftsunternehmen touristisch erschlossen werden (vgl. für Südafrika John L. Comaroff und Jean Comaroff 2009).

104 Explizit äußerte sich so der Präsident des Rentierzüchterverbandes Stepan Antonovič Kečimov in einem Interview der lokalen Radiostation mit Tat'jana Merova vom 27.12.2007 zum Neujahr 2008 und das Neujahrsfest, das ich 2009 bei den Rentierzüchtern verbrachte, bestätigt dies auch.

105 Der chantische Jahreszyklus hat mit dem Vogelzug im Frühjahr und Herbst zwei Zäsuren. Diese werden jedoch nicht mit speziellen Feiern begangen. Aus der rituellen Begrüßung der ersten Zugvögel im Frühjahr, der Krähen, hat man in letzter Zeit ebenfalls einen Feiertag gemacht, der vielerorts öffentlich begangen wird und in zunehmendem Maße Touristen anzieht.

Ausgelassenheit und Transgression

Alkohol war von Beginn an bei der sowjetischen Fest-Umgestaltung ein Problem, das man nicht so einfach unter Kontrolle bringen konnte und vor dem man schließlich heimlich kapitulierte (Rolf 2006a: 44). Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurde er als Problem der Festkultur wahrgenommen, als dörfliche Festelemente mit der wachsenden Industrialisierung in die Städte eindrangen (Rolf 2006a: 50). Die Festkultur wurde in der frühen Sowjetunion als Mittel angesehen, mit den Übeln der alten Zeit wie Religion und Alkohol fertig zu werden und an ihre Stelle kulturvolle Betätigung zu setzen (Trotzki 2001). Dann wurde bereits in den 1930er Jahren die Trennung von ernstem Festakt und unterhaltsamer Abendgestaltung eingeführt (Rolf 2006a: 72ff., 92ff.). Schon Michail Michajlovič Bachtin hat auf den Gegensatz zwischen der ernsten „offiziellen" Kultur und der karnevalesken und volkstümlichen Lachkultur der Beherrschten hingewiesen (Rolf 2006a: 16; Bakhtin 1983). Dabei hatten sowohl Pathos als auch Satire in der offiziellen Inszenierungskultur ihren festen Platz. Das Positive wurde durch Pathos affirmiert, das Negative, Abzulehnende sollte mit beißendem Spott überzogen werden. Dieses einfache Prinzip eignete sich als sichere Anleitung der Festplaner für die s*amodejatel'nost*',[106] die geleitete Kreativität der werktätigen Massen. Die Gefahr ambivalenter Darstellungen war so gebannt, wie man glaubte. Es gab auch immer wieder Versuche, die integrierende Kraft des Gemeinschaftsgefühls kontrolliert in das Festgeschehen einzubeziehen. So entlehnten die frühen sowjetischen Symbolisten den Begriff der *sobornost'* (am besten wohl mit *communitas* im Sinne Turners zu übersetzen) aus der christlichen Orthodoxie und wollten mit dem darauf basierenden Theaterkonzept Massenereignisse inszenieren (Rolf 2006a: 241). Aber alles half nichts: die traditionellen Mittel, soziale Grenzen einzureißen, erwiesen sich als hartnäckiger. Rolf zitiert einen Zeitgenossen in Bezug auf

106 Dieses Wort, das eigentlich Selbsttätigkeit bedeutet, wurde zum Leitwort eines ganzen kulturellen Konzepts, das auf einen spezifischen Widerspruch zwischen Ideologie und politischen Erfordernissen reagierte. Idealerweise sollten die werktätigen Massen ihr Leben selbst und nach ihren wahren Bedürfnissen gestalten, in der Realität mussten sie jedoch kontrolliert, diszipliniert und zivilisiert werden. Da eine Internalisierung der offiziellen Werte nicht gelang, wurden die Spontaneität und „Selbsttätigkeit" zentral geplant und von oben verordnet. Dies stieß jedoch nicht auf Widerstand, sondern ermöglichte hinter der Fassade der als gesellschaftlich nützlich erachteten Betätigung eine Vielzahl von Freizeitbeschäftigungen, deren Motive eher individuell und lokal verankert waren. Ein vielleicht extremes Beispiel ist die Betätigung von Schamanen in staatlich legitimierten Folkloreensembles. Das Wort *samodejatel'nost'* wurde so zum Synonym für alle Formen kultureller Betätigung von Laien, die, in die staatliche Kulturpolitik eingebunden, oft ihren privaten Vorlieben und Interessen folgten. Das Verhältnis zentraler Kontrolle und lokaler Selbstständigkeit wurde in der *samodejatel'nost'* zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen lokalen Kontexten in Klubs, Folkloreensembles und Kulturhäusern sehr verschieden und wechselhaft gestaltet (vgl. Habeck 2007). Es ist auch 20 Jahre nach dem offiziellen Ende der Sowjetunion das beherrschende Prinzip kulturellen Lebens in der Provinz.

den Alkoholkonsum: „Am Vormittag die Schau, nach der Parade fängt der Saft an zu fließen“ (Rolf 2006a: 205). Die historische Hartnäckigkeit dieser Festkultur von unten lässt sich auch als Ritualtransfer über sozialen Wandel hinweg auffassen. Im stalinistischen Festdiskurs etablierte sich eine feststehende Kritik an Elementen der Unordnung, des Widerspruchs, der Uneindeutigkeit, des Schmutzes, der Spontaneität, Individualität, die als dem Gelingen eines Festes im Wege stehend angesehen wurden (Rolf 2006a: 205). Sie konnten nicht ganz beseitigt, aber zumindest aus dem offiziellen Teil ausgegrenzt werden. Auch heute noch ist das offizielle Ideal des Festes eine einmütige, kultivierte, kollektive und disziplinierte Festgemeinde, aus der alle Trunken- und Raufbolde ausgeschlossen werden müssen. Die Festordnung sollte der idealen angestrebten Ordnung der sozialistischen Gesellschaft vorausgreifen (Rolf 2006a: 210). Dieses utopische und idealistische Moment kann ebenfalls als ein Ritualtransfer aus der orthodoxen Liturgie angesehen werden, die himmlischer Pracht und Ordnung symbolisch vorgreift. Die andere Seite der „Inszenierungsdiktatur“ war allerdings auch (und das ist eine Kritik, die die Bolševiki selbst an der christlichen Inszenierungspraxis geübt hatten), dass die bloße Festfassade oft schon die reale Verwirklichung der versprochenen Utopie ersetzte. Hinter dem inszenierten Enthusiasmus der Massen verbarg sich das fehlende Engagement im Alltag. So wurde das Fest zu einem Ereignis leerer Versprechen und verborgener Insubordination. Dass die auf das integrative Massenerlebnis reduzierten Feste dann auch subversiv mit antisowjetischem Inhalt gefüllt werden konnten, zeigt das Beispiel der Sängerfeste im Baltikum, die aus harmlosen Kulturveranstaltungen zu Demonstrationen nationaler Differenz wurden und damit die sowjetische Herrschaft in den baltischen Staaten zum Wackeln brachten (vgl. Lux 2000: 150).

Sport als öffentliches Ritual und die „Indianer“

1924 fand in Moskau auf den Sperlingsbergen eine für die damalige Zeit typische Massenveranstaltung statt, die – so scheint es mir – bereits das paternalistische und didaktische Konzept zeigt, das die Gestaltung der Rentierzüchterfeste bis heute beeinflusst. Im Rahmen des *vseobuč* (Abkürzung für allgemeine Wehrertüchtigung) [107] wurden damals sportliche Massenveranstaltungen auf den Hügeln vor Moskau abgehalten. Es wäre zu überlegen, ob auch die wachsende Popularität von Rollenspielen im postsowjetischen Russland hier bereits frühsowjetische Wurzeln hat (siehe Barchunova und Beletskaia 2005, 2009). Bezeichnenderweise sind Rollenspiele heute auch Teil einer chantischen „Ethnopädagogik“, bei der indigene Jugend-

107 Ursprünglich wurde die Abkürzung für die Bezeichnung der Wehrertüchtigung (*vseobščee voennoe obučenie*) außerhalb der Armee verwendet, sie fand jedoch Eingang in den Alltag, ohne dass man sich der militärischen Herkunft des Begriffes noch bewusst ist und bezeichnet heute teilweise die allgemeine Schulpflicht, außerschulische Pädagogik oder Erwachsenenbildung.

liche unter Anleitung ihrer Lehrer Ereignisse der eigenen Geschichte nachstellen.[108] Das Spiel im Jahr 1924 teilte die über sechstausend Teilnehmer in drei Gruppen ein. Die „Indianer“, die „Briten“ und die „Roten“ beschäftigen sich zu Beginn mit Sportspielen, die den üblichen Projektionen entsprechen. Den Indianern werden dabei „primitive Spiele, Tanzen, Jagen und Kämpfen“ zugeschrieben (Riordan 1979: 26). Bei dem darauffolgend ausbrechenden militärischen Konflikt treten bezeichnenderweise die „Roten“ als Retter der „Indianer“ auf, die von den „Briten“ erobert worden waren. Das Spiel endet nach dem Sieg von „Indianern“ und „Roten“ über die „Briten“ mit allgemeinen Siegesfeiern in einer kommunistischen Welt. Wie James Riordan (1979) beschreibt, verbanden sie Sport, Unterhaltung und ideologische Erziehung miteinander. Den Teilnehmern boten sie vor allem die Möglichkeit zu Erholung, Abenteuer und einem kostenlosen warmen Essen (Efimova 2010). Bereits hier existierten die Vorstellungen, dass indigene Völker erstens des Schutzes des sowjetischen Staates bedürften, zweitens eigene, „primitive“ Sportarten besäßen, die drittens eine besondere Attraktion darstellten. Neben dieser inhaltlichen Ebene finden wir hier schon die Idee, dass ein attraktives Volksfest sportliche Betätigung und patriotische Ziele vereinigen muss, aber auch den Unterhaltungswert und am Ende das ausgelassene Feiern nicht zu kurz kommen lassen darf. Riordan (1979) reiht dieses Fest in eine Entwicklung ein, in der ritualisierte Sportveranstaltungen in der Tradition nationaler und religiöser Rituale sich zu einem wichtigen Instrument sowjetischer Kulturpolitik entwickelten. Dass Sport vordergründig unpolitisch wirkte, machte ihn besonders attraktiv für die der traditionellen Rituale und Volksbelustigungen beraubten städtischen Massen und sorgte aus Sicht der Sportfunktionäre für die Verbreitung erwünschter Werte wie Patriotismus, Disziplin, Sauberkeit, Nüchternheit und Kollektivismus (Riordan 1979: 29). Sportler wurden deshalb ein unverzichtbarer Bestandteil offizieller Aufmärsche und Paraden (Rolf 2006a: 123f.) und traditionelle Feste, die Sportwettkämpfe umfassten, wie *Surcharban* bei den Burjaten (Krist 2004, 2009) oder *Sabantui* bei den Tataren (Lane 1981: 124–126; Rorlich 1982), wurden schon in der frühen Sowjetzeit zu offiziellen Festanlässen.

Geschichte des „Tages des Rentierzüchters“

Am Abend des 18. März 2009 befand ich mich an der nördlichen Grenze des Autonomen Bezirks im Dorf Numto. Ich hatte in diesem nur per Hubschrauber oder Motorschlitten erreichbaren Ort das Fest anlässlich des „Tages des Rentierzüchters“ besucht, das in diesem Dorf erst zum zweiten Mal stattfand. Als ich in das Haus meiner Gastgeberin Nataša Vylla zurückkehrte, erwartete man mich schon. Ich solle schnell packen, der Mitarbeiter der Surguter Erdölfirma und die Journalistin Olga

108 Mündliche Mitteilung von Ina Schröder, die zurzeit (2010) Rollenspiele, Tourismus und Selbstpräsentation bei den Nordchanten erforscht.

Kornienko, mit denen ich von Surgut mit dem Auto und dann die letzten rund 50 km mit dem Motorschlitten nach Numto gekommen war, würden auf Rückkehr noch am Abend bestehen. Ein guter Teil der Dorfbewohner war bereits betrunken und man fürchtete, dass sich die zu erwartende Gewalt auch gegen die Vertreter der Erdölfirmen richten könnte. Wie ich später erfuhr, waren die Befürchtungen nicht ganz unbegründet. Es kam zu körperlicher Gewalt und ein betrunkener Indigener erfror, weil er im Freien einschlief. Ich hatte auch schon am Nachmittag nach dem Fest erlebt, wie eine Frau unter dem Einfluss von Alkohol ihrem Unwillen über die Mächtigen Luft machte, und erinnerte mich daran, was ich über die Geschehnisse vor 76 Jahren gehört hatte, als in der Nähe des Sees eine Kommission von acht Vertretern der Staatsmacht von den Chanten und Nenzen gefangen gesetzt und getötet worden war (siehe Balzer 1999: 114). Wir verbrachten die Nacht bei Vasilij Pjak, dessen Wohnplatz etwa ein Dutzend Kilometer von Numto entfernt lag. Unter den Gästen, die sich in der Blockhütte von Vasilij Pjak versammelten, war auch ein Komi-Rentierzüchter vom Fluss Kasym und ich war überrascht, als dieser vorschlug, uns gemeinsam einen Film über das Rentierfest im Dorf Kasym auf DVD anzusehen. Vasilij hatte einen kleinen DVD-Spieler mit Flachbildschirm an der aus rohen Stämmen bestehenden Seitenwand neben der Schlafplattform angebracht. Es war eine Produktion des lokalen Fernsehens, die der Bruder des Gastes geschenkt bekommen hatte, weil er auf dem „Tag des Rentierzüchters" in Kasym den ersten Platz im Rentierschlittenrennen belegt hatte. Die Moderatorin kündigte zu Beginn der Reportage den 70. Jahrestag dieses Festes in Kasym an. Ich war erstaunt, denn bisher hatte ich die Einführung dieser Festveranstaltungen in Zusammenhang mit der Inflation offizieller, beruflicher Feiertage seit den 1950er Jahren vermutet.[109] Das Rentierzüchterfest war, im Unterschied zu den Ehrentagen der Berufsgruppen, auch nie zu einem festen Feiertag auf staatlicher Ebene geworden. Die Geschichte des „Tages des Rentierzüchters" reicht also noch länger zurück, und zwar in die Zeit der Durchsetzung der Sowjetmacht und die Gründung der sogenannten *kul'tbazy* (Kulturbasen). Eine solche war 1930 als Vorposten der Sowjetisierung am Fluss Kasym eingerichtet worden (Balzer 1999: 106ff.; Ernychova 2010). Diese hatte in den ersten Jahren ihres Bestehens unter den Chanten starken Widerstand hervorgerufen, der schließlich 1933 blutig niedergeschlagen wurde (Leėte 2004; Ernychova 2003; Pimanov und Pijukov 1999). 1939 wurde dann die erste „Olympiade der Rentierzüchter", wie sie später gern in der Presse betitelt wurde, organisiert. Es liegt nahe, dass man nach der Periode militanten Kampfes gegen die religiöse Tradition erst Ende der 1930er Jahre versuchte, Elemente indigener Rituale, die man mit der neuen Ideologie für vereinbar hielt, im Sinne eines Ritualtransfer in die eigene Festkultur aufzunehmen. Dieser Strategie waren bereits die Organisatoren der frühen sowjetischen Festkultur

109 Nach Stalins Tod waren in der zweiten Hälfte der 1950er und den beginnenden 1960ern die Ehrentage z. B. der Bau- und Metallarbeiter, der Grenztruppen, der Polizei, der Piloten und der Astronauten eingeführt worden (Binns 1979b: 114f.).

in den sowjetischen Metropolen der frühen 1920er Jahre gefolgt, als man die Formen religiöser Prozessionen mit denen revolutionärer Meetings zu einer neuen Paradekultur mit antireligiöser Stoßrichtung verschmolz (Rolf 2006a: 68f.). Die kollektiven religiösen Rituale – und das war den Kämpfern gegen den „Schamanismus“ nicht verborgen geblieben – beinhalteten Aufführungen der oralen Tradition und allerlei Spiele und sportliche Wettkämpfe (Karjalainen 1927, III: 138; Wiget und Balalaeva 2001: 87). Vor allem letztere hielt man wohl für ideologisch relativ unbedenklich. Ein anderes Vorbild sind die Rentierzüchterfeste, die in den frühen 1930er Jahren bei den Nenzen im europäischen Norden eingeführt worden waren.

Abb. 29: Portrait eines chantischen Rentierzüchters in der Nähe von Numto.

Abb. 30: Portrait eines nenzischen Rentierzüchters in der Nähe von Numto.

Der „Tag des Rentierzüchters" wurde zuerst im Nenzischen Autonomen Bezirk veranstaltet, er geht auf die Feste zurück, die die christianisierten, nenzischen Rentierzüchter des europäischen Nordens anlässlich des Tages des heiligen Elija am 20. Juli feierten. Diese Feste bildeten die Vorbilder für die später von der Sowjetunion installierten Rentierzüchterfeste. Es ist frappierend, dass sich in den Beschreibungen dieser Feste bereits die wichtigsten Elemente für den später von der Sowjetmacht organisierten „Tag des Rentierzüchters" finden. Die Festivitäten zum Elija-Tag bestanden aus Rentierschlittenrennen über eine Distanz von rund einem Kilometer, Lassowerfen, Ringkampf und Axt-Werfen. Dieses Fest fand seinen Höhepunkt im Festmahl und endete in der Wiedergabe gesungener Epen am Abend (Gejdenrejch 1930: 30; Kercelli 1911: 98). Diese Feste scheinen zwar von den Missionaren initiiert, aber ohne äußere organisatorische Einmischung abgehalten worden zu sein. Im Falle des Elija-Tages lässt sich die Übernahme des Festes in die sowjetische offizielle Praxis genau nachzeichnen. 1930 schlug A. I. Babuškin vor, die von ihm beobachteten, traditionellen Feste für sowjetische Zwecke zu nutzen, und fünf Jahre später entschied das Exekutivkomitee des Nenzischen Autonomen Bezirks, einen „Tag des Rentierzüchters" einzuführen (Lambert 2005: 28; Babuškin 1930: 10). Das Vorbild des Elija-Tags (2. August, entspricht dem 20. Juli des alten orthodoxen Kalenders) ist bei den europäischen Nenzen immer noch in der Wahl des Zeitpunkts für das Fest zu Beginn des Augusts präsent.

In Westsibirien wird der Tag des Rentierzüchters allerdings zu Beginn des Frühjahrs gefeiert. In der Stadt Nadym und auf der Jamalhalbinsel findet das Fest, ebenso wie bei den Chanten am Tromjogan, zwischen Ende März und Anfang April statt.[110] Im Sommer fährt hier niemand Rentierschlitten, und schon gar nicht für Wettbewerbe. Die Zeit für Rentierschlittenrennen ist im Frühjahr aufgrund der Schneeverhältnisse am besten. Wichtig ist allerdings, dass die Tauperiode noch nicht eingesetzt hat. In dieser Zeit kann durch abwechselndes Tauwetter und Frostperioden eine harte Schneekruste entstehen, durch die die Rentiere einbrechen und sich verletzen können. Die Temperaturen dürfen noch nicht so warm werden, dass die Rentiere, die im Frühjahr immer noch ihr Winterfell tragen, zu sehr ins Schwitzen geraten. Ebenso ist zu tiefer Neuschnee, wie er in der ersten Winterhälfte auftritt, ungünstig für solche Veranstaltungen. Die zweite Winterhälfte und der beginnende Frühling vor der Schneeschmelze, mit schon relativ langen hellen und sonnigen Tagen, sind deshalb optimal für die Veranstaltung solcher Feste. Dies wird wohl auch der Grund dafür gewesen sein, die Feste in dieser Zeit abzuhalten.

Am Tromjogan kam man erst 1969 darauf, das Vorbild von Kasym aufzugreifen und ein Fest für die Rentierzüchter zu veranstalten (Komitet po informacionnym resursam 2010a). Die Interaktion zwischen Obrigkeit, Wirtschaftsunternehmen und

110 Am Kasym wird das Rentierzüchterfest am letzten Februarsonntag oder ersten Märzsonntag begangen. Als man am Tromjogan Jahrzehnte später das Fest einführte, wurde der letzte Märzsonntag gewählt, der schöneres Wetter und längeren Sonnenschein verspricht.

Indigenen konzentrierte sich schon in vorsowjetischer Zeit auf bestimmte Festtage. Die Literatur berichtet von Jahrmärkten (russ. *jarmarka*), die auch zur Zahlung des *jasak* (der Pelzsteuer) dienten und auf denen die Fischer, Jäger und Rentierzüchter ihren Austausch mit dem Staat und den Händlern absolvierten (Dunin-Gorkavič 1904: 262). Anstatt einer Diskothek, wie heute beim „Tag des Rentierzüchters“, endeten diese Besuche in zentralen Siedlungen meist in einer Vielzahl von Trinkgelagen in den Höfen der Handelspartner, die von Forschungsreisenden meist mit Erschrecken geschildert wurden. Im Umfeld dieser Feiertage fanden auch religiöse Rituale statt. Der Zeitpunkt, Ablauf und die hauptsächlichen Aktivitäten der Jahrmärkte wurden aber von den staatlichen Institutionen und den Händlern der Jahrmärkte bestimmt. In der Siedlung Larjak beispielsweise wurde der Jahrmarkt im Mai organisiert (Šatilov 1931: 132). Der Jahrmarkt in Surgut fand im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert im Dezember und Januar statt. So berichtet Aleksandr Dunin-Gorkavič, dass der Jahrmarkt auf Gesuch der Surguter Einwohner im Jahre 1866 für den Zeitraum vom 23. Dezember bis 15. Januar (also nach heutigem Kalender vom 4.–27. Januar) gestattet wurde (Dunin-Gorkavič 1904: 266). Die in den 1930er Jahren gegründeten Kolchosen übernahmen dann die Funktion des Warentauschs der Taigabewohner, und da sie an mehreren Punkten entlang des Tromjogan ihre Stützpunkte hatten, war offensichtlich ein spezieller Anlass zur Versammlung der indigenen Einwohner von staatlicher Seite nicht gegeben. Ob die Chanten die traditionellen jährlichen Versammlungen bei den Jurten Ermakovy zusammen mit den Opfern am dortigen Heiligtum auch noch in den 1930er Jahren und später abhielten, kann nur vermutet werden (vgl. Perevalova und Karačarov 2006: 308f.).

Mit der Auflösung der Kolchosen und der Übernahme der Wirtschaft durch den *Koopzveropromchoz* (Jagdbetrieb, *promchos*) und das Fischkombinat[111] wurde es nötig, die Fischer, Jäger und Rentierzüchter zentral zu versammeln. Dazu fanden sogenannte *slëty* (Treffen) statt, bei denen Rechenschaft abgelegt, Auszeichnung und Tadel verteilt und zukünftige Pläne mitgeteilt wurden. A. P. Jadrošnikov, der Gründer des ethnografischen Museums von Russkinskaja, der damals Leiter der Abteilung des 1964 eingerichteten *Koopzveropromchoz* im Ort war, ergriff 1969 die Initiative, ein solches Fest nach dem Vorbild von Rentierzüchterfesten zu organisieren, wie sie weiter im Norden, z. B. am Kasym bei chantischen und nenzischen Rentierzüchtern schon seit den 1930er Jahren bestanden.[112] Interessanterweise wurde im Dorf Russkinskaja das Rentierzüchterfest nicht als „Tag des Rentierzüchters“, wie es heute heißt, sondern als „*slët rybakov i ochotnikov*“ (Versammlung der Fischer und Jäger) organisiert. Das Surguter Fischkombinat veranstaltete jährlich in Trom-

111 Ein Kombinat ist ein aus mehreren Betrieben oder Betriebsteilen bestehender Wirtschaftsbetrieb. In diesem Fall vereinigte das Kombinat Fang, Transport und Verarbeitung der regionalen Fischereiproduktion.

112 Interview mit der Tochter von Aleksandr Pavlovič Jadrošnikov, Tat'jana Aleksandrovna Jadrošnikova im Frühjahr 2009.

Agan einen *slët*, zu dem alle indigenen Fischer versammelt, die Arbeit ausgewertet und ausgewählte Fischer mit Auszeichnungen und Geschenken bedacht wurden. Diese Feste wurden hier erst in den 1990er Jahren auf Initiative von Josif Antonovič Sopočin, einem der politischen Aktivisten der Indigenenorganisation „Assoziation Rettung Jugras", eingeführt. Er gewann die Erdölfirmen als Sponsoren und wollte mit dem Fest das Selbstbewusstsein der indigenen Bewohner stärken. Die Popularität des Rentierfestes wuchs in den 1990er Jahren so, dass heute nicht nur in den Indigenensiedlungen, sondern auch in der Erdölstadt Kogalym ein „Tag des Rentierzüchters" veranstaltet wird.

Zur Zeit der Sowjetunion war an der Planung und Durchführung der Veranstaltung neben den Staatsbetrieben (Jagdbetrieb und Fischfabrik) auch die Rajonverwaltung beteiligt. Das Fest bestand aus zwei Teilen: am ersten Tag die Versammlung der indigenen Jäger und Fischer mit der Obrigkeit und am zweiten Tag das Fest mit den Sportwettkämpfen und dem Kulturprogramm. Damit kopierte es die generelle Struktur offizieller sowjetischer Feiertage mit der Unterteilung in Versammlung am Vorabend und Manifestation am eigentlichen Feiertag. Das Fest war für einige Indigene der einzige Anlass im Jahr, die Zentralsiedlung aufzusuchen. Die Wahl des Zeitpunkts, im Frühjahr zum Ende der Jagdsaison auf Pelztiere, war günstig, um die Pelze der erlegten Tiere einzusammeln und die Löhne an die staatlichen Jäger auszuzahlen. Außerdem wurde eine Brigade von Ärzten nach Russkinskaja geschickt, die alle Waldbewohner prophylaktisch untersuchten. Am Festtag selbst fand neben Sportwettkämpfen und Kulturprogramm, die am Beginn des Tages von der Obrigkeit feierlich eröffnet wurden, ein Markt statt, auf dem die Indigenen Nahrungsmittel und Souvenirs, und professionelle Händler Produkte anboten, die die Indigenen im Alltag benötigten oder die zur Versorgung der Feiernden mit Speise und Trank dienten. Das Fest endete mit einer Tanzveranstaltung. Die Abfolge des Festes ist heute immer noch dieselbe. Die Struktur des Festes hat sich so seit den 1970er Jahren nicht geändert. Ein Wandel ist nur in der Zusammensetzung und Funktionsteilung der „Obrigkeit" zu beobachten. Waren zuerst nur die Betriebe, die die Indigenen beschäftigten, und die staatlichen Verwaltung Organisatoren und Sponsoren, sind seit den späten 1980er Jahren mehr und mehr die Erdölbetriebe involviert.

Das Fest konzentriert so fast alle notwendigen Interaktionen der Rentierzüchter mit der Obrigkeit innerhalb weniger Tage. Die Rentierzüchter präsentieren ihre Loyalität, die Produkte ihrer Arbeit und ihren Status als zufriedene Klienten paternalistischer Politik, die Obrigkeit verteilt Auszeichnungen, Preise und Geschenke als materielle Zeichen von Respekt und Anerkennung, rügt die Nichterfüllung des Planes[113] und bietet kostenlose medizinische Betreuung (als Pflichtuntersuchung).

113 Diese Tradition wird auf der Versammlung am Vorabend in Russkinskaja bis heute für die verbliebenen angestellten Jäger aufrechterhalten, die neben Auszeichnungen auch öffentlichen Tadel empfangen, wenn sie das Planziel nicht erreicht haben.

Festvorbereitungen

Das offizielle Programm: Fassade

Die Rentierzüchterfeste folgen einem Plan, der auf die zentrale Planung solcher offiziellen Ereignisse in der Sowjetunion zurückgeht. Es wird bis heute eine Form tradiert, die inzwischen einer Erwartungshaltung der Teilnehmer entspricht. Auch wenn die Rentierzüchterfeste nur fragmentarisch Elemente der religiösen, rituellen Praxis der Chanten aufgreifen (einige Sportwettkämpfe), sind sie zu einem festen, rituellen Element in den Lebensstilen aller chantischen Gruppen und vieler Stadtbewohner geworden. Jeder weiß, was ihn auf diesen Festen erwarten wird und auch wenn einige das Programm langweilig und den Alkoholkonsum und die Schlägereien am Abend abstoßend finden, so gibt es andere Gründe, die eine Teilnahme motivieren. Die Feste sind „gesellschaftliche Anlässe" geworden, an denen man teilnimmt, weil sie eine wichtige soziale Ressource sind.

Bis heute beauftragt die staatliche Verwaltung vor dem Fest ein Festkomitee mit der Ausarbeitung eines Festplans, der von ihr dann abgesegnet und öffentlich bekanntgemacht wird. Selbst in Numto entdeckte ich an der Tür des baufälligen Klubhauses ein mit Buntstiften gemaltes Plakat mit dem Programm des Festes. Ich hatte allerdings Schwierigkeiten, die Programmpunkte beim eigentlichen Fest wiederzufinden, da der Festablauf dann doch eher von spontanen Entscheidungen oder dem Stromausfall am Abend bestimmt wurde. Im Anhang publiziere ich einige der Programme, um zu zeigen, wie uniform der dort wiedergegebene Ablauf ist. Sport und Kultur machen das eigentliche Fest aus, das am Abend vorher durch eine Versammlung eingeleitet wird und am Abend desselben Tages mit einer Tanzveranstaltung, der sogenannten Diskothek, und mit privatem Feiern auf der Straße und in den Häusern ausklingt. Die Versammlung am Vorabend war nur in Russkinskaja offizieller formeller Bestandteil der Festveranstaltung. An den anderen Orten versammelten sich die Organisatoren mit den indigenen Teilnehmern eher informell. In Kogalym konnte ich der Instruktion der sich vorbereitenden Rentierzüchter am Vorabend des Festes durch Verantwortliche der Stadtverwaltung beiwohnen. Sie gaben Handzettel mit dem Ablauf und den Regeln der Sportdisziplinen aus und diskutierten die Teilnahme der protestierenden Frauen, die sich in der Planung vernachlässigt sahen.

Handel war seit Beginn der Feste integraler Bestandteil, auch wenn sich der Schwerpunkt von der Versorgung der Jäger, Fischer und Rentierzüchter auf den Handel mit Souvenirs und die Bewirtung der Touristen verschoben hat. Der freie Verkauf von eigenen Produkten durch die Waldbewohner ist erst seit Beginn der 1990er Jahre möglich und so mit der touristischen Erschließung der Feste verbunden.

Museum, Schule und Kulturhaus sind die lokalen staatlichen Institutionen, die nicht nur in die Organisation des Festes involviert sind, sondern Örtlichkeiten und

Teilnehmer auf der Bühne stellen. Das gilt zumindest für die Indigenensiedlungen. Das Fest in Kogalym wurde auf einem Feld am Stadtrand abgehalten, weitab von Museum und Kulturhaus. Die Bühne gehörte aber auch hier den Organisatorinnen aus dem Museum und Kinderensembles aus der Schule und verschiedenen Kulturhäusern der Stadt.

Abb. 31: Am Vortag diskutieren die Organisatoren
den Verlauf des Festes mit Rentierzüchtern in Kogalym.

Werbefilm der Stadtverwaltung von Kogalym

Bereits in der Woche vor dem Fest traute ich meinen Augen kaum, als auf der zentralen Kreuzung der Stadt auf einem riesigen Flachbildschirm, der sonst nur eine Mischung aus kommerzieller Werbung zusammen mit Ansichten von Kogalym zeigt, plötzlich Rentiere zu sehen waren. Hier lief ein kurzer stummer Film, um das Rentierzüchterfest am 6. April anzukündigen. Die Art der Präsentation und Montage werfen einiges Licht auf die Rezeption des Ereignisses. Der Clip selber folgte auf Ansichten von Sehenswürdigkeiten Kogalyms, die jeweils mit der Losung „Ich liebe Kogalym" versehen waren, wobei das Wort „lieben" mit einem Herzchen symbolisiert wurde. Diese Stadtwerbung trennte die Ankündigung zweier gleichzeitig stattfindender und in gewisser Weise konkurrierender Events, der Spartakiade[114]

114 Dies ist eine Art lokaler Olympiade, eine Tradition, die auf sowjetische Traditionen zurückgeht, ihre Wurzeln jedoch in der kommunistischen Sportbewegungen Deutschlands (Spartakusbund) und der Tschechoslowakischen Republik bereits in den 1920er Jahren hat.

der Stadt, als einem wichtigen Sportereignis und des Rentierzüchterfests, die beide zu 100 % von der Erdölfirma Lukoil gesponsert wurden. Bezeichnenderweise war im Vorjahr das Rentierzüchterfest auf Kosten der Spartakiade ausgefallen und es hätte dieses Schicksal in diesem Jahr fast wieder ereilt, da sowohl die Kräfte der Administration als auch des Sponsors Lukoil mit der ungleich wichtigeren Spartakiade stark in Anspruch genommen waren.

Der vom lokalen Fernsehsender produzierte Clip fällt durch die Anwendung übermäßig vieler und aufdringlich eingesetzter optischer Mittel auf, die die zwangsläufig lautlosen Bilder rahmen. Hätte es eine Möglichkeit zur akustischen Ausgestaltung gegeben, ich bin sicher, die Bilder wären mit ethnisch kolorierter Musik untermalt worden. Der Showeffekt soll die Aufmerksamkeit der Zuschauer erhöhen. Dem gleichen Ziel dient der Wechsel aus Zeitraffer und Zeitlupe, der die gezeigten Vorgänge zeitlich umstrukturiert. Zu sehen sind die Wettkämpfe, allen voran der wichtigste, das Rentierschlittenrennen, dann Souvenirverkauf, das *čum* und die Verleihung des Hauptpreises, des Motorschlittens der Marke „Buran".[115] In den Blick kommen die wichtigsten Teilnehmergruppen: Chanten in traditioneller Kleidung, lachende russische Zuschauer, Kinder und die Organisatoren des Festes, die Offiziellen, die Urkunden und Preise aushändigen. Rahmung und zeitliche Manipulationen ermöglichen, dass allen visuellen Elementen der Platz zugewiesen wird, den die Regie für wichtig hält. So entsteht eine offizielle Version des Rentierzüchterfests *in nuce*, die die Harmonie und Freude transportiert, die die offizielle Inszenierung bei allen teilnehmenden Parteien hervorzurufen soll.

Die Manipulationen der Bilder in diesem Clip gleichen den Manipulationen, die aus Sicht der Organisatoren – der Kulturarbeiterinnen – mit chantischen kulturellen Praktiken auch während des Rentierzüchterfestes selber vorgenommen werden müssen, als handele es sich um einen Rohdiamanten, dessen Schönheit und Wert erst zum Strahlen kommen, wenn er geschliffen wird. Räumliche und zeitliche Manipulationen, aber auch der Einsatz von diversen Inszenierungsmitteln, Kommentaren, Erklärungen, Verfremdungen, Begleitmusiken, Kostümen, Bildern und Ornamenten sorgen für den nötigen Schliff der Veranstaltung.

Aus der Sicht der russischen Besucher des Festes gehört die chantische Kultur gänzlich zum Bereich des Nichtalltäglichen, sie ist Schmuck, Zierde und Luxus. Die Chanten selbst unternehmen bewusst nichts, um dieses Verhältnis zu ändern. Sie versprechen sich davon direkte materielle Vorteile und vermeiden das alternative Stereotyp, die Assoziation mit Primitivität, wie sie der Thematisierung von Schmutz, unangenehmem Geruch und physischer Überbeanspruchung in Verbindung mit indigenem Alltag entspricht. In den Augen der Besucher der Rentierzüchterfeste gibt es kaum ein Dazwischen. Sie nehmen nur Differenz wahr und diese wird sofort negativ oder positiv bewertet.

115 „Buran" ist die älteste russische Motorschlittenmarke. Das Wort heißt übersetzt „Schneesturm".

Topografie

Das öffentliche Fest ist durch eine komplexe räumliche Ordnung der Vorder- und Hinterbühnen (im Sinne von Goffman 1959) gekennzeichnet, die ich hier seine „Topografie" nennen möchte. In dieser Topografie ist nicht nur die Funktion unterschiedlicher Elemente des Festes entsprechend geeigneter Örtlichkeiten auf dem Fest verteilt. Die räumliche Ordnung organisiert die Zugänglichkeit bestimmter Festabschnitte. Einige Orte sind für alle zugänglich, von anderen sind bestimmte Gruppen ausgeschlossen und einige sind exklusiv für bestimmte Gruppen. Die Topografie organisiert so durch die Struktur der Öffentlichkeiten und Privatheiten (die hier ganz bewusst im Plural stehen) die sozialen Kategorisierungen, die im Fest eine Rolle spielen. Die Festgemeinde spaltet sich grob gesagt an dieser Topografie in Rentierzüchter, Touristen und Obrigkeit.[116]

Der Platz für das Rentierschlittenrennen und die Bühne für die kulturellen Auftritte sind die räumlichen Pole, zwischen denen sich die öffentliche Veranstaltung abspielt. Dazwischen befinden sich als Raum des Festes die für andere Sportwettkämpfe vorbereiteten Orte, die obligatorischen Nomadenzelte und die Verkaufsstände für Souvenirs und Lebensmittel sowie Imbissbuden.[117]

In Russkinskaja war ebenfalls das in der Nähe befindliche Museum in das Fest einbezogen. Zeitweise bildete sich davor eine lange Schlange, obwohl nichts anderes als die normale Ausstellung, vermehrt um die Projektion einiger ethnografischer Dokumentarfilme, zu sehen war. Museale Repräsentation chantischer Kultur war 2008 auch in den drei *čum* anzutreffen, die vom „Zentrum nationaler Kultur" des Dorfes Russkinskaja ausgestattet worden waren.[118] Chantische Lebenswelt wird durch bestimmte standardisierte Prozeduren in museale Repräsentation verwandelt (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1998). Dazu wurden die Objekte im Heimatmuseum in Dichotomien wie männlich – weiblich, geistig – materiell, Tätigkeiten in der Natur –

116 Natürlich gibt es eine ganze Reihe von konkreten Personen, die in mehrere Kategorien gleichzeitig gehören oder zwischen diesen wechseln. Ich selbst empfand mich als das beste Beispiel, konnte ich doch als Tourist durchgehen, hatte aber als guter Bekannter der Rentierzüchter und ausländischer Ehrengast auch Zugang zu den Bereichen der Indigenen und der Obrigkeit. Es waren aber auch indigene Touristen oder indigene Bürokraten anwesend. Außerdem spielten andere soziale Kategorien, wie Geschlecht, Bildung, Einkommen und Alter eine wichtige Rolle, vor allem die Differenzen dieser Kategorien innerhalb der genannten Gruppen. Die Differenz zwischen dem chantischen Konzept von Weiblichkeit und dem der „modernen Städterin" fiel schon durch Kleidung und Habitus ins Auge, wurde aber auch auf der Bühne und im Museum thematisiert, wenn auch nur indirekt.

117 Selbst im kleinsten Fest im Dorf Numto wurde ein *čum* aufgestellt und die Bühne durch das Klubhaus ersetzt, in dem jedoch das Kulturprogramm aufgrund von Stromausfall abgesagt wurde.

118 2009 waren es schon sieben *čum*, von denen eines eine eigentlich ausgestorbene Bauweise aus Birkenrinde hatte. Die Besucher mussten nun auch Geld für den Eintritt bezahlen, was ich 2008 nicht bemerkt hatte.

solche im Haus, Winter – Sommer, und entlang einer imaginären Zeitachse mit den Polen Vergangenheit/Tradition – Gegenwart/Modernität angeordnet.[119] In mündlichen wie schriftlichen Texten wird chantische Lebenspraxis durchgängig in der Vergangenheitsform beschrieben. Auch die Indigenen zeigen ein Interesse daran, die Trennung zu der dahinter völlig unsichtbaren Gegenwart aufrechtzuerhalten. Sie protestieren nicht gegen falsche Zusammenhänge und willkürliche Gegenüberstellungen im Museum, ja noch nicht einmal – und das ist besonders bemerkenswert – gegen die falsche oder eigentlich tabuisierte Darstellung chantischer Religionspraxis.

Eine sehr deutlich sichtbare räumliche Trennlinie zog die Polizei als Ordnungsmacht auf dem Fest während des Rentierschlittenrennens zwischen den Zuschauern und den Teilnehmern des Rennens mit einem Trassierband. Innerhalb des mit dem Trassierband abgesteckten Bereichs hielten sich die leicht an ihrer Kleidung erkennbaren Indigenen, die Polizei selbst, die Schiedsrichter und Journalisten auf. Hinter dem Absperrband blieben die Zuschauer, Ausflügler und Touristen. Bezeichnenderweise fehlte dieses Band beim Fest in Numto, bei dem keine Touristen anwesend waren. Dass dieses Band nicht nur der symbolischen Aufteilung in Touristen und Indigene dient, sondern auch die ganz praktische Funktion hat, die Zuschauer vor Unfällen zu schützen, durfte ich am eigenen Leib erfahren, als ich in Kogalym von einem durchgehenden Rentiergespann überfahren wurde. Ich sah mit Kamera und Fotoapparat wohl so professionell aus, dass man mich überall hinter das Band ließ. Ebenso werden alle Personen in chantischer Kleidung durchgelassen.

Während im räumlichen und zeitlichen Zentrum des offiziellen Festes intern und extern ausgerichtete Praktiken nebeneinander stehen, sind die rein internen Ereignisse auf die Ränder beschränkt. Am Ende des Festes, aber auch schon währenddessen, bilden sich Gruppen von Bekannten, Verwandten und Freunden, die gemeinsam essen und trinken und sich mehr oder weniger von den anderen Besuchern absondern. Die einzigen, die dies demonstrativ taten und damit zeigten, dass sie die privilegierte Gruppe sind, die diese Abgrenzung in legitimierter Form vornehmen kann, waren hoch stehende Vertreter der Administration und von Wirtschaftsunternehmen im VIP-Zelt von Lukoil in Kogalym. Aber auch in der Siedlung Trom-Agan geriet ich auf ein VIP-Bankett, das jedoch verborgen in einem Zimmer des Schulinternats stattfand.[120] Eine Gruppe, die gern unbemerkt ihr internes Treffen abgehalten hätte, jedoch von der Obrigkeit und den Ausgeschlossenen neugierig und misstrauisch beäugt wurde, war die chantische pfingstkirchliche Gemeinde. Sie

119 Nur wenige ethnografische Ausstellungen in der Region weichen von diesem Klassifikationsmuster ab. Sie bevorzugen dann ein Prinzip, das Kirshenblatt-Gimblett (1998: 19f.) „in situ" nennt und das versucht, die ethnografischen Objekte in ihren alltäglichen Zusammenhang einzubetten. Beispiel dafür sind die von Indigenen gegründeten Freilichtmuseen, wie das in der Siedlung Var'jogan am Fluss Agan.

120 Zu diesen Banketts siehe S. 156ff.

versammelte sich anlässlich des Rentierfestes, weil es der einzige Zeitpunkt ist, zu dem viele Rentierzüchter, die zur Gemeinde gehören, gemeinsam in der Siedlung sind. Von der Versammlung wurden alle Nichtindigenen, vor allem die Vertreter der offiziellen Sphäre, ferngehalten.

Es gibt aber von außen nicht einsehbare Hinterbühnen, die bestimmte Gruppen miteinander teilen. So stand die für die Indigenen obligatorische medizinische Untersuchung auf der Krankenstation in Russkinskaja natürlich nur Personal und Patienten offen und auch die Polizeistation war nur für die Ordnungshüter und Delinquenten zugänglich. Eine Hinterbühne, die besonders gut zeigt, dass jede dieser internen Welten hinter den Kulissen auch wieder selbst eine Bühne ist (vgl. Gal 2002), war die Versammlung der Rentierzüchter vor dem Fest in Russkinskaja. Hier trafen Obrigkeit und Rentierzüchter unter Ausschluss der Öffentlichkeit, die nicht explizit ausgesperrt wurde, aber offensichtlich kein Interesse zeigte, im Kulturhaus des Ortes zusammen. Zu den Hinterbühnen des Festes gehören natürlich auch die Sphären der Organisation und Kontrolle von Seiten der Macht, die Kabinette in der Dorfverwaltung (*sel'sovet*), die Hinterzimmer im Museum oder das Pult des Diskjockeys.

Die Häuser der chantischen Familien des Dorfes waren vor, während und nach dem Fest voller Gäste, so dass sich hier ein weiterer, von außen nicht sichtbarer Ort der internen Kommunikation ergab. Hier wurde ich auch aufgefordert, am Mahl von Opferspeisen eines Rentieropfers teilzunehmen, das vor dem Rentierzüchterfest im Wald stattgefunden hatte – ein weiteres internes Ereignis im Umfeld des offiziellen Festes. Als partiell mit der offiziellen Sphäre verknüpft muss noch die Diskothek genannt werden, die an beiden Tagen des Wochenendes am Abend stattfand. Hier waren die Dorfbewohner und ihre Gäste aus der Taiga vollständig unter sich. Die chantischen Jugendlichen, aber auch ein großer Teil der Erwachsenen, pendelten während des Festes zwischen ihren Häusern, der einzigen Bar des Ortes und dem offiziellen Fest. Diese Bar kann als Zentrum der Alkohol-Kultur der chantischen Teilnehmer angesehen werden, während die russischen Touristen Alkohol und Essen in kleinen Grüppchen direkt auf dem Fest zu sich nahmen. Die Bar war das optische Gegenstück zu den Inszenierungen im offiziellen Programm des Festes, aus chantischer Sicht jedoch nicht weniger vielfältig, bunt und unterhaltsam.

Versammlung der „Fischer, Jäger und Rentierzüchter"

Bei meinem ersten Besuch des Rentierfestes in Russkinskaja 2008 konnte ich diese Veranstaltung nicht besuchen. Es ging mir ganz ähnlich, wie bei der Versammlung der Rentierzüchter mit Vertretern von Staat und Erdölfirmen in Kogalym: keiner meiner Bekannten teilte mir von sich aus mit, dass diese Versammlung stattfinden würde, und niemand schien sich vorstellen zu können, dass sie für meine Arbeit interessant wäre. Sie gehörte einfach nicht zu den repräsentablen Bereichen. Als ich

jedoch den expliziten Wunsch äußerte daran teilzunehmen, gab es 2009 keinerlei Hindernisse oder Formalien, die Versammlung war potentiell öffentlich. Aber auch die Presse, die sonst auf dem Fest reichlich vertreten war, verirrte sich nicht auf diese Versammlung. Das verwundert umso mehr, als sie der einzige Moment war, bei dem explizit politische Probleme der Indigenen angesprochen wurden.

Es handelte sich bei der Versammlung um ein Zusammentreffen von Vertretern der staatlichen Verwaltung des Rajons, des Dorfes und Vertretern der Nachfolgeorganisationen der einstmals staatlichen Jagdwirtschaft, aber auch des Rentierzüchterverbandes und deren Mitgliedern. Ehrengast war Eremej Ajpin, der chantische Schriftsteller und Abgeordnete der Regionalduma in Chanty-Mansijsk. Die „Offiziellen" saßen in Anzug und Krawatte an einem Tisch im Saal und ihnen gegenüber, auf leicht ansteigenden Sitzreihen wie in einem Kino, die chantischen Frauen, Männer und Kinder aus dem Wald, überwiegend in ihrer „nationalen" Kleidung, die Männer in der *malica* aus Fell und die Frauen in bunten, perlenbestickten Kleidern und Kopftüchern, mit dem einige von ihnen ihr Gesicht verbargen.

Der erste Teil der Veranstaltung bestand aus einer Art Rechenschaftslegung des *načal'stvo*. Dabei folgten Kritik und Selbstkritik sowie Belobigungen, aber auch Tadel für Jäger, die ihr Plansoll nicht eingehalten hatten. An diesen ersten Teil, in dem den Chanten nur die Rolle zugewiesen war, zum Empfang von Auszeichnungen und Prämien einzeln nach vorn treten zu dürfen, schloss sich als kurzer zweiter Teil die Diskussion von Fragen und Anmerkungen aus dem Publikum an. Erst jetzt wurde es spannend: eine ältere Chantin, sichtlich aufgeregt, stand auf, stellte sich etwas vor die Stuhlreihen und begann eine spontane, kurze Rede. Sie sprach Chantisch, obwohl sie wissen musste, dass unter den Vertretern der Obrigkeit außer Eremej Ajpin niemand des Chantischen mächtig war. Ich verstand, dass es dabei um die Durchsetzung der Führerscheinpflicht für eines der Hauptverkehrsmittel der Waldbewohner ging, den Motorschlitten „Buran":

> „Ich […] in Bezug auf die ‚Burane' […]. Für diese ‚Burane' macht man Papiere, bringt es den Kindern bei, macht Führerscheine. Das ist doch eine sehr vertrackte Angelegenheit, eine sehr große Sache. Ihr seid doch kleine Kinder, einige von euch sind doch in Papieren gebildete Leute. Man macht euch Papiere, belehrt euch. Aber wir sind in so ein Alter gekommen, sind morsche Baumstümpfe, wir haben ein solches Alter erreicht, dass wir schon für die andere Seite Papiere machen. Sollen wir uns etwa hinsetzen und solches Papier machen? Mit dem ‚Buran' zu fahren, wird man sowieso nicht verbieten. Und jährlich nehmen sie noch Geld. Soviel Geld muss man bezahlen, woher soll man es ständig nehmen. Und wir, die Leute, die in der Waldtundra leben, fahren nicht auf den Autostraßen. Auf den Betonstraßen fahren ab und an die Jugendlichen hin und her. Wir fahren auf den Wegen, die unsere Vorfahren gemacht haben und dafür verlangen sie noch eine Strafgebühr, darum macht man so einen Trubel. In anderen

> Regionen gibt es meiner Meinung nach kein solches Problem. Da rast jemand kopflos umher, wegen dieser Leute ist so ein Lärm entstanden. Ich habe gründlich nachgedacht, junge Leute, nicht nur aus meiner Sicht, ich spreche für alle. […] Denkt doch, für den aus zehn, aus fünf gebrauchten Teilen zusammengebauten Schrotthaufen ‚Buran' macht man Papiere. Man schafft es nicht, ihn von dort, wo die Papiere gemacht werden, abzuholen, da zerfällt er. Das Papier geht nicht kaputt, es ist immer an einem Platz." (Nadežda Ivanovna Pokačeva, geb. 1951, auf der Versammlung der Rentierzüchter, Fischer und Jäger im Kulturhaus im Dorf Russkinskaja am 28.03.2009; Übersetzung[121] aus dem Chantischen mit Hilfe von Agrafena Pesikova).

Nach der Versammlung waren sich meine chantischen Gesprächspartner im Großen und Ganzen darüber einig, dass die Versammlung, wie seit alters her, nichts am Verhalten der Obrigkeit ändere. Auch die von den Chanten vorgebrachten Beschwerden bewirkten nichts. Die Hälfte der Eingeladenen war auch gar nicht zur Versammlung erschienen, wie ich bei der Verteilung der Auszeichnungen bemerkte, als fast die Hälfte der nach vorn gerufenen offensichtlich nicht im Saal war. Trotzdem war zu spüren, wie wichtig es Nadežda Ivanovna war, ihrer Kritik Ausdruck zu verleihen und dass es sie Überwindung kostete, die Stimme zu erheben. Sie wusste, dass sie sich den Herren auf dem Podium nur schwer würde verständlich machen können. Einerseits würde sie in der offiziellen Verkehrssprache Russisch ihre Sichtweise nicht adäquat ausdrücken können, andererseits würde ihr Chantisch niemand auf dem Podium verstehen. Sie entschied sich für die zweite Alternative und sprach Chantisch, so ihre Rede vor allem an die anwesenden Chanten richtend. Die Rede deutet vieles nur an, was allen Chantisch-Sprechern im Raum so gut bekannt war, dass es nicht länger ausgeführt zu werden brauchte. Sie benennt jedoch die wichtigsten Probleme, vor denen die Chanten nicht nur im Hinblick auf den Motorschlitten „Buran", sondern hinsichtlich vieler technischer Innovationen stehen, die in den letzten Jahrzehnten Eingang in den Alltag im Wald gefunden haben. Sie lokalisiert die Verantwortung für die Schwierigkeiten der Chanten beim *načal'stvo* und beschreibt die Innovationen als unerbeten und von zweifelhaftem Nutzen. Deutlich wird auch ihr dualistisches Weltbild, in dem die Welt der Chanten mit den „Wegen der Vorfahren" räumlich und konzeptionell von der Welt der Technik, des Geldes und der Papiere getrennt ist.

121 Ich gebe das Zitat in einer Übersetzung wieder, die der ursprünglichen Diktion so nahe wie möglich ist, um dem Leser ein Gefühl davon zu geben, wie sehr Aufregung und Unsicherheit gegenüber dem *načal'stvo* sich auf die Rhetorik von N. I. Pokačeva auswirkten.

Offizielle Inszenierungen

Kultur und Sport bilden das Zentrum des Festes. Kulturelle und sportliche Ereignisse als Teil des staatlich organisierten Bereichs der Freizeit (*dosug*) waren bereits während der Sowjetunion neben Veranstaltungen der Partei und Massenorganisationen die wichtigsten Felder öffentlicher Inszenierungen und der Inszenierung von Öffentlichkeit. Meiner Meinung nach spielten sie sogar eine größerer Rolle in der öffentlichen Interaktion zwischen Staat und Bürgern als Parteiversammlungen und Massendemonstrationen (vergleiche z. B. ihre Vernachlässigung bei Rittersporn und Behrends 2003).

„Nationale Sportarten"

Die Sportwettkämpfe sind eindeutig die Hauptattraktion der Feste, und das sowohl für die Zuschauer als auch für die Teilnehmer. Der materielle Wert der Preise ist keine unerhebliche Motivation, an den Sportwettkämpfen teilzunehmen. Die Erdölfirmen als Hauptsponsoren sind es gewöhnt, Sportveranstaltungen zu unterstützen. Aufgrund des speziellen Status „indigenen Sports" wird dies den Aktionären und der Regionalregierung gegenüber eher unter der Rubrik „Unterstützung für Indigene" als unter Sport-Sponsoring abgerechnet. Das Rentierfest in Kogalym steht auch immer in Konkurrenz zur Spartakiade, die zur selben Zeit stattfindet und die für den Hauptsponsor Lukoil wesentlich wichtiger ist (siehe LUKOIL 2010).

Die Dominanz des Sports sorgte zum Beispiel dafür, dass es im periphersten und kleinsten der Feste, das ich im Dorf Numto besuchte, eigentlich kein Kulturprogramm gab. Am Ufer des heiligen Sees, auf dessen Eis die Sportwettkämpfe stattfanden, wurde ein *čum* aufgebaut. Hier fand die Bewirtung der Teilnehmer statt und es war vielleicht auch eine kulturelle Unterhaltung angedacht. Soviel ich beobachten konnte, wurde jeder, der das Zelt aufsuchte, auf Kosten der Veranstalter bewirtet. Der bekannte nenzische Sänger, der blinde Aleksandr (nenzisch: Tatva) Logany, saß einige Zeit im Zelt und trug Lieder vor. Die Teilnehmer der Veranstaltung zeigten aber kein großes Interesse an Tatvas Vortrag und so beteiligte sich der großgewachsene Tatva auch lieber am Wettkampf im Stabziehen [122] auf der einzigen Straße des Dorfes, wobei er den meisten überlegen war.

Die Herkunft der Sportarten bei den Festen wird von niemandem reflektiert. Es sind „nationale" Sportarten und das reicht allen aus anzunehmen, dass sie spezifisch für die Art der Veranstaltung und typisch für die Chanten als ethnische Gruppe sind. Die Aufmerksamkeit der Zuschauer und der indigenen Teilnehmer ist auf jeden Fall auf das Rentierschlittenrennen konzentriert. Es bildete das eigent-

122 Das Stabziehen wird schon bei F. K. Karjalainen erwähnt. Es wird durchgeführt, indem zwei auf dem Boden mit den Fußsohlen aneinander gegenübersitzende Wettkämpfer versuchen sich gegenseitig am selben Stab ziehend aus der Position zu bringen (Karjalainen 1927: 138).

liche Hauptereignis bei allen Festen, und hier waren auch die wertvollsten Preise zu gewinnen. Am Fluss Kasym, wo die Rentierzüchterfeste die längste Tradition in der Region haben, sind auch die Rentierschlittenrennen am abwechslungsreichsten. Hier werden im Sitzen und Stehen auf dem Schlitten und ohne Schlitten – stehend auf einem Rentierfell – und außer im Galopp auch noch im Trab Rennen veranstaltet. Außer dem Rentierschlittenrennen und Wettbewerben im Lassowerfen und dem über Schlitten Springen (bzw. an Schlitten erinnernde Hürden), sind alle weiteren „nationalen" Sportarten nicht „obligatorisch" und ihr indigener Charakter ist zweifelhaft. Das Entstehen des Rentierzüchterfestes zum Höhepunkt des antireligiösen Kampfes lässt vermuten, dass die Sportwettkämpfe, wie für den damals üblichen Ritualtransfer üblich, von religiösen Festen übernommen wurden. Eventuell bedienten sich die russischen Organisatoren jedoch auch bei volkstümlichen russischen oder tatarischen Dorffesten der Region. Das Erklimmen eines Mastes und der Kampf mit Säcken voller Sägespäne rittlings auf einem Balken sitzend findet sich so auch im tatarischen Fest *Sabantui*. Aus den chantischen Opferritualen ist aber auch das Erklimmen des Opferbaums unter anfeuernden Rufen der Gemeinde bekannt, um die Tierhäute möglichst weit oben anzubringen. Ebenso wird in der Literatur über religiöse Rituale vom Stabziehen berichtet (Karjalainen 1927: 138). Ob Ringkämpfe, Wettrennen, Axtwerfen und Bogenschießen bei diesen Festen sowjetische Innovationen sind, die aus anderen Regionen übertragen wurden, lässt sich beim gegenwärtigen Kenntnisstand nicht feststellen. Als spielerische Tätigkeiten existierten sie bei den Chanten auf jeden Fall (vgl. V. P. Krasil'nikov 2007; V. P. Krasil'nikov 2009; Dneprov und V. P. Krasil'nikov 2009). Ob sie jedoch auch Teil der Festkultur vor der Einführung des „Tages des Rentierzüchters" waren ist unsicher. Das Konzept der „nationalen" Sportarten basiert jedoch nicht auf der indigenen Perspektive. Für diese von der sowjetischen Nationalitätenpolitik eingeführte Kategorie ist wichtig, dass es sich um volkstümliche Sportarten handelt, die (bei den Kolonisatoren) Assoziationen mit der Region wecken und sich von den international anerkannten Sportarten abheben. Sie stehen damit in einer Hierarchie der „Höherentwicklung", die von Kinderspielen über volkstümliche Wettkämpfe zu internationalen Sportdisziplinen führt[123]. Diese Hierarchie weist den einzelnen Sportarten ihren Wert und ihre Position im sozialen Feld des Sports zu (Bourdieu 1992c). In den 80er Jahren wurde in der Sowjetunion aus den „nationalen" Sportarten der sibirischen Ureinwohner ein „nördlicher Fünfkampf" [124] geschaffen (Žuk 2010), für den seitdem Meisterschaf-

123 Anklänge an solche Vorstellungen finden sich in wissenschaftlichen Publikationen bis heute, wenn z. B. Wettkampfspiele als höhere Entwicklungsform des Spiels bezeichnet werden (V. P. Krasil'nikov 2009: 56). Andererseits zeigt Krist (2004), wie die Retraditionaliserung des burjatischen Surcharban Maßnahmen wieder rückgängig machte, die die burjatischen Sportarten den international anerkannten Sportdisziplinen näher brachten.

124 Er besteht aus Lassowerfen, Axtwerfen, Schlittenspringen, einem Stablauf und Dreisprung. Axt und Schlitten sind normierte Geräte, die an ihre Ursprünge nur der Form nach erinnern.

ten in ganz Russland abgehalten werden. Auf diese Weise stiegen diese Disziplinen so weit in der Wertehierarchie auf, dass jetzt auch im europäischen Russland Sportler trainieren, um an den Meisterschaften teilzunehmen. Die Möglichkeit, in der Sphäre offiziell anerkannten Sports speziell als Indigener Anerkennung und Ruhm zu erlangen, gibt diesen Sportarten dann auch aus chantischer Perspektive einen spezifisch ethnischen Charakter.[125]

Der Ursprung der Sportwettkämpfe ist im stalinistischen „Ritualtransfer" zu suchen. Ein ebensolcher „Ritualtransfer" gelang auch nach dem Ende der Sowjetunion. Die in lokalen Traditionen wurzelnden, wenn auch stark modifizierten Sportarten spielen dabei eine wichtige Rolle. Stefan Krist (2004, 2009) hat am Beispiel des heutigen burjatischen Surcharban beschrieben, wie sich dieses Fest mit der Sowjetisierung und mit den postsowjetischen politischen Veränderungen wandelte. Sein Herzstück, die drei Sportarten Bogenschießen, Ringkampf und Pferderennen, blieb ebenso wie seine Popularität unverändert (Krist 2004: 107; Krist 2009: 132). Form und Funktion aller übrigen Elemente, Schmuck und Reden, Anlass und Ehrengäste, unterlagen einem erheblichen Wandel. Der gelungene Ritualtransfer in den 1920er Jahren richtete sich gegen den religiösen Kontext des Festes, das in lamaistische Rituale eingebettet war, und überführte es in eine politisierte Manifestation für die neue Ordnung. Nach dem Ende der Sowjetunion kam es zu einer Pluralisierung des Festes, um dessen ideologische Ausprägung nun religiöse, politische und Wirtschaftsvertreter miteinander ringen (siehe vor allem Krist 2009). Es entstand nun eine ganze Bandbreite von Surcharban-Veranstaltungen mit unterschiedlicher Größe und Ausrichtung. Dabei wird das Fest sowohl kommerzialisiert als auch resakralisiert, wobei die Einführung von Elementen der Kulturindustrie die pluralisierenden Tendenzen verstärkt, während das in den religiösen Kontext zurückgekehrte Fest vor allem eine puristische Wandlung erlebt und von allen Neuerungen befreit wird. Das Fest wird zu einer wichtigen Bühne, auf der die um Hegemonie ringenden politischen Akteure mit vor allem ökonomischem Einsatz (als Sponsoren) ihre Ambitionen darstellen und ihre Macht festigen wollen (Krist 2004: 111). Ritualtransfer und Ritualtransformation gingen hier zu Beginn und zum Ende der Sowjetunion Hand in Hand bei einem Fest, das gerade auf Grund seiner Wandlung aus Sicht der Teilnehmer dasselbe geblieben ist. Sportwettkämpfe als scheinbar neutrale, ideologiefreie und populäre Ritualbestandteile sind dabei für den Ritualtransfer besonders geeignet.[126]

---

125 So berichtete mir der chantische Sportler Alksandr Pavlovič Tas'manov 2006 in Kasym, dass er mit 820 ununterbrochenen Sprüngen über die Schlittenattrappen ins Guinness-Buch der Rekorde gekommen ist.

126 Dass dies nicht immer so ist, belegt der spanische Stierkampf, dessen Politisierung nicht auf die Ausgestaltung des Ereignisses begrenzt und damit wandelbar blieb, sondern die sportliche Betätigung selbst erreicht hat und damit die Existenz des Sports selbst bedroht (siehe Brandes 2009).

Es gibt einen festen Kanon an so genannten „nationalen" Sportarten. National (*national'nyj*) steht hier als Synonym für indigen. Dieser Terminus geht auf die praktische Umsetzung sowjetischer Nationalitätenpolitik und die damit verbundenen spezielle Form von Paternalismus zurück, den die chantische Sprachwissenschaftlerin Agrafena Pesikova einmal „aggressiven Internationalismus" nannte. In bestimmten Kontexten kann der Terminus national auch einen pejorativen Beiklang annehmen. Er steht für nichtrussisch im Habitus, wobei Bedeutungen wie exotisch und vormodern mitschwingen. Oft wird er für Praktiken und Objekte gebraucht, die für die Integration in offizielle Kontexte wie Kultur- und Sportveranstaltungen adaptiert wurden. Bezeichnend ist auch der in diesen Zusammenhang gehörende Ausdruck nationales Kolorit (*national'nyj kolorit*), das vielen solchen Repräsentationen und Aufführungen zugeschrieben wird. Eine solche Auffassung, man müsse ethnische Elemente als bunten Fassadenschmuck einsetzten, erinnert an das Motto Stalins, nach dem sowjetische Kultur „national in der Form und sozialistisch im Inhalt" sein müsse.

Die „nationalen" Sportarten wurden zentral in der Zeit der Sowjetunion „erfunden". Wie unifiziert sie tatsächlich waren, kann ich zum jetzigen Zeitpunkt schwer einschätzen. Für Westsibirien sind sie mit einigen Abweichungen relativ kodifiziert. Inzwischen sind diese Sportarten mit indigenem Kolorit so weit in Russland verbreitet, dass sich bereits in Novgorod eine Sportmannschaft gebildet hat und einer meiner Interviewpartner seinen Unterhalt mit der Herstellung geflochtener Lassos aus Rentierleder bestreiten konnte, die er für Preise ab 270 € aufwärts an russische Sportler verkauft.

Alle Sportarten werden von Frauen und Männern getrennt absolviert. Frauen sind allerdings vom Ringkampf, Erklettern des Mastes und dem Springen über die Schlitten ausgeschlossen. Direkte physische Auseinandersetzungen und das Erklimmen eines Mastes in der Öffentlichkeit sind mit der Geschlechtsidentität chantischer Frauen offensichtlich nicht vereinbar. Das Überschreiten von oder Springen über Gegenstände ist eines der stärksten weiblichen Tabus überhaupt. Merkwürdig ist allerdings, dass der Sack-Kampf, während Frau oder Mann rittlings auf einem Balken sitzt, den Frauen erlaubt ist. Besonders verwunderlich ist dies, wenn man bedenkt, dass auch Männer, die sonst streng darauf achten, dass Frauen nicht über Bauholz oder noch wichtiger über das Lasso, geschweige denn andere von Männern benutzte und für männliche Tätigkeiten wichtige Gegenstände schreiten, sich auf eben denselben Balken rittlings setzen und ebenfalls versuchen, den Gegner mit einem Strohsack zu Fall zu bringen.

Möglich wird dieser Bruch mit der Tradition innerhalb der nationalen Sportarten, weil es sich hier nur um simulierte Tradition außerhalb ihres eigentlichen Kontextes handelt. Warum die traditionellen Praktiken innerhalb des offiziellen Events einen sozusagen unernsten Charakter tragen, werde ich weiter unten näher erläutern.

In der Auffassung der meist männlichen, russischen Organisatoren der Sportwettkämpfe sind diese Wettkämpfe eigentlich in ihrer Gesamtheit nichts für Frauen. Ich konnte in Kogalym beobachten, wie auf einer improvisierten Versammlung am Vortag die chantischen Frauen einen unerwartet lauten, einmütigen Protest initiierten, weil man sie in der Planung von den meisten Sportarten ausgeschlossen hatte. Sie bestanden darauf, dass man ihnen wenigstens das alleinige Vorrecht auf den Strohsackkampf überlässt. Ob es sich dabei von Seiten der Planer um eine Projektion russischer Geschlechterrollen auf chantische Verhältnisse handelt oder um eine Fehlinterpretation chantischer Geschlechterrollen, ist nicht klar. Die Organisatoren billigten den Frauen schließlich jedoch diese Sportart zu und auch die chantischen Männer bekräftigten die Forderung der Frauen, vielleicht nicht ohne den Hintergedanken, dass es sich dabei um eine Wettkampfart handelt, die zu den unwichtigeren im Sinne von Prestige und materiellem Wert der Siegesprämien zählt.

Abb. 32: Der Balken für den Sackkampf vor dem Fest in Kogalym.
Im Hintergrund die Schlitten für das Springen.

Vier Sportarten sind obligatorisch für die Rentierzüchterfeste: Rentierschlittenrennen sind sozusagen die Königsdisziplin der Feste. Nur die Chanten, die mit Rentieren im Wald leben, haben die Möglichkeit, sich und ihren Kindern die Teilnahme an dem Rennen zu ermöglichen. Das Wissen, die Rentiere zu trainieren, das Geschirr aus Leder und Rentierhorn herzustellen und die zwei bis vier Rentiere anzuspannen, besitzen nur versierte Rentierzüchter. Dieses Wissen ist leider in den letzten Jahrzehnten zurückgegangen. Inzwischen gibt es einige junge Chanten, die zwar wieder begonnen haben Rentiere zu züchten, die aber die Kenntnisse für das

Zusammenstellen und Lenken eines Rentiergespanns verloren haben. Beim Start der Schlitten im Wettkampf fiel es aber selbst geübten Schlittenführern oft nicht leicht, die Rentiere auf die Rennstrecke zu lenken. Viele Gespanne kehrten trotz gegenteiliger Anstrengungen direkt wieder an den Startpunkt zurück, was als Fehlstart gewertet wurde. Wie gefährlich solch eine Schlittenpartie sein kann, zeigte mir der Umstand, dass sich in Kogalym die Schlittenführer nach dem Schlittenrennen alle standhaft weigerten, russische Gäste des Festes zu einer kleinen Rundfahrt mitzunehmen, weil der Schnee an der Oberfläche durch eine vorhergehende Tauperiode eine Harschschicht gebildet hatte und die Schlitten dadurch sehr schnell wurden. In Russkinskaja hingegen ließen die meisten Schlittenführer es sich nicht nehmen, gegen ein Entgelt Passagiere mitzunehmen, und dies wurde auch reichlich in Anspruch genommen.

Im alltäglichen Transport hat der Motorschlitten „Buran" inzwischen in der Region der Surguter Chanten den Rentierschlitten fast vollständig verdrängt. Bisher war das Dorf Numto der einzige Ort, den ich besuchte, wo man zum alltäglichen Gebrauch Rentierschlitten anspannte. Grund dafür war die Schwierigkeit, in diesem Dorf und auf den umliegenden Rentierzüchterwohnplätzen an Benzin zu gelangen. Inzwischen wird auch hier nach Öl gebohrt und die „snowmobile revolution" (Pelto 1973) erreicht verspätet auch diese Region zusammen mit dem Fernsehen und der Mobiltelefonie. Bezeichnenderweise wurde im Jahr 2008 zum ersten Mal ein Rentierzüchterfest in diesem Dorf gefeiert. Teilnehmer waren außer den Einwohnern angereiste Manager der Erdölfirma Surgutneftegaz und Vertreter der regionalen Administration.

Abb. 33: Josif Sopočin und Josif Kečimov vor dem Rentierschlittenrennen in Kogalym.

Das Rentierschlittenrennen bildet den eigentlichen Beginn des Festes, nachdem die Verantwortlichen auf der meist relativ weit entfernten Bühne die offizielle Eröffnung vorgenommen haben. Das Publikum versammelt sich am Rand des Start- und Zielpunkts und muss von den anwesenden Ordnungskräften von der Startbahn ferngehalten werden, da die Rentiere sehr scheu sind, bzw. die mit hoher Geschwindigkeit ins Ziel fahrenden Schlitten auch eine Gefahr für Leib und Leben der Zuschauer darstellen. Bei diesem Teil des Festes sind die Grenzen am klarsten. Die Rentierzüchter mit ihren Gespannen sind durch Flatterbänder von den Zuschauern getrennt. Die Ordnung wird von der Ordnungsmacht aufrechterhalten: Organisatoren, Angestellte der Administration und der Erdölfirmen, Miliz und private Sicherheitsdiensten der Sponsoren. Die Organisatoren weisen den Rentierzüchtern die Startnummern und die Startzeit zu, sie ordnen den Raum, nehmen die Zeit und halten das zum Teil bereits alkoholisierte Publikum in Schach.

Chanten unterscheiden sich von den übrigen Anwesenden augenfällig durch ihre Tracht. Kleidung spielt während des Festes eine wichtige Rolle. Die Chanten sind leicht an den meist bunten Überwürfen über der *malica* der Männer und den reich verzierten ebenfalls bunten Mänteln der Frauen (*săḳ*) erkennbar. Selbst die Frauen, die so genannte „russische" Jacken oder Mäntel tragen, zeigen darunter chantisch verzierte Kleider. So bildet das Publikum sozusagen eine bunte Mischung aus meist in dunklen Tönen gekleideten Touristen und farbenfrohen Chanten.

Eine sonst eher wenig sichtbare Gruppe wird beim Rentierschlittenrennen durch ihre räumliche Trennung sichtbar. Es sind meistens Männer, ein paar Frauen auch darunter, die sich in der Nähe der Rentierzüchter und Organisatoren aufhalten. Ihre Ausrüstung, Fotoapparate, Kameras und Mikrophone geben sie leicht als Journalisten zu erkennen. Die Kameraleute (der Ethnologe eingeschlossen) haben das Vorrecht, sich in der Nähe der Rentierzüchter und der Organisatoren aufzuhalten. Eine Kamera in der Hand und entsprechend sicheres Auftreten reichen als Legitimation aus. Nicht nur durch ihren Aufenthaltsort, auch durch ihre Kleidung geben sie ihre Nähe zu den Organisatoren des Rentierschlittenrennens und des gesamten Festes zu erkennen. Folgerichtig werden sie auch als Vertreter der offiziellen Sphäre angesehen. Niemand stellt sich ihnen in den Weg, niemand weist sie zurecht, solange sie nicht den Ablauf stören. Diese räumliche Nähe der Journalisten und des Ethnologen zur Macht spielt eine wichtige Rolle für das Verhalten der anderen Gruppen ihnen gegenüber. Das Rentierschlittenrennen bildet nicht nur den Auftakt für das Fest, es ist auch der Teil, der aus Sicht der Chanten als einziger unabdingbar für den Charakter des Festes ist. Das Rennen der Rentierschlitten ist die einzige Disziplin, von deren aktiver Teilnahme die chantische Dorfbevölkerung ausgeschlossen ist.

Zu weiteren wichtigen Sportarten zählt das Schlittenspringen, bei dem hölzerne Hürden überwunden werden, die an Schlitten erinnern. Früher haben sicher reale, nebeneinander gestellte Schlitten als Hürden gedient, heute sind in jeder Stadt und Chantensiedlung mindestens zehn solcher Schlittenattrappen vorhanden. Im

Gegensatz zum Schlittenrennen nehmen hieran, wie auch am Ringkampf, nur die jungen Männer teil. Frauen halten hier, wie auch im Wald, das Verbot ein, nicht über Schlitten zu steigen. Den russischen Zuschauern bleibt dieses kulturelle Tabu verborgen, es wird auch nicht thematisiert. Die Zuschauer machen sich überhaupt keine Gedanken über differente Bedeutungshorizonte, weil sie annehmen, dass diese sich in den für sie sichtbaren Differenzen erschöpfen. Das Lassowerfen findet auch nur für die Männer statt. Die Organisatoren sahen keinen Wettkampf für die Frauen vor. Nach dem Ende des offiziellen Programms konnte ich jedoch beobachten, wie die Frauen für sich ohne organisierten Wettkampf begannen miteinander zu wetteifern. Dieser inoffizielle Wettbewerb, der auch keinen wertvollen Preis beinhaltete, fand erst statt, als die Touristen bereits gegangen und die Organisatoren bereits mit dem Abbau der Zelte und Aufräumarbeiten beschäftigt waren. Er zeigt, was ich auch in Interviews bestätigen konnte, dass Wettkämpfe bei den chantischen Rentierzüchtern spontan, bei Gelegenheit, und nicht unbedingt um einen Preis ausgefochten werden.

Die Ringkämpfe der jungen Männer wurden von Kommentaren des Kampfrichters begleitet, der wie auch bei den anderen Wettkämpfen ein Megaphon benutzte. Bemerkenswert war, dass besonders bei diesem Wettkampf unter den ironischen Anspielungen und Provokationen die sexuellen überwogen. Dies ist ein weiterer Hinweis auf den unterschiedlichen Bezug der Elemente des Festes auf die Geschlechterrollen, in diesem Fall auf die der jungen Männer. Auch hier ging der russische Wettkampfleiter automatisch von einer Übereinstimmung der Geschlechterrollen aus, indem er beispielsweise versprach, dass nach erfolgreichem Wettkampf Mädchen und Bier im Schwitzbad (*banja*) warten würden. Die Reaktion der überwiegend chantischen Zuschauer (es war in Russkinskaja der letzte Wettkampf und die Touristen waren bereits abgereist) ließ ihn auch in dem Glauben. Die Vorstellung, dass selbst verheiratete Chantinnen mit ihren legitimen Ehepartnern zusammen die *banja* aufsuchen würden, ist für Rentierzüchter jedoch unvorstellbar. Diese subtilen Kommentare von Seiten der Organisatoren, die immer wieder eine überhebliche Ignoranz gegenüber kulturellen Differenzen durchblicken lassen, zeigen den indigenen Teilnehmern, dass sie sich in einer durch die Vertreter des Offiziellen dominierten Situation befinden.

Der Sack-Kampf ist der am wenigsten ernste Wettbewerb. Er ist von ständigem Gelächter und anfeuernden Rufen der Zuschauer begleitet. Nach dem Wettkampf ist der Balken besonders bei Kindern sehr beliebt. Dies ist auch das einzige Sportgerät, an dem sich nach dem Wettkampf russische Festbesucher im Kräftemessen versuchen. In diesem Mangel an „Ernst" aus Sicht der Chanten liegt vielleicht der Grund, warum die Teilnahme von Frauen hier keinen Widerspruch innerhalb der chantischen Gruppe hervorruft. Dieser Wettbewerb war auch der einzige, den in Kogalym exklusiv die Frauen für sich reservieren konnten.

Die Liste möglicher Wettkämpfe ist damit nicht erschöpft. In der Siedlung Trom-Agan sah ich beispielsweise Wettrennen von Frauen. Eine Ausnahme war

auch ein Wettbewerb im Bogenschießen, den ich nur im Jahr 2009 in Russkinskaja sah, und an dem die Chanten kein großes Interesse zeigten. Bogenschießen gehört allerdings zu den Sportarten, die die Stadtbewohner mit der Identität der Waldbewohner verbinden. So wurde ich in Kogalym, als ich in *malica* auf dem Fest neben einem Rentierschlitten stand, von einem Passanten für einen Indigenen gehalten und gefragt, wo ich denn „Pfeil und Bogen" habe. Interessanterweise gab es bei den Festen, die ich im Surguter Rajon am Tromjogan besuchte, keinen Wettbewerb im Axtwerfen, obwohl dieser doch zu den obligatorischen Disziplinen des offiziell anerkannten „nordischen Mehrkampfs" gehört. Auch andere, international anerkannte Wintersportarten, wie beispielsweise Skilaufen, sind hier nicht zu finden. Das unterstreicht die Tatsache, dass das Fest eben kein Sportfest ist, wie die gleichzeitig in Kogalym stattfindende Spartakiade, sondern ein Fest, das die ethnische Differenz der Rentierzüchter darstellen soll. Nur das Rentierschlittenrennen ist obligatorisch für den „Tag des Rentierzüchters" und die drei weiteren nationalen Sportarten sind in den meisten Fällen anzutreffen. Die Durchführung aller übrigen Sportarten hängen von den lokalen Umständen ab.[127]

Abb. 34: Verladen der Rentiere nach dem Fest in Russkinskaja.
Eine Erdölfirma sponsert den Rücktransport in den Wald.

127 Hinzu kommen im Sommer Wettkämpfe des Kanusports in traditionellen Einbäumen, die mit dem lokalen Terminus *oblas'* bezeichnet werden, der nur im sibirischen Russisch vorkommt. An diesen Wettkämpfen nehmen zunehmend auch russische Sportler teil.

Das Kulturprogramm

Kultur findet auf der Bühne statt. In Russkinskaja war es im Jahr 2008 einfach ein Podest, das man vor dem Klubhaus, dem Dorfkulturhaus, aufgestellt hatte. In Kogalym leistete sich der Sponsor Lukoil eine professionelle mobile Bühne, auf deren Rückseite natürlich neben Bildern von Chanten, Rentieren und *čum* – wie in Russkinskaja – das Firmenlogo der Erdölfirma prangte. 2009 hatte auch Russkinskaja schon nachgezogen und eine grandiose Bühne aus aufblasbarem Kunststoff errichtet.

Das Bühnenprogramm hat zwei Schwerpunkte: die Präsentation von Gesangstradition und die Präsentation von traditioneller Kleidung. Letztere spielt eine wichtige Rolle im einzigen Wettbewerb, der auf der Kulturbühne stattfindet und in leichten Abwandlungen in alle Rentierzüchterfeste integriert ist, die ich bisher beobachten konnte. In Russkinskaja hieß dieser Wettbewerb: „Mama, Papa und ich: die traditionelle Familie."

Das spezifische Prestige, das vor allem die Mäntel der Frauen präsentieren, ist zwar allen sichtbar, aber nur intern innerhalb der Gruppe der Chanten deutbar. Zur Jury gehören allerdings auch nichtchantische Kulturarbeiterinnen, die sich aufgrund ihrer professionellen Qualifikation berufen fühlen, den „Wert" der Kleidung und damit den sozialen Status, der hier als individueller Verdienst der Meisterin erscheint, einzuschätzen. Nach welchen Kriterien das geschieht, bleibt ihr Geheimnis. In Kogalym konnte ich nach dem Fest gerüchteweise erfahren, dass eine chantische Meisterin und ihre Familie, nicht zufrieden mit ihrem Abschneiden bei diesem Wettbewerb, in Konflikt mit anderen Chanten geraten seien. Ihr schlechtes Abschneiden lag dem Gerücht zufolge darin begründet, dass ihre Enkelinnen beim Präsentieren der reich verzierten Kleider und Mäntel zum Teil russische Lederstiefel mit hohen Absätzen getragen hätten.

Die Präsentation der Kleidung in Russkinskaja ließ in einem Moment den Doppelcharakter eines sichtbaren, offiziellen und eines verborgenen, internen, chantischen Teils der Veranstaltung augenfällig werden. Die um die schönste Kleidung wetteifernden Frauen tanzten zu den Klängen eines Mari-Folkpopsongs[128] so auf der Bühne, dass sie dem Publikum überwiegend die Rücken zukehrten. Zusätzlich verhüllten einige Frauen ihr Gesicht, weil offensichtlich im Publikum Männer anwesend waren, die zur Kategorie derjenigen Verwandten zählen, vor denen die Frauen ihr Gesicht verstecken. Ein betrunkener russischer Mann erklomm die Bühne und versuchte, am Geschehen teilzunehmen. Er begriff offensichtlich nicht das Ziel des Auftrittes, der in der Präsentation der Kleidung lag. Auch hier zeigte sich wieder die typische Haltung interessierter Ignoranz: er interessierte sich so sehr für das Geschehen und war durch Alkohol soweit enthemmt und euphorisiert, dass er die Bühne enterte um teilzunehmen. Ein Interesse für die Bedeutung oder den

128 Mari ist eine finnougrische Sprache und ein Volk in der Wolgaregion Russlands in der Republik Mari-El.

Kontext der Vorstellung fehlte jedoch vollständig. Es kam nicht zum Konflikt, niemand vertrieb ihn von der Bühne, ich konnte nur die Tendenz bemerken, ihn durch geschickte, kaum sichtbare Bewegungen an den Rand zu drängen.

Außenstehende haben wenig Ahnung vom Arbeitsaufwand und den materiellen Kosten chantischer Kleidung. Die entsprechenden Informationen, die für den internen sozialen Status ungemein wichtig sind, werden nicht aktiv verheimlicht. Aber auf Interesse stößt bei Außenstehenden nur die Buntheit der chantischen Kleidung, die entsprechend des hegemonialen Deutungshorizontes mit Lebensfreude, Naivität und Schutzbedürftigkeit assoziiert wird. Dementsprechend findet man dergleichen Buntheit in russischer Umgebung überwiegend bei Kindern, während dunkle Farben mit ernsten und wichtigen Personen und Situationen verbunden werden.[129]

Das zweite dominierende Präsentationsmittel chantischer Kultur ist Gesang. Dass der Inhalt des Gesangs nicht übersetzt und damit für das nichtchantische Publikum vollständig unverständlich bleibt, stört niemanden. Ich würde behaupten, es ist sogar ganz im Sinne der Aufrechterhaltung der Trennung zwischen interner und offizieller Sphäre. Singen ist auch in der internen Öffentlichkeit angebrachtes Bühnenverhalten. Die formelle Gebundenheit sprachlichen und musikalischen Ausdrucks macht den persönlichen Vortrag legitim, denn die vorgebrachten Ansichten, Gefühle und Interessen erscheinen nicht mehr als persönlich. Personelle Lieder, die Schicksal, Stimmung und Charakter einer Person wiedergeben, werden deshalb auch von den eigentlichen Besitzern nur in betrunkenem Zustand zum Besten gegeben.[130] Auf der Bühne der offiziellen Inszenierung sind Kundgebungen von persönlichen Meinungen und Interessen streng tabuisiert, so dass sich unverständliche Lieder hier als geeignetes Darstellungsmittel anbieten. Interessant ist auch, dass ich im Falle eines anderen Festes, anlässlich des 60. Geburtstags des nenzischen Schriftstellers Jurij Vėlla, erst nach Ende des offiziellen Teils in kleinem Kreis die Sänger, die auf der Bühne nur chantische oder nenzische Lieder gesungen hatten, nun auch russische Lieder singen hörte.

Ein wichtiges Merkmal des Gesanges auf der Bühne ist seine Fragmentiertheit. Die Mehrzahl der Lieder wird nur als Fragment vorgetragen, was das Publikum natürlich nicht bemerkt. In religiösen Ritualen wie dem Bärenfest, aber auch beim Erzählen oder Singen von Märchen, existiert ein strenges Tabu, den Vortrag abzubrechen. Der fragmentarische Vortrag auf der offiziellen Bühne stört aber niemanden. Die Vortragenden, durchweg Frauen, brechen ihre Darbietung selbstständig ab. Ich habe nur einmal erlebt, dass die Darbietung eines Bärenliedes, eines sehr monotonen rituellen Gesanges, den die meisten Anwesenden bereits für vergessen

129 Eine Ausnahme machen Frauen, wenn sie bei wichtigen Anlässen in Schmuck verwandelt werden.

130 Diese Lieder der Selbstauskunft handeln meist von dem, was in der uns geläufigen Form von Selbstauskunft, dem akademischen oder professionellen Lebenslauf, tabuisiert erscheint, nämlich Liebe und Leid.

hielten, durch die Verantwortliche für den reibungslosen Ablauf (in diesem Fall eine chantische Museumsdirektorin) gegen den offensichtlichen Willen der Interpretin nach sieben Minuten abgebrochen wurde. Dass den Organisatorinnen und Moderatorinnen der Ausschnittcharakter der Gesänge durchaus bekannt ist, bezeugt die rhetorische Frage der Moderatorin an das Publikum in einem anderen Fall, ob es denn den Rest des Liedes auch noch hören wolle, der Vortrag würde aber Stunden dauern. Auch hier dient die zeitliche Manipulation wie beim oben beschriebenen Videoclip als Instrument zur Produktion von Kolorit.

Die Preise

Auf meine Fragen, unter welchen Umständen denn die Rentierzüchterfeste als erfolgreich und gelungen angesehen werden können, bekam ich von den Rentierzüchtern regelmäßig die Antwort: „Wenn es gute Preise zu gewinnen gibt." Abweichende Antworten gaben nur wenige Vertreter der chantischen Intelligenzija, die aufgrund ihres Bildungskapitals dieses rein materielle Interesse für illegitim hielten und andere soziale und kulturelle Gründe ins Feld führten. Als Hauptgewinn hat sich inzwischen der „Buran", der Standardmotorschlitten in Russland, etabliert, der so viel wert ist wie der preisgünstigste Kleinwagen in Russland.[131] In der Wertrangliste folgen Kühlschränke und Fernseher, inzwischen mit Flachbildröhre. Danach rangieren Nähmaschinen, Mikrowellen, Mobiltelefone und andere Haushaltsgeräte. Die Skala der Geschenke wird abgeschlossen von Bettwäsche und Nähmaterialien. Bezeichnenderweise sind die Gewinne in den Wettkämpfen für Frauen immer von geringerem Wert als in denen der Männer. Eine Ausnahme bildet nur das Rentierschlittenrennen. Das Fest ist auch Bekräftigung der Geschenkökonomie zwischen Erdölfirmen und Rentierzüchtern. Beide Seiten bekräftigen im Verteilen der Geschenke ihre jeweiligen Rollen als Schenkende und Beschenkte. Es werden eben nicht Landrechte gegen Entschädigungen getauscht, sondern die Übernahme ökonomischer Verantwortung für die Rentierzüchter gegen die Anerkennung der Übermacht der Erdölindustrie. Bisher hat die Erdölindustrie auch erfolgreich verhindert, dass die Rentierzüchter juristisch anerkannte und einklagbare Landrechte bekommen. Dafür gibt sie die symbolische Anerkennung der Indigenen als Besitzer von Clanland in privaten „Kompensations"-Verträgen ohne juristische Verbindlichkeit. Die Rentierzüchter halten sich demgegenüber immer die Argumentation offen, sie seien nur mit Geschenken abgespeist, die ja doch nie ihre Verluste real ausglichen. Interessant ist, dass es vor allem die Kritiker des ungerechten Handels zwischen Chanten und Erdölfirmen auf Seiten der chantischen Intelligenzija sind, die auch die

131 Zum Vergleich: der Staat schenkte im Jahr 2008 zum Tag des Sieges am 9. Mai jedem der über elftausend noch lebenden Veteranen des 2. Weltkrieges einen Kleinwagen Lada 2107 oder den entsprechenden Geldwert, der laut Auskunft meiner Gesprächspartner ungefähr dem eines „Buran" entsprechen soll.

Ausrichtung der Rentierzüchterfeste auf möglichst pompöse Preise und oberflächliche Inszenierungen kritisieren.

Finanzierung

In die Finanzierung der Feste hatte ich nur bedingt Einblick. Von staatlicher Seite wird das Fest durch die Verwaltung des Rajon finanziert, die in ihrem Jahresbudget einen festen Posten dafür reserviert. Diese Gelder (300 000 Rubel, rund 7 500 € im Jahr 2010) so erfährt man auf der Internetseite der Rajonverwaltung, stammen aus Kompensationsleistungen der Erdölindustrie (Adm. Surgutskogo rajona 2010c). Dazu kommt dann noch das direkte Sponsoring, so dass man von einer hundertprozentigen Finanzierung durch die ansässigen Erdölfirmen ausgehen kann. Die Sponsoren bleiben auf dem Fest unauffällig im Hintergrund. Sie sind nur an ihren Logos erkennbar oder an bescheidenen Werbeplakaten am Rand der Veranstaltung, wie beispielsweise in Russkinskaja. Eine Ausnahme machte das Fest in Kogalym, dass sichtbar vom einzigen Sponsor Lukoil beherrscht war. Große Lukoil-Logos waren nicht nur auf der Bühne und dem neben der Bühne befindlichen VIP-Zelt angebracht. Die Vertreter der Erdölfirma selbst traten auf der Bühne auf und überreichten die Preise und erhielten dort Dankadressen der Rentierzüchter. Die Firma, die sicher direkt oder indirekt auch die Mehrheit der Besucher des Festes in Kogalym beschäftigt, hat hier eigentlich keine Werbung nötig. Ihre visuelle Präsenz sollte in diesem Fall eher eine Art „corporate identity" unterstreichen: Kogalymer sein heißt, zu Lukoil zu gehören.

Tourismus

Eine wachsende Funktion hat der Tourismus für das Rentierfest. Man könnte sagen, dass das Fest im Dorf Russkinskaja bereits vor dem Ende der Sowjetunion spontan touristische Züge angenommen hatte, weil immer mehr Gäste aus der Stadt Surgut die Gelegenheit nutzten, das Rentierzüchterfest aufzusuchen. Der Initiator des Festes in Russkinskaja, Aleksandr Pavlovič Jadrošnikov, eröffnete bereits 1989 ein Heimatkundemuseum, das sich inzwischen zu einer der touristischen Attraktionen der Siedlung gemausert hat. Vor dem Museum bildete sich zum Fest jedes Mal eine lange Schlange. Die Siedlung ist durch Rentierfest und Museum in den Augen der Städter zu „der Chantenhauptstadt" des Surguter Rajon geworden und gemeint ist hier vor allem ihre touristische Anziehungskraft. Der Bürgermeister berichtete mir im Interview am Tag nach dem Fest, dass man einige Jahre die Touristen nur noch mit vorher verteilten Passierscheinen auf das Fest lassen wollte, um der Besuchermengen Herr zu werden. Das führte jedoch zu Unmut bei den Besuchern, die das Rentierzüchterfest inzwischen als allen zugängliches Ausflugsziel und Allgemeingut ansehen. Ein Problem war auch das Verkehrschaos im Dorf, da die Städter in

eigenem Pkw möglichst dicht an das Fest heranfahren wollten. Heute hat man speziellen Bustransport und Parkplätze eingerichtet und die Polizei regelt nach einem Plan der Verwaltung die Verkehrsströme. Auf dem Fest haben sich in den 1990er Jahren immer mehr touristische Angebote vor allem zur Bewirtung der Ausflügler entwickelt.

Abb. 35: Der Bürgermeister von Russkinskaja.

Im Jahre 2009 hatten im Vergleich zu 2008 in Russkinskaja deutlich die Stände mit Werbung der Freizeitindustrie zugenommen, vor allem mit Angel- und Jagdbedarf und entsprechenden Fahrzeugen, die eindeutig nicht auf den indigenen Bedarf zielten. Die Massen an Ausflüglern werden hauptsächlich von Unternehmen aus der Stadt mit Speisen und Getränken versorgt. Die professionellen Händler, darunter auch einige, die chantische Souvenirs anbieten, kommen von außerhalb. Sowohl die Chanten aus dem Dorf Russkinskaja als auch die aus dem Wald angereisten nutzen auch die Gelegenheit, Souvenirs und Naturprodukte anzubieten. Ein neuer Markt hat sich für ausgestopfte Tiere, vor allem Eichhörnchen entwickelt, nachdem die Pelze der traditionellen Pelztiere kaum noch Absatz finden. Hier waren die Tromjoganer Chanten besonders erfinderisch, denn in anderen Gegenden, z. B. am Agan, fehlt dieser Erwerbszweig noch.

Zwischen Kulturbühne und Sportwettkämpfen gruppieren sich die Stände der Händler und Wirte und die Auslagen der Rentierzüchter. Letztere bieten neben den erwähnten Souvenirs gefrorenes Rentierfleisch, Fisch und Beeren, vor allem Moosbeeren (Vaccinium oxycoccus) aber auch Preiselbeeren (Vaccinium vitis-idaea) an.

Der Rentierzüchter D. P. T., in dessen Haus ich in Russkinskaja wohnte, bot – leider ohne Erfolg – auch mechanisch gegerbte Rentierfelle und ein aus Rentierleder geflochtenes Lasso an. Die Preise für solche arbeitsaufwändigen Produkte sind für die Souvenirs suchenden Ausflügler meist zu hoch. Soweit ich einschätzen kann, wurde der Handel nicht reguliert. Die Rentierzüchter sind für den Verkauf ihrer Produkte von allen Formalitäten befreit, wie ich auch beim alltäglichen Handel in Kogalym schon bemerkt hatte. Auch dies ist eine Maßnahme der *pokrovitel'stvo* (Protektion), die der Staat über die Indigenen ausübt. Unter diesem Dach verkaufen jedoch z. B. sogar die nichtindigenen Händler die Felle von Braunbären ohne Herkunftsangaben.[132]

Eine ganze Reihe von Waren, die den Anschein von chantischen Produkten erwecken, wird nur von fremden Händlern angeboten. Diese „ethnografischen" Objekte machen indirekt eine Strategie sichtbar, bestimmte Bereiche des Alltags vor dem Zugriff kommerziellen touristischen Interesses zu schützen. Keiner der Indigenen kritisierte den Verkauf dieser Produkte durch die Fremden. In den Interviews fand ich jedoch bestätigt, dass sie diese Dinge bewusst nicht verkaufen. Es handelt sich um mit Rentierleder bespannte Rahmentrommeln (Schamanen- oder Zaubertrommeln) und anthropomorphe Darstellungen mit Gesichtern. An den Ständen der fliegenden Händler sah ich solche Trommeln, z. T. mit scherzhaften Aufschriften. Außerdem finden sich hier kleine Püppchen mit aufgemalten Schlitzaugen, die in Fellkleidung steckten, und hölzerne Figuren, die in etwa dem entsprechen, was sich die Städter unter chantischen Götterfiguren vorstellen. Wie ich von den Rentierzüchtern erfuhr, werden Trommeln und andere Musikinstrumente und in speziellen Fällen auch Götterfiguren innerhalb der chantischen Gemeinschaft sehr wohl gegen Geld verkauft. Es ist sogar üblich, diese nicht selbst herzustellen, sondern von anderen zu erwerben. Für Museen werden zumindest die Musikinstrumente auf Bestellung hergestellt und an diese verkauft.

Diese Transaktionen unterscheiden sich jedoch von denen auf dem Rentierfest. Erstens sind sie nicht anonym. Zwischen Käufer und Verkäufer besteht eine soziale Beziehung, die durch den Tausch hergestellt oder bekräftigt wird. Zweitens werden hier keine Waren getauscht. Es handelt sich um einen Gabentausch, der diametral entgegengesetzten Prinzipien gehorcht. Man bemüht sich nicht, einen möglichst niedrigen Preis zu zahlen, denn der Wert des Gegenstandes steigt mit der Menge des Geldes, das der Besteller dem Hersteller zahlt. Der Aushandlungsprozess des Preises ist rituell vorgegeben. Geben die Museen Dinge in Auftrag, dann steht der Meister in

132 Braunbären dürfen ohne entsprechende Lizenzen eigentlich nicht gejagt werden. Wie ich in der Rajonverwaltung in Surgut erfuhr, kontrollieren jedoch nur zwei Jagdinspektoren die Jagd im Rajon, so dass von Kontrolle eigentlich kaum eine Rede sein kann. Für die Indigenen, die nicht zum Protestantismus konvertiert sind, ist der Bär weiterhin ein sakrales Tier und seine Überreste werden nach der Jagd an einem speziellen Ort oberirdisch bestattet. Ich konnte bei den chantischen Wohnplätzen selbst solche Depots sehen.

der Regel fest, der seinen Preis nennt, den das Museum akzeptiert oder auch nicht. Kein Rentierzüchter würde sich bei einem solchen Handel herunterhandeln lassen. Und das Museum ist auf gute Beziehungen zu den wenigen verfügbaren Herstellern, die auch als potentielle Informanten zu ethnografischen Wissen unersetzbar sind, angewiesen.

Abb. 36: Souvenirs und „Chantenpuppen" mit Gesichtern auf einem Verkaufsstand beim Rentierzüchterfest.

Menschliche Figuren mit Gesichtern sind im Alltag der Chanten tabuisiert. Gesichter sind nur den Götterfiguren vorbehalten. Deshalb fehlt den traditionellen Puppen das Gesicht. Auch wenn sie deshalb für die Touristen weniger attraktiv sind, als die schlitzäugigen Püppchen der städtischen Händler, machen die Chanten hier bisher keinen Kompromiss. Dass sich dies eventuell ändern könnte, zeigte ein Verkaufsgespräch zwischen einer chantischen Verkäuferin und einer Käuferin aus der Stadt beim Rentierzüchterfest 2009 in Russkinskaja, dessen Zeuge ich wurde. Das Gespräch drehte sich um einen scheibenförmigen mit bunten Perlen verzierten Anhänger, der am Rand mit Pelz besetzt war. Diese Anhänger sind eines der beliebtesten Souvenirs. Sie sind nicht teuer und eindeutig als ethnografisches Objekt erkennbar. Sie fügen sich in ein russisches Konzept ein, das marginalisierten ethnischen Gruppen spirituelle Kräfte im Wahrsagen oder Herstellen von Amuletten zuschreibt, die der eigenen Gruppe fremd sind. Auch wenn den Chanten solche Amulette völlig fremd sind, übernahmen sie mit der Herstellung der Schmuck-

scheiben[133] auch deren russische Bezeichnung *obereg* (Amulett). Die Kundin wollte nun von der Verkäuferin konkreter wissen, wogegen der Anhänger den Schutz böte. Diese, sichtlich bemüht, das Fehlen eines eigenen Konzeptes zu verschleiern und dem Bedürfnis der Kundin nachzukommen, meinte, es würde gegen viele schlechte Einflüsse helfen. Die Kundin ließ nicht locker und fragte, was das Amulett denn symbolisiere. Auch darauf gab es nur eine wenig konkrete Auskunft. Offensichtlich unbefriedigt kaufte die Kundin schließlich nicht. Diese Form von Neugierde und Zweifel sind aber eindeutig die Ausnahme, was auch der gute Absatz der Amulette zeigt. In der Siedlung Ljantor sah ich im chantischen Kulturzentrum eine kleine Werkstatt, die solche Amulette herstellte. Hier waren auf die Rückseite bereits kleine Zettel geklebt, die die positive Wirkung der auf der Vorderseite abgebildeten Symbole wie der lebensspendenden Sonne oder des flinken und agilen Hasen erklärten.

Abb. 37: Chantinnen beim Verkauf ihrer Produkte an Touristen aus der Stadt in Russkinskaja.

Eindeutige Hauptattraktion der Feste sind jedoch die Rentiere. Und nicht nur ihr Fleisch und die Felle, sondern auch die lebenden Tiere werden touristisch vermarktet. Nach den Rentierschlittenrennen bieten die Besitzer der Gespanne Rundfahrten an. Viele der Besucher wollen sich oder ihre Kinder dann mit den Rentieren oder auch den traditionell gekleideten Rentierzüchtern fotografieren. Die Indigenen

133 Sie sind ein Ergebnis der sowjetischen Kulturpolitik, die neben solchen Kleidungselementen auch Tanz- und Musikstile zu einer „Folklore der nördlichen Völker" verschmolz (Davydov 2006; Alexander D. King 2005). Die Schmuckscheiben ähneln Anhängern ostsibirischer Völker.

verlangen zunehmend Geld für diese Dienstleistung. In Kasym werden bereits Touren für Touristen zum Tag des Rentierzüchters angeboten. Es wurde ein „mobiler nördlicher Wohnplatz" eingerichtet und eine speziell Tour angeboten, zu der eine betreute Exkursion, ein „Bistro-Čum",[134] ein Spieleprogramm, Rentierschlitten-, Schneemobilfahrten und ein Abend mit Birkenrindenmasken gehört (Careva 2006).

Abb. 38: Handel mit Produkten der Rentierzüchter beim Fest in Russkinskaja.

Das informelle Programm: Nischen

VIP-Programm

Als ausländischer Gast hatte ich zweimal das Privileg, das gesonderte Bankett für die politische und wirtschaftliche Elite besuchen zu können, das ich hier „VIP"-Veranstaltung nenne, weil es Züge urbaner Festmoden westlicher Eliten zeigt. Es ist aufschlussreich die beiden VIP-Bankette miteinander zu vergleichen, deshalb möchte ich sie hier kurz beschreiben. Auf dem Fest in Kogalym befand sich ein

134 Was für eine Art von Bewirtung sich die Touristen im Nomadenzelt-Bistro vorstellen, bleibt mir ein Rätsel, ich nehme jedoch an, dass mit dem inflationären Gebrauch von westlicher Moderne signalisierenden Neologismen eine andere Assoziation verdrängt werden soll, nämlich die von den abstoßenden Nahrungsgewohnheiten der als unkultiviert erachteten Rentierzüchter, die ja für das Verspeisen von blutigem rohen Fleisch und die Weigerung, Nahrungsmittel zu waschen, bekannt sind.

beheiztes Zelt mit dem Logo der Erdölfirma Lukoil direkt neben der Bühne. Was darin vor sich ging, war gut von außen durch die durchsichtige Plastikfolie wahrnehmbar. Ich wurde von einem Fotojournalisten, den ich kennengelernt hatte und der sich als guter Freund des Bürgermeisters erwies, mit in das von Sicherheitsleuten bewachte Zelt genommen. Hier hatte sich versammelt, was in der Stadt Rang und Namen hat, vor allem Vertreter der Stadtverwaltung und von Lukoil. Man hatte an nichts gespart, das Essen und die Bedienung kamen aus dem besten Hotel der Stadt. Die Anwesenden feierten sich selbst, es wurden die üblichen Toasts ausgebracht, zu denen für die Männer der obligatorische Vodka, und für die anwesenden Frauen verschiedene andere alkoholische Getränke gereicht wurden. Der Charakter des Fests, sein übriger Inhalt war hier völlig ausgeblendet. Da die Anwesenden als Sponsoren im materiellen Sinne das Fest „besitzen", können sie sich auch die Exklusivität eines eigenen Festraumes auf dem Fest erlauben. Hier ging es darum sich zu bestätigen, dass man dazu gehört, indem alle anderen ausgeschlossen sind, und man das Privileg zur Verschwendung hat.

Ein VIP-Buffet ganz ähnlichen Charakters erlebte ich in der Indigenen-Siedlung Trom-Agan. Während der Veranstaltung, als ich dabei war das Kulturprogramm zu dokumentieren, kamen zwei junge Mädchen zu mir, die ich zu anderer Gelegenheit beim Besuch der Dorfdisko kennengelernt hatte und meinten, ich solle in das gleich neben dem Festplatz gelegene Schulinternat kommen, man würde mich zum Mittagessen einladen. Ich wunderte mich nicht, dass meine Anwesenheit in dem kleinen Dorf, in dem ich kein Unbekannter war, den Organisatoren zu Ohren gekommen war. Ich rechnete damit, dass sie mir vielleicht die Möglichkeit zu einem Mittagessen in der Schulkantine ermöglichen wollten und ging mit den Mädchen in die Schule. Sie brachten mich zum Gebäude und ich wunderte mich, dass sie nicht mit hineinkommen wollten. Meine Überraschung stieg noch, als ich in die Schule völlig leer fand und nur die Tür zu einem Zimmer offen, in dem ein reich gedeckter Tisch stand und ich die Vertreter der Obrigkeit beisammen sah. Ich kannte persönlich nur eine Journalistin aus Chanty-Mansijsk und bewunderte die Reichhaltigkeit der kulinarischen Exklusivitäten. Die Gesellschaft hatte sich hier im Verborgenen versammelt und ich vermute, solche vor der Öffentlichkeit verborgenen exklusiven Statusveranstaltungen fanden auch auf den anderen Festen statt.

Eine Ausnahme bildet das Dorf Numto, in dem sich die Obrigkeit nicht sicher genug fühlen kann, da ein Exklusiv-Bankett nicht geheim zu halten wäre und sicher den Protest der Dorfbewohner hervorgerufen hätte, wie ich es bei einem anderen Ereignis einige Jahr früher dort erlebt hatte. Meine Bekannten in Trom-Agan schien das VIP-Buffet weder besonders zu wundern noch aufzuregen. Für sie war es normal, dass sich die Obrigkeit auf Kosten der Allgemeinheit oder der Erdölfirmen Luxus gönnt, wenn immer sich die Gelegenheit bietet. Sie hatten ja auch ihre exklusiven Rituale der Verschwendung, auch wenn diese nicht der Selbstbestätigung der hegemonialen Ordnung gewidmet waren.

Picknick am Kofferraum

Der traditionelle Raum für Privatheit bei einem Fest für die Touristen ist das Picknick, zu dem die zusammen angereisten Freunde und Familienmitglieder sich versammeln. Ich konnte zwar keine Gespräche oder Interviews mit den Ausflüglern auf den Rentierfesten halten, ich beobachtete jedoch überall, dass sich die Besucher aus der Stadt vornehmlich bei ihren Autos am Rand des Festes versammelten, um hier mitgebrachte Speisen und vor allem Alkohol zu sich zu nehmen. Eigentlich ist Vodka bei einem Picknick in Russland so selbstverständlich, dass sich weitere Motivationen für den Alkoholgenuss erübrigen. Die Standardbegründung, die mir bei ähnlichen Gelegenheiten gegeben wurde war, dass ein Picknick bei Minusgraden im Freien ja schon aufgrund der Temperatur den Genuss hochprozentiger Getränke gebietet. Der gemeinsame Alkoholkonsum steht im symbolischen Zentrum solcher Begegnungen, deshalb werden die Speisen, die man gleich im Kofferraum anrichtet, *zakuski* (wörtlich: Bissen dazu) genannt.

Abb. 39: Touristen aus der Stadt machen Picknick auf der Motorhaube beim Fest in Russkinskaja.

Bar

Die Indigenen haben ebenfalls ihre räumlich getrennten, privaten Festbereiche, in die sich die anderen Gruppen nicht verirren. Im Zentrum von Russkinskaja gibt es eine Bar, die auch Essen serviert und in der ein Billardtisch steht. Es ist der einzige feste, öffentliche Ausschank von Alkohol im Dorf und die einzige Gaststätte. Da ich hier gewöhnlich aß, wenn ich nicht von Bekannten zum Essen in Privatwohnungen

eingeladen war, begab ich mich auch während des Festes hierher. Überrascht war ich, dass ich schon in der Nähe des Gebäudes plötzlich in einer exklusiv chantischen Gesellschaft war. Überall im Dorf vermischten sich Gäste und Einheimische während des Festes, aber die Bar war exklusiv in indigener Hand.[135] In den Augen der Städter beginnt dort, wo angetrunkene Chanten sich aufhalten, eine unkultivierte und gefährliche Zone. Ich konnte demgegenüber jedoch nicht beobachten, dass sich die mit steigendem Alkoholkonsum zeigende Aggression und Gewaltbereitschaft gegen Fremde und Unbekannte gerichtet hätte.[136] Streitereien blieben tagsüber relativ harmlos, auch wenn einige der Besucher der Bar einen Alkoholpegel erreichten, der ihr Bewusstsein sichtlich beeinträchtigte. Das Niveau des Alkoholkonsums schien mir im Umfeld der Bar auch nicht höher als auf dem Fest. Der Unterschied lag eher in der Art und Weise der Sichtbarkeit. Als erstes fällt ins Auge, dass die chantischen Frauen beim Alkoholkonsum gleichberechtigter sind und sich weniger vor dem „Gesichtsverlust" in der gemischtgeschlechtlichen Gruppe fürchten, als ihre städtischen und nichtindigenen Geschlechtsgenossinnen. Der sichtbare Alkoholkonsum der Frauen, der für die chantischen Frauen als durchaus mit ihrer Genderrolle vereinbar gilt, blieb hier vor den Städtern verborgen, die diesen schmutzigen und lauten Ort voller angetrunkener Chanten mieden.

Unter den Männern beobachtete ich auch nicht den Wettbewerb, körperliche Stärke und Männlichkeit zu beweisen, indem man zeigt, wie „standhaft" man große Mengen Alkohol zu sich zu nehmen in der Lage ist, ohne betrunken zu wirken. Besonders sichtbar war dieses „Bewahren der Fassung" unter den Vertretern der Obrigkeit in der VIP-Lounge. Man könnte diese Differenz im Umgang mit dem „Gesicht verlieren" darauf zurückführen, dass für die Inhaber sozialen Prestiges und politischer Macht dabei natürlich auch mehr auf dem Spiel steht. Die andere Erklärung wäre, dass die indigene Gemeinschaft weniger interne Statusunterschiede aufweist und das Ritual des gemeinsamen „Gesichtsverlusts" deshalb unkomplizierter abläuft.

Die Unterschiedlichkeit der privaten Festräume produziert auch die Gruppen, die sich hier separat und exklusiv versammeln. Sie machen, so könnte man sagen, aus sozialen Kategorien erst soziale Gruppen: Interaktionskollektive. Diese Trennung im Privaten spiegelt die funktionale und räumliche Trennung im offiziellen Festbereich. Dafür sind die Praktiken – das gemeinsame Genießen von Alkohol und Speisen, inklusive der lockeren Stimmung, die dabei aufkommt – in allen diesen „Privaträumen" recht ähnlich. Findet die Differenz auf der Festbühne und bei den Wettkämpfen in differenten Aktivitäten ihren Ausdruck, so sind die Praktiken in den unterschiedlichen Räumen der Privatheit ganz ähnlich.

135 Wenn man von der nichtindigenen Bedienung und den Polizisten absieht, die hier ab und zu auftauchten.

136 Das ist ein Eindruck, den ich von alkoholisierten russischen Jugendlichen nicht hatte. Sie suchen Streit vornehmlich mit unbekannten Fremden, die sie als Eindringlinge identifizieren.

Pfingstkirche

Der Gottesdienst der Pfingstgemeinde stellte eine besondere Nische auf dem Fest in Russkinskaja dar. Das hatte zwei Gründe. Zum einen war ihre Gruppenidentität im offiziellen Teil des Festes völlig ausgeblendet, ja geradezu unsichtbar gemacht. Zum anderen ist die Versammlung selbst von außen beargwöhnt und abgeschottet. Ich erfuhr zufällig, dass eine der prominenten Sängerinnen des Kulturprogramms in Russkinskaja eine der aktivsten Missionarinnen ist. Während sich meine Bekannten und Gastgeber streng von den *sektanty* (Sektenmitgliedern) fernhielten und ich den Eindruck einer Spaltung bekam, die mitten durch die Gruppe der Rentierzüchter, der Waldbewohner aber auch der Chanten in Russkinskaja ging, konnte man diese Spaltung sonst nirgends in der Öffentlichkeit bemerken. Hier erschienen die Chanten als eine homogene Gruppe, die in sich nur durch Geschlecht, Alter und anhand ihrer Kleidung[137] unterschieden. Ich hätte mir gern den Gottesdienst der Pfingstgemeinde in Russkinskaja angesehen, aber man sagte mir, dass man dort keine Fremden dulden würde. Die negative Einstellung meiner Gastgeber, die mir bei anderer Gelegenheit regelrecht verboten, mit Konvertierten Kontakt aufzunehmen, hielt mich auch davon ab. Es gab Gerüchte, wonach die staatliche Verwaltung den Geheimdienst FSB eingeschaltet habe, um zu prüfen, ob man nicht etwas gegen die protestantische Mission unter den Indigenen unternehmen könne. Der Bürgermeister von Russkinskaja deutete im Interview 2009 an, dass das Interesse der Missionare von Kirchen aus Amerika, gerade in der Region strategischer Rohstoffvorkommen in Russland, etwas mit der wirtschaftlichen und politischen Konkurrenz zwischen Russland und den USA zu tun haben müsse. Die Pfingstler sind damit die am meisten abgeschlossene Nische auf dem Fest. In der Abschottung vergleichbar ist nur die Praxis der Opferhandlungen der „traditionellen Religion" vor dem Fest, die für Außenstehende völlig unsichtbar ist. Letztere ist zwar durch das Fest motiviert und soll eine erfolgreiche Teilnahme garantieren, sie findet aber räumlich und zeitlich getrennt vom Fest statt und ist eigentlich kein Teil des Festes.

Beisammensein in der Familie

Am Abend versammeln sich die chantischen Familien in den Privatwohnungen und feiern mit Familienangehörigen und Bekannten. Ich erfuhr in Russkinskaja beim Fest im Frühjahr 2009 indirekt, dass nicht nur die Familie S., bei der ich die Zeit vor dem Fest zugebracht hatte, sondern auch die Familie T., bei der ich im Dorf zu Gast war, vor dem Fest ein Opferritual durchgeführt hatte, und die Opfergaben,

137 Bezeichnenderweise wurde ich selbst, als ich auf dem Rentierzüchterfest in Kogalym die *malica* trug, trotz Körpergröße und Gesichtszügen sofort als Rentierzüchter identifiziert und nach meinem Unfall in der Notaufnahme des Krankenhauses mit „wir haben schon mit einem von euch gerechnet" begrüßt.

Fleisch und andere Lebensmittel nun mit den Anwesenden obligatorisch geteilt werden mussten. Wie viele der Rentierzüchter im Vorhinein Opferrituale durchführen, um Unheil zu verhindern und einen glücklichen Ablauf des Festes zu sichern, kann ich nicht sagen. Während des Festes werden sie jedoch nur in Form dieser Gastmahle in familiärem Kreis thematisiert. Die Rituale selbst werden, wie ich im Kapitel 7 beschreibe, vor Außenstehenden geheim gehalten. Ich kann auch nicht mit Bestimmtheit sagen, in wie vielen der Häuser abends Märchen erzählt wurden. Der Abend des Festes war eine der seltenen Gelegenheiten, bei der ich die Möglichkeit hatte, gleich fünf Märchen von Valentina Danilovna Ermakova aufzuzeichnen. In zwei der Märchen wird auch das Thema des Zusammentreffens mit dem Fremden behandelt. Sie sind inhaltlich sehr ähnlich und unterscheiden sich spiegelbildlich darin, dass im einen der Mann seine Frau mit einer Hexe vom anderen Flussufer, im anderen Märchen die Frau ihren Mann mit einem Russen betrügt, den sie in einem Sack versteckt hält. Von einer sexuellen Verbindung mit dem Fremden ist in beiden Märchen nicht explizit die Rede, aber in beiden Fällen merkt der Ehepartner, dass Essen fehlt und macht sich auf die Suche nach der Ursache. Beide Märchen enden mit der Vernichtung des Nebenbuhlers und dem glücklichen Weiterleben des Fischerehepaars. Vor allem das Märchen mit dem Russen im Sack rief Heiterkeit unter den Zuhörern hervor, die anschließend darüber spekulierten, wie denn der Russe im Sack existiert haben mag. Deutlich ist hier die Umkehrung der herrschenden Verhältnisse zu erkennen. Diese Art metaphorischer Subversion war sicher nicht das Hauptmotiv für das Märchenerzählen, sie wäre aber als Teil des offiziellen Kulturprogramms nicht möglich gewesen.

Abb. 40: Im Haus der Familie Sopočin auf dem Wohnplatz im Wald.

Diskothek

Auch die Diskothek in den Abendstunden war der Kultur der Bühne während des offiziellen Programms in gewisser Weise entgegengesetzt. Aus Sicht der Indigenen ist sie obligatorischer Teil des Festes. Für die Touristen aus der Stadt ist eine solche „Dorfdisko" völlig uninteressant. In Numto fiel die Diskothek leider aus, da der Dieselgenerator, der sie mit dem nötigen Strom versorgen sollte und seit längerem ausgefallen war, bis zum Fest nicht repariert werden konnte. Das abendliche Feiern musste deshalb in den Wohnungen der Dorfbewohner stattfinden und endete leider mit dem Tod eines Mannes, der in betrunkenem Zustand erfror. In Kogalym kam das Veranstalten einer speziellen Diskothek den Organisatoren gar nicht in den Sinn, da doch die Stadt genug nächtliche Unterhaltungsmöglichkeiten bietet. Die chantischen Jugendlichen trafen sich deshalb auf der *dača* (Wochenendhaus), um dort mit Musik aus dem Kassettenrecorder den Abend fröhlich ausklingen zu lassen. In den beiden Indigenensiedlungen Trom-Agan und Russkinskaja sorgte die vom Kulturhaus organisierte Diskothek für die Abendunterhaltung. Hier kamen alle Altersstufen zusammen und tanzten zu den neuesten Hits westlicher und russischer elektronischer Musik. Alkoholkonsum war in der Diskothek untersagt und die Polizei kontrollierte am Eingang in Russkinskaja auch die Besucher nach Getränken. Das führte dazu, dass der Alkoholgenuss vor der Diskothek stattfand und in der Diskothek auch keine der sonst unter Betrunkenen üblichen Raufereien stattfanden. Eigentlich unterschied sich die Diskothek nur durch die Kleidung eines

Abb. 41: In der Disko in Russkinskaja.

Teils der Besucher von ähnlichen Veranstaltungen in anderen Teilen Russlands oder Westeuropas. Ein Teil der chantischen Frauen und Mädchen in der Disko in Russkinskaja trugen ihre auffällig bunten perlenbestickten Kleider und hatten die Kopftücher zum Teil tief ins Gesicht gezogen. Einige „traditionell" gekleidete junge Mädchen gruppierten sich auf einem Teil der Tanzfläche und tanzten zeitweilig auch in einem Kreis. Für sie steht die Ausgelassenheit der Disko nicht in Widerspruch zu den Regeln der Zurückhaltung junger unverheirateter Frauen gegenüber dem anderen Geschlecht. Sie erlauben sich auch in der Diskothek keine Abweichung von der Geschlechterrolle, die sie im Wald einhalten. Ihre Kleidung demonstriert hier nicht die ethnische Differenz gegenüber den Russen aus der Stadt, sondern ihre Differenz als Waldbewohnerinnen gegenüber den jungen Mädchen aus dem Dorf, die viel Haut zeigen und keine Kopftücher tragen. Ich hatte auf der Tanzfläche auch nicht den Eindruck, dass der unterschiedliche Habitus der Mädchen einen großen Einfluss auf die Chancen gehabt hätte, mit dem anderen Geschlecht Kontakt aufzunehmen.

Zusammenspiel der Gruppen im Fassadenbau

Harmonie als wichtigste Botschaft

Die Fassade der Feste entspricht dem Bild, das die staatlichen Institutionen und die Erdölindustrie vermitteln wollen. Ihr Verhältnis zu den Rentierzüchtern ist ein harmonisches und von der Dankbarkeit dieser gegenüber der großzügigen Unterstützung durch Staat und Industrie geprägt. Die Obrigkeit ist demnach sowohl am Zivilisieren als auch Bewahren der Tradition der Indigenen maßgeblich beteiligt und stellt in Form von Kultur, Bildung, Infrastruktur, medizinischer Versorgung, Geld- und Sachleistungen die Ressourcen dafür zur Verfügung. Konkurrenz gibt es nur zwischen den Rentierzüchtern beim spielerischen Wettkampf und der Erdölfirmen untereinander, wenn es darum geht, wer mehr für die Schutzbefohlenen tut. Gleichzeitig reproduziert diese offizielle Erzählung des Fests auch das Bild dessen, der Protektion und Entwicklung nötig hat. Die Indigenen werden in vieler Hinsicht Kindern gleichgestellt und als Objekte von Pädagogik präsentiert. Die Assoziation mit der Vergangenheit und die Zuschreibung von weiblichen Eigenschaften macht sie zu den Objekten von Entwicklung und Protektion.

Die Rentierzüchter haben diesem Bild nicht viel außer Rückzug entgegenzusetzen. Sie können auf die Transferleistungen der Erdölfirmen nicht verzichten und wollen den Raum, in dem sie selbst souverän und autonom sind: ihren differenten Lebensstil, ihre differenten sozialen Beziehungen und den vor Outsidern verschlossenen geografischen Raum „Wald" mit seinen Ressourcen, nicht gefährden. Sie willigen so in die offizielle Inszenierung von Harmonie und Dankbarkeit ein und treten auf der Bühne entsprechend auf. Harmonie und Konfliktfreiheit sind auch

Voraussetzung für die zunehmende Vermarktung gegenüber Ausflüglern und Touristen. Diese konsumieren kulturelle Differenz und stellen damit eine wachsende Ressource der Anerkennung und Aufrechterhaltung dieser Differenz dar.

Ausdruck von Konflikten

Auch wenn die Konflikte auf den Festen ausgegrenzt erscheinen, möchte ich behaupten, dass eine wichtige Funktion der Feste gerade auch die Formulierung und Austragung von Konflikten ist. Die Konflikte lassen sich dabei verschiedenen Ebenen zuordnen. Im Dorf Numto konnte ich im Frühjahr 2009 die Konkurrenz zweier Nenzen beobachten, die beide die informelle Führungsrolle unter den Bewohnern beanspruchen. Ich kann aus Gründen der Vertraulichkeit nicht detaillierter auf diesen Konflikt eingehen, aber so viel mitteilen, dass das Fest der konkrete Anlass war, um die Dominanz bei der Vorbereitung zu kämpfen und vor aller Augen auszutesten, wer in der Lage ist größere Aktivität der örtlichen Anwohner zu mobilisieren und die Feierexzesse mit Autorität zu bändigen. Bezeichnenderweise schloss sich der Polizist, der zum Fest extra mit einem Hubschrauber eingeflogen worden war, bei Anbruch der Dunkelheit in sein Quartier ein, weil ihm die Atmosphäre im Dorf zu gefährlich wurde (wenn ich den Anwohnern Glauben schenken darf). Am Abend trat auch der Vertreter von Surgutneftegaz (in dessen Begleitung ich ja zum Fest gekommen und auf dessen Transportmittel ich angewiesen war) mit seinem Mitarbeiter und einer Journalistin aus Surgut überstürzt den Rückzug an. Wir sprachen nicht offen darüber, aber ich hatte den Eindruck, dass auch ihm das Pflaster zu heiß wurde. Ich hatte schon tagsüber die Philippika einer angetrunkenen Nenzin über mich ergehen lassen, die sich gegen meine Verbindung zur Obrigkeit richtete. Ich erinnerte mich auch daran, dass in diesem Dorf vor 76 Jahren die sieben Abgesandten der Sowjetmacht als Geiseln genommen und später getötet worden waren. Die Zeiten haben sich zwar verändert, aber Widerstand und das Infragestellen der Autoritäten war nirgends so offen zu spüren wie hier. Da half auch nichts, dass die Bürgermeisterin der Zentralsiedlung Kasym, die auf dem Fest von einer erhöhten Tribüne aus die Veranstaltung leitete, einen reich verzierten chantischen *săḳ* (Rentierpelzmantel) und der Vertreter der Erdölfirma eine *malica* trugen. Die Bürgermeisterin hatte sich mit ihrem Gefolge bereits vor Sonnenuntergang mit dem Hubschrauber auf die Heimreise begeben und ich übertreibe wohl nicht, wenn ich die überstürzte Abreise des Vertreters der Erdölfirma auf dem Motorschlitten als Flucht bezeichne. An der Konkurrenz um die Führungsrolle im Dorf, die zwischen den Kontrahenten – soweit ich weiß – friedlich und nur auf der symbolischen Ebene des Festes ausgetragen wurde, hat sich auch durch den tragischen Ausgang des Rentierzüchterfestes mit einem Erfrorenen nichts geändert.

Konflikte unter den Chanten gab es auch in Kogalym. Hier entzündete sich lange schwelende Konkurrenz zwischen einigen Teilnehmern – wie bei anderen Festen

auch – an Entscheidungen in den Wettkämpfen, die als ungerecht empfunden wurden. In einem Interview, das ich mit einer Chantin in Kogalym 2008 aufzeichnete, die nicht am Fest teilnehmen wollte, machte diese die immer größer und teurer werdenden Preise für den Ausbruch der obligatorischen Streitereien verantwortlich. Sie unterstellte der Obrigkeit indirekt eine Strategie des „teile und herrsche", indem sie die Konkurrenz unter den Rentierzüchtern anheize. Auch die Aggressivität, die ich in den Gesprächen spürte wenn es um die protestantischen Konvertiten unter den Chanten ging, lassen auf einen schwelenden Konflikt schließen, der zwar nicht offen ausbrach, aber während des Festes diskutiert wurde.

Bezeichnend ist, dass das Fest zwar der Anlass ist, an dem diese Konflikte sichtbar und zum Teil sogar direkt oder mit symbolischen Mitteln ausgetragen werden, dass sie aber grundsätzlich auf die Hinterbühnen verbannt sind. Die transformative Funktion, die das Fest durch die Bündelung der Konfliktstoffe, ihre Darstellung, potentielle Zuspitzung und Lösung hat, ist auf die verschiedenen Hinterbühnen beschränkt, die ihrerseits wiederum interne Öffentlichkeiten (Vorderbühnen) für die Konflikte darstellen. Auf der Hauptbühne haben sie indessen nichts verloren. Sie ist als Ort, an dem alle Gruppen zusammenkommen, der Repräsentation und Bestätigung der hegemonialen Ordnung vorbehalten. Die Hinterbühnen zeigen jedoch, dass diese Hegemonie (vgl. Gramsci 1996, H. 13, §17: 1560ff.) einen Vertragscharakter hat, ein Ergebnis von Aushandlungen ist, ein Kompromiss unter Parteien mit sehr unterschiedlichem politischem und ökonomischem Gewicht. Dieser Vertrag beruht – wie jeder Kompromiss – auf einem Abgrund: der Möglichkeit auseinanderzubrechen (den Althusser [2008] schon bei Rousseau thematisiert findet). Die Hauptbühne deckt diesen Abgrund öffentlichkeitswirksam zu. Solange hier die Harmonie nicht zerbricht und die Perspektiven der Beherrschten, die „hidden transcripts", auf die Bühne drängen (wofür James Scott [1990] viele Beispiele liefert), bleibt die Hegemonie unangefochten, so wenig das Bild auf der Fassade auch der Realität entsprechen mag.

Geschlechterdifferenzen

Die Trennung gesellschaftlicher Sphären in weiblich und männlich konnotierte ist in der urbanen westsibirischen Gesellschaft von großer Bedeutung. Engagement in geschlechtsspezifischen Praktiken und Bereichen kann die Geschlechtsidentität stabilisieren oder gefährden. Die grundlegende Rolle für die geschlechtliche Identität spielt der körperliche Auftritt als Repräsentation des biologischen Geschlechts. Neben hegemonialen Mustern von Männlichkeit und Weiblichkeit existieren in Westsibirien, wie überall, verschiedene marginalisierte Varianten, zu denen ich auch die chantischen Geschlechteridentitäten rechnen möchte. Offensichtlich wird die Differenz der chantischen Geschlechterkonstruktionen, wenn man Unstimmigkeiten und Brüche der Projektion der vorherrschenden Geschlechternormen auf die chantischen Praktiken betrachtet.

Kultur ist im Russischen nicht nur grammatikalisch weiblich. In der Repräsentation von „nationaler Kultur" dominieren die weiblich assoziierten Gegenstände: von Frauen hergestellte, getragene und benutzte Kleidung und Schmuck. Die Mitarbeiterinnen von Kultureinrichtungen sind überwiegend weiblich. Die traditionelle Kultur wird aus russischer Sicht eher mit Weiblichkeit assoziiert, weil sie mit der häuslichen, primären (weiblichen) Sozialisation aber auch mit der Wildnis in der Natur verbunden ist, die von Männern erobert und angeeignet und damit zum exklusiv männlichen Betätigungsfeld wird. Weiblichkeit und Chanten vereinen aus russischer Sicht die Eigenschaften Schutzlosigkeit, Schwäche, Kleinwüchsigkeit, Buntheit, Weichheit, Konfliktunfähigkeit und Naturnähe.

Differenzen werden klar, wenn man sich die unterschiedliche Konstruktion von als angemessen angesehener Praxis und kulturvollem und moralischem Verhalten (zusammengefasst: russ. *prilično* = schicklich) ansieht. Russische Männer, von denen die Natur als Ort wahrhaft männlichen Verhaltens angesehen wird, geraten in Konflikt mit chantischen Frauen. Die Frauen finden die Ignoranz aller Höflichkeitsformen und die Männlichkeit demonstrierende, von Schimpfworten durchsetzte Sprache in Gegenwart von Frauen und Kindern unangebracht und kulturlos. Umgekehrt sind chantische Frauen, die ihren Alkoholkonsum in der Öffentlichkeit im Dorf zeigen, in den Augen der Russen kulturlos und ordinär (vgl. S. 262ff.).

Die interne chantische Geschlechtsidentität spiegelt sich in der Teilnahme an den Wettkämpfen. Für die Indigenen ist es in bestimmten Situationen durchaus wichtig, dass ihre differenten Rollenmodelle beachtet werden. So protestierten die Frauen in Kogalym am Vorabend, als die Organisatoren den Ablauf der Wettkämpfe erläuterten, gegen den Ausschluss von Sportwettkämpfen. Unter den Chanten, die sich in einer Gruppe um den Angestellten der Stadtverwaltung geschart hatten, fingen die Frauen an sich aufzuregen. Man hatte sie bei einigen Sportdisziplinen ausgeklammert. Aus Sicht der männlichen Planer der Sportwettkämpfe waren die Frauen für eine Rolle im Kulturprogramm auf der Bühne prädestiniert. Die wissenschaftliche methodische Literatur zu den indigenen Sportarten sieht deren Ursprung bezeichnenderweise auch nicht im Bereich der Feste und religiösen Rituale, sondern im physischen Überlebenstraining als Vorbereitung auf ein hartes und entbehrungsreiches Arbeitsleben der Männer in der rauen Natur (V. P. Krasil'nikov 2006, 2007, 2009; Dneprov und V. P. Krasil'nikov 2009). Dass bei der gleichzeitig in Kogalym stattfindenden Spartakiade natürlich auch weibliche Sportlerinnen antreten, ist in diesem Zusammenhang kein Widerspruch. Schließlich leben die Indigenen aus der Perspektive der Stadtbewohner in einer überholten,[138] das heißt patriarchalen Gesellschaft. Die Preise für die Gewinnerinnen der Wettkämpfe sind deshalb auch durchgängig bescheidener und mit weiblich konnotierten Tätigkeiten assoziiert. Während die Männer Bootsmotoren und Motorsägen gewinnen, werden den Frauen Mikro-

138 Im doppelten Sinne des Wortes.

wellengeräte und Nähmaschinen überreicht. Die Frauen von Kogalym wurden in ihrem Protest sofort von ihren Männern unterstützt, die Organisatoren lenkten ein und reservierten das Kämpfen mit Säcken auf dem Balken für die weiblichen Teilnehmerinnen. Von Gleichberechtigung ist das weit entfernt, aber die Frauen ließen sich bei allen Festen, die ich besuchen konnte, die Teilnahme an der Königsdisziplin, dem Rentierschlittenrennen nicht nehmen. In Russkinskaja beobachtete ich, dass die Frauen sich nach dem offiziellen Wettkampf im Lassowerfen, der von den Organisatoren auch nur für die Männer vorgesehen war, den Platz aneigneten und ihren spontanen eigenen Wettbewerb veranstalteten, auch wenn es kein großes Publikum und keine Preise zu gewinnen gab.

Im Falle der Männer, die am Kulturprogramm in Russkinskaja nicht teilnahmen, traf sich die Projektion russischer Geschlechterrollen (Frauen/Kultur versus Männer/Sport) unbemerkt mit dem Interesse der chantischen Männer, keine kulturellen Elemente von Belang auf der Bühne, das heißt in der offiziellen Öffentlichkeit darzustellen. Dass die Frauen auch Fragmente rituell wichtiger Lieder präsentierten und dann auch noch Lieder, die in ihrem Herkunftskontext nicht unterbrochen werden sollen, und solche, deren Interpretation durch Frauen eigentlich tabu ist, führte aufgrund des unausgesprochenen Konfliktvermeidungsgebots in der offiziellen Öffentlichkeit zu keinerlei Widerspruch.

Getrennte Kommunikationssphären

Wie bereits erwähnt, wende ich das von Oswald und Voronkov (2003) entwickelte Konzept der abgegrenzten Kommunikationssphären in der sowjetischen und postsowjetischen Gesellschaft auf die Interpretation der „Schauseite" chantischer Kultur bei den Rentierzüchterfesten an. Es geht davon aus, dass sich in der Sowjetunion aufgrund des absoluten Kontrollanspruchs der Partei eine Öffentlichkeit im bürgerlichen Sinne der Habermasschen (1981) Konzeption nicht herausbilden konnte. Stattdessen gab es eine offizielle Öffentlichkeit, in der das Ideal von der führenden Rolle der Partei und der absoluten Unterwerfung aller Lebensbereiche unter ihre Leitung rein proklamatorisch verwirklicht war. Da die Effizienz der Herrschaft, nach der militanten Phase der Etablierung der Sowjetmacht, nicht ausreichte, alle gesellschaftlichen Bereiche zu kontrollieren, entwickelten sich neben der offiziellen gesellschaftlichen Sphäre eine Vielzahl fragmentierter, halböffentlicher Sphären, die von der offiziellen Öffentlichkeit getrennt aber komplementär zu ihr existierten und mit der Zeit immer wichtiger wurden.

Die Räume, in die die staatliche Repression nicht eindrang, waren von Alltagsnormen geregelt, die „als Normen eines informellen Gewohnheitsrechtes zu verstehen sind" (Oswald und Voronkov 2003: 46). Diese Sphäre dehnte sich immer mehr aus. Der Absolutheitsanspruch des offiziellen Macht- und Repressionsapparats

bestand jedoch weiter nach dem Motto: alles was nicht ausdrücklich erlaubt ist, ist verboten.

Nach Oswald und Voronkov (2003) entwickelte sich der halböffentliche vergesellschaftete Raum in der sowjetischen Gesellschaft erst nach dem 2. Weltkrieg aus der wieder entstehenden Privatsphäre in Privatwohnungen. Im Gegensatz dazu möchte ich behaupten, dass Formen des Gewohnheitsrechts und unkontrollierte Parallelwelten in ländlichen und vor allem sibirischen Regionen schon vor und auch nach der Zeit der Kollektivierung weiterexistierten. Auf jeden Fall gab es eine solche Kontinuität in den indigenen Gemeinschaften Sibiriens. Als Beispiel können hier die Jamb-to Nenzen angeführt werden (Vallikivi 2001, 2005), die den Kontakt zur offiziellen Sphäre der Sowjetunion vollständig abbrachen, aber auch in der Zeit der Sowjetunion die alljährliche Flucht der Surguter Chanten auf die Winterweideplätze, nachdem sie am Ob zum Fischfangen versammelt wurden. Räumliche Ausweichmöglichkeiten, die Marginalität der Räume aus Sicht des Staates und Umstände der Ressourcennutzung machten diesen Traditionalismus möglich.

Die Trennung der Kommunikationssphären überlebte erfolgreich das Ende der Sowjetunion, den Pluralismus der Perestroika und das Verschwinden sowjetischer Repressionsformen. Ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung und besonders die Indigenen sehnen sich nach einer Restauration der Behaglichkeit und Berechenbarkeit der starr getrennten Sphären.

Trotz der von Oswald und Voronkov betonten strikten Trennung der Sphären möchte ich behaupten, dass es eine Vielzahl ritualisierter öffentlicher Inszenierungen gab, an denen jeweils beide Sphären beteiligt waren und deren Fortbestehen neben den Rentierzüchterfesten eine ganze Reihe anderer öffentlicher Ereignisse belegen, wie zum Beispiel die wieder belebten Massendemonstrationen oder Spartakiaden. Das in der Sowjetunion bestehende Tabu, über die Existenz dieser inoffiziellen Sphären zu sprechen, besteht in den Bereichen weiter, in denen die inoffizielle Sphäre mit dem offiziellen Recht in Konflikt steht. Die Fähigkeit, sich in beiden Sphären frei und sicher zu bewegen, fehlt jedoch vielen Chanten. Sie haben keine ausreichende Sozialisation in der „offiziellen" Sphäre, beherrschen nicht die legitime Sprache, haben aber sehr wohl das Bewusstsein für dieses Manko. Daher rührt auch die Einsilbigkeit in vielen Interviews.

Offiziell versus intern

Bei den chantischen Rentierzüchterfesten scheidet sich eine exoterische, nach außen gewandte Seite, von einer esoterisch nach innen gerichteten Seite des Ereignisses. Orte, Ereignisse, Beziehungen und Interaktionen der Beteiligten lassen sich in Bezug auf diese beiden Pole ordnen. Dabei besteht keine klare räumliche und zeitliche, aber sehr wohl eine Grenze der Wahrnehmbarkeit zwischen ihnen. Das Fest ist eigentlich öffentlich, aber diese Öffentlichkeit ist abgestuft. Innerhalb einer Situ-

ation werden Handlungen sichtbar, die zum Teil nach außen, aber zum Teil auch nach innen gerichtet, nur für die Chanten wichtig und lesbar sind und von anderen ignoriert werden.

Außen

Die Adressaten der Selbstdarstellung der Indigenen zeigen interessierte Ignoranz oder neugieriges Desinteresse und sind vollauf damit zufrieden, Exotik zu konsumieren. Die offizielle Sphäre ist, ganz ähnlich wie zu Sowjetzeiten, geprägt durch Ritualisierungen und Leere an Bedeutung, frei von kontroversen Meinungen, Interessen oder Widersprüchen. Ihre Rhetorik gehorcht Pathos in lyrischem oder didaktischem Ton. Sie bietet ein Bild chantischer Kultur als einer Art Spielzeugwelt, in der alles hübsch und niedlich ist. Die Gäste sind an Exotik interessiert und daran, vorgefasste Meinungen über die Chanten zu bestätigen. Sie freuen sich, unverständliche Dinge zu hören, niedliche Rentiere zu sehen und einen Tag an frischer Luft zu genießen, wozu auch die obligatorische Schlittenfahrt mit Rentieren oder dem Motorschlitten gehört. Die chantischen Souvenirverkäufer, Verkäufer von Fleisch, ausgestopften Tieren oder Rentierschlittentouren sind auch nicht sehr daran interessiert, Informationen weiterzugeben. Sie erklären bereitwillig ihre Waren, geben aber nur so viel Information über den eigentlichen Kontext der Gegenstände preis wie unbedingt nötig, um sie zu verkaufen.

Die ganze Veranstaltung ähnelt in gewisser Weise dem Charakter dieses Souvenirverkaufs. Man gibt der Zielgruppe nur so viel über den Gebrauchswert des Produktes preis, wie man erwartet, dass es den Tauschwert erhöht. Dabei ist der Nutzen für den „Kunden" aus Sicht des Anbieters nur schwer einzuschätzen. Im Zweifel überlässt man ihn lieber seiner eigenen Wahl, lässt die Gegenstände und Handlungen für sich selber sprechen, gibt nicht zu viele Informationen darüber, wofür die Dinge eigentlich zu gebrauchen sind und ihren eigentlichen (internen) Nutzen preis, weil die Empfänger ihn vielleicht nicht verstehen würden oder es den Nutzen für sie sogar noch schmälern könnte.

Auf der offiziellen Ebene geht es vor allem um die Legitimität der hier dominierenden Institutionen – Administration, Kultureinrichtungen und Erdölindustrie – und die Loyalität und Konfliktfreiheit auf dieser Ebene. Es entsteht eine konfliktfreie „gespielte" Multikulturalität.

Bei den Personen, die die offizielle Sphäre vertreten, ist durchaus ein Bewusstsein vorhanden, dass es noch eine weitere verborgene, interne Sphäre für die Chanten selbst gibt. Die Organisatoren des Festes versuchten in der Vergangenheit, den Zustrom der Besucher zu regulieren, der den Nutzen des Festes für die Chanten zu schmälern drohte. Eine Journalistin, die ich traf, nachdem der inszenierte Teil beendet und die meisten Touristen gegangen waren, stieß mich an und meinte, jetzt, nachdem die Chanten fast unter sich seien, würde das Fest für sie erst wirklich

beginnen. Die Museumsmitarbeiter hoben mir gegenüber hervor, welche Wichtigkeit das Fest dafür hat, dass sich die Waldbewohner treffen und zum Beispiel junge Leute sich kennen und lieben lernen können. In der Planung und Organisation spielt dieses Bewusstsein allerdings kaum eine Rolle. Überall, wo man ohne die Mitarbeit der Indigenen auskommt, wird ohne sie geplant. Allerdings stellen sie auch keine Forderungen nach Partizipation. In Kogalym waren Indigene zumindest offiziell in die Vorbereitung einbezogen. Einige chantische Führungspersönlichkeiten wurden als Organisatoren genannt. Stepan Kečimov, der Präsident des Rentierzüchterverbandes der Region und selbst Rentierzüchter, vermittelte den Eindruck, er sei nicht besonders froh über diese Aufgabe, und die anderen tauchten überhaupt erst am Vortag in Kogalym auf. Sie standen während des Wettkampfs als Helfer den Kampfrichtern zur Seite und hatten sonst nur die Funktion, zwischen den Chanten und den Organisatoren zu vermitteln und zu übersetzen. Ich hatte den Eindruck, dass die Organisatoren in der Administration gern Vorbereitung an Vertreter der Chanten abgegeben hätten, diese jedoch kein sonderliches Interesse daran hatten.

Für die Touristen stellen die Rentierzüchterfeste ein Teil des Jahreskalenders dar. Sie sind Bestandteil der russischen Ausflugskultur der Stadtbewohner geworden. Im Unterschied zu den anderen offiziell organisierten Festen, dem Tag des Ölarbeiters, dem ersten oder neunten Mai, findet das Rentierzüchterfest außerhalb der Stadt, bzw. in Kogalym am Stadtrand statt. Es gehört in eine Tradition von Volksbelustigungen, die mit dem russischen Begriff „*narodnoje guljan'e*“[139] (Volksspaziergang) bezeichnet werden.

Innen

Auf der internen Ebene geht es um die nach innen gerichtete Darstellung sozialer Differenzen. Die Chanten konkurrieren um ihren sozialen Status und bestätigen ihre Rollen gemäß Alter und Geschlecht in Wettkämpfen, in Kleidung und Verhalten auf und vor den verschiedenen Bühnen. Auch die Differenz und die Unterlegenheit zu den dominierenden Gruppen, der Obrigkeit und zu den ignoranten Städtern, und deren Ausschluss aus der chantischen sozialen Sphäre werden hier bekräftigt. Innerhalb der chantischen Gruppe stehen Rentierzüchter Dorfbewohnern gegenüber und Anhänger der Pfingstkirche den Gegnern der neuen „Sekten“. Die offizielle Sphäre ist für die chantischen Frauen, die mit den Kulturinstitutionen des Dorfes zusammenarbeiten ein wichtiger Bereich, während für die alten Männer der Unernst der Bühne dem Ernst der tradierten Rituale diametral entgegengesetzt ist. Zu offenen Konflikten führt dies nicht, da sich die jungen Frauen auf die Seite

139 Das Wort „spazieren gehen“ (*guljat'*) hat im Russischen einen sehr weiten Begriffsraum, der zu großen Teilen mit transgressiven Praktiken wie fremdgehen, einen unmoralischen Lebenswandel führen, eine Sauftour machen, aber auch harmloser spazieren gehen, Freizeit verbringen oder sich amüsieren, assoziiert ist.

der Leichtigkeit einer fröhlichen, wenn auch vielleicht nicht sonderlich bedeutsamen Moderne schlagen, die ihnen zumindest materielle Sicherheit verspricht.

Differenz der Lebensstile

Soziale und kulturelle Differenzen werden in öffentlichen Inszenierungen überdeckt. Es tritt eine Simulation von Differenz an ihre Stelle, die durch hegemoniale Vorstellungen kultureller Ordnung bestimmt ist. Diese Simulation von Differenz und Simulation der Kontrolle von Differenz, dient als Dach (*kryša*),[140] unter dem sich in einer internen Sphäre hinter den offiziellen Fassaden verborgene soziale Zusammenhänge erhalten, die sich in einem Verhältnis von interessierter Ignoranz zueinander befinden. Man erfreut sich an den Oberflächen und vermeidet konflikthafte Zusammenstöße. Dies schließt nicht Freundschaften zwischen Indigenen und Nichtindigenen aus, die jedoch die Bereiche der verborgenen Kultur streng aussparen. So wussten die von mir befragten Freunde von Rentierzüchtern, die selbst auf den Taigawohnplätzen zu Gast waren, meist nichts über das chantische Tabusystem oder religiöse Rituale, auch wenn ich sie auf denselben Wohnplätzen praktiziert erlebt hatte.

Ein quasi natürliches Hindernis stellt auch die Sprachbarriere dar. Der Surguter Dialekt des Ostchantischen hat bisher keine lebendige Schriftlichkeit entwickelt und die Sprecher zeigen auch kein besonderes Interesse an schriftlicher Kommunikation in ihrer Sprache. Jeder Sprechakt in der Muttersprache gehört damit automatisch zur internen Sphäre, der alle Nichtchanten und in zunehmendem Maße auch die junge Generation ausschließt. Es gibt nur ganz seltene Ausnahmen nichtchantischer Chantischsprecher.

Repräsentation von Herrschaft

Malte Rolf zählt auf, wie Hierarchie und Herrschaft in Festen repräsentiert werden (Rolf 2006a: 156). Das Festkollektiv wird umrissen und gefestigt und die zum Fest Berechtigten als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft bestätigt, während alle anderen ausgegrenzt werden. Neue Feste setzen sich von alternativen oder historisch älteren abzulösenden Festsystemen ab, verschleiern dabei jedoch den Ritualtransfer. Es findet eine direkte Begegnung zwischen Herrschenden und Beherrschten statt, und die Beziehung zwischen ihnen wird öffentlich sichtbar gemacht. Die Differenzen innerhalb der Feiernden werden deutlich, aber auch zeitlich begrenzt aufgehoben. Das Bestätigen der Differenz nach außen und der internen Differenzen sind die wichtigsten Aufgaben der Inszenierung des Festes.

140 *Kryša* hat im Russischen neben der wörtlichen Bedeutung die übertragene Bedeutung Schutzmacht. Damit werden in erster Linie informelle Institutionen wie die Mafia, aber auch andere Formen von Patronage bezeichnet. Interessant ist auch der Ausdruck: *kryša edet*, wörtlich: „das Dach fährt", der „den Verstand verlieren" bedeutet.

Die angestrebte ideale soziale Ordnung wird inszeniert und körperlich eingeübt. Diese habituell erzieherische Funktion wird ergänzt durch die didaktische Ebene der inhaltlichen Gestaltung, der audiovisuellen Darbietungen, der Reden und des Festschmucks. Das Fest ist beides: die Darstellung und die Herstellung einer hegemonialen Ordnung. Das erfolgt, indem deutlich gemacht wird, was offiziell darstellbar ist, was auf Nischen und private Räume beschränkt bleiben muss und was überhaupt nicht geduldet werden kann. Die Organisatoren und Entscheidungsträger bleiben den Teilnehmern in der Regel nicht unbekannt. Die offizielle Seite des Festes hat einen repräsentativen und performativen Doppelcharakter. Auf den Hinterbühnen ermöglicht sie aber auch transformatorische Elemente.[141]

In erster Linie sind offizielle Fassade und informelle Nischen räumlich und zeitlich voneinander getrennt. Das Programm des Festes gibt dies so vor. Die unterschiedlichen Kontexte werden aber auch durch unterschiedlichen Gebrauch der Sprache voneinander getrennt. Der Tonfall der Moderatoren im offiziellen Teil markiert mit zwei unterschiedlichen rhetorischen Mitteln die Teilnehmer als Kinder: zum einen mit dem Pathos des didaktischen Tonfalls, zum anderen mit der betonten Witzigkeit und Lässigkeit, die den Unernst der sportlichen Wettkämpfe unterstreichen. Die indigenen Teilnehmer haben nur zwei legitime Stilmittel sich hier zu äußern: entweder in formelhaften Dankadressen oder in den Folklorefragmenten, die sie darbieten. Ihnen bleibt nur der Rückzug und die Verweigerung, zum Beispiel, wenn die chantischen Frauen auf der Bühne ihr Gesicht nicht zeigen oder eine alte Frau sich weigert, einen chantischen Tanz zu tanzen, sondern stattdessen auf einem russischen beharrt, oder in der Verweigerung der Männer, die orale Tradition darzubieten.

Produktion ethnografischer Objekte

In ihrem Buch „Destination Culture" beschreibt Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), wie ethnografische Objekte entstehen, wie Elemente des Alltagslebens durch wissenschaftliche Dokumentation und die darauf folgende Darstellung zu Museumsobjekten, zu Kunstgegenständen, zu theatralischen Vorführungen, Touristenattraktionen und Kulturerbe werden. Sie beschreibt dabei eine „political economy of display". Sie sieht in der Art und Weise, wie alltägliche Lebensäußerungen zu Objekten musealen oder touristischen Interesses werden, das soziale Verhältnis widergespiegelt, das die Herkunftsgesellschaft der ethnografischen Objekte mit ihren Konsumenten verbindet. Die Mittler, Ethnografen und die verschiedensten Kulturschaffenden und Tourismusfunktionäre, übernehmen dabei die Aufgabe, das

141 Ich beziehe mich hier konkret auf das Rentierzüchterfest als ein Ritual, das die reale Ordnung repräsentiert. Don Handelman (2006) hat auf das von Bruce Kapferer (1997, 2004) eingeführte Konzept der Virtualität bestimmter Rituale hingewiesen, deren Logik sich von der Logik der Repräsentation und Performanz unterscheidet.

ethnografische „Material" einer Methode, das heißt einem systematischen Verfahren zu unterwerfen, in dem Dinge (und Wissen) objektiviert werden (vgl. Konopásek 2008: 53). Sie werden dabei von ihrer ursprünglichen Umgebung getrennt und erhalten auf verschiedene Weise in einem neuen Kontext neue Bedeutung. Diese Metamorphose findet jedoch nicht im „luftleeren" Raum statt. Sie ist eine Interaktion von Indigenen, Wissenschaftlern, Bürokraten, Unternehmen und Publikum, die in konkrete Machtverhältnisse eingebunden sind, die ihre Wirkungsmöglichkeiten in diesem Prozess der Objektivierung bestimmten. Wohl oder übel musste ich einsehen, dass auch ich Teil dieses Aushandlungsprozesses war. Ich konnte mich zwar weigern, Vorlagen für Folkloreaufführungen in Kulturhäusern zu liefern, aber ich musste auch akzeptieren, dass meine Gastgeber im Wald in mir den Ethnografen sahen, der „unsere Geschichte schreibt", wie es der Rentierzüchter J. I. S. ausdrückte.

Das heißt jedoch nicht, dass die Tätigkeit ethnografischen Dokumentierens, verbunden mit Methoden des Definierens, Segmentierens, Absonderns, Transportierens von Objekten (Dingen/Wissen) unabhängig vom Einfluss derjenigen ist, die diesen Dingen zuerst Funktion und Bedeutung verliehen haben (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 3).

Interesse erweckt das Spektakuläre, das Ungewöhnliche und Nichtalltägliche. Objekte und Aufführungen weisen diese Eigenschaften auf, weil sie die gewohnten Grenzen sozialer Normen überschreiten. In dieser Transgression unterstreichen sie jedoch die Gültigkeit dieser Normen. Die Aufführungen der Indigenen auf der Bühne erfüllen in ihrer pittoresken Inszenierung diese bestätigende Funktion. Auf das Exotische zu schauen ist interessant, weil es eine besondere Form der Selbstreflexion erlaubt. Indem man den differenten Anderen sieht, nimmt man auch die eigenen, zum anderen differenten Eigenschaften wahr. Man vergleicht sich mit dem Fremden. Die Differenz wahrzunehmen und zu Beobachtern seiner selbst zu werden, ist eine Erfahrung, die aber auch diejenigen machen, die sich auf der Bühne darstellen. Ihre Erfahrung unterscheidet sich jedoch darin, dass sie sich nicht ihrer Normalität versichern, sondern sich als spektakulär und exotisch wahrnehmen.

Die Überschreitung der Norm entfaltet ihre normative Funktion jedoch nicht automatisch. Ob die Differenz zur Norm als besonders niedlich oder grausam, als besonders komisch oder traurig dargestellt wird, hängt von den Bedürfnissen und Erwartungen des Publikums ebenso ab, wie von den Strategien der Indigenen und der Administratoren-Dramaturgen, mit den Publikumserwartungen umzugehen. Gängige Folkloredarstellungen färben ihren Inhalt burlesk, nostalgisch, ironisch oder mit Schauer (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 8). Theatralisierungen in westeuropäischer Tradition haben auf einen spezifischen auf „Echtheit" und „Eigentlichkeit" ausgerichteten Authentizitätsdiskurs reflektierend, minimalistische Ansätze verfolgt, in der die darzustellende fremde Kultur möglichst frei von Ornament, Inszenierung und Beiwerk, rein und man könnte sagen unschuldig, das Gegenstück zur kommerzialisierten, kosmopolitischen, eklektischen, westlichen Kultur bildet

(Kirshenblatt-Gimblett 1998: 72f.). Die Inszenierungen, die ich in Westsibirien beobachtet habe, folgen nie diesem puristischen Konzept. Ihre Inszenierungsstrategien gehorchen einem Muster, das zwei gegensätzliche Tendenzen miteinander verbindet. Sie zeigen die Exotik, das Groteske, Merkwürdige und Kuriose in domestizierter und künstlerisch bearbeiteter Form, die die Integration des Dargestellten in den Kosmos der „Kultur“ [142] unterstreicht. Diese Form von Kultur hat ihren Platz auch im Diskurs der „russländischen“ Nation. Die Differenz soll Fassade sein, weil die universellen Werte russländischer Kultur ihr Inhalt sind. Dieses auf Stalins Idee von der „nationalen Form mit sozialistischem Inhalt“ zurückgehende Konzept prägt die Inszenierung durch die in den Metropolen ausgebildeten Kulturschaffenden. Kostüme, Dekorationen und Musik werden als Versatzstücke wahrgenommen, die beliebig kombinierbar, austauschbar und adaptierbar sind. Ihre Bedeutung wird nicht durch die indigenen Darsteller vorgegeben, sondern durch die Autorität wissenschaftlicher (oder populärwissenschaftlicher) Publikationen oder das universelle Konzept von Kultur. Die Autorität der Schriftkultur und das soziale Prestige des Bildungstitels wiegen so schwer, dass gewöhnlich dem gedruckten Wort mehr Glauben geschenkt wird, als den Aussagen indigener Informanten. Hinzu kommt noch eine spezielle Genderproblematik. Kultur ist in den Städten ein vornehmlich weibliches Berufsfeld. Die vorherrschenden Konzepte weiblicher Sensibilität machen es Mitarbeiterinnen von Kultureinrichtungen sehr schwer, sich, ohne ihren sozialen Status aufs Spiel zu setzen, in den männlich konnotierten, „wilden“ und „unzivilisierten“ Bereich des Waldes zu begeben, um dort Feldforschungen zu betreiben. Auch wenn die Behausungen der Rentierzüchter beispielsweise von Kogalym aus mit dem Auto in kurzer Zeit erreichbar sind, fahren die Mitarbeiterinnen des Heimatmuseums nie dorthin.

Theatralisierung

Die Direktorin des Theaters der Ob-Ugrischen Völker, Ol’ga Jakovlevna Aleksandrova, fasste die Auffassung, wie indigene Kultur auf der Bühne präsentiert werden müsse, in einem Fernsehinterview so zusammen: „Es gibt viele Vorbehalte und Zweifel. Die Kostüme seien nicht chantisch oder mansisch. Nun, die Kostüme haben ihren eigenen Status, das Theater hat seine eigenen Gesetze. Sie müssen szenisch sein, sie müssen stilisiert sein. Sie dürfen nicht traditionell sein. Das ist hier doch kein Museum und auch kein Nomadenwohnplatz. Wir haben hier ein Theater und das Theater hat seine eigenen szenischen Gesetze.“ Sie erläuterte in diesem Inter-

142 Kultur hier verstanden als Alltagsbegriff, der sich von dem während des Stalinismus zum zivilisatorischen Prinzip erhobenen Begriff der „*kul’turnost’*“ ableitet (siehe Volkov 2002, 1996). Harmonisch und konfliktfrei, ist sie dem Grau und Schmutz des Alltags gegenübergestellt, symbolisiert aber auch die zivilisierende und disziplinierende Ordnung des Staates. Dass diese Auffassung oft nur leere Fassade und Utopie bleibt, ist Quelle für die Kritik an „*pokazucha*“ und potemkinschen Dörfern (vgl. Sántha und Safonova 2007).

view die inszenatorischen Prinzipien, die so auch für die Aufführungen gelten können, die ich auf den Bühnen der Rentierzüchterfeste sah. Aufführungen müssten der Form nach „exotisch" sein, aber sollten einen besonderen „energetischen" Inhalt besitzen, der allen Menschen gemein und verständlich, „philosophisch" und „kosmogonisch" sei. Stilistisch müsse man abwechslungsreich und „synthetisch" sein und nicht der „klassischen russischen, realistischen dramatischen Tradition" folgen.

Die Darstellungen indigenen Alltags auf den Rentierzüchterfesten können durch die Art ihrer Inszenierung in verschiedene Bereiche eingeteilt werden. Ich nehme als Beispiel das Rentierzüchterfest in Russkinskaja, das ich zweimal besuchte. Hier gibt es drei Orte, an denen chantische „Tradition" auf die Bühne gebracht wird. Die Bühne vor dem Kulturhaus mit ihren vornehmlich theatralisierten Aufführungen, das Museum mit seinen ethnografischen Objekten und der Festplatz mit den Nomadenzelten und Kochplätzen und den dazwischen stattfindenden Sportwettkämpfen. Hier sind zwei Arten der Darstellung, die B. Kirshenblatt-Gimblett (1998: 8, 66) unterscheidet, zusammen in einem Fest vereint. Auf der Bühne und im Museum wird indigene Kultur repräsentiert. Sie wird nachgespielt oder nachgestellt. Die Szenen oder Dioramen sind nicht chantische Praktiken, sie stellen solche dar. Im Gegensatz dazu sind die Tätigkeiten in den *čums* und bei den Wettbewerben das, was sie sind. Wenn gekocht wird, dann auch, um die Speisen zu sich zu nehmen oder an die Touristen zu verkaufen. Die Sportwettkämpfe sind ernsthaft und den Teilnehmern geht es um den Sieg, nicht um die touristischen Zuschauer.

Abb. 42: Ein lokales Fernsehteam interviewt eine Teilnehmerin am Rentierschlittenrennen in Trom-Agan.

Museum und Bühne objektivieren die Gegenstände, machen sie zu Objekten bestimmter professioneller Manipulation. Dabei werden sie fragmentiert und rekombiniert, an europäische Seh- und Hörgewohnheiten und die speziellen Raumkonzepte von Bühne und Museum angepasst. Die Einflussmöglichkeiten derer, deren Leben und Traditionen hier dargestellt werden, sind dabei relativ begrenzt, ihre Agency [143] wechselt zu den „Profis": Regisseuren, Museumsdirektoren, Choreografen, Ethnologen. Aber auch die Sportwettkämpfe haben ihre Moderatoren, die ihre Autorität nicht nur auf die Bewertung des sportlichen Erfolges beschränken, sondern dem Publikum durch geschickt eingestreute Kommentare immer wieder signalisieren, dass die Praktiken, über die sie hier urteilen, exotisch und die Ausübenden in Sprache und Benehmen von der Norm abweichend sind.

Nach dem Scheitern des westlichen Modells politischer Öffentlichkeit in Russland werden sowjetische gesellschaftliche Regulationsmechanismen als tragfähiger angesehen. Dazu zählt auch die strikte Trennung der Kommunikationssphären zwischen offizieller Sphäre und internen Halböffentlichkeiten. Die chantischen Strategien des Ausweichens, Verbergens und der Konfliktvermeidung passen sich gut in diese Restaurationsbestrebungen ein. Erdölindustrie und Administration als die „Obrigkeit" übernehmen dabei die Rolle des sowjetischen Staates.

143 Ich gebrauche den Begriff Agency im sozialwissenschaftlichen Sinne von Wirkmächtigkeit, Definitions- und Handlungsmacht (vgl. Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou 2005).

Abb. 43: Die Bühne für das Fest in Kogalym am Vortag.

Abb. 44: Die Bühne für das Fest in Kogalym mit dem Logo des Sponsors Lukoil.

Abb. 45: Versammlung der Rentierzüchter und Vertreter der Administration am Vorabend des Festes in Russkinskaja.

Abb. 46: Das Präsidium bei der Versammlung am Vorabend des Festes in Russkinskaja.

Abb. 47: Wettrennen für die Teilnehmerinnen am Tag des Rentierzüchters im Dorf Trom-Agan.

Abb. 48: Ringkampf beim Rentierzüchterfest in Kogalym.

Abb. 49: Rentierzüchter verkaufen Fleisch und Beeren auf dem Fest in Russkinskaja. Die Chantin hat ihr Gesicht gemäß den Meideregeln verschleiert.

Abb. 50: Das VIP-Zelt von Lukoil beim Fest in Kogalym.

Abb. 51: Die Schlitten und Rentiere der Teilnehmer am Rennen am Tag vor dem Fest in Kogalym.

Abb. 52: Teilnehmer am Rentierschlittenrennen in Russkinskaja vor der Zuschauermenge.

7 OPFERRITUALE UND ÖFFENTLICHKEIT

In diesem Kapitel soll es um Ereignisse gehen, die den öffentlichen Inszenierungen am Tag des Rentierzüchters in gewisser Weise vergleichbar sind. Es sind ebenso Feste (chant. *jiməŋ ḳätł*), die aus dem Alltag der Rentierzüchter herausgehoben sind. Wie das öffentliche Ereignis sind sie Anlass, andere zu treffen und soziale Beziehungen zu knüpfen, zu festigen oder zu unterbrechen. Sie beziehen sich jedoch auf eine andere Öffentlichkeit als der „Tag des Rentierzüchters". Hier geht es um Feste in einem Kontext, den Ingrid Oswald und Victor Voronkov die „privat-öffentliche Sphäre" oder Victor Voronkov und Elena Zdravomyslova „informal public" genannt haben (Oswald und Viktor Voronkov 2003; Zdravomyslova und V. Voronkov 2002). Staatliche Institutionen, Medien und der offizielle Diskurs sind ausgeschlossen. Man ist unter sich und lässt nur ausgewählte Fremde zu. Ich bin mit Susan Gal der Meinung, dass Öffentlichkeiten ineinander verschachtelt sind, und als solche immer interne Bereiche enthalten, die ihrerseits ihre eigenen Öffentlichkeiten schaffen (Gal 2002, 2005). In einer solchen internen Öffentlichkeit finden die Rituale der „chantischen" Religion statt, die in der Regel vor der „offiziellen" Öffentlichkeit geheim gehalten werden. Während der Sowjetunion wussten nur wenige Außenstehende davon. Erst ab den 1990er Jahren wurde bekannt, dass die chantischen Rentierzüchter große kollektive Rentieropfer abhalten, wie sie aus der Ethnografie bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts bekannt waren (z. B. bei Karjalainen 1927).

Elena Glavackaja hat darauf hingewiesen, wie wichtig diese exklusive religiöse Praxis für die ethnische Identität ist. Sie meint in Bezug auf die Geheimhaltung von Wissen und Praxis: "That made religious matters not only 100 percent Khanty-like, but also 100 percent non-, or even anti-Russian attractive for the whole community" (Glavatskaya 2004: 240f.). Auf die gruppenbildende Funktion von Geheimnissen hat schon Georg Simmel hingewiesen (Simmel 1908). Nationalismus als alleiniges Motiv scheint mir eine vereinfachte Erklärung. Die Motivation, Außenstehende vom Wissen und der Praxis der religiösen Rituale auszuschließen, folgt einer komplexeren Logik.

Zu Anfang möchte ich einen Überblick über die religiösen Rituale geben, um die es hier geht. Sie unterscheiden sich darin, welchen Kreis an Teilnehmern sie einbeziehen und mit welcher nichtmenschlichen Welt sie Kontakt aufnehmen, mit der der Verstorbenen oder mit der der Götter. Dann soll es um die in diesen Ereignissen thematisierten Grenzen gehen. Das sind einerseits die Grenzen zu den Welten, mit denen kommuniziert wird, und andererseits die Differenzen innerhalb der Gruppe der Teilnehmer. Sie zeigen sich in der rituellen Handlung und werden in der Organisation des rituellen Raums und der rituellen Zeit dargestellt und aufgeführt.

Der Schwerpunkt meiner Ausführungen soll jedoch der Umgang mit der Öffentlichkeit der Mehrheitsgesellschaft im Hinblick auf diese Ereignisse sein. Ich befand mich selbst ständig an der Grenze zwischen Integration und Ausschluss in Bezug auf den Bereich der religiösen Praxis.[144] Entweder wurde ich zu Opfern an Heiligtümern oder Gedächtnisritualen auf dem Friedhof eingeladen oder ich erfuhr zufällig davon, dass man sich Mühe gab, diese vor mir geheim zu halten. Dem Aspekt der Geheimhaltung der Rituale ist in der ethnologischen Literatur zu den Chanten bisher kaum Beachtung geschenkt worden. Entweder wird er pauschal auf die Verfolgungen durch christliche Missionare oder militante Atheisten zurückgeführt oder die Teilnahme Außenstehender wird als unproblematisch und normal dargestellt. Hinweise auf konkrete Entscheidungen und ihre Motive, Fremde, Medienvertreter und damit die Öffentlichkeit auszuschließen oder einzuladen, finden sich nur nebenbei und indirekt in den ethnografischen Beschreibungen. Die partielle Öffnung der internen Rituale für die Öffentlichkeit berührt auch die Frage der Revitalisierung der indigenen Religion. Die fast völlige Unsichtbarkeit, die Untergrundexistenz der traditionellen Religion ließ das Auftauchen von religiösen Versatzstücken in der Öffentlichkeit oder die vorsichtige Öffnung ritueller Praxis für die Außenwelt wie ein Revival, eine Wiedergeburt von Schamanismus, Bärenfest und kollektiven Opfern wirken. Zum Schluss möchte ich eine Charakteristik der Mittel des Zeigens und Verbergens, der spezifischen Kommunikationsformen versuchen, die sich bei diesen internen Ritualen beobachten lassen.

Methodische Schwierigkeiten

Ich habe im Kapitel 5 bereits berichtet, dass die wissenschaftliche Dokumentation von Informationen über die religiöse Praxis mit Schwierigkeiten verbunden ist. Einerseits wurde ich gleichsam mit der Dokumentation beauftragt: „Du schreibst unsere Geschichte." (so der Rentierzüchter Josif Ivanovič Sopočin), andererseits verbarg man viele Dinge vor mir. Viele dieser Situationen werde ich gar nicht bemerkt haben. Josif Ivanovič sagte einmal explizit zu mir: „Ich werde dich an den Dingen vorbeileiten, die du nicht sehen sollst, ohne dass du es bemerkst." Die russische Ethnologin Elena Ljarskaja berichtete mir beispielsweise von einem männlichen Kollegen, der ihr gegenüber steif und fest behauptete, die den Chanten benachbarten Jamalnenzen würden keine religiösen Reinigungsrituale durchführen. Sie selbst jedoch war in derselben Forschungsregion häufig Zeuge dieser von Frauen durchgeführten Rituale geworden.

144 Darauf gehe ich im Kapitel 5 näher ein.

Von Familie K. wurde ich zu einem Ritual auf einem Friedhof mitgenommen, wo einem verstorbenen Familienmitglied Grabbeigaben in Form eines Rentiergespanns mitgegeben wurden. Ich fragte, ob ich das Ritual fotografieren dürfe. Ich erhielt die Gegenfrage, ob ich denn unbedingt fotografieren müsse und bemerkte, dass der Organisator des Rituals Bedenken hatte. Ich versicherte sofort, dass ich das Fotografieren natürlich sein lassen könnte, um nicht meine Teilnahme am Ritual zu gefährden. Plötzlich überlegte mein Gesprächspartner es sich anders. „Hol's der Teufel, dann mach' ruhig Fotos. Aber du kopierst Sie V. dann später!" versicherte er sich, dass ich seinem Sohn die digitalen Aufnahmen auf den Computer überspielte. Auf dem Friedhof versuchte ich möglichst zurückhaltend und vorsichtig mit der Kamera umzugehen, weil ich den Ablauf und die Pietät nicht stören wollte. „Machst Du auch Fotos?", fragte mich plötzlich der Verwandte des Verstorbenen auffordernd, der vorher noch Bedenken geäußert hatte. Ich merkte, dass die Familie mich als ihren Familienfotografen akzeptiert hatte. Ich hatte die Aufgabe bekommen für Erinnerungsfotos zu sorgen, da man wusste, dass ich Kopien aller Fotos der Familie zur Verfügung stelle. Später schärfte man mir aber noch ein, ich solle die Fotos nicht überall herumzeigen. Nicht das Fotografieren als Tätigkeit selbst war das Problem, sondern die Kontrolle über die Verbreitung der Information.

Nicht immer war für mich so deutlich, wie ich mit Informationen und Wissen umgehen sollte. Im Zweifelsfall musste ich mich gegen eine Veröffentlichung entscheiden. Als Warnung erzählte mir A. S. P. z. B. von einem russischen Fotografen, dessen professionelle Fotos von Ritualen die Chanten vom Fluss Jugan eines Tages in den Büros der Rajonverwaltung sahen. Sie würden diesen Fotografen nicht wieder auf ihre Wohnplätze lassen, denn sie hatten ihm das Versprechen abgenommen, die Fotos nicht zu veröffentlichen. Ein anderer Bericht handelte von einer Filmemacherin aus Novosibirsk, die auf dem Wohnplatz von Ivan Stepanovič Sopočin, dem berühmten Schamanen vom Tromjogan einen Film drehte.[145] Der Film zeigt eine kurze Unterhaltung auf Chantisch, bevor der Schamane die Trommel ergreift und ein Ritual durchführt. Agrafena Pesikova, mit der ich den Film sah, meinte, das Gespräch der Familie Sopočin wäre im Film falsch übersetzt worden. In Wirklichkeit beratschlagten die Gefilmten, was sie für die russische Frau aufführen könnten, da sie als Fremde und Frau ja ein Ritual gar nicht sehen dürfe. Aus Höflichkeit entschloss man sich, ihr nicht zu sagen, dass man ihr nur eine theatralische Vorstellung geben würde. Offensichtlich war keiner der Mitarbeiter des Films des Chantischen mächtig, denn die ganze Szene wurde unübersetzt im Film belassen. Mir passierte es

145 Ivan Stepanovič Sopočins Tätigkeit ist bereits 1990 von Juha Pentikäinen gefilmt worden, der dann einige Jahre später auch einen Artikel über ihn veröffentlichte, der leider, wie der Kommentar des Films, auch viele Ungenauigkeiten enthält (Balzer 1999: 233; Pentikäinen 1996, 1991). Ivan Stepanovič wurde dann von verschiedenen russischen und ausländischen Anthropologen aufgesucht, von denen vor allem Márta Csepregi und Ágnes Kerezsi ausführlich über ihn publiziert haben (Csepregi 1997b, 2005a, 2007, 2009; Kerezsi 1996, 1997).

einmal, dass ich während der Dreharbeiten zu einem Dokumentarfilm ein Foto von Opfergaben machte. Erst einige Jahre später konnte ich die Fotos der Rentierzüchterfamilie mitbringen. Sie waren erstaunt, das Foto zu sehen, denn sie dachten, das Filmteam habe nicht bemerkt, dass es sich bei der Rentierschlachtung um ein Opfer gehandelt habe. Sie hatten aber auch mit keinem Wort und keiner Geste zu verstehen gegeben, dass das Opfer vor fremden Augen verborgen werden müsse. Das Filmteam war während der Schlachtung anwesend und hatte keinerlei Auflagen bekommen. Die religiösen Handlungen wurden geschickt dann durchgeführt, als sie der Aufmerksamkeit der Fremden entgingen. Für mich, so erinnerte ich mich, war selbstverständlich, dass die Schlachtung eine religiöse Komponente hatte. Ich bemerkte wiederum nicht, dass die Familie sie vor den Fremden geheim hielt. Das fiel mir erst auf, als meine damaligen Gastgeber erstaunt mein Foto betrachteten.

Wie bereits im Kapitel zur Methodik erwähnt, denke ich, dass ich im Folgenden vermeiden kann, Informationen, die ihren ursprünglichen Kontext nicht verlassen sollen, zu publizieren. Dabei hilft mir der Umstand, dass es in der Literatur bereits eine große Anzahl von Ritualbeschreibungen aus der religiösen Praxis der Chanten und im Speziellen der Surguter Chanten gibt. Die Qualität dieser Beschreibungen ist sehr unterschiedlich, aber meine persönlichen Erfahrungen helfen mir, vertrauenswürdige Informationen in vielen Fällen von Missverständnissen zu unterscheiden. Ich muss natürlich bekennen, dass ich, je mehr ich von der religiösen Praxis und den damit verbundenen Vorstellungen erfuhr, desto mehr das Gefühl bekam, nur an der Oberfläche eines Wissensschatzes zu kratzen, dessen Umfang mir völlig verborgen blieb. Diese Erfahrung teile ich mit vielen meiner chantischen Freunde und Informanten, und hier liegt nicht nur meine, sondern auch die Zurückhaltung meiner Gastgeber in der Weitergabe dieses Wissens begründet. Niemand, der weiß, dass er nur Halbwissen besitzt, will sich dem Vorwurf aussetzen, diese Fragmente, vielleicht in falschem Kontext und falsch zusammengefügt, anderen zu präsentieren, die sich daraus nur ein verzerrtes und falsches Bild machen können. Wüsste ich nicht aus eigener Erfahrung, dass es alte Männer gibt, die jüngere Nachfolger in das religiöse Wissen einweihen, könnte ich den Eindruck gewinnen, dass im Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit niemand wagt, Wissen auf religiösem Gebiet weiterzugeben.

Chantische Rituale [146]

Anlässe, mit „anderen“ [147] Welten zu interagieren, ergeben sich im Alltag häufig. Meist geschieht dies aus „Notwendigkeit“, wenn im Falle des Unterlassens Unheil droht, Krankheit nicht heilen will oder besonderes Glück für ein wichtiges Vorhaben notwendig ist. Ich erlebte aber auch, dass das innere Bedürfnis zu einem Fest, eine besondere Stimmung, zum Beispiel wenn Gäste anwesend waren oder wenn die Familie sich vollständig versammelte, Motivation für eine Opferhandlung war. Jedes Mal, wenn die Familie K. am Fluss Agan von längerer Abwesenheit in ihr Haus zurückkehrte, das heute im Freilichtmuseum in Var'jogan steht, brachte man den Göttern ein Opfer. Jedes Mal, wenn das Familienoberhaupt das Haus betrat, stellte es sich vor die dem Eingang gegenüberliegende heilige Rückwand des Blockbaus und sprach ein Gebet (Auskunft J. S. K. 1996). Jedes Mal, wenn man unterwegs einen Wasserlauf kreuzt, wenn man in der Nähe eines Heiligtums vorbeikommt, bietet dies Anlass für eine kleine Gabe (heute meist Münzen). Wichtige Übergänge im Leben wie Geburt, Heirat und Tod sind von „rites de passage” begleitet (Karjalainen 1927, I: 50–204; Kerezsi 1997: 406–412; van Gennep 2005; Taligina 1995, 2005a, 2005b). In alle diese Übergänge sind auch die Götter involviert. *Mułta* (beten), *jiryə wåŕta* (ein Schlachtopfer bringen) und *pări wåŕta* (ein unblutiges Opfer bringen) sind die grundlegenden Begriffe für diese Handlungen. Dabei ist *jir* die Bezeichnung des Schlachtopfers im eigentlichen Sinne, bei dem ein Tier den Göttern zum Opfer gebracht wird. Dieses Opfer beinhaltet aber auch das Sprechen von Gebeten und das Darbringen anderer Opfergaben, wie Stoffe und zubereitete Nahrungsmittel.

146 Ich beziehe mich im Folgenden im engeren Sinne auf Interaktionsrituale mit Göttern und Verstorbenen. Im Gegensatz zum Ritualverständnis von Carolin Humphrey und James Laidlaw (Humphrey und Laidlaw 1994) sind die religiösen Rituale der Chanten durchaus intentional. Sie sind zwar formalisiert und tradtionsgebunden aber nicht obligatorisch und automatisch (vgl. auch die Kritik an Humphrey und Lindlaw bei Halemba 2006: 106). Die Frage des Raums für Gestaltungsfreiheit innerhalb der Rituale ist eine auch unter den Chanten kontrovers diskutierte (Krüger, Nijhawan und Stavrianopoulou 2005; siehe Leete 1997).

147 Die „Nichtmenschlichkeit“ der Wesen zu bezeichnen, mit denen auf rituellem Wege kommuniziert wird, bereitet einige Schwierigkeiten. Sie sind nicht „übernatürlich“, denn sie befinden sich häufig gerade in der Natur. Sie sind auch nicht „übersinnlich“, denn sie sind mit den Sinnen durchaus wahrnehmbar und können sinnlich erfahrbar in den menschlichen Alltag eingreifen. Auch „jenseitig“ oder „transzendent“ sind keine passenden Bezeichnungen, denn die Götter und zum Teil auch die Verstorbenen bewegen sich sowohl in für Menschen unzugänglichen Realitäten, können aber auch ins Diesseits eindringen. Sie sind auch nicht durchgängig „spirituell“, denn sie können durchaus materielle Form annehmen. Wenn ich im Folgenden also das Attribut „übernatürlich“ benutze, dann in dem Sinne, dass es um Wesen geht, deren Wirkungsbereich über den der Sterblichen hinausgeht. In diesem Sinne sind sie auch „transzendent“, denn sie können die Grenzen des diesseitigen Wirkungsbereiches normaler Menschen überschreiten. Menschen sind zu dieser Überschreitung im begrenzten rituellen Rahmen und je nach individuellen Fähigkeiten auch fähig. Um Transzendenz in diesem Sinne wird es im folgenden Kapitel gehen.

Eine Opferhandlung kann jedoch auch ohne ein Tier zu schlachten nur aus *påri* und *mułta* bestehen. Beten ist losgelöst von opfern nicht denkbar (siehe Raudalainen 2003: 84ff.). Die Interaktion besteht immer aus Kommunikation und Gabentausch, auch wenn das Gebet still gesprochen werden kann. Als drittes Element könnte man noch die Geste ausmachen, denn kein *påri* ist ohne das sich Drehen um die eigene Achse im Sonnensinn [148] und ohne das mehrfache Verbeugen des Oberkörpers vollständig. Selbst das reduzierteste *påri*, das Werfen einer Münze beim Überqueren eines Gewässers, erfolgt mit einer schwungvollen Bewegung, die der Richtung des Sonnenlaufs, also im „Uhrzeigersinn" erfolgt.

Ich verbrachte jedoch oft lange Zeit mit chantischen Familien, ohne auch nur eine religiöse Handlung zu erleben. Nie wurde irgendwo ein Gebet gesprochen oder Opfergaben niedergelegt. Es ist nicht so, dass der Alltag der Rentierzüchterfamilien sich ständig um die Interaktion mit den Göttern drehen würde. Bei den Familien, die mich später in ihre religiöse Praxis mit einbezogen, fanden die religiösen Rituale in sehr unterschiedlicher Häufigkeit statt. Die Götter nicht unnötig zu behelligen ist ein wichtiges Motiv, das der Frequenz religiöser Handlungen eine Grenze setzt. Es gibt keine Pflicht an den Opfern teilzunehmen. Zu oft zu opfern ist nicht gut. Die Götter könnten annehmen, der Bittende sei hilflos, würde sich nur auf ihre Hilfe verlassen, nicht auf seine eigene Kraft. Meine Gastgeber äußerten zwar häufig die Meinung, die Frömmigkeit sei in früheren Zeiten größer gewesen, ich bin mir jedoch nicht sicher, ob dies nicht nur eine allgemein unter den Rentierzüchtern verbreitete geschichtspessimistische und nostalgische Haltung widerspiegelt.

Den Göttern wird eine klar paternalistische Haltung gegenüber den Chanten zugeschrieben. Das Verhältnis der Götter zu den Menschen ist nach dem Verantwortungsverhältnis zwischen Eltern und Kindern in der Familie aufgebaut. Die Bindung an die Götter ist wie die an die Verwandten und ist von einer ganz besonderen Form von Reziprozität geprägt. Die Verpflichtung der Götter zur Hilfe und der Menschen zu Gegengaben ist so geregelt wie innerhalb des menschlichen Sozialzusammenhangs. Man nimmt die Hilfe seiner Verwandten auch nur in Anspruch, wenn es unbedingt notwendig ist. Dann sind sie aber auch verpflichtet zu helfen. Wenn sie jedoch sehen, dass jemand nur auf ihre Kosten leben will und selbst keine Anstrengungen unternimmt, schränken sie die Hilfe ein.

148 Gemeint ist hier eine Drehung rechtsherum, die im Deutschen „im Uhrzeigersinn" genannt wird. „Im Sonnensinn" entspricht der Auffassung der Chanten, dass die menschlichen Handlungen dem Lauf der Sonne folgen sollen. In der Totenwelt, in der alles umgekehrt abläuft betrifft dies auch die Richtung von Drehbewegungen, weshalb nur im Totenritual gegen den „Sonnensinn" gehandelt wird. Ich konnte selbst erleben, wie Indigene den Hubschrauberpiloten dafür rügten, dass er beim Abheben eine Linkswendung vollzog, und mir wurde berichtet, dass langjährige Piloten in der Region von chantischen Wohnplätzen mit einem Rechtsschwenk starten, auch wenn dies für den auf der linken Seite im Cockpit sitzenden Piloten unbequemer ist.

Opfer

Die Opfer, denen ich selbst beiwohnen konnte, fanden in ganz unterschiedlichen Kontexten statt, verliefen aber alle nach ähnlichen Mustern. Diese Muster, die innere Ordnung, die Logik ihres Ablaufs werde ich weiter unten zusammenzufassen. Das erste Opfer, das ich selbst erlebte, fand auf dem Wohnplatz von Jurij Vėlla Mitte der 1990er Jahre statt. Hier lernte ich, dass eigentlich jede Rentierschlachtung den Charakter eines Opfers an die Götter hat. Ich erlebte auf den Rentierzüchterwohnplätzen, die ich besuchte, kein einziges Mal eine Schlachtung, die nicht nach den rituellen Regeln ablief.[149] Der rituelle „Aufwand" war dabei sehr unterschiedlich. Er drückte sich in der Menge der Opfertiere, in der Menge der übrigen Opfergaben, in der Länge der Gebete und den Gesten der Verehrung aus. Beim „aufwändigsten" Ritual im Rahmen des Wohnplatzes knieten sich die Männer beim Beten hinter der Hinterwand des Hauses sogar auf den Boden und berühren mit der Stirn den Boden, eine Geste, die bei häuslichen Ritualen sonst nicht zu sehen ist. Die Opfer, an denen ich teilnahm, fanden zum Beispiel aus Anlass eines Geburtstags, nach einem Unglücksfall, vor der Teilnahme am „Tag des Rentierzüchters", aus Anlass eines anderen wichtigen gemeinschaftlichen Vorhabens statt. Agrafena Pesikova berichtete, dass ihr Großvater vor der Revolution sich auf den langen Weg zu den Quellen des Ob aufmachte, um den heiligen Platz des *as toj iki* (Alter vom Oberlauf des Ob) zu besuchen und J. N. K. berichtete mir von seiner wochenlangen Reise mit seiner Familie und den Rentieren, um den heiligen See *tŏrəm-ŀår* (Numto) aufzusuchen, um dort zu opfern. Für große kollektive Opfer werden die heiligen Plätze saisonal, regelmäßig, aber nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt aufgesucht. Am Tromjogan finden die großen Opfer in der ersten Hälfte des Winters, bei zunehmendem Mond und bevor die Sonne ihren Zenit erreicht hat, statt (Barkalaja 1997: 57f.; Karjalainen 1927, III: 77). Beginnen, Zunehmen oder Aufsteigen der Naturerscheinungen gelten als korrespondierend mit dem zukunftsgerichteten Anliegen der Opfer, wie mir erklärt wurde. Der Zeitpunkt der kollektiven Opfer wird von den Ritualspezialisten entschieden und den potentiellen Teilnehmern mit einem Nachrichtenstab übermittelt (Wiget und Balalaeva 2001: 86).

An der Entscheidung ein Rentieropfer durchzuführen sind also mehrere Faktoren beteiligt. Einerseits spielen Konvention und Tradition einer Rolle, andererseits das individuelle Bedürfnis ein Opfer zu bringen. Ich erlebte nie, dass jemand gedrängt oder überredet wurde ein Opfer durchzuführen oder zu besuchen. Aber

149 Hier muss ich noch einmal betonen, dass ich keinen Kontakt zu Rentierzüchtern hatte, die zu protestantischen Kirchen konvertiert sind. Interessant wäre zu wissen, wo diese nun die Grenze zwischen „ethnischer Tradition" und „religiösem Ritual" beim Schlachten der Rentiere ziehen. Auf der einen Seite wird berichtet, dass sie die „chantischen Traditionen" bereinigt von „heidnischem Götzendienst" hochhalten, auf der anderen Seite ist ihnen zum Beispiel der Genuss von Blut verboten (siehe Vallikivi 2001; Wiget und Balalaeva 2007).

natürlich erwartet die Familie die Teilnahme am Opfer. Selbst bei kollektiven Opfern entscheiden einzelne Teilnehmer, nur an Teilen des Rituals teilzunehmen, und ich gewann den Eindruck, dass die individuelle Entscheidung über die Nichtteilnahme geachtet und nicht diskutiert wird. Die Autorität der Ältesten, über den Grad der Teilnahme am Ritual zu entscheiden, wurde aber auch nie kritisiert. Sie gleicht jedoch mehr einer Einladung als einer Verpflichtung. Es kommt immer wieder vor, dass Kritik daran laut wird, dass sich bestimmte Teilnehmer in Bereiche des Rituals wagen, die ihnen eigentlich verschlossen sind. So zeigte mir die Chantin A. S. S. Fotografien von Frauen am Fluss Ljamin, die eine Opferhandlung vornahmen, die ihrer Meinung nach für Männer reserviert war. Sie berichtete auch, wie Männer am Fluss Jugan sie „testeten", indem sie ihr vorschlugen, doch den für Frauen tabuisierten Bereich eines Heiligtums zu betreten. Hätte sie eingewilligt, hätte sie damit ihre Ignoranz gegenüber den traditionellen Regeln bewiesen und wäre gänzlich von der Teilnahme ausgeschlossen worden. Peter Jordan berichtet von der Rüge eines Ältesten gegenüber einem jungen Mädchen, "who had approached the *ambarchik*[150] housing the patron protector of the river in order to fetch the table to lay out the fare" (Jordan 2003: 160). Auf nachträgliche Opferkritik, die auch „fehlerhafte" Teilnahme einschließt, werde ich weiter unten genauer eingehen ebenso wie auf den Ablauf der Rituale, der bei kleinen häuslichen oder Familienritualen denen der großen kollektiven Rituale gleicht.[151]

Auf dem Wohnplatz werden auch unblutige Opfer (*pâri*) durchgeführt, die die Opferung von Stoffen und Nahrung beinhalten, wie sie auch Bestandteil des Schlachtopfers sind. Ich selbst bat zum Beispiel meine Gastfamilie K., den Hausgöttern mitgebrachte Stoffe und Nahrungsmittel zu übergeben, und Familie K. führte sofort bei unserer Ankunft auf dem Wohnplatz im Wald ein *pâri* durch. Ein unblutiges Opfer in größerem außerfamiliärem Rahmen wurde während der Expedition indigener Aktivisten auf dem Fluss Agan in der Nähe des Heiligtums der *åyən-imi* durchgeführt. An ihm nahmen außer Chanten und Nenzen aus dem Dorf Var'jogan und zwei deutschen Studenten auch ein Filmteam aus Surgut teil. Es wurde ein Feuer entzündet, Stoffe geopfert und ein älterer Mann sprach für alle das Gebet an die verschiedenen Gottheiten. Das Opfer und das anschließende Festmahl fanden jedoch nicht am eigentlichen heiligen Platz der *åyən-imi*, sondern etwas davon entfernt statt, weil die Hüter des heiligen Speichers der Göttin dies aufgrund der Anwesenheit von Fremden nicht gestatteten. Die geopferten Stoffe wur-

150 Es handelt sich hier nicht um die chantische Bezeichnung, sondern um die Verkleinerungsform des russischen *ambar* (Speicher). Auf Chantisch wird der heilige Speicher *jimәŋ-ḳât* genannt. Das übliche Wort für Speicher, *łăpas,* wird hier vermieden (Perevalova und Karačarov 2006: 312).

151 Die einzige Beschreibung eines solchen Rituals auf einem Wohnplatz am Tromjogan durch Juha Pentikäinen (1996) ist leider voller falscher (oder falsch verstandener) Beobachtungen und kann deshalb nicht als vertrauenswürdige Quelle gelten.

den jedoch später in den Speicher der Göttin gebracht (Dudeck und Grosse 1999; Kornienko und Ajvaseda 1999).

Pâri sind auch Teil von Heilungszeremonien, wie sie Taisto-Kalevi Raudalainen beschreibt (Raudalainen 2003). Seine Gastritis wird von Semën Ivanovič Juchlymov behandelt, der als Ursache Raudalainens Ignoranz und Indifferenz gegenüber den heiligen Plätzen, die er auf seiner Expedition passierte, angibt. "Nobody humiliates us! […] But arriving here you have to throw away all such ideas! You must come with an open heart! You are able to take all the things seriously, not just make fun of them! You have to consider!" erklärt Semën Ivanovič seinem Gast (Raudalainen 2003: 82). Dem 65-Jährigen ist sehr wohl bewusst, dass die Welt der Chanten, vor allem die religiösen Dinge, von außen nicht ernst genommen werden, dass man sie für lächerlich hält, und dass die Forschung von Ethnologen großen Einfluss auf das Bild von den Chanten in der Mehrheitsgesellschaft hat.

Im Dezember 2008 konnte ich an einem großen kollektiven Opfer am Tromjogan teilnehmen, dessen Dokumentation und die Weitergabe von Wissen darüber mir aber von den Organisatoren untersagt wurde. Ich werde mich deshalb im Folgenden bei der Beschreibung der kollektiven Rituale auf die reichhaltige, wenn auch nicht immer widerspruchslose Literatur stützen. Es ist bemerkenswert, dass die ausführlichen Beschreibungen der Opferhandlungen von Kustaa Fredrik Karjalainen vom Beginn des 20. Jahrhunderts nichts an Aktualität eingebüßt haben (Karjalainen 1927, II: 124–157; III: 69–139). Im Gegensatz zum Bärenritual, das stark unter dem Verlust an oraler Tradition gelitten hat, auf deren Rezitation es basiert, finden die großen kollektiven Rituale immer noch statt (Barkalaja 1997, 1999; Wiget und Balalaeva 2001; Kerežsi 2000). Auf die ausführlichen Darstellungen dieser kollektiven Rituale von Anzori Barkalaja, Andrew Wiget und Olga Balalaeva werde ich mich hier auch stützen. Eine Ergänzung bieten die Daten vom Fluss Maly-Jugan, die Peter Jordan gesammelt hat (Jordan 2003: 147–150, 156–170, 208–216). Hier werden jedoch keine Rentiere geopfert und die Opferpraxis unterscheidet sich leicht von der der Chanten am nördlicher gelegenen Tromjogan. Hinzu kommen noch Berichte von Journalisten, deren Präsenz teilweise an chantischen Opferhandlungen zugelassen wurde. So fand anlässlich des ersten Kongresses der privaten Rentierzüchter in Kogalym im März 1996 ein großes kollektives Rentieropfer statt, an dem nur wenige Fremde teilnehmen durften. Die Umstände der Teilnahme oder Nichtteilnahme von Medien und Kameras wird wie bei Barkalaja auch bei Art Leete in der Beschreibung eines Rituals am See Numto beschrieben (Leete 1997: 1999). Ich hatte die Chance, mit Teilnehmern an diesem kollektiven Opferritual zu sprechen und auch selbst an einem anderen „öffentlichkeitswirksamen" Ritual am See Numto (chant. *tŏrəm-łår*) in den 1990er Jahren teilzunehmen.

Neben dem Opfer für die Götter gibt es noch einen anderen Anlass Tiere zu schlachten. Den Toten wird ein Rentiergespann mit in die Unterwelt gegeben. Das damit verbundene Ritual ähnelt in vielem dem Opferritual, richtet sich aber nach

den für die Totenwelt geltenden Regeln, die denen der lebenden Menschen entgegengesetzt sind. Solche Totenrituale sind bei Karjalainen ausführlich beschrieben worden (Karjalainen 1927, I: 69–204) und ich hatte die traurige Gelegenheit am Totenritual für einen meiner Gastgeber teilnehmen zu dürfen.

Ablauf der Opferrituale

Die Beschreibung der wahrnehmbaren Vorgänge des Opferrituals, wie dicht sie auch sei, ist immer der Gefahr ausgesetzt, an der Oberfläche zu bleiben und die impliziten Assoziationen, die in den Gebeten und Handlungen liegen, nicht zu erfassen. Die heilige Handlung verdichtet in Worten, Gesten und sinnlichen Erfahrungen so viel Information, dass sie verbalisiert schriftlich nicht wiedergegeben werden kann, selbst wenn man Kommentar über Kommentar anlegen würde. Das chantische Opferritual ist ohne seine Verflechtung mit dem Alltag, der Mythologie, der Ordnung von Raum und Zeit, mit sozialen Normen und moralischen Werten nicht zu verstehen.

Zu diesem Problem der verbalisierten Darstellbarkeit kommt noch das der Wahrnehmbarkeit. Ebenso wie das Gebet gesungen, laut gesprochen oder unhörbar still gebetet werden kann, können sich auch die Gesten der Opferhandlung bis zur Unkenntlichkeit minimieren. Dieses visuelle Verbergen will ich an einem Beispiel schildern: Auf dem Wohnplatz von O. P. A und seinem Onkel V. wurde ich Zeuge einer Rentierschlachtung. Die beiden alten Männer standen nur einen kurzen Moment still neben dem Tier, das sie gerade getötet hatten. Als ich mich später an den Ablauf der Schlachtung erinnerte, fiel mir auf, dass ich diesem Innehalten keine praktische Bedeutung zuweisen konnte. Sie warteten bis das Leben das Tier verlassen hat. Atmung und Zucken des Tieres sind gewöhnlich Anzeichen dafür, dass das Tier noch nicht gestorben ist. Der Tod lässt sich sicher durch den Lidreflex feststellen, wenn man den Augapfel berührt. Die Zeit zwischen Töten und Sterben ist der Moment, in der die Seele/Lebenskraft zu den Göttern gesandt wird, damit diese den Fortbestand der Herde garantieren, lernte ich später. Erst danach kann das Tier zerlegt werden. Dieser kurze Moment des schweigenden Nichtstuns gab der Schlachtung ihren sakralen Charakter, machte sie zu einem Opfer.

Das Innehalten bietet den einzigen für den Außenstehenden sichtbaren Kontrast zu den übrigen Handlungen der Schlachtung, bei der mit behänder Geschicklichkeit das Tier eingefangen, festgebunden, getötet und zerlegt wurde. Die beiden alten Männer verschwendeten keine Sekunde in Muße oder Gespräch. Die Zeit war angefüllt mit Aktivität. Umso erstaunlicher war ihr plötzliches Innehalten neben dem leblos erscheinenden Körper des Rentiers. Natürlich fiel mir die Situation als potentiell sakral nur auf, weil mir Schweigen und Innehalten als Konventionen von Pietät und Andacht aus der eigenen Kultur bekannt sind.

Filmaufnahmen aus den Schlachthöfen für Rentiere, wie es sie im Gebiet der Jamalnenzen gibt, zeigen, dass im Ablauf der Schlachtung dort kein Innehalten zu beobachten ist. Die sicheren und schnellen Handgriffe, mit denen das Tier getötet und zerlegt wird, sind dieselben. Die industrielle Lohnarbeit lässt keinen Raum für die Unterbrechung des Arbeitsablaufs, geschweige denn für andere Sorgen, wie solche, dass das Tier bei der Schlachtung die richtige Himmelsrichtung einhält und auf die rechte Seite fällt, nachdem es das Bewusstsein verloren hat.

Die Bandbreite der Opferrituale reicht also von der „alltäglichen" Rentierschlachtung bis hin zu kollektiven großen Opfern, die an wichtigeren Heiligtümern mit umfangreicheren Opfergaben zu bedeutenderen Anlässen und mit mehr Teilnehmern durchgeführt werden. Ihr Ablauf wird umso elaborierter, je größer das Opfer ist. Alle Opfer folgen aber denselben Grundprinzipien (Wiget und Balalaeva 2001; Zen'ko 2005). Die Elemente, auf die bei *jir* nicht verzichtet werden kann, sind Gebet, Schlachtung, gemeinsames Mahl mit anschließender Deponierung der Opfergaben, zumindest des Schädels des Tieres.

Ich verzichte hier darauf, den Ablauf einer konkreten Opferhandlung zu schildern. Die oben genannten Schilderungen von Wiget, Balalaeva und Barkalaja sind ausführlich und zuverlässig (Barkalaja 1997, 1999; Wiget und Balalaeva 2001). Ich möchte hier aber noch einmal den Ablauf des Opferrituals zusammenfassen, wie er häusliche Opfer und kollektive Opfer miteinander verbindet. Es gibt für die Untergliederung kein explizites chantisches Konzept, meine Einteilung in sieben Schritte versucht aber soweit wie möglich, mit chantischen Vorstellungen zu operieren, auch wenn ich mir klar darüber bin, dass die Grenzziehungen zwischen den Elementen vor allem meine Auffassung des Vorgangs widerspiegeln. In der Logik der Opferhandlung selbst liegt keine Notwendigkeit den Ablauf zu unterteilen. Der Prozess läuft ohne Brüche ab. Die Handlungen folgen in festgelegter Sequenz aufeinander, werden auf andere Weise als durch eine reflektierte Systematik „gelernt". Sie werden eingeübt durch Zuschauen und Mitmachen, Beobachten und Teilnehmen. Ob ein Element fehlt und ob es an der richtigen Stelle steht, wird im Verlauf des Rituals klar und kann auch nur zu diesem Zeitpunkt korrigiert werden. Größere Handlungskomplexe müssen nicht von kleineren Handlungen unterschieden werden, aus denen sie sich zusammensetzen.

Die sieben Elemente in chronologischer Reihenfolge sind:

1. Entzünden des Feuers; 2. Anrichten der Opfergaben; 3. Gebete; 4. Schlachten; 5. Opfermahl; 6. Gabenverteilung; 7. Deponierung der Opfergaben. Diese Einteilung erweitert die Vierteilung, die Wiget und Balalaeva (2001: 88–92) vorgenommen haben. Dabei gehören die ersten beiden Elemente zu „Gathering and Site Preparation", Teil 3 und 4 zu „The sacrifice", Teil 5 ist „Feast and Thanksgiving" und 6 und 7 nennen sie „Distribution of Gifts". Die häuslichen Opfer unterscheiden sich von den großen kollektiven Opfern, die im Freien an heiligen Plätzen stattfinden, dadurch, dass hier das Feuer und der Raum der Frauen sich in der Hütte am Herd befindet

und die Gabenverteilung quasi ausfällt, weil in der Familie ohnehin zusammen konsumiert wird.

1. Vorbereitung – weiblicher Teil – das Feuer

Vor dem Opfer wird der Raum des Rituals hergerichtet. Die räumlichen Grenzen werden den Teilnehmern vergegenwärtigt, der Bereich am Feuer, das Reich der Feuergöttin, dort wo sich die Frauen aufhalten, wird von dem der Männer, dort wo die Schlachtung stattfindet, getrennt. Brennholz wird vorbereitet und mit Räucherwerk der Ort und die Teilnehmer gereinigt.

2. Vorbereitung männlicher Teil – Anrichten der Opfergaben

In zeitlicher Überschneidung mit Punkt eins wird der männliche Bereich hergerichtet, wo die Schlachtung und die von den Männern gesprochenen Gebete stattfinden. Opfergaben, Nahrungsmittel, Textilien, Opfertiere und Götterfiguren werden vorbereitet und an ihren Ort gebracht. Am heiligen Platz befindet sich der Schlachtplatz zwischen dem weiblichen Feuer und dem Allerheiligsten des heiligen Platzes, entweder der Speicher mit den Götterfiguren (vgl. Kodolanyi Jr. 1963) oder das räumliche Zentrum des heiligen Ortes. Im Falle eines häuslichen Opfers versammeln sich die Männer hinter dem Haus, während die Frauen neben oder im Haus bleiben.

3. Gebete – Kommunikation

Gebete können mehrfach gesprochen werden. Sie leiten die eigentliche heilige Handlung ein. Sie besitzen eine gebundene Form, die durch besondere sakrale Formeln und das Stilmittel des Parallelismus gekennzeichnet ist. Die verschiedenen Götter werden mit unterschiedlichen Namen angesprochen und damit herbeigerufen. Die Bitten der Menschen werden in der Reihenfolge der Wichtigkeit ausgesprochen. Wohlergehen für die Familie steht an erster Stelle, dann folgen die Rentierherden und die übrigen Wirtschaftstätigkeiten. Gebete erfolgen parallel zum Prozess des Schlachtens. Der wichtigste Moment ist der in der Pause zwischen Töten und endgültigem Todeseintritt. Während die Opfertiere sterben, beugen sich die Teilnehmer vielmals rhythmisch nach vorn und drehen sich dreimal in Abständen im Sonnensinn um die eigene Achse. Beten und Opfern sind eng miteinander verschränkt. Die gesamte Tätigkeit des Opferns wird von den Chanten gleichgesetzt mit Beten. Man sagt, „wir wollen beten“ und meint die Durchführung eines Opferrituals. Opfer und Gebete richten sich immer an verschiedene Götter. Neben den Himmelsgöttern wird auch der Gott der Unterwelt nicht vergessen. Die Göttin des Feuers wird am Feuer zusammen mit den Frauen angerufen und ihr Bild in roten Stoff gehüllt zusammen mit Geld und Alkohol verbrannt, nachdem es reihum geküsst wurde.

4. Schlachten – Gabentausch mit den Göttern I

Die flüchtigen Bestandteile des Opfers gelangen während des Schlachtens zu den Adressaten des Rituals, den Göttern. Teilnehmer an Opfern berichteten mir mehrfach, dass sie in Gestalt bestimmter Tiere die Götter auch leibhaftig in der Nähe der Opferhandlung gesehen haben. Zuerst gelangen die Lebenskräfte, die „Seele“ [152] zu den Göttern. Später partizipieren die Götter am Dampf, der vom frisch geschlachteten Fleisch und dem Kessel aufsteigt, in dem die Nahrung gekocht wird.

5. Opfermahl – Kommunion

Herz und Zunge werden sofort mit den Innereien gekocht. Blut und Magen werden nur roh gegessen. Es wird während des kollektiven Opfers streng darauf geachtet, dass nicht während des Zerlegens vor dem Opfermahl schon gegessen wird. Das Schlachten ist eine gemeinschaftliche Handlung aller Teilnehmer. Die Männer zerlegen das Fleisch und die Frauen bereiten es am Feuer zu. Zuerst wird gemeinschaftlich das rohe Fleisch genossen, dann die gekochten, zubereiteten und mitgebrachten Lebensmittel. Dazu wird Tee und häufig Alkohol genossen.[153] Je nach Anlass, Ort und beteiligten Göttern sind die Frauen vom Verzehr bestimmter Bestandteile der Opfertiere ausgeschlossen.

6. Verteilung – der Gabentausch mit den Menschen

Nach dem Festmahl werden die Opfergaben, die nicht von den Göttern „konsumiert“ werden, an die Teilnehmer gleichmäßig verteilt. Da die Teilnehmer je nach ihrem Vermögen zu den Opfergaben beitragen, hier aber alle gleichmäßig bedacht werden, dient das kollektive Opfer auch als Umverteilungsmechanismus der Wohlhabenden an die weniger Wohlhabenden unter Vermittlung der Götter. Das Fleisch der Opfer-

152 Die „Seelenvorstellungen“ der Chanten sind ein problematisches Thema, zu dem bereits viel Spekulatives veröffentlicht wurde. Die Auffassung, die Ob-Ugrier hätten die Vorstellung mehrerer Seelen, machte sie zum idealen exotischen Gegenbild der christlichen Vorstellung einer einzigen göttlichen Seele, die das irdische Fleisch bewohnt. Der einfache Dualismus eines materiellen Körpers und einer ideellen Seele ist den Chanten allerdings wirklich fremd. Die verschiedenen Komponenten der Person, die in so unterschiedliche Tätigkeiten wie Denken, Träumen, Schlafen, Sterben, Schatten werfen, physische und psychische Kräfte besitzen usw. involviert sind, als „Seelen“ zu bezeichnen, führt jedoch leicht in die Irre. Präziser ist von verschiedenen Lebenskräften oder Aspekten der Person zu sprechen. Die Lebensübergänge Geburt und Tod als längere Prozesse setzen sich aus den Übergängen eben dieser Aspekte in und aus der Welt der Sterblichen zusammen.

153 Der Genuss von Alkohol ist ein kontroverses Thema. Zum einen erscheint Vodka fast ein zentrales Element der Opferhandlungen, zum anderen erklärten mir mehrere angesehene Älteste, dass sie selbst abstinent seien und der Konsum von Alkohol bei Opfern überhaupt keine Notwendigkeit sei.

tiere wird gleichmäßig unter den Anwesenden in einer formalisierten Handlung verteilt, die die Gleichheit der männlichen Teilnehmer hervorhebt, die sich alle in einem Kreis auf den Boden setzen. Auch die übriggebliebenen Nahrungsmittel können verteilt werden. Der Hüter des heiligen Speichers einer Gottheit kann ebenso die Gegenstände (vor allem Stoffe, Pelze und Geld) verteilen, die sich im Opferspeicher angesammelt haben. Die Subjekte der Umverteilung sind allerdings die Götter, denen die Opfergaben gehören, Sie sind verantwortlich für den gesellschaftlichen Ausgleich, haben damit auch eine politische Funktion. Geben und Nehmen besitzen hier verpflichtende Wirkung. Über die gleichmäßige Verteilung wachen die Ältesten, die das Opfer leiten. Bei Barkalaja wird sogar von der Verteilung von Geld an die Ritualspezialisten und die Sponsoren nach dem Opfer berichtet, bei der alle Anwesenden vorher die Geldbündel berühren mussten (Barkalaja 1999).

7. Deponierung – Gabentausch mit den Göttern II

Die Felle der Opfertiere mit den Schädeln und den unteren Teilen der Extremitäten werden am heiligen Platz deponiert (Wiget und Balalaeva 2001: 91f.). Ebenso die Stoffe, Münzen und leeren Getränkeflaschen (Jordan 2003: 215f.). Je nach Empfänger werden die Gaben auf dem zugefrorenen Fluss, auf dem Erdboden oder möglichst hoch in bestimmten Bäumen des heiligen Platzes deponiert. Die Männer begeben sich mit den Fellen und den Textilien ins Zentrum des heiligen Platzes und binden die Opfergabe für die Himmelsgötter an Birken. Die Tücher werden mit eingeknoteten silberfarbigen Münzen im „Sonnensinn" um die Bäume geknotet, so dass das längere Ende oben aus dem Knoten herausschaut und Hoffnung auf ein langes Leben symbolisiert. Für den Gott der Unterwelt werden sie auf dem Boden ausgebreitet und kupferfarbige Münzen geopfert. Anzori Barkalaja macht die interessante Beobachtung, dass am Ende des Opferrituals ein Tuch, das vorher auf den Weg gelegt wurde und auf dem Opfergaben deponiert wurden, bei der Rückfahrt in die Siedlung zerstört wird, indem man mit voller Geschwindigkeit mit dem Schneemobil darüber fährt (Barkalaja 1999: 62f.). Barkalaja teilt allerdings nicht die Bedeutung dieser Deponierung mit. Eventuell entspricht sie einer ähnlich ungewöhnlichen Opferung, bei der alle Teilnehmer in ein Stück Stoff spucken, nachdem sie möglichst viel Nasensekret hochgezogen haben und dieser Stoff dann auf dem zugefrorenen Fluss ausgebreitet wird. Dieses Opfer ist an den Krankheitsgott gerichtet, der für Atemwegserkrankungen verantwortlich ist. Die Gabe für ihn trägt der Fluss dann flussabwärts. Agrafena Pesikova, die mir dies erklärte, führte als Beispiel auch das Opfer von Exkrementen am Fluss Jugan an, das kleine Kinder vor Krankheiten schützen soll, indem man ihren Kot in kleinen Bootsmodellen flussabwärts schickt.

Schamanische Seance

Über die Struktur des Rituals, den richtigen, das heißt erfolgreichen Ablauf des Opfers, wird nicht anhand von formalisierten Regularien entschieden. Die Teilnehmer sind sich immer unsicher, ob sie das Ritual auch richtig durchgeführt haben, ob nicht die falschen Dinge zur falschen Zeit am falschen Ort passiert sind oder Grenzen überschritten wurden, die nicht hätten überschritten werden dürfen. Die Struktur des Rituals ist nirgendwo festgehalten und es existiert ein Bewusstsein für Unvollkommenheit jeder rituellen Handlung. Art Leete führt die lebhafte Diskussion der Teilnehmer über den „richtigen" Ablauf der Opferzeremonie darauf zurück, dass kollektives Wissen bereits im Zerfall begriffen sei (Leete 1997: 51). Sicher ist der Grad der Sicherheit in der Durchführung geringer, wenn die allgemein anerkannte Autorität der Ritualspezialisten fehlt. Aber selbst deren Wissen und Können garantiert keinen hundertprozentigen Erfolg des Rituals. Diese Unsicherheit macht ein weiteres Ritual notwendig, die schamanische Trance, durch die festgestellt wird, ob das Opfer, die Kommunikation mit den Göttern, gelungen ist (Barkalaja 1997; vgl. auch Halemba 2006: 123; Wiget und Balalaeva 2001: 92). Das Divinationsritual findet nach dem kollektiven Opfer am Abend in einer Behausung, zum Beispiel in einem *čum*, statt, in dem sich ein großer Teil der Opfernden versammelt, um den Ausgang des Opfers zu erfahren. Anzori Barkalaja hat ein solches Ritual anlässlich eines Opfers am Fluss Pim beschrieben (Barkalaja 1997: 62ff.). Diese schamanischen Divinationen werden bei häuslichen Ritualen nicht unbedingt durchgeführt. Ich hege allerdings die Vermutung, dass sie aus Geheimhaltungsgründen nur selten dokumentiert werden können. Das Divinationsritual beinhaltet neben der Trance des Schamanen wiederum Opferhandlungen, zum Beispiel an die Göttin des Feuers. Ergebnis der Kommunikation mit den Göttern ist oft, dass weitere Opfer notwendig sind, um Fehler wieder gutzumachen oder drohendes Unheil abzuwenden. So erfuhr ich im Dezember 2008 in Kogalym, dass die Divinationsrituale nach einem kollektiven Opfer an einem wichtigen heiligen Platz am Oberlauf des Tromjogan voraussagten, dass an der Jahreswende zu 2009 die Sonne für sieben Tage verschwinden werde. Zunehmende Konversion zu baptistischen oder Pfingstkirchen, die Sonnenfinsternis am 1. August 2008, erste Zeichen einer globalen Wirtschaftskrise Ende 2008 und diese Weissagung chantischer Schamanen wurden zusammen mit den allgemeinen sozialen Problemen wie Arbeitslosigkeit und Alkoholismus als Zeichen für ein nahendes Weltende gedeutet.[154] Die Schamanen, so erzählte man mir, hätten herausgefunden, dass weitere Opfer und das strenge Befolgen der allgemein bekannten moralischen Gebote der Götter drohendes Unglück jedoch eventuell abwenden könnten. Die Vermutung liegt nahe, dass die zunehmende Konversion

154 Apokalyptische Prophezeiungen finden sich immer wieder in der Literatur, wo sie meist als Reaktion auf den Kolonisationsprozess gedeutet werden (siehe z. B. Balzer 1999: 84ff.; Kerezsi 1996: 196; Raudalainen 2003: 90f.).

von Rentierzüchtern zum Protestantismus und die damit verbundene Missachtung der göttlichen Gebote die Situation aus Sicht der Opfernden verschlimmert. Von den Konvertiten wurde jedenfalls in meiner Gegenwart nicht nur mit Missbilligung, sondern geradezu mit Horror gesprochen.

Abb. 53: Jurij Vėlla bereitet den Schädel des geopferten Rentiers und Tücher für die Deponierung im heiligen Baum vor (Foto: Carolin Große, Kreckow).

Abb. 54: Kolču Iusi auf dem Wohnplatz von Jurij Vėlla beim Zerlegen des geopferten Rentiers (Foto: Carolin Große, Kreckow).

Trennung der Welten in den Ritualen

Die besondere Anstrengung des Rituals ist notwendig, weil mit den Göttern nicht so wie mit Seinesgleichen kommuniziert werden kann. Zwischen Göttern und Menschen gibt es eine Schranke, eine Hürde zu überwinden. Sie ist eine Grenze, die in ihrer Überschreitung bekräftigt wird. Moralisches Verhalten, die Regeln, was zu tun und zu unterlassen ist, wohin man seinen Fuß setzen darf und wohin nicht, was *jiməŋ* (tabu, heilig) ist und was nicht, haben die Götter festgelegt. Die Rituale thematisieren diese beiden Bereiche von Grenzziehung, die Grenzziehung zwischen Menschen und Göttern und die gottgewollten Grenzen innerhalb der Welt der Menschen. Die Ordnung dieser Grenzziehungen, die Trennung der „Welten“[155] wird im Opferritual aufgeführt, vergewissert und bekräftigt. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass die Teilnehmer des Opfers sich bewusst sind, dass der Zusammenhang von kosmischer und sozialer Ordnung, der im Ritual hergestellt wird, von der Mehrheit der sie umgebenden Menschen nicht geteilt wird. Diese halten weder die Grenze zu den Göttern für relevant, noch die Grenzziehungen zwischen den Menschen, die im Ritual und im Alltag streng befolgt werden sollen. Die Rituale geben alternativen Formen sozialer Differenzierungen nach Geschlecht, Alter und sozialer Position Legitimität, indem sie alternative Formen transzendenter Differenzierung zwischen Götterwelt, Menschenwelt und Unterwelt repräsentieren.

Die materielle Organisation des Rituals ist sichtbar, erfahrbar und damit kommunizierbar und verbal vermittelbar. Die Vieldeutigkeiten, Uneindeutigkeiten, Veränderungen im Ritual sind für einen marginalen Teilnehmer, wie es der Ethnologe ist, nur schwer und indirekt zu erfassen. Dass seine sozialen Auswirkungen nur zu begreifen sind, wenn Vorbereitung und Nachspiel, der gesamte Kontext, in den das Ritual eingebettet ist, mitbeachtet werden, ist eine Binsenweisheit. Die räumliche Ordnung und der zeitliche Rhythmus bilden sozusagen die Fassade, die Maske, hinter der sich allerhand abspielt, oder eben auch nichts „verborgen“ sein kann.[156] Wer über die Ordnung bestimmt, bestimmt über die Wirkung. Die Ordnungsprinzipien des Rituals bestehen aus Verknüpfungen von Dingen, Orten und Zeiten, die wiederum mit Bedeutungen oder Emotionen verbunden und so im Gedächtnis gespeichert werden und lernbar sind. Anhand der Organisation der materiellen Umwelt durch rituelle Praxis hat Peter Jordan diese geordnete Einteilung der Welten in die Welt der Lebenden, der Toten und der Götter bei den Chanten am Fluss Jugan doku-

155 Einen direkten Ausdruck für Welt gibt es im Chantischen nicht. *Törəm* (Himmel, Gott) dient auch zur Bezeichnung der Unterwelt (*jł-törəm: wörtl.* „unterer-Himmel“*)* und Himmelswelt. Die Unterwelt wird auch nur „untere Seite“ = *jł-pålek,* quasi Jenseits, genannt. Interessanterweise wurde aus dem Russischen das Wort für Welt, Frieden und die alte russische Dorfgemeinschaft, nämlich „*myr*“, ins Chantische zur Bezeichnung der Volksversammlung als *mjr* übernommen. *Mjr* bezeichnet auch die jährliche Versammlung der Bewohner eines Flusses (*jåγ* = Volk) zu kollektiven Opfern (vgl. Wiget und Balalaeva 2001: 86).

156 Zum Beispiel automatisch ablaufende Alltagsrituale oder leeres Zeremoniell.

mentiert. Sein Hauptaugenmerk lag dabei auf der Art und Weise, wie der geografische Raum durch alltägliche Handlungen, die er in „routine and ritual practice" unterscheidet (Jordan 2001; 2003, Kap. 5), strukturiert wird, und wie diese Praxis die Landschaft zu einer „sacred landscape" macht. Mehrfach merkt er an, dass ihm der Zugang zu den Informationen über religiöse Praktiken verwehrt wird (Jordan 2003: 152f., 222). Jordan macht klar, dass:

> "Only with time and sensitivity is it possible to make a gradual movement through layers of understanding and see beyond this Russian cultural façade, which is initially and instinctively offered up to newly arrived non-locals. Yet this process of discovery does not reveal a soft inner core of pure ethnic culture hidden under a hard external shell but rather a more cautious revealed and thoroughly Khanty dimension to the meaningful constitution of the local life" (Jordan 2003: 95).

Wir erfahren bei Jordan jedoch nicht, warum diese Informationsgrenzen zu Außenstehenden aufgebaut werden und wie sie mit den Grenzziehungen innerhalb der chantischen Gemeinschaft korrespondieren, denen der Autor so große Aufmerksamkeit widmet (z. B. Geschlechterdichotomien und kosmologische Oppositionen (Jordan 2003: 67, 191).

In vielen Einzelheiten lassen sich die von Jordan gezeichneten Strukturierungen, die sich meist in Dichotomien ausdrücken, verdichtet im Opferritual wiederfinden. Deshalb möchte ich diese Strukturen, die für die Trennung der „Welten" sorgen, hier noch einmal kurz zusammenfassen.

Ordnung von Raum und Zeit

Die Siedlungen der Menschen sind von den Siedlungen der Götter getrennt, wie Peter Jordan betont (Jordan 2003: Kap. 7). Aber auch auf dem Wohnplatz der Menschen existiert ein Bereich, an dem sich die Präsenz der Götter manifestiert und an dem Opferhandlungen vorgenommen werden – die Rückwand des Hauses.

Hinter dem Haus werden die Opfertiere geschlachtet, im Haus vor der Rückwand werden *pâri* abgehalten. Zusätzlich steht hinter dem Haus und ein paar Meter von diesem entfernt, manchmal noch zusätzlich mit einem Dach versehen, der heilige Schlitten, auf dem in einem Kasten die Götterfiguren und Opfergaben aufbewahrt werden. Die Unterwelt liegt in der Himmelsrichtung, in die die Flüsse fließen und die Behausungen sind so angelegt, dass der Eingang flussabwärts oder zum Flussufer gerichtet ist und nach Süden zeigt. Die nach Norden und flussaufwärts zeigende Rückwand des Hauses weist in die Richtung, in der die Himmelsgötter lokalisiert werden. Für die Chanten im Einzugsgebiet der nördlichen Nebenflüsse des Ob, der Flüsse Pim, Tromjogan und Agan fallen die Richtungen flussaufwärts und Nor-

den fast immer zusammen. Am heiligen Platz außerhalb der Siedlung gilt dasselbe Prinzip. Den Fluss hinab ist die Richtung der Unterwelt, das Flussufer hinauf und nach Norden die Welt der Himmelsgötter. Die Gaben für die Himmelsgötter werden möglichst weit oben in Bäumen deponiert, die Gaben für die Unterweltsgötter demgegenüber auf der Erde oder im Fluss (Barkalaja 1999: 62f.). Die Ordnung der Geschlechter spiegelt sich ebenfalls in der räumlichen Ordnung des Opferplatzes. Die Grenze zwischen dem Bereich, den nur die Männer betreten dürfen, und dem Bereich der Frauen, der den Männern jedoch auch zugänglich ist, wird nicht sichtbar markiert. Peter Jordan erwähnt heilige Plätze, an denen die Frauen auf der anderen Seite des Flusses bleiben. In anderen Fällen markiert die Feuerstelle oder die dem Heiligtum abgewandte Seite des Esstisches die Grenze zwischen weiblicher und männlicher Sphäre (Jordan 2003: 160, 209f.).

Die grobe chronologische Ordnung des Opfers ist oben bereits angegeben. Die kosmischen Perioden des Aufgehens der Sonne und des Mondes werden, wie oben bereits erwähnt, mit der rituellen Zeit des Opfers verknüpft. Der Beginn der Gebete teilt die Zeit der Vorbereitung von der Zeit des eigentlichen Opfers. Der Rhythmus des Opfers drückt sich in den rhythmisierten Bewegungen des Körpers aus, die während des Opfers vollzogen werden. Es sind aus praktischen Gesichtspunkten überflüssige Bewegungen, die man im Alltag eher vermeiden würde. Dazu zählt das Abnehmen der Kopfbedeckung, das auf die Erde Knien und mit der Stirn den Boden berühren ebenso, wie das rhythmische Beugen des Oberkörpers und das Drehen um die eigene Achse. Die Richtung der Bewegungen im Sonnensinn ist, wie oben bereits erwähnt, ebenso wichtig, um die diesseitige von der jenseitigen Ordnung zu unterscheiden. Diese körperlichen „Verschwendungen" ergänzen die materiellen Opfer. Bei manchen Opferfesten findet auch ein regelrechtes „Unterhaltungsprogramm" für die Götter statt oder es werden Sportwettkämpfe aufgeführt (Barkalaja 1999: 63; Wiget und Balalaeva 2001: 87).

Die rituelle Zeit wird gegenüber der profanen Zeit in gewisser Weise „gedehnt". Die beste Zeit des Opfers ist vormittags, aber es dehnt sich weit in den Nachmittag aus, um dann abends und nachts im Divinationsritual zu enden. Ebenso wie beim Bärenfest, das vier oder fünf Tage ununterbrochen fortdauert, oder der Totenwache, die auch kein Ausruhen gestattet, ist der normale Rhythmus von Arbeit und Nachtruhe außer Kraft gesetzt. Das Fest lässt die Teilnehmer in gewisser Weise die alltägliche Zeit „vergessen". Selbst am Ende des auch physisch anstrengenden Festes, wenn es darum geht, die Opfergaben, darunter die schweren Tierhäute mit einem Teil der Knochen und den Geweihen, den steilen schneebedeckten Abhang des heiligen Berges hinaufzubringen, fühlen sich die dafür ausgesuchten jungen Männer nicht erschöpft. Unter den die Götter herbeirufenden und anfeuernden Rufen der übrigen Männer erklimmen sie dann noch die Stämme der ausgewählten Bäume, um die Opfergaben anzubringen. Die Kraft und Energie, die sie dabei beflügelt, wird als Zeichen der Götter gedeutet.

Das Ritual ist in erster Linie Fest, das heißt, es steht im Gegensatz zur alltäglichen Arbeit. Das Reinigungsritual vor dem Festbeginn beseitigt den Schmutz der alltäglichen Verrichtungen. Es beginnt eine besondere Zeit, die Festzeit. Sie entspricht nicht dem Begriff von Freizeit, im Sinne der von Lohnarbeit freien Zeit in der Industriegesellschaft. Die Festzeit ist für die Rentierzüchter die einzige „Freizeit". Profane Tätigkeit muss an diesem Tag ruhen. Dabei bedeutet die Abwesenheit von alltäglicher Arbeit hier alles andere als physische Erholung. Im Gegensatz zur „Freizeit" des Lohnarbeiters dient das Ritual zum Verschwenden der letzten Kraftreserven. Tagsüber wird das physisch anstrengende Opfer durchgeführt und die Nacht ist dem Divinationsritual und Mythenrezitationen gewidmet.

Sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften der Gegenstände oder Handlungen spielen eine wichtige Rolle und werden mit vielfachen Bedeutungen aufgeladen. Da ist zum einen die Anzahl von Dingen und Bewegungen. Ungerade Zahlen werden bevorzugt, weil sie mit den Himmelsgöttern assoziiert sind. Dies gilt vor allem für die Zahlen Drei und Sieben. Sie gelten als günstig für die Anzahl der Opfertiere und anderer Opfergaben. Die Dreizahl muss bei Drehungen um die eigene Achse beim Gebet eingehalten werden. Nie wird eine gerade Anzahl von Tieren geopfert. Ein ideales Opfer würde dreimal sieben Tiere umfassen. Die Länge der Opfertücher beträgt dreimal die übliche Maßeinheit, heutzutage drei Meter. Aber auch Farben spielen eine Rolle. Dass die weiße Farbe mit den Himmelsgöttern, die schwarze mit der Unterwelt assoziiert wird, ist häufig dokumentiert worden (zusammengefasst bei Čeremisina 2009a, b). Rote Stoffe werden der Göttin des Feuers geopfert. Bunt gemusterte, jedoch generell helle Stoffe werden den Himmelsgöttern geopfert, die in der Hierarchie unter den obersten Himmelsgöttern stehen. Die Bezeichnungen der Färbungen der Rentiere als Hauptobjekte von Tieropfern entsprechen dieser Zuordnung zu den Kategorien der Götter. Die chantischen Rentierzüchter unterscheiden zwischen *pəytə* (schwarzen, bzw. ganz dunklen), *wərtə* (roten, bzw. rotbraunen), *ḳănčaŋ* (gemustert, bzw. gefleckt), *newi* (hellen) und *jåŋk* (wörtl. „weiß wie Eis") Rentieren. Auch die Münzen werden je nach der Farbe des Metalls zu Opfergaben für die Unterweltsgötter, wenn sie ḳăntəγ wăγ (Kupfer, bzw. kupferfarben), oder für die Himmelsgötter, wenn sie *jəm wăγ* (Silber, bzw. silberfarben) sind.

Die Opfergaben sollen möglichst eine große Bandbreite an sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften abdecken. Sie werden bei großen Opfern roh und gekocht gegessen. Es gibt feste Nahrung und flüssige, heißen Tee und kalten Vodka, Torten, Pralinen, Kekse, gekochte Eier, Würste und Käse, Fischdosen und sogar Instantnudelgerichte.[157] Die Rentiere als Opfertiere fassen alle anderen Opfergaben in ihrer Funktionalität zusammen, sie sind wie Geld Wertmesser, wie die Stoffe Rohmaterial für Kleidung, und wie Esswaren und Getränke Nahrung.

157 Diese fernöstlichen Nudelgerichte haben mit ihrem eigentlich koreanischen Namen *doširak* über das Russische bereits Eingang in die chantische Alltagssprache gefunden.

Die Elemente des Opfers, die materiellen Bestandteile und ihre Eigenschaften (Farben usw.) ebenso wie ihre Anordnung und Manipulation in Raum und Zeit sind mit einer Unzahl von Bedeutungen aufgeladen. Insofern kann man von einer Überdeterminiertheit des Opfers sprechen. Handlungen mit gleicher Bedeutung werden häufig wiederholt und dieselben Handlungen werden mit mehrfacher Bedeutung aufgeladen. Feuer hat im Ritual beispielsweise die Aufgabe der Reinigung, der Verwandlung des rohen in gekochtes Fleisch, es ist Symbol der weiblichen Göttin des Feuers und über diese auch mit den Fähigkeiten des Trancespezialisten verbunden. Durch die rote Farbe ist es mit den roten Stoffen als Opfergaben für die Feuergöttin assoziiert und mit dem Opferblut der Tiere. Es ist mit der Sonnengöttin *ḳătł-imi* ebenso verbunden wie mit den spezifisch weiblichen Aufgaben der Frauen, die sich um das Feuer versammeln, um dort die Opferspeisen zuzubereiten.

Auch die menschlichen Affekte sind aus meiner Sicht möglichst breit in die Opferhandlung involviert. Vor allem das Spektrum zwischen Ausgelassenheit und ernsthafter Konzentration wird ausgeschöpft. Die wichtigen Momente, wie das Gebet, sind Momente voller Ernst und Anspannung. Das kollektive Verbeugen, das Rufen im Chor und das Schlagen der Zaubertrommeln, wenn die Opfertiere nach dem Schlachten zu den Göttern geschickt werden, sind ebenso emotional dicht. Wenn es kurz danach aber an das Zerlegen der Tiere geht, hört man schon den einen oder anderen Scherz. Vor allem die jungen Männer fangen hier und da an zu wetteifern und werden ausgelassen.

Aber auch hier ist eine Hierarchie erkennbar. Während im Zentrum des Rituals Konzentration und Ernst stehen, findet Ausgelassenheit an den Rändern statt. Freundschaftliches Wetteifern ist dabei noch innerhalb des Rituals zu beobachten. Wenn es unter dem Einfluss von Alkohol dann in ernsthafte Auseinandersetzung ausartet, wird es von den Ältesten während des Hauptteils des Rituals unterbunden. Alkoholkonsum ist auch immer wieder Anlass zur Kritik der indigenen Intelligenzija (vgl. Leete 1997: 50). Die Götter konsumieren jedoch auch Alkohol (Leete 1997: 40) und vom jüngsten Sohn des Himmelsgottes, der als wichtigster Beschützer der Chanten gilt, ist aus einigen Mythen bekannt, dass er ein Weiberheld sei und das Trinken liebe, wie mir die Chantin N. I. K. berichtete. Die Momente, in denen die Ausgelassenheit die Überschreitung moralischer Grenzen erreicht, ebenso wie die schamanische Seance in der Nacht, bleiben vor fremden Gästen jedoch meist verborgen. So kann Peter Jordan in Bezug auf die kollektiven Rituale an heiligen Plätzen resümieren:

> "They are a time for coming together and seemed to foster a strong sense of community. To me, events at the sacred sites appeared habitual rather than negotiated – a deliberate and careful reworking of the same structures rather than a time set aside for breaking down roles and routines. There were particular norms of conduct for all those present: it was the very action of repeating these more

solemn and broadly prescribed practices that constituted community act of visiting the local holy site." (Jordan 2003: 164)

Dazu im Gegensatz steht die Beschreibung eines „Kulturprogramms", das die Teilnehmer eines Rituals nach der eigentlichen Opferung am 11. September 1898 in Anwesenheit von Karjalainen im Dorf Tsingin am Fluss Demjanka durchführten. Karjalainen hatte selbst so große Schwierigkeiten den Unernst der Spiele mit dem religiösen Charakter des Opfers in Einklang zu bringen, dass er die Motivation für die Spiele kurzerhand und entgegen der Aussage seiner Informanten in die Anwesenheit eines so ehrenwerten ausländischen Gastes – nämlich sich selbst – verlegte.

„Nachdem so der Magen zu seinem Recht gekommen war, begann ein lustiges Leben oder, wie die Redensart lautete, ‚Gott wurde erheitert'. […] Brachte doch der Hausvater sogar einen Bärentanz zur Darstellung; mit einem grossen Kopftuche bedeckte er seinen Kopf, wobei er jenes bei den Zipfeln festhielt, und machte nach dem Spiel mehr oder weniger schöne Bewegungen, schliesslich kroch er mit allen Vieren auf der Diele, brummte, knurrte und ging schliesslich auf einen los. […] Ein paar junge Weiber legten Männerkleider an; Augen und Nacken bedeckten sie mit Tüchern, zogen Schuhe an, umwickelten ihre Hände mit Tüchern, setzten eine Mütze auf und gurteten sich mit Handtüchern. In dieser Ausstattung zeigten sie unter ‚Kranich' – begleitung, wie die wasjuganer Schamane ‚zur Erheiterung Gottes' nach dem Opfer tanzen." (Karjalainen 1927: 143, 145)

Er leugnet jedoch nicht, dass die Opferzeremonien auch einen für Sport und Kultur reservierten Teil umfassen, den die Gastgeber von Andrew Wiget und Olga Balalaeva (2001: 87) „chantische Olympiade" nannten. Die Parallelen zu den heutigen Sportwettkämpfen und Kulturprogrammen zum „Tag des Rentierzüchters" sind nicht zu übersehen:

„Die Zeremonien besonderer Opferveranstaltungen beschränken sich nicht auf Gebete, die Schlachtung von Tieren, und die Bewirtung des Geistes und der Opferteilnehmer, sondern oftmals sind, wenn lebenslustige Jugend und liederkundige ältere Leute versammelt sind, verschiede Belustigungen, Wettspiele, Musik, epische Gesänge, Tanz, sogar schauspielartige Aufführungen damit verbunden. Schon Brand berichtet, dass die Ostjaken beim Gebet ‚ihre Füsse bewegen und burleske Stellungen einnehmen und überhaupt allerlei Hanswurstereien treiben'. [158] Von Wettspielen sind die gewöhnlichsten Stabziehen, Springen, Lau-

158 Im Frühjahr 2009 zeichnete ich ein Märchen von Valentina Danilovna Ermakova auf, in dem der Held in den Himmel auffährt, und das Ehepaar, das er dort trifft „sofort mit einem Tanz erheitert, indem er mit den Händen fröhliche Bewegungen macht, mit den Füßen fröhliche Bewegungen macht."

fen, Bogenschießen, ja im Süden ist sogar eine Art Fussballspiel bekannt." (Karjalainen 1927: 138)

Ordnungsprinzipien

Viele, aber nicht alle semantischen Strukturierungen von Raum, Zeit und sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften von Elementen des Rituals operieren mit Dichotomien. Dazu gehören folgende Gegensatzpaare: ungerade – gerade; oben – unten; Lebende – Tote; flussaufwärts – flussabwärts; Tag – Nacht; männlich – weiblich. Diese Gegensatzpaare sind miteinander assoziiert in der Weise, dass die Bedeutungen (der jeweils ersten und der jeweils zweiten Elemente der Paare) synonym auftreten, aber nicht identisch miteinander sind und sich nicht hundertprozentig überschneiden. Der Tag ist beispielsweise der Bereich der Lebenden, wie die Nacht der der Verstorbenen. Für den männlichen Bären wird fünf (ungerade) Tage, für den weiblichen vier (gerade) Tage lang ein Fest gefeiert. Gegenstände der Frauen dürfen nicht auf denen der Männer (männlich – oben) liegen und Frauen dürfen nicht über Gegenstände, die von Männern benutzt werden, hinwegsteigen (vgl. zur gleichen Logik bei den Nenzen Ljarskaja 1999, 2003b, 2005). Von den dualen Einteilungen sind einige Vierteilungen abgeleitet, wie die der vier Himmelsrichtungen. In diesen wird die Richtung des Sonnenaufgangs mit dem Leben, die des Sonnenuntergangs mit der Richtung des Totenreichs identifiziert, dazu der Norden als Seite der Nacht (Totenreich) mit seinem Gegenteil – dem Süden als Seite des Tages (*ḳătł* = Sonne und Tag). Dieser Vierteilung entsprechen auch die vier Jahreszeiten, die die zwei chantischen Jahre (*åł*) bilden, das Sommerhalbjahr (*łŏŋ*) und das Winterhalbjahr (*tŭłəɣ*). Sie werden durch die Übergangszeiten, in denen die Zugvögel ziehen und die Trauerzeit für die Toten des letzten Halbjahres[159] beendet wird – den Frühling (*tawi*) und den Herbst (*sŭwəs*) – begrenzt (siehe auch Parnjuk 2005: 105f.). Schließlich gibt es Einteilungen, die mit den Dichotomien zwar in Zusammenhang stehen, diese jedoch um weitere Elemente erweitern. Dazu gehört beispielsweise das symbolische Spektrum der im Ritual eine Rolle spielenden Farben, wobei schwarz für die Unterwelt, rot für das weibliche Feuer (*tŭɣət* oder *naj*) und weiß für den männlich gedachten Himmel (*tŏrəm)* steht. Dazu kommt noch „gemustert" als Eigenschaft von Stoffen oder Tieren, die niederen Himmelsgöttern geopfert werden. So teilen sich die Bereiche der Götter nicht einfach nur dual in „Himmel" und „Hölle", sondern dazu kommen noch Feuer und Erde als weibliche Elemente und die Gewässer, die z. T. mit der Unterwelt assoziiert werden, aber teilweise auch zu oberen (im übertragenen Sinne) Gottheiten gehören, wie der Ob dem Gott des Flusses (*as-iki* = Ob-Alter) oder

159 J. I. S. erklärte mir 2009, dass die Trauerregeln, wie das Verbot zu singen, Rituale durchzuführen, die Trommel zu schlagen – für die Frauen: Zöpfe zu flechten oder gemusterte Kleider zu tragen, mit dem Ende des „chantischen Jahres", das heißt, wenn die Zugvögel ziehen, beendet werden.

der heilige See *tŏrəm-łår* dem Himmelsgott. Die wahrscheinlich auf der zweiseitigen Symmetrie des menschlichen Körpers aufbauenden Dualismen[160] überschneiden sich sozusagen mit Dreiteilungen, wie sie die Dreiteilung der Welten in Unterwelt, Menschenwelt und Götterwelt, Siedlungen der Toten, der Lebenden und der Götter symbolisiert (vgl. Jordan 2003: 207–229). Zur Drei tritt als Symbol der Götterwelt dann noch die Sieben, die man in der Anzahl von Opfertieren bei großen Opfern, der Zahl der Söhne des Himmelsgottes (Karjalainen 1927, II: 219 Anm. 1; Kerezsi 1997: 386) oder der Himmelssphären findet.[161]

Ritualspezialisten

Das Wissen um den Ablauf und die Ordnung des Rituals ist nicht gleichmäßig verteilt. Auch wenn alle Teilnehmer des Rituals gewisse Kenntnisse der grundlegenden Abläufe und Ordnungsprinzipien besitzen, ist das legitime Recht auf Wissen mit einer besonderen Position innerhalb der Gemeinschaft verbunden. Niemand würde sich anmaßen zu behaupten, er wisse über die Details der Opferhandlung oder ihre Bedeutung besser Bescheid als die das Ritual leitenden Spezialisten. Die Träger des rituellen Wissens haben mit diesem jedoch auch eine unter Umständen gefährliche Macht über andere. So berichtet beispielsweise Art Leete, dass ein chantischer Ritualspezialist bei einem von Waldnenzen organisierten Ritual am heiligen See Numto[162] (chant. *tŏrəm-łår*) Angst davor hatte, von einem Fluch des alten Nenzen getroffen zu werden, der beim Opfer das Gebet sprach. Auch wenn Leete hier explizit keinen Grund angibt, meine ich aus dem Kontext entnehmen zu können, dass der alte Chante befürchtet, von den Organisatoren als Kritiker wahrgenommen zu werden (Leete 1997: 45).

Lange waren die Ritualspezialisten für externe Beobachter einfach nur „Schamanen" (Ablazhei 2005: 135f.; Chakkarajnen 2007). Vor der Einführung dieses von den Russen aus der evenkischen Sprache übernommenen Begriffs (die Siedlungsgebiete der Evenken liegen weiter östlich und wurden dementsprechend später kolonisiert) nannte man die Ritualspezialisten einfach nur *šajtanšiki* (von tatarisch *šajtan* = Teufel), also Teufelsanbeter. Die pauschale Kategorisierung als Schamanen führte

160 Es erscheint mir logisch, dass sich durch die Anlage der menschlichen Sinnesorgane relativ leicht eine axialsymmetrische Einteilung der Wahrnehmung in rechts und links, vorn und hinten, oben und unten ergibt, die sich auch in der chantischen Sprache wiederfindet.

161 Mit der Zahlensymbolik hat sich ausführlich Andrej Golovnev beschäftigt, der jedoch versucht, regionale Unterschiede und Ungereimtheiten zugunsten ethnisch einheitlicher Idealvorstellung zu reduzieren (Golovnev 1995: 528–573; Golovnev 1994). Mir wurde ein solches schlüssiges Ideal nie präsentiert, und ich hatte nicht den Eindruck, dass meine Gewährsleute das Bedürfnis nach einem solchen logischen und eindeutigen Bild besäßen.

162 Numto bedeutet auf nenzisch dasselbe wie *tŏrəm-łår,* nämlich „Himmelssee" (Dmitrieva 2006: 35).

später zur ebenso pauschalen Verfolgung aller Träger religiösen Wissens und oraler Tradition (siehe z. B. die literarischen Verarbeitungen in Ajpin 1990; Vėlla 2001). Die Erkenntnis, dass die internen Kategorien, mit denen die Ritualspezialisten und Träger religiösen und mythologischen Wissens gefasst werden, dem Begriff Schamane nicht entsprechen, ist relativ neu und jenseits der indigenen Gemeinschaften und akademischer Kreise nicht verbreitet. Verschiedene Forscher haben versucht, diese internen chantischen Kategorien zu systematisieren, sind dabei jedoch zu keinem einheitlichen Ergebnis gekommen (Karjalainen 1927, II: 158–168; Kerezsi 1996, 1997: 395–496; Wiget und Balalaeva 2001: 87, 90, 95f.; Kulemzin 2004: 44–62). Einige Angaben zu den Auffassungen der Chanten über ihre Ritualspezialisten, die immer wieder auftauchen und sich auch mit meinen Beobachtungen decken, lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die Ritualspezialisten sind in der Regel ältere Männer, obwohl in Ausnahmefällen auch schon jüngere Männer oder ältere Frauen Aufgaben in Divinations- oder Heilungsritualen übernehmen können. Den Ritualspezialisten werden je nach ihren Fähigkeiten besondere Namen gegeben. Die Grenzen zwischen den Funktionen und Bezeichnungen variieren regional und sind nicht eindeutig festgelegt. Anzori Barkalaja berichtet zum Beispiel, dass während des schamanischen Rituals derjenige, der die Trommel schlägt, und der Schamane, der Fliegenpilz isst, unterschiedliche Personen sind (Barkalaja 1997: 61). Der Fliegenpilzgeist sucht sich im weiteren Verlauf des Rituals jedoch sein „Opfer", das nicht unbedingt der Schamane sein muss, der das Ritual leitet. Der Besessene kommuniziert dann mit den Göttern mit Hilfe des Pilzes, der ihm sozusagen Divinationsmedium ist (Barkalaja 1997: 61).

Deutlich lassen sich bei den Ritualspezialisten nur zwei Funktionsbereiche erkennen. Der eine hat mit dem Wort – der oralen Tradition – zu tun. Er gehört zum Meister der Gebete und Mythen und sein Name wird von dem Verb *mułta*[163] (beten) abgeleitet. Der andere hat mit der Divination und dem Heilen zu tun und wird von dem Tätigkeitswort *t'ərtta* (zaubern, schamanisieren) abgeleitet. Der *mułta-ḳo* ist für das Sprechen der Gebete beim Opferfest und das Vortragen der Mythen z. B. beim Bärenritual prädestiniert, während das Talent des *t'ərtta-ḳo* bei den Divinationspraktiken mittels der Trommel und der Trance liegt. Der 65-jährige Ritualspezialist Semën Ivanovič Juchlymov, der mit Taisto-Kalevi Raudalainen ein Ritual durchführte, berichtete zum Beispiel, dass er nur für Heilungszeremonien prädestiniert sei, aber nicht zu den Mythenerzählern und Sängern gehöre, wie sein Bruder (Raudalainen 2003: 84).

Barkalaja berichtet, dass der Initiator und Organisator des von ihm beschriebenen Rituals nicht der Schamane ist, sondern Jegor Kanterov, der Hüter der Schutzgeister der Familie Kanterov. Der Schamane führt allerdings nach dem Opfer das dazugehörige Divinationsritual durch (Barkalaja 1997: 62; Barkalaja 1999: 60). Die

163 *Muł* heißt auch die heilige Hinterwand des Hauses, vor der gebetet wird.

Übertragung des internen Konzepts auf die in der Mehrheitsgesellschaft existierenden Vorstellungen vom Schamanen erlaubt es, gleichzeitig unterschiedlichen Strategien zu folgen. Ein weit verbreitetes Narrativ ist, dass es heute keine Schamanen mehr gibt, während in früheren Zeiten fast überall große und mächtige Schamanen praktizierten. Manchmal bekommt man den Eindruck, dass fast jeder einen Großvater besitzt, der ein großer Schamane war, während das rituelle Wissen heutzutage vollkommen verloren gegangen sei. Hier trifft eine fast universell unter den Chanten anzutreffende Nostalgie in Bezug auf die Vergangenheit auf das Bemühen, die Neugierde von Fremden gegenüber der religiösen Praxis der Gegenwart zu bremsen. Da jede Rentierzüchterfamilie (bis auf die Protestanten) einen heiligen Schlitten und eine Zaubertrommel besitzt, die das Familienoberhaupt bei Ritualen auch benutzt, ist aus der Perspektive der Enkelgeneration natürlich jeder Großvater ein großer Schamane gewesen. Andererseits bezeichnet sich keiner der Ritualspezialisten selbst als Schamane. Die Anerkennung seiner Autorität obliegt der Kultgemeinde und diese gibt sie ihm mit den oben genannten Bezeichnungen. Ein Grund, sich nicht selbst religiöse Autorität anzumaßen, liegt auch in der Gefahr begründet, dass man sich über Möchtegern-Schamanen gern lustig macht. Davon zeugen die oben erwähnte Parodie des Schamanen vom Vasjugan, aber auch satirische Szenen aus dem Bärenritual (vgl. Tshernetsov 1974) und ein eigenes Wort, das in pejorativem Sinne den Schamanen bezeichnet: *aj-čipan* (wörtl. „kleiner Schamane"), (Steinitz 1966: 289).

Im Museum in Kogalym findet sich eine Wand, die den Paraphernalia des „Schamanen" gewidmet ist. Dort finden sich die Zaubertrommel und der *narkisjuy*, das „singendes Holz" genannte, bootsförmige Saiteninstrument. Daneben ist das „Kostüm" des Schamanen ausgestellt. Es sind eine spitze Mütze, Handschuhe und ein Kaftan, ganz ähnlich der Kleidung, die weiter oben als die der Frauen von der Demjanka in ihrer Persiflage des Schamanen vom Vasjugan bei Karjalainen beschrieben wird (Karjalainen 1927: 145). Es handelt sich jedoch nicht um die rituelle Kleidung, die bei einem schamanischen Tranceritual benutzt wird. Eine solche gibt es bei den Chanten der Surguter Region nämlich nicht (siehe Kerezsi 1997: 401). Die ausgestellten Kleidungsstücke sind die Kleidung, die die Ritualspezialisten beim Bärenfest tragen, wenn sie die heiligen Lieder der Gottheiten in der Ich-Form vortragen und dabei in die Rolle der jeweiligen Gottheit schlüpfen.[164] Die Museumsmitarbeiterinnen waren aber fest davon überzeugt, dass sie hier mit seinen Instrumenten und seiner Kleidung den chantischen Schamanen als „Berufsstand" repräsentiert hätten. Dass sich die Trommel in jedem Haushalt findet und der *narkisjuy* und die Ritual-

164 Die einzige Dokumentation eines Bärenrituals bei den Surguter Chanten findet sich im Dokumentarfilm des späteren Präsidenten von Estland Lennart Meri „Torums Söhne" von 1989 von einem Bärenfest am Fluss Agan (Meri 1989). Am Tromjogan ist solch ein Ritual noch nie dokumentiert worden und die Rentierzüchter, die ich dazu befragen konnte, meinten, es würde auch von niemandem mehr durchgeführt werden.

kleidung eher zur Aufführung der Mythen und nicht zu Heilungs- oder Divinationsritualen mit der schamanischen Trance gehören, passte nicht in ihr Konzept von „Schamanismus" und wurden deshalb ignoriert.

Das Wissen der Ritualspezialisten wird nicht in einer formalisierten Weise weitergegeben. Die Teilnehmer des Rituals beobachten und merken sich die Bedeutungen der Handlungen, indem sie an ihnen teilnehmen, mittun. Verbal thematisiert werden sie allerdings, wenn Uneinigkeit über die richtige Durchführung besteht und nachträglich Ritualfehler diskutiert werden. Das rituelle Wissen wird durch implizites Lernen angeeignet, das in der Gedächtnisforschung dem prozeduralen Gedächtnis zugeordnet wird, das vor allem habituelle Fähigkeiten speichert (John Robert Anderson 1976). Dabei beinhaltet es jedoch auch Kenntnisse des deklarativen Gedächtnisses, das Fakten, Bedeutungen und Ereignisse speichert. Diese sind jedoch nicht vom Gedächtnis der Handlungsabläufe und Fertigkeiten getrennt, können deshalb auch nicht ohne das Mittun und Teilnehmen angeeignet und gemerkt werden. Der Ritualspezialist Stepan Randymov aus Numto (chant. *tŏrəm-łår*) sagte in einem Interview: "Usually they tell everybody about the sacrifice. All, who want to participate, learn from it. The young do not want to come. Their parents did not take part in such sacrifices and so do they" (Leete 1997: 44). Stepan Randymov verweist hier auf die Freiwilligkeit und auf den Lerneffekt, aber auch auf die Art der Weitergabe, die mit dem Verwandtschaftsverhältnis und dem Vorbild der älteren Generation verbunden ist. Während des Rituals sorgen die Ritualspezialisten dafür, möglichst die jüngeren Männer [165] an der Ritualhandlung zu beteiligen, denn es gibt viele Aufgaben zu verteilen. Selbst ich wurde mehrfach ausgewählt, den Alten bei bestimmten Abläufen zur Hand zu gehen. Die alten Männer, so schien mir, wählten mit Bedacht für jede Aufgabe solche jungen Männer aus, die sie für bestimmte Aufgaben für geeignet hielten. Auch während des Trancerituals überreichen sie die Trommel zu einem bestimmten Zeitpunkt auserwählten Adepten, deren Fähigkeiten und Talent so „getestet" wurden.[166]

165 Für die jungen Frauen vermute ich eine ähnliche Form der Weitergabe, die ich jedoch persönlich nicht beobachten konnte. Ich bin auch davon überzeugt, dass die Sicht der Teilnehmerinnen am Ritual auf dieses von dem der Männer abweicht. Leider fehlt bisher eine genauere Untersuchung der weiblichen Perspektive auf die chantischen Rituale.

166 Das Ergebnis dieser „Tests" blieb mir leider verborgen. Ich durfte in einem häuslichen Ritual jedoch selbst auch die Zaubertrommel „testen" und mein Gastgeber beurteilte dann das „Gelingen". Worin dieses sehr unbestimmte „Gelingen" bestand, blieb jedoch meiner Ahnung überlassen. Von einer formellen Initiation in die Funktion des Schamanen ist bei den Chanten auch nichts bekannt. Allerdings gibt es viele Berichte darüber, wie der Schamane von seinen himmlischen „Helfern" ausgewählt und mit der Gabe des Heilens und Wahrsagens bedacht wird (Barkalaja 2002: 65ff.; Kerezsi 1996: 194–196; Kerezsi 1997: 396).

Umgang mit Öffentlichkeit

Das Interesse der Massenmedien an den indigenen Opferritualen ist sehr groß. Sie bedienen potentiell gleich mehrere Bedürfnisse, an denen sich Medieninteresse entfacht. Die Differenz der Indigenen zur Mehrheitsgesellschaft kann auf zwei Ebenen dargestellt werden: Exotik und Ästhetik. Die indigenen Rituale sind aus Sicht des Fernsehpublikums beides: grausam und schön, blutig und bunt. Sie stehen in offensichtlichem Widerspruch zur Verwertungslogik, die die urbane Lebenswelt der meisten Medienkonsumenten dominiert. Sie bedienen die Sehnsucht nach Ursprünglichkeit ebenso wie das wohlige Gruseln bei Sinneseindrücken, die den meisten Stadtbewohnern Ekel und Horror hervorrufen. Dabei wird gerne vergessen, dass zeitlich nicht weit entfernt in denselben Medien von noch viel grausameren Opfern von Kriegen, Krisen und Katastrophen die Rede ist. Das Fernsehen in Russland ist voll von Dokumentationen und künstlerischen Darstellungen des alltäglichen Opfermythos, wonach junge Männer ihr Leben fürs Vaterland und die Mütter ihre Söhne für eben dasselbe, die Oligarchen ihren Reichtum für das Gemeinwohl und die Indigenen ihre Naturressourcen für den Wohlstand aller opfern sollen.

Die Perspektive der Chanten auf die Opfer ist, wie oben beschrieben, eine ganz andere. Auch für sie ist es ein sensorisch und semantisch aufgeladenes Ereignis, das aber anderen Bedürfnissen als denen der Bestätigung der eigenen sozialen Position durch Abgrenzung von anderen, weniger entwickelten Personen folgt. Hier geht es um Formen der Kommunikation und Interaktion, die den Fortbestand der eigenen Existenz sichern sollen. Ein Teil dieser Kommunikation besteht dann auch in der Einbeziehung der erwähnten Massenmedien in das Opfer.

Den Umgang mit Medienvertretern bei Opferritualen möchte ich an zwei Beispielen aus dem Umfeld der Chanten vom Tromjogan schildern, die nicht direkt im Flusseinzugsgebiet des Tromjogan stattfanden, diesem aber eng benachbart sind. Das eine ist ein Opfer, das 1996 am Heiligtum stattfand, das für die ganze Region als das wichtigste gilt und regelmäßig von den Tromjoganer Chanten aufgesucht wird. Es handelt sich um den See Numto (chant. *toˇrəm-łår*), der von Chanten und Waldnenzen als heiliger Platz des obersten Himmelsgottes *toˇrəm-iki* verehrt wird. In ihm befindet sich eine heilige Insel, deren Profanierung durch frühe Sowjetaktivisten eine wichtige Rolle im Aufstand der Kasymer Chanten 1933 spielte (Leète 2004). Als anderes Beispiel soll das kollektive Opfer der dem Tromjogan benachbarten Rentierzüchter am Fluss Pim dienen, das Medienvertreter vergeblich versuchten filmisch zu dokumentieren. Das Hauptinteresse von Wissenschaftlern, die Rituale dokumentierten, lag meistens ausschließlich auf dem Ablauf und den Regeln des Rituals selbst, zu dem die Beteiligung von elektronischen Medien oft nicht gerechnet wurde. In einigen Fällen konnte ich selbst Berichte über den Umgang mit Vertretern der medialen Öffentlichkeit dokumentieren, die aber fragmentarisch blieben und mir hier nur als Hintergrundwissen für die Interpretation der beiden oben genannten Fälle dienen.

Medienbeteiligung am Opfer I: Numto

Am 19. April 1996 fand am See Numto (chant. *tŏrəm-łår*) ein großes kollektives Opferfest statt. Kurz zuvor hatte Anfang März der erste Kongress der privaten Rentierzüchter des Chanty-Mansijskij AO in der Stadt Kogalym stattgefunden und Jurij Kylevič Ajvaseda (bekannt auch unter dem Pseudonym Jurij Vėlla) war zum Präsidenten des Verbandes gewählt worden. Jurij Vėlla und Vertreter der chantischen Intelligenz wie die Dichterin Maria Kuzminična Voldina (Pseudonym: Maria Vagatova) oder der Folklorist Timofej Moldanov waren die Initiatoren des Opfers, das von lokalen Ritualspezialisten, unter Führung des Nenzen Täkvjak geleitet wurde. Das Ritual hatte von Beginn an zwei parallele Adressaten. Auf der einen Seite die Götter des nenzischen und chantischen Pantheon,[167] auf der anderen Seite die Mächtigen der Welt der Menschen, die für das Schicksal der Rentierzüchter verantwortlich gemacht werden.

Das Rentiergeschenk

Den Politikern wurden Rentiere geweiht bzw. symbolisch geschenkt. Jurij Vėlla schenkte ein weißes weibliches Rentier dem Präsidenten Russlands Boris Jelzin. Oleg Ajvaseda schenkte eine weiße Rentierkuh dem Gouverneur des Chanty-Mansijskij AO Aleksandr Filipenko. Art Leete beschreibt die Absicht der Schenkung so:

"The idea of this was that the President and Governor thus had a property in Yuri Vylla's and Oleg Aivaseda's herds, and when the environment would be polluted this would also affect the president's and governor's properties" (Leete 1997: 40). Er zitiert Jurij Vėlla:

> "Should Boris Nikolayevich Yeltsin like to take his reindeer away, kill or give to someone else, I would do it at any time. [...] At the same time the reindeer can also pass away. It may die in an accident, or from an illegal hunter's gun near the oilfield. Only then the President's reindeer can disappear. [...] Also, there is one more way for its passing away, namely when its pasture is destroyed by something or someone, and the reindeer has nothing to eat." (Leete 1999: 23)

Über diese Übereignung sollte auf die Entscheidungen der Politiker Einfluss genommen werden, indem sie über die Medien an die Öffentlichkeit vermittelt

167 Die Region Numto wird von Waldnenzen und Chanten bewohnt. Hierher kommen die Bewohner des Flusses Kasym, die des Tromjogan und die Waldnenzen aus der Region der Wasserscheide und vom Fluss Agan um Opfer zu bringen. Auch wenn sich ihre religiösen Vorstellungen in Details unterscheiden, haben sie ein Bewusstsein einer rituellen und mythologischen Einheit. Viele der Bewohner der Region sind mehrsprachig oder haben sogar in verschiedenen der genannten Gruppen Verwandte. Die Götter des eigenen Pantheon können in der Mehrzahl in die der jeweils anderen Gruppen übersetzt werden (Moldanov 2008).

wurde. Die Weihung der Rentiere an die Politiker ist eine wichtige symbolische Handlung. Das Schicksal der Politiker wird an das des Rentiers gebunden. Das Rentier kann für das persönliche Wohl des Politikers geopfert werden. Kümmert sich der Politiker nicht um die Rentierzucht oder die Rentierzüchter, kommt das Rentier auf dem Erdölfeld um, wird sich dies schlecht auf das Image des Politikers auswirken. Auf spiritueller Ebene wirkt sich das Handeln der beschenkten Politiker direkt auf ihr eigenes Schicksal aus. Kümmern sie sich um ihre Rentiere, wird auch der Himmelsgott für sie sorgen, vernachlässigen sie jedoch ihre Aufgaben, wird sich das negativ auswirken. Gegenüber der russischen Ethnologin Natalja Novikova drückte dies Jurij Vėlla so aus:

> „Von Zeit zu Zeit opfern wir Rentiere, wenn der Präsident erkrankte fühlte ich, dass ich genau dieses Rentier den Göttern für seine Gesundheit opfern müsste. [...] Wenn das dem Präsidenten nicht gefällt, kann er jederzeit sein Rentier abholen, aber ich wirke sozusagen über das Rentier auf ihn ein. Das Rentier beeinflusst überhaupt das menschliche Leben. Ein Rentier zu besitzen, ein Rentier zu bekommen, ist für den Menschen eine große Ehre und eine große Verantwortung. Zwischen dem Rentier und seinem Herrn bildet sich eine bestimmte Beziehung. [...] Der Mensch denkt, dass er wichtiger ist als das Rentier, dass er das Leben des Rentiers in der Hand hat, dass er es hierhin oder dorthin treiben kann. Vor einiger Zeit kam mir der Gedanke, dass das überhaupt nicht so ist. Der Mensch glaubt das nur. In Wirklichkeit hängt das menschliche Leben vollständig vom Leben des Rentiers ab. Das Rentier ist das Zentrum der Welt. Wenn es dem Rentier gut geht, dann verläuft auch das menschliche Leben glücklich. Wenn es dem Rentier schlecht geht, dann wird es auch dem Menschen schlecht gehen.“ (nach Novikova 2002: 137, Übersetzung durch den Autor)

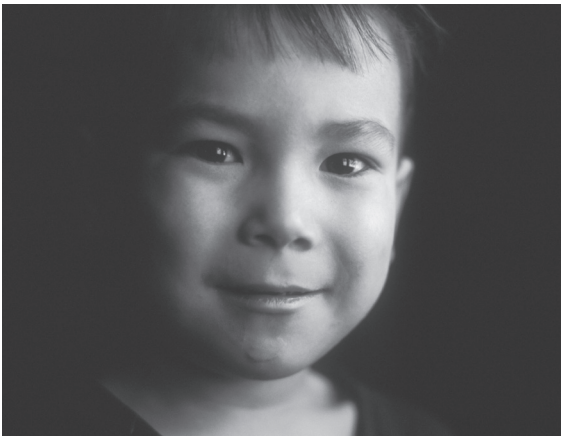


Abb. 55: Jurij Vėllas Enkel Choplja.

Es ist zwar ein symbolisches Geschenk an die politisch Mächtigen, hat aber keine andere Funktion als sie zu verpflichten, sich im Interesse des Schenkenden zu verhalten. Das Geschenk soll im Prinzip analog zu einer Bestechung wirken, die auch eine soziale Bindung zwischen Geber und Nehmer herstellt. Es gibt jedoch einen gewichtigen Unterschied. Bestechung muss geheim bleiben, das Rentiergeschenk ist jedoch nur wirksam, wenn die Öffentlichkeit davon erfährt. Jurij Vėlla schrieb an Boris Jelzin und später Vladimir Putin einen Brief, um diese Rentierschenkung zu deklarieren, erhielt aber nie eine direkte Antwort. Im Dezember 2008 fragte er mich, wie man eventuell über die Homepage des neuen Präsidenten Dmitrij Medvedev die Rentierschenkung, die nun an diesen überging, öffentlich machen könne. Er hatte vor, auf der offiziellen Homepage des Präsidenten[168] den Brief an ihn zu veröffentlichen und war enttäuscht zu erfahren, dass dortige Veröffentlichungen einer Zensur unterliegen. Ihm ist sehr wohl bewusst, dass der Akt der Schenkung ohne die Beteiligung der Öffentlichkeit nicht funktioniert.

Vorbild für die Rentierschenkung ist eine traditionelle Art des symbolischen Besitzes bei den chantischen Rentierzüchtern, die mir 2009 der Rentierzüchter J. N. K. erklärte. Die Rentiere einer Herde gehören in der Regel dem Familienoberhaupt. Er kann Rentiere verschenken, zum Beispiel an die Schwiegereltern seiner Kinder, an seine Eltern, oder die Rentiere verkaufen. Aber dann gehen diese Rentiere völlig in fremden Besitz und Verfügung über. In seiner eigenen Rentierherde können sich die Rentiere seiner Frau – deren Mitgift – befinden. Doch diese werden nach und nach geschlachtet und ihre Nachkommenschaft geht in den Besitz des Ehemannes über. Es gibt aber noch eine Art symbolischer Schenkung, bzw. Widmung. Wenn ich nach einzelnen Rentieren fragte, erhielt ich manchmal zur Antwort: „Ja, das ist Großmutters Rentierbulle" oder „das ist die Rentierkuh unserer Katze". Der „Besitzer" hat in diesem Fall keine Verfügungsgewalt über das Tier. Das persönliche Glück, das Schicksal des Lebewesens, dem die Rentiere übertragen sind, wird mit dem Rentier verknüpft. Wenn die entsprechende Person mit Glück gesegnet ist, wird sich auch das Rentier und seine Nachkommenschaft gut entwickeln und umgekehrt. Merkt man, dass die Katze z. B. kein „geschicktes Händchen" in der Rentierzucht hat, werden ihr keine weiteren Rentiere geschenkt. Die Schenkung an die Politiker folgt dieser Logik der Verknüpfung von Rentierschicksal mit dem eines anderen Lebewesens.

Der Tausch, der hier stattfindet, impliziert eine ganz besondere Art von Reziprozität, die den Beschenkten zu einer Gegengabe verpflichtet. Hier ist jedoch die erwartete Gegengabe der Politiker kein materielles Gut, sondern die Ausrichtung ihres politischen Handelns an den Bedürfnissen der Rentierzüchter. Der symbolische Tausch, der hier vorgenommen wird, spielt auf die klientelistischen Beziehungen an, die aus der Zeit der Sowjetunion stammen und das Verhältnis der Rentierzüchter zu Staat und Erdölindustrie auch noch in postsowjetischer Zeit weiter prägen

168 http://kremlin.ru/mainpage.shtml

(siehe hierzu S. 50ff.). Der Akt des Schenkens spielt geschickt mit dem Machtgefälle und kehrt dieses um, indem die Politiker in die Pflicht zum Wohlverhalten genommen werden. Die Besitzer der Rentierherden werden zum Patron und die Politiker zu Klienten, die des spirituellen Schutzes der chantischen und nenzischen Götter bedürfen. Nicht die Rentierzüchter integrieren sich in die Welt des Gouverneurs und des Präsidenten, sondern dieser wird symbolisch in die Herde der Rentierzüchter integriert. Man kann diese symbolische Umkehrung auch als Umkehrung des Verhältnisses von Zentrum und Peripherie interpretieren. Politisch und ökonomisch kann man sich kaum einen marginaleren Ort vorstellen als den am Oberlauf der Flüsse Tromjogan, Kasym und Nadym gelegenen See Numto mit einem Dorf von nur einer Handvoll Einwohner. Es gehört zu den kleinsten und entlegensten Dörfern in einer der am dünnsten besiedelten Gegenden der Region und ist nur mit dem Hubschrauber oder im Winter mit dem Schlitten zu erreichen. Aus spiritueller Perspektive ist der See Numto eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Heiligtum mit internationalem Charakter, eine überregionale Pilgerstätte, an der der oberste Himmelsgott verehrt wird. Hier opfern nicht nur die Waldnenzen und Chanten, die in der Umgebung des Sees leben, sondern auch die Kasymer Chanten, die Chanten vom Tromjogan und die Waldnenzen vom Agan. Aus ihrer Sicht ist er das spirituelle Zentrum der Region, der Ort, an dem sie mit dem mächtigsten der Himmelsgötter in Kontakt treten können. Die Rentierschenkung an diesem Ort vor den Objektiven der Fernsehkameras versucht, diese alternative spirituelle Sicht der Dinge an die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit zu bringen und somit der Marginalisierung der Peripherie entgegenzuwirken.

In der Präsentation des Ereignisses für die Öffentlichkeit ist das politische Anliegen primär und das Opfer selbst nur sekundäre Bestätigung der Schenkung. Jurij Vėlla äußerte sich vor der Fernsehkamera so:

> "We as if wish to confirm our deeds with a stamp in front of our Gods. The sacrificial ceremony that we are going to carry out today, the sacrifice of reindeer to the Gods, this is the case with the act of giving reindeer to the Russian President and the Governor. And in our declaration to the Governor we claim that the lands should be maintained." [169] (Leete 1999: 25)

Das Fernsehen nimmt auch am Opferritual teil. Über einen Ausschluss des Fernsehteams von bestimmten Handlungen berichtet Leete nicht. Es ist jedoch klar, dass das Opfer unter anderem deshalb nicht auf der heiligen Insel in der Mitte des Sees stattfindet, weil das Fernsehen und Ausländer dabei sind. Es wird ein Kompromiss gefunden, das Opfer sozusagen nicht direkt auf dem heiligen Boden durchzuführen, um eventuelle Entweihungen und Tabuüberschreitungen durch Teilnehmer, die die

169 Leider war mir das Originalinterview nicht zugänglich, so dass ich hier die bei Art Leete publizierte Übersetzung in etwas merkwürdigem Englisch wiedergebe.

Regeln nicht kennen und denen man sie auch nicht mitteilen will, zu verhindern. Der heilige Platz fungiert hier nur als Objekt, das die Politiker zusammen mit den Rentierweiden schützen sollen. Die Einrichtung eine Naturschutzgebietes, das die Region des Sees umfasst und vor unkontrollierter Ausbeutung der Erdöllagerstätten um den See schützen soll (Valeeva und Šalatonov o. J.; Valeeva und Moskovčenko 2002; Vagatova o. J.), bestärkt die Indigenen darin, dass ihre Anliegen durchaus von den politisch Mächtigen wahrgenommen werden.

Von Seiten des Gouverneurs Filipenko wurde das geschenkte Rentier nicht als sozialer Kontrakt, sondern als „loyale Gabe einfacher Leute" aufgefasst (Leete 1999: 26). Wie ich von Jurij Vėlla erfuhr, gab es bisher keinerlei Reaktion von Seiten des Präsidenten. Leete spricht von einem „mutual cultural misunderstanding" (Leete 1999: 26). Ich halte jedoch beide Seiten für fähig, die jeweils andere Sicht auf die symbolische Handlung sehr wohl zu erkennen, auch wenn sie sie öffentlich nicht anerkennen können. Die Indigenen können gar nicht umhin, im Alltag mit der dominanten Perspektive der staatlichen Institutionen zu rechnen, nach der sie sich an einer relativ bedeutungslosen Peripherie befinden. Ich machte auch die Erfahrung, dass die Vertreter von Erdölfirmen und staatlichen Institutionen die Perspektive der Rentierzüchter im „Hinterkopf" haben und manchmal sogar heimliche Sympathie für deren Verteidigung ihrer Freiräume äußerten. Dies öffentlich zu äußern und die Ansprüche der Indigenen damit zu legitimieren, können sie sich jedoch nicht leisten. Die Perspektive der chantischen und nenzischen Rentierzüchter, in der Zentrum und Peripherie symbolisch die Plätze tauschen, bleibt privat. Sie bleibt die inoffizielle Sicht der Dinge, eine marginalisierte Perspektive, die jedoch durchaus nicht so geheim ist, wie James Scott dies für die Sichtweise unterdrückter Gruppen beschreibt, deren Interpretationen der politischen Situation „hidden transcripts" folgen (Scott 1990). Geeigneter scheint mir hier das Konzept, das Caroline Humphrey in Reaktion auf Scott entwickelte und das sie „evocative transcripts" nennt (Humphrey 1994: 22ff.). Es sind potentiell allen bewusste und bei Gelegenheit immer wieder ins Spiel gebrachte Alternativen zur offiziellen Ideologie, die jedoch je nach Situation immer wieder anders bewertet werden (vgl. auch Gal 1995: 416f.).

Die Situation zwischen indigenen Rentierzüchtern und den politischen Institutionen des russischen Staates sowie den von ihm kontrollierten Medien[170] ist jedoch anders als im mongolischen Kontext. In bestimmten Bereichen sind sie streng voneinander getrennte Gruppen von Herrschenden und Beherrschten. Die Indigenen bewegen sich in Bereichen und folgen dort Praktiken, die fast völlig außerhalb des Gesichtskreises der Öffentlichkeit und der staatlichen Institutionen liegen. Dazu gehören die religiöse Praxis, die Orte, an denen sie stattfindet und das damit verbundene mündlich überlieferte Wissen.

170 Zumindest werden sie so von den Indigenen wahrgenommen, auch wenn Pressefreiheit verfassungsrechtlich garantiert ist und der Einfluss der politisch Mächtigen auf die Presse – ganz wie im „Westen" – indirekter erfolgt als durch direkte Kontrolle.

Interner Opferdiskurs

Bemerkenswert ist, dass die alten Männer Aleksej Moldanov und Täkvjak, die im Umfeld des Opferrituals vor die Kamera treten, keine Interviews geben, sondern es vorziehen, Gesänge zu rezitieren (Leete 1997: 44f., 47). Ich habe selbst mit der Kamera ganz ähnliche Erfahrungen gemacht. Auf der einen Seite hat das Aufzeichnen von oraler Folklore Tradition. Es gibt eine gewisse Erwartungshaltung, dass ein Fremder mit einer Kamera an der Aufzeichnung von Gesängen interessiert ist. Gesänge wiederzugeben ist auch eine Form von Ehrung, wie sie, wie oben bereits erläutert, für die Götter oder den Bären bei Ritualen erfolgt. Aber auch wenn Journalisten oder Wissenschaftler dezidiert zeigen, dass sie an der individuellen Meinung oder an persönlichen Antworten auf direkte Fragen interessiert sind, begegnen sie häufig Zurückhaltung und dem Angebot doch eher etwas zu singen. Ich sehe hier noch andere Motivationen als nur eingeschliffene Gewohnheit. Gesang als gebundene Form der Mitteilung ist resistenter gegen Manipulation. Gesänge sind in Inhalt und Form festgelegt. Sie sind keine individuellen Äußerungen, sondern kollektive Produkte.[171] Bei den mit dem Bärenritual verbundenen Liedern wird streng darauf geachtet, dass die Performance unverändert stattfindet, sogar wenn darunter die Verständlichkeit der Botschaft leidet. Schwer verständliche und altertümliche Folkloresprache ist ein Gütezeichen für die Wirksamkeit der Lieder. Sie haben ein Leben jenseits der Interpretation ihres Inhalts. Vor allem bei der Aufführung sakraler Gesänge sieht man die Sänger häufig in einen besonderen emotionalen Zustand geraten. Sie schließen die Augen, beginnen zu schwitzen, scheinen sich tief zu versenken. Nicht der Sänger singt das Lied, das Lied singt ihn. Dieses Eigenleben prädestiniert die Gesänge für die Weitergabe durch neue Medien, weil, so hofft man, sie durch ihr Eigenleben in gewisser Weise vor individueller Manipulation geschützt sind.

Dass persönliche und individuelle Meinungen zum Geschehen gegenüber Außenstehenden nicht geäußert werden, bedeutet jedoch nicht, dass die Teilnehmer sie ganz für sich behalten würden. Wie oben bereits gezeigt, ist die Kontroverse über das Ergebnis kollektiver ritueller Bemühungen fester Bestandteil des Rituals. Diese Ritualkritik, die hier keine generelle Kritik am rituellen Verhalten an sich ist, wird in internen privaten Zusammenhängen nachträglich geübt. Leete nimmt an einer solchen Diskussion in der Privatwohnung von Timofej Moldanov teil (Leete 1997: 35), mit dem er freundschaftliche Beziehungen unterhält.[172] Außer ihm waren nur Chanten an der „Auswertung" des Rituals beteiligt. Die Kritik geht dabei in zwei Richtungen. Zum einen wird vor allem von den Vertretern der Intelligenzija

171 Eine Ausnahme macht hier das „persönliche Lied", das das individuelle Leben einer Person schildert und sozusagen ein Selbstportrait darstellt (Csepregi 1997b: 289–297). Trotzdem wird es in der Öffentlichkeit nur von anderen dargeboten. Der Autor kann sich nur in Ausnahmefällen oder ganz intimen Momenten dazu hinreißen lassen, es selbst vorzutragen.

172 Mündliche Mitteilung durch T. A. Moldanov.

der Alkoholgenuss kritisiert. Timofej Moldanov meint, dass das Opfer nur ein Vorwand für die Nenzen gewesen sei, um ein heftiges Gelage mit alkoholischen Getränken zu veranstalten (Leete 1997: 50). Zum anderen wird kritisiert, dass die rituellen Handlungen nicht exakt den überkommenen Vorschriften gefolgt wären. Diese Kritik äußert vor allem der chantische Ritualspezialist Stepan Randymov (Leete 1997: 38ff.). Kritik am Opfer folgt in jedem Fall einer puristischen Logik, nach der das Ritual reiner moralischer Haltung und altehrwürdiger Tradition folgen müsse. Die Tatsache, dass dies nie hundertprozentig der Fall ist, muss vor der Außenwelt in Gestalt der Medien jedoch verborgen bleiben.

Leete diskutiert die Frage, ob "other aspects beyond traditional and original symbolic actions" (Leete 1997: 51) den Ritualen fremd seien und sie zu inhaltslosen Handlungen degradieren würden. Politische Motive, vor allem Politik der Repräsentation waren jedoch schon immer in die chantischen Opferrituale involviert. Nicht zufällig sind Opferplätze häufig Orte vergangener politischer Macht. Viele ehemalige befestigte Siedlungen aus dem Mittelalter sind zu Heiligtümern geworden. Die Helden chantischer Mythen waren reale politisch wirksame Personen, die nach ihrem Ableben mit Göttern verschmolzen (Karjalainen 1927, II; Patkanov 1891). Die Eroberung und Befriedung neuen Territoriums durch chantische Gruppen wurde mit der Errichtung von Heiligtümern besiegelt (Golovnev 2000: 146). Seit der Christianisierung stehen traditionelle Opferrituale in einem Gegensatz zur Politik des russischen Staates. Die Opferplätze und die mit ihnen verbundenen Mythen enthalten ein Wissen über politische Zusammenhänge (zwischen den Götterhelden und zwischen der heutigen Bevölkerung), das im offiziellen politischen Diskurs unsichtbar bleibt. Der Gegensatz zwischen offiziellem politischem System und den chantischen religiösen Vorstellungen im Alltag wandelte sich durch die Jahrhunderte. Die Repression hatte ihren Höhepunkt während der Stalinzeit. Es gab aber auch immer die Tendenz, die chantische Religion in friedliche Beziehung zur Religion der russischen Bevölkerung zu setzen.

Die Tendenzen nach der Perestroika können als eine Weiterentwicklung dieser Strategien angesehen werden. Medien, Vermittlung und Kommunikation sind schon immer integrale Bestandteile des Rituals gewesen. Dabei wurden schon immer bestimmte Kommunikationsgrenzen eingehalten. Die Vermittlung von Information im und über das Ritual unterliegt der Kontrolle durch die Teilnehmer. Audiovisuelle Medien bringen eine neue Komponente in die Rituale. Neu an ihnen ist, dass sich sowohl die Form und Struktur der transportierten Mitteilung als auch die Gruppe der Adressaten nicht mehr vollständig durch die Produzenten der Information kontrollieren lässt. Die Filmaufnahmen werden durch Spezialisten montiert, kommentiert, mit Musik unterlegt, verfremdet usw. Auf den Kontext, in dem sie dann reproduziert werden, haben die Produzenten der Information kaum mehr Einfluss. Sie erfahren erst zeitversetzt, was für ein Image von ihnen und ihrer Botschaft produziert worden ist.

Medienbeteiligung am Opfer II: am Fluss Pim

Anzori Barkalaja berichtet in zwei publizierten Artikeln von großen kollektiven Opfern mit mehreren hundert Teilnehmern, die 1995 und 1997 am Fluss Pim stattfanden (Barkalaja 1997, 1999). In Bezug auf das zweite Opfer 1997, an dem er selbst und weitere Gäste aus Estland teilnahmen, berichtet er:

> "A strong cold wave had arrived on Friday night and according to the Khanties, Torum[173] had turned the weather cold in order to prevent the filming of the sacrifice. The assembly of the Khanties had originally given permission to the representative of the local Lyantor municipal council to be present at the ceremony in return for his help in obtaining the horse and cow necessary for the sacrifice. Local television, having learned about the event, wanted to record it on video tape, but the Khanties refused permission to the TV-team. The TV people, however, were reluctant to give up and gave the camera to the representative of the municipal council, asking him to shoot the sacrifice. None of the Khanties interfered with the setting up and switching on of the camera, but as my informant triumphantly declared, the camera could not tolerate the cold and automatically switched off in four minutes. It was obvious that the Khanties attributed this course of events to the intrusion of the sky god." (Barkalaja 1999: 59)

Leider bleiben wir auf Vermutungen angewiesen, warum die Chanten das TV-Team nicht zuließen und warum sie sich über das Scheitern des Filmens freuten. Ein Indiz bietet der Umstand, dass einige Chanten dem Ritual fernblieben, weil sie hörten, dass Russen anwesend sein würden (Barkalaja 1999: 60). Die Anwesenheit von Fremden wird also für den Nutzen des Rituals negativ bewertet. Auch die schamanische Séance wurde verschoben, weil der Schamane sich betrunken hatte, um nicht in Anwesenheit eines Russen (des Vertreters der Stadtverwaltung) das Tranceritual durchzuführen, wie einige vermuteten.

Im Fall des Rituals am Pim überwiegt offensichtlich die Gefahr, die von der Präsenz der offiziellen Öffentlichkeit in Form von Vertretern des Staates und der Medien ausgeht, vor deren Nutzen. Die Stadtverwaltung wird als Sponsor für Opfertiere und als Ehrengast am Rand des Rituals willkommen geheißen. Das Ritual soll jedoch außerhalb der Öffentlichkeit stattfinden und das Tranceritual beginnt auch erst, als der Vertreter des Staates das Geschehen verlassen hat (Barkalaja 1999: 60). Interessanterweise werden die estnischen Gäste nicht unter die Kategorie derjenigen gefasst, die eine potentielle Gefahr für das Opfer bedeuten. Auch sie werden gebeten, sich mit Opfergaben, vor allem mit Vodka am Ritual zu beteiligen, dürfen jedoch sogar bei der schamanischen Seance anwesend sein. Ob hier die Vorstellung einer

173 Gemeint ist *tŏrəm-iki*, der höchste Himmelsgott.

nationalen Verwandtschaft, die sich aufgrund pan-finno-ugrischer Aktivitäten vor allem nach 1990 unter den Chanten ausgebreitet hat, eine Rolle spielte, bleibt Vermutungen überlassen. Ebenso erfährt der Leser leider nicht, wie die Teilnehmer zu einer wissenschaftlichen Veröffentlichung der Informationen über Opfer und schamanisches Ritual standen.

Ebenso wie Art Leete wurde auch Anzori Barkalaja Zeuge ausführlicher und vielfältiger Opferkritik. Am Pim wurden Ritualfehler sogar mit einer Hautkrankheit und Atemwegserkrankungen in Verbindung gebracht, die sich nach dem Opfer 1995 unter den Waldbewohnern ausbreiteten (Barkalaja 1997: 64f.). Barkalajas Informant sieht hier eine Verletzung der Regeln für die Anwendung rituellen Wissens am Werk. Die Teilnehmer des Rituals hätten abgestimmt und per Mehrheitsbeschluss ein Opfer für die Krankheitsgötter festgelegt (Barkalaja 1997: 65). Ob die Beurteilung des Vorgangs durch Barkalajas Gesprächspartner von den anderen Teilnehmern des Opfers geteilt wird, muss offen bleiben. Es ist jedoch klar, dass Wissen über die richtige Durchführung eines Rituals nicht im Konsensverfahren und nicht in öffentlicher Abstimmung erlangt wird.

Verfolgung durch Christentum und Atheismus

Die Taktiken des Verbergens und Verschweigens der religiösen Praxis sind oft auf die Verfolgung des „Heidentums" und der „Schamanen" durch Christen und Kommunisten zurückgeführt worden. Die Meinungen darüber, wie gewaltsam die Christianisierung zu Beginn des 18. Jahrhunderts war, gehen jedoch auseinander. Die einen bezeichnen die Christianisierung als unblutig und gewaltlos, weil keiner derjenigen, die nicht zum Christentum konvertieren wollten, mit physischer Gewalt bedroht wurde (Jordan 2003: 164; Baranov u. a. 1994). Die Konvertierten wurden mit Geschenken und zu Beginn auch mit der Befreiung von der Pelzsteuer, dem *jasak*, „belohnt". Gegenüber bereits Konvertierten konnte im Falle von „Teufelsanbetung" auch mit Gewalt vorgegangen werden. Und Gewalt gegen die Objekte des Kultes war zu Beginn der Christianisierungskampagne gang und gäbe. Heilige Stätten wurden zusammen mit den dort befindlichen Götterbildern verbrannt. Wenn die formal zu Christen Gewordenen jedoch ihre alten Praktiken wieder aufnahmen, wurden sie öffentlich gezüchtigt oder sogar ins Gefängnis in die Stadt Tobolsk gebracht (Glavackaja 2004, 2005; Novickij 1884). Ganz ähnliche Methoden wiederholten sich während der Verfolgungen durch die Sowjetmacht. Hatten die Chanten am Tromjogan während der Volkszählung 1926/27 noch freimütig die Namen örtlicher Schamanen benannt, wurden diese und ihre Familien schon wenige Jahre später ihres Stimmrechts beraubt, mit drückenden Steuern belegt und schließlich sogar verhaftet, was nicht selten einem Todesurteil gleichkam (Balzer 1999; Glavatskaya 2001, 2004). Die publizierten Arbeiten bieten jedoch nur vereinzelt Angaben zum konkreten Verlauf

der christlichen Missionierung und der antireligiösen Maßnahmen im 20. Jahrhundert am Tromjogan oder im Surguter Gebiet. So wurde beispielsweise 1748 von Surgut aus der „im Kessel sitzende Shaitan" vom „Kyš-Jugan" gesucht und den Chanten wurden unter Anwendung der Peitsche Informationen zu seinem Aufenthaltsort abgepresst. Als die Chanten den Soldaten Widerstand leisteten, wurden 31 von ihnen mit „Peitschen gezüchtigt" (Šunkov u. a. 1968: 287). Die Mehrheit der Indigenen war bis zur Revolution formell getauft und offiziell gab es ab den 1930er Jahren keine Schamanen mehr. Offenen Widerstand aus religiösen Gründen gab es den zugänglichen Quellen zufolge aus dem Gebiet der Tromjoganer Chanten kaum. Dass die religiöse Praxis vor Andersgläubigen verborgen wird, war auch in der Vergangenheit gängige Praxis. Sie ergab sich logisch aus den Informationsbeschränkungen, die innerhalb der chantischen Gemeinschaft in Bezug auf religiöses Wissen bestanden.

Dies ist jedoch keine eiserne und streng eingehaltene Regel. Das reiche Material, das zum Beispiel der finnische Religionsethnologe und Sprachforscher Kustaa Fredrik Karjalainen gerade im Gebiet der Surguter Chanten sammelte, belegt, dass die Indigenen durchaus bereit waren, interessierte Personen Einblick in die religiöse Praxis nehmen zu lassen (Karjalainen 1927). Selbst die Verfolgungen in den 1930er Jahren – insbesondere nach dem Aufstand am Kasym 1933 – führten nicht zu einer vollständigen Geheimhaltung gegenüber allen Fremden. Im Tagebuch[174] von Wolfgang Steinitz, der 1935 die Chanten am mittleren und unteren Ob besuchte, finden sich etliche Zeugnisse, dass man dem deutschen Sprachwissenschaftler und Kommunisten Teile des Bärenzeremoniells vorspielte und ihn an heilige Orte mitnahm. Die Chanten erkannten wohl schnell, dass Steinitz selbst auch als Kommunist eine respektvolle Haltung gegenüber der religiösen Praxis einnahm. So legte er sogar Geld als Opfergabe nieder, als er mit einem Informanten einen heiligen Ort an einem alten Burgwall passierte (Dudeck 2008). Als Zoja Sokolova, die Moskauer Ethnologin in den 1970er Jahren das Gebiet bereiste, zeigte man ihr Teile des Bärenrituals, jedoch keine Opferrituale[175] (Sokolova 1982).

Wiedergeboren oder nur versteckt gewesen?

Elena Glavackaja bezeichnet die gegenwärtige religiöse Praxis als einen Prozess der Revitalisierung der chantischen Religion: Ihrer Meinung nach existieren drei Bereiche, in denen sich indigene Identität manifestiert: Lebensweise, Religion und Sprache. Da Sprache und Lebensweise nur bei den Waldbewohnern erhalten geblieben sind, ist ihrer Ansicht nach die Religion das übriggebliebene Hauptelement der

174 Das maschinenschriftliche Manuskript des Tagebuchs befindet sich heute im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (Archiv BBAW 2010).

175 Diesen Schluss kann man indirekt aus der Tatsache ziehen, dass sie sich überrascht zeigt, als ihre chantische Freundin sie zum Abschied dreimal um die eigene Achse dreht. Wäre sie bei Opferritualen oder Gebeten präsent gewesen, hätte ihr diese Bewegung bekannt sein müssen.

Ethnizität. "While all the other features of the Khanty way were significantly degraded, religious traditions, despite all of the persecution, had been preserved secretly, mainly at the clan and family level and remained a visible manifestation," (Glavatskaya 2004: 240) und "those, who used to live the traditional way of life, partly returned to their traditional ritual behavior" (Glavatskaya 2004: 242). Diese Sichtweise auf die Vitalität religiöser Praxis ist in der Literatur weit verbreitet, enthält meiner Meinung nach jedoch einige Fehlschlüsse.

Erstens: Religion ist nicht das Hauptelement von Ethnizität, da traditionelle religiöse Praxis außerhalb des Waldes kaum anzutreffen ist. Rituale finden sich hier nur in säkularisierter Form als ethnische Selbstdarstellung. Sie verletzten häufig wichtige Prinzipien der traditionellen religiösen Praxis: Junge Frauen tanzen auf der Bühne mit der Schamanentrommel oder legen diese sogar auf den Boden, wie man es in den Inszenierungen des Theaters der ob-ugrischen Völker in Chanty-Mansijsk sehen kann.

Zweitens: Die weiterhin existierenden religiösen Praktiken wurden nicht wiederbelebt, sondern von der Öffentlichkeit wiederentdeckt. Ihre Sichtbarkeit ist aus Sicht der Praktizierenden eine zweischneidige Angelegenheit. Rituale, zu denen zu Beginn der 1990er Jahre noch eine begrenzte Öffentlichkeit zugelassen wurde, werden heute vollständig verborgen. Revitalisierung scheint mir der falsche Ausdruck für das, was vor sich geht.[176] Glavackajas Aussage in Bezug auf die Chanten: "Shamanic practice is becoming more and more popular among the Siberians" (Glavatskaya 2004: 242), kann ich aus meiner Erfahrung nicht zustimmen. Unter den Indigenen hat im Gegenteil die Popularität des christlichen Protestantismus zugenommen (Wiget und Balalaeva 2007). Dass fast jede Familie im Wald eine Schamanentrommel (chant. *kŭjəp*) besitzt (Glavatskaya 2004: 242), ist keine neue Erscheinung. Neu ist auch nicht, dass die Trommel offen an der Rückwand des Hauses hängt. Die Wohnplätze im Wald bei den Chanten am Tromjogan wurden in sowjetischer Zeit so gut wie nie von Fremden aufgesucht. Ebenso wenig werden Opferrituale beim Haus und auf den heiligen Plätzen erst neuerdings durchgeführt.

Die indigene Intelligenzija spricht allerdings von einer Wiedergeburt, *(vozroždenije)* und meint damit vor allem die öffentliche Anerkennung der ethnischen Differenz und der Lebensweise der Waldbewohner.[177] Wieder hergestellt werden allerdings nicht die Praktiken, sondern ihre öffentliche Legitimität. Indigene Politiker setzten sich daher für die Verabschiedung eines Gesetzes zur Bewahrung traditi-

176 Dies gilt zumindest, wenn man den Begriff Revitalisierung im engeren, dem russischen *vozroždenie* (Wiedergeburt) entsprechenden Sinne gebraucht. Einen weiteren Revitalisierungsbegriff benutzt beispielsweise Majorie Mandelstam Balzer und verfolgt Revitalisierungsbewegungen bis in die Zeit der Christianisierung der Chanten zurück (Balzer 1999: 75–98).

177 Zum Zwecke dieser „Wiedergeburt" wurde bezeichnenderweise im Dezember 1991 ein „wissenschaftliches Forschungsinstitut der sozial-ökonomischen und national-kulturellen Wiedergeburt der ob-ugrischen Völker" gegründet (Adm. Gubernatora XMAO 2010e).

onellen Wissens und oraler Tradition „über die Folklore" und zum Schutz heiliger Stätten „über die Heiligtümer" ein, das schließlich auch verabschiedet wurde (Wiget und Balalaeva 2004b; Duma ChMAO 2005; Duma ChMAO 2003).

Glavackaja sieht die Aktivitäten der Folklorearchive wie Sammlung und Publikation mythologischer Texte und die Inszenierung von öffentlichen Bärenfesten als eine Form „ethnoreligiöser" Revitalisierung. Aber auch hier handelt es sich weniger um eine Wiedererschaffung als um eine Neuschaffung, denn sowohl Form als auch Inhalt der Praktiken sind der traditionellen Religion fremd. Heilige Texte unterliegen komplizierten Regeln der Zugänglichkeit. Ihre schriftliche Fixierung und allgemeine Zugänglichkeit durchbricht die Regeln der traditionellen Weitergabe religiösen Wissens. Eva Schmidt, die Begründerin des Archivs der Chanten vom Fluss Kasym und Agrafena Pesikova, die orale Literatur unter den Surguter Chanten sammelt, führten deshalb, wie sie mir erklärten, ein kompliziertes System von Zugangsbeschränkungen zu heiligen Texten ein.

Das Surguter Archiv, in dem ich selbst arbeiten konnte, dient nur zur Bewahrung von Texten und audiovisuellen Materialien für zukünftige Generationen. Meiner Erfahrung nach fanden die aufgezeichneten Texte keinerlei Gebrauch im alltäglichen Leben der Chanten der Region. Die chantische Intelligenzija sitzt hier in einer Zwickmühle, denn publizierte Texte sind prinzipiell allen zugänglich. In der Realität werden sie nur einem kleinen Kreis von Wissenschaftlern bekannt, denn die Waldbewohner lesen nicht (im Gegensatz zum Beispiel zu Nenzen) und die Mehrheit der lesenden Chanten interessiert sich kaum für wissenschaftliche Literatur. Ein öffentlich zugänglicher Buchmarkt für wissenschaftliche Literatur existiert nicht und wissenschaftliche Publikationen sind deshalb kaum in Buchläden erhältlich. Bücher mit ethnografischem Inhalt werden zumeist von staatlichen Institutionen oder in deren Auftrag als repräsentative Geschenke zu besonderen Anlässen veröffentlicht. Inzwischen existiert ein spezielles Genre, das dieser Funktion entspricht: „künstlerisch-wissenschaftliche" Ausgaben. Auf bestimmte wissenschaftliche Standards wird zugunsten von Illustrationen und Hochglanzdruck verzichtet. Solch repräsentative Ausgaben wurden beispielsweise zur Geschichte und Ethnografie der Surguter Chanten generell und speziell an den Flüssen Agan und Salym herausgegeben (Baranov u. a. 1994; Vizgalov 2000; Perevalova und Karačarov 2006). Man findet sie entsprechend oft in den Vitrinen sowohl der Büros der Bürokraten und Erdölmanager als auch der chantischen Wohnzimmer, wo sie nur selten zum Lesen in die Hand genommen werden.

Glavackaja berichtet von einer öffentlichen Opferzeremonie 1993 aus Anlass des 400. Jahrestages der Gründung Surguts, die auch im Fernsehen übertragen worden sei (Glavackaja 2004: 241). Vielleicht handelt es sich um eine Ausnahme zu einer Zeit, als auch die chantischen Ritualspezialisten die positiven Effekte, mit der indigenen Religion an die Öffentlichkeit zu gehen, als gewichtiger ansahen als die negativen. Ich vermute jedoch eher, dass Glavackaja hier ein Ereignis als religiöse Handlung

beschreibt, das nur die theatralische Darstellung einer solchen war, von der Öffentlichkeit jedoch als realer Ausdruck ritueller Praxis angesehen wurde. Am 25. Juni desselben Jahres mussten die Chanten im Russkinskaja sehr schmerzhafte Erfahrungen mit der Teilnahme der Öffentlichkeit an einem religiösen Ritual machen. Zwei der Männer, die das Ritual geleitet hatten, und zwei weitere Teilnehmer wurden von der Polizei brutal zusammengeschlagen[178] und die deponierten Opfergaben zerstört (Balzer 2003: 126f.). Fünf Jahre später (1996) wachten u. a. dieselben Ritualspezialisten aus Russkinskaja, die eine Opferzeremonie aus Anlass des 1. Kongresses der privaten Rentierzüchter des Chanty-Mansijskij AO in Kogalym organisierten, streng über die Teilnahme von Fremden am Ritual. Die Surguter Dokumentarfilmerin O. K. berichtete mir, dass sie und ihr Kameramann die einzigen Journalisten waren, die zum Opferplatz in der Nähe der Stadt mitgenommen wurden. Einer der Ritualspezialisten hielt einen roten Knopf am Stativ des Kameramanns von ferne für das Zeichen einer eingeschalteten Kamera, die gar nicht angestellt war. Er hätte O. K. und ihren Kameramann um ein Haar vom Opferplatz vertrieben, wenn sie ihn nicht vom Gegenteil überzeugt hätten. Für die Öffentlichkeit und die Fernsehkameras wird heute nur noch Ritualtheater aufgeführt. Am Tag des Rentierzüchters 2009 führten die Schüler in Russkinskaja auf der Bühne adaptierte Szenen des Bärenrituals durch, die jedoch mit der Interaktion mit dem spirituellen Wesen eines erlegten Bären oder den Göttern nichts zu tun hatten. Der Ritualspezialist S. T. K. z. B., der in den 1990er Jahren sogar Aufzeichnungen von Mythen und Epen auf Tonträger zuließ (vgl. die bei Cronshaw 2002 besprochene CD), die heute in den Weltmusikabteilungen der Kaufhäuser zu finden sind, tritt heute nicht mehr auf der Bühne auf. Auf meine Nachfrage meinte er, das sei „nicht seriös". Die überwiegende Abwesenheit von männlichen Vortragenden auf den Bühnen der offiziellen Folkloreaufführungen ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Bei den internen Ritualen haben sie die Hauptrolle.

Die Verfolgungen haben der Vitalität der religiösen Praxis keinen Abbruch getan. Religiöse Rituale bilden bei den Rentierzüchtern, die bisher nicht konvertiert sind, einen unabdingbaren Teil des Alltags. Sie machen, wie Glavackaja betont, interne soziale Ressourcen zugänglich, indem sie die internen sozialen Beziehungen stärken und mit dem politischen „hidden transcript" der Götterwelt verbinden. Diese alternativen sozialen Netze und informellen politischen Strukturen werden dann existenziell, wenn der Staat soziale Sicherheit abbaut (Glavackaja 2004: 241f.).

178 Ich selbst besitze Kopien von Videoaufnahmen eines Treffens von Indigenen in Russkinskaja nach dem Zwischenfall, in denen diese Ereignisse diskutiert werden.

Kommunikationsformen – Taktiken des Verbergens

Visuelles Verbergen

Religiöse Praktiken werden vor allem visuell verborgen, indem Fremden der Zugang zu ihnen verwehrt wird. Es gibt von den Chanten am Tromjogan bisher keinen bekannten Fall, in dem dies mit physischer Gewalt versucht worden wäre. Zwar gibt es ab und zu Berichte, dass Chanten ihre Rentiere gegen Wilderer aus der Stadt auch mal mit dem Jagdgewehr in der Hand verteidigen, aber in Bezug auf die Wohnstätten der Götter werden offensichtlich andere Mechanismen bevorzugt. Wie oben bereits beschrieben, verteidigen die Chanten auch ihre Friedhöfe nicht gegen die Zerstörung durch Eindringlinge. Gerüchte, der Zugang zu geheimen sakralen Stätten sei mit selbst auslösenden Bogenfallen gesichert, wie sie in vergangenen Zeiten als Fallen für Pelztieren genutzt wurden, entbehrt jeder Grundlage und entspringt der Phantasie der Stadtbewohner, wie mir die Rentierzüchter glaubhaft versicherten. Nach offiziellen Angaben aus dem Jahr 1997 sind von den registrierten Heiligtümern im Surguter Rajon vier zerstört worden, drei sind stark beschädigt, zwei sind in schlechtem, eines in mittlerem und neun in gutem Zustand (Valeeva 2001: Tab. 46; Gos. kom. po ochrane okr. sredy ChMAO 1997). Die Mehrzahl der Heiligtümer sind jedoch außerhalb der chantischen Gemeinde nicht bekannt. Droht die Zerstörung der Heiligtümer, gibt es zwei Möglichkeiten. Die traditionell übliche war, den heiligen Speicher (vgl. Kodolanyi Jr. 1963) an einen anderen Platz zu überführen, an dem er für Außenstehende unzugänglich war. Dies geschah beispielsweise mehrfach mit dem Speicher der Herrin des Agan, der *åyən-imi,* der erst vor ihren kommunistischen Verfolgern und dann vor den Geologen verborgen werden musste (Kornienko und Ajvaseda 1999; Perevalova und Karačarov 2006: 318). Wenn die Hüter des Heiligtums zu spät kommen und es bereits zerstört oder beraubt worden ist, wie es beispielsweise mit der Herrin des Flusses Kasym, der *kasəm-imi* passierte, kann ein neues Heiligtum am selben oder an einem anderen Platz errichtet werden. Die Verlagerung eines Heiligtums erfordert in jedem Fall aufwändige rituelle Anstrengungen, denn wie bereits erwähnt, ist die Kommunikation mit den Göttern immer eine prekäre und das Scheitern ebenso möglich wie das Gelingen.

Deshalb wird inzwischen häufig von einer zweiten Variante Gebrauch gemacht, die erst in letzter Zeit möglich geworden ist. Die Information über die Lage von Heiligtümern wird den Erdölfirmen und den staatlichen Denkmalschutzbehörden mitgeteilt und diese sind nach dem Gesetz „Über die Heiligtümer" verpflichtet, diese zu erhalten. Aus der Praxis der Erdölfirmen ist jedoch bekannt, dass sich ihre Pläne zur Erschließung neuer Erdölquellen nicht aufhalten und nur selten ändern lassen. Wie ich von dem für die Verhandlungen mit den Indigenen zuständigen Mitarbeiter der Erdölfirma „Surgutneftegaz" 2009 erfuhr, sammelt sein Büro umfangreiches Datenmaterial über die profanen und sakralen Gebäude und die Landnutzung der

Rentierzüchter und man gibt an, diese bei der Planung neuer Fördereinrichtungen zu berücksichtigen. Wie oft bisher auf diese Weise heilige Plätze vor Zerstörung bewahrt wurden, ist leider nicht bekannt. Vor kurzem erhielt ich jedoch per E-Mail die Nachricht, dass die Bewohner der Region des heiligen Sees Numto die Heiligtümer in ihrer Region von Wissenschaftlern dokumentieren lassen wollen, um sie vor der fortschreitenden Erschließung der Erdölquellen auf dem Territorium des Naturparks „Numto" zu bewahren.

Über zunehmende Zurückhaltung gegenüber der audiovisuellen Dokumentation heiliger Handlungen habe ich weiter oben bereits berichtet. Ein Grund dafür ist sicher, keine unnötige „Reklame" für die Rituale zu machen, bei denen man keine Gäste haben will, die nicht wissen, wie man sich angemessen verhält. Neugierde der Außenwelt, so lehrt die Erfahrung, führt häufiger zu Zerstörung als zu Respekt vor den heiligen Orten. Es gibt jedoch noch einen weiteren Grund für das Verbot des Bildermachens. Visuelle Informationen werden während des Rituals nach bestimmten Regeln zugänglich gemacht, über die die Ritualspezialisten die Kontrolle wahren. Sie bestimmen, wer was in welchem Kontext sehen darf. Für die Frauen bleibt das Allerheiligste, wo die Opfergaben für die Götter deponiert werden, unsichtbar. Andere Teile des Opfers, z. B. die Deponierung des Tuches mit dem Speichel auf dem Eis des Flusses, dürfen sie sehen. Die Notdurft verrichten die Teilnehmer so weit weg vom Ritualgeschehen auf dem gegenüberliegenden Flussufer, dass kein Sichtkontakt möglich ist. Um die Figur der Feuergöttin herzustellen, die dann unsichtbar in Opfertücher gewickelt zusammen mit ihren Opfergaben dem Feuer übergeben wird, zieht sich ein Ritualspezialist unsichtbar in den heiligen Hain zurück. Die Aufzeichnungen einer Kamera sind jedoch einem Publikum zugänglich, dass potentiell unbestimmt ist. Visuelle Information wird dekontextualisiert und einem anonymen Publikum zugänglich gemacht. Nach der Logik des Rituals ist Zuschauen aber kein passives Konsumieren, sondern bereits Interaktion. Und diese Interaktion des Fernsehzuschauers, des Museumsbesuchers mit den abgebildeten Gegenständen, mit dem heiligen Platz als Ort der Interaktion und Kommunikation mit den Göttern, unterliegt nicht mehr der regulierenden Kontrolle durch die Ritualspezialisten.

Schweigen

Über das Ritual betreffende Informationen wird nicht geredet. Teilnehmer werden nicht verbal aufgefordert daran teilzunehmen, wie oben bereits erwähnt (vgl. Wiget und Balalaeva 2001: 87). Dem kollektiven Opfer geht voraus, dass Nachrichtenstäbe verschickt werden, die die Anzahl der Tage bis zum Opfer mit Kerben anzeigen. Interessanterweise werden die Stäbe ohne Worte, stumm weitergereicht. Wer sie erhält, weiß bereits worum es geht, wer nicht, hat beim Ritual auch nichts zu suchen. Zu Sowjetzeiten war dies eine Möglichkeit, die Nachricht ohne Wissen der Behörden weiterzugeben. Auch heute, da alle Chanten Mobiltelefone benutzen, wird die-

ser Brauch weitergeführt. Er ist eine Möglichkeit, die Information über das Opfer zu kontrollieren. In einem mir bekannten Fall wurden drei Stäbe mit 21 (3 x 7) Markierungen hergestellt. Ähnliche Stäbe werden auch bei den Begräbnisriten gemacht, um die Trauertage abzuzählen und für die Lieder, die beim Bärenfest gesungen werden. Die Stäbe werden, so berichtet Anzori Barkalaja, an einer Birke festgebunden (Barkalaja 1997: 59; 1999: 62f.; Wiget und Balalaeva 2001: 86).

Für mich war überraschend, dass sich selbst in Untersuchungen von Wissenschaftlern aus der Region eine Mischung aus Ignoranz von außen und Verbergen von innen zeigt, die ich auch zwischen Indigenen und Touristen am Tag des Rentierzüchters beobachtet hatte. Als Beispiel sollen hier eine soziologische Untersuchung von Nursafa Gafurovna Chajrullina, einer Soziologin aus Tjumen', und Tamara Michajlovna Algad'eva, einer wissenschaftlichen Mitarbeiterin der Indigenenverwaltung in Chanty-Mansijsk, dienen, deren Ergebnisse 2007 in der renommierten Zeitschrift „Sociologičeskie Issledovanija" veröffentlicht wurden (Chajrullina und Algad'eva 2007). Mit Hilfe von 807 Fragebögen untersuchten die Soziologinnen das „traditionelle Weltbild" der Chanten und Mansen. Sie legten dabei den Respondenten eine Liste mit Namen vor, die sie auf die Frage: „Welche örtlichen Geister sind Ihnen bekannt?", ankreuzen sollten. Leider ist die Liste der genannten Namen nur in Auszügen publiziert, aber die dort erscheinenden Namen entsprechen nicht den indigenen,[179] sondern russischen Bezeichnungen, die z. T. aus der Reiseliteratur oder frühen ethnografischen Quellen stammen. Es wurde nach der „goldenen Frau" oder „Wogulischen Geistern" gefragt, obwohl das Epitheton „golden" fast jeder wichtigen Gottheit zugeeignet wird (siehe unten) und wogulisch als Fremdbezeichnung für die Mansen seit mehr als 70 Jahren außer Gebrauch gekommen ist. Die Bezeichnung Geister für die Gottheiten der Indigenen gibt die Perspektive der Monotheisten wieder, aber nicht die Sichtweise derer, die mit ihnen alltäglich umgehen. Es kann davon ausgegangen werden, dass ein Teil der Befragten zu verschiedenen Denominationen des Christentums konvertiert ist oder keinerlei Wissen über die überlieferten religiösen Vorstellungen besitzt. Aber selbst die 20 %, die mehrere Rubriken in der „Geisterliste" ankreuzten, taten dies offensichtlich eher wahllos. Die Ignoranz der Wissenschaftlerinnen gegenüber der Bedeutung der ob-ugrischen Gottheiten zeigt sich auch darin, dass eine der wichtigsten weibliche Gottheiten „Kaltaš" von den Autorinnen unter „Krankheitsgeister, Dämonen und andere Geister" (Chajrullina und Algad'eva 2007: 4) eingeordnet wurde. Es entsteht der Eindruck, dass die Befragten ihr Wissen über die Wesen, mit denen sie bei religiösen Handlungen interagieren, im Fragebogen kaum preisgeben, obwohl immerhin rund 45 % der Befragten zugaben, dass sie „den Geistern Gaben darbringen" (Chajrullina und Algad'eva 2007: 4). Die meisten Befragten gaben auf die Frage nach

179 Mit demselben Fragebogen wurden sowohl Chanten als auch Mansen verschiedener Regionen und Dialektgruppen untersucht, die einander entsprechende übernatürliche Wesen mit zum Teil sehr unterschiedlichen Bezeichnungen versehen.

konkreten bekannten heiligen Plätzen das Toponym „šaitanka“ an. Dieses russische Wort leitet sich von der Bezeichnung „šaitan“ [180] ab, von der stereotypen Bezeichnung, die alle indigenen Götter von den Russen bekamen. Das Wort dient hier also als toponyme Camouflage, als Antwort, die höflich verbirgt, dass sie eigentlich kein Wissen preisgeben will.

Ganz ähnlich waren die Ergebnisse einer soziologischen Befragung von Indigenen am Fluss Agan, von denen die meisten auf die Frage, welcher Religion sie angehören angaben, sie seien „atheistisch“ (Marchinin und Udalova 1993). Während meiner eigenen Aufenthalte im Dorf Var'jogan und bei Rentierzüchtern und Fischern in der Umgebung konnte ich mich selbst davon überzeugen, dass die „Atheisten“ weiterhin den Göttern opfern. Ein Blick auf den Friedhof von Var'jogan, auf die Grabbeigaben, die Überreste von Gedenkfeiern neben den chantischen Gräber und die gekreuzten Stangen und Reste eines Reinigungsfeuers am Pfad zur Begräbnisstätte zeigt, dass die indigenen Bewohner des Dorfes auch weiterhin von der Möglichkeit (und Gefahr) der Interaktion mit den Verstorbenen überzeugt sind. Kam es jedoch zur „Gretchenfrage“ nach der religiösen Überzeugung, erhielt ich die stereotypen Antworten, dass sie entweder christlich-orthodox seien oder an denselben Gott wie die Christen glaubten, dem sie nur einen chantischen Namen gäben.

Eine ähnliche Form des indirekten Verschweigens [181] lässt sich hinter den Widersprüchlichkeiten entdecken, die sich hinsichtlich des Pantheon der Surguter Chanten in der wissenschaftlichen Literatur finden (Barkalaja 1997: Anm. 1–5; Jordan 2003: 125–128, 139–156, 208–213; Karjalainen 1927, II: bes. 204f., 220, Anm.; Kerezsi 1997: 348–395; Wiget und Balalaeva 2001: 90–94; Kulemzin 2004: 28–44; Kulemzin und Lukina 1992a: 92ff.; Martynova 1998: 23–159). Kaum eine Publikation, die Götternamen der Chanten aufzählt und versucht, die Götter oder ihre Eigenschaften zu beschreiben, lässt sich mit den anderen in völlige Übereinstimmung bringen. Auch hier trifft externe Ignoranz auf interne Zurückhaltung bei der Informationsweitergabe. Fast alle Beschreibungen gehen davon aus, dass ein feststehendes Pantheon von Göttern mit klar unterscheidbaren Eigenschaften und Funktionen existiert. Das Konzept des griechisch-römischen Pantheons ist, in einer moderne Form der „interpretatio romana“, bis heute das Vorbild für die Darstellung der chantischen Religion.[182] Dies führt zwangsläufig zu einem fragmentarischen und widersprüchlichen

180 Ins Russische im 16. Jahrhundert aus dem Tatarischen übernommene Bezeichnung für Teufel.

181 Indirektes Verschweigen bezeichnet hier eine Kommunikationstaktik, bei der Information verschwiegen wird, das Verschweigen sich aber hinter der Weitergabe anderer Information verbirgt. Ausweichendes Antworten ist eine ähnliche Form der Informationsverweigerung, die jedoch den Kommunikationspartner die Informationsverweigerung unter Wahrung der Höflichkeit bemerken lässt, wenn direktes Schweigen einen Affront darstellen würde.

182 Ich kann hier nicht näher auf die Forschungsgeschichte zur chantischen Religion eingehen, die bis heute versucht, die religiöse Praxis in klassifikatorische Konzepte der Religionsgeschichte (Totemismus, Schamanismus usw.) einzufügen. Gelingt dies nicht, wird gerne zu Erklärungen gegriffen, nach denen sich verschiedene Entwicklungsphasen wie „Fetischis-

Bild, in dem unterschiedliche Gottheiten an unterschiedlicher Position und mit unterschiedlichen Funktionen und Namen in der Götterwelt erscheinen. Natürlich kann man davon ausgehen, dass die Namen und Funktionen in unterschiedlichen Regionen und in diachronischer Perspektive variieren. Mir scheint es jedoch zu einfach, die Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten in den Aussagen der Informanten einfach auf den unaufhaltsamen Verlust der Tradition oder lokale Variationen zurückzuführen.

Eher als im Unverständnis der Indigenen scheint mir der Grund für die Unklarheit im Unverständnis der Forscher zu liegen, die oft nicht einmal die Bezeichnungen der Informanten lautlich richtig wiedergeben. Unkenntnis der chantischen Sprache führt in vielen Fällen dazu, dass Bezeichnungen verwechselt werden, weil die Laute, die in der Muttersprache der Forscher fehlen, nicht erkannt werden. So unterscheidet das Chantische zum Beispiel stimmhaftes und stimmloses l. Während *kŭl* zum Beispiel die Bezeichnung für eine Unterweltsgottheit ist, bedeutet *ḳuł* Fisch.[183] Die phonologischen Unterschiede sowohl in der Quantität des Vokale (Länge und Kürze) als auch der Qualität der Konsonanten werden in der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Literatur durchgängig ignoriert. So werden zum Beispiel Bezeichnungen mit stimmhaften Konsonanten wie b wiedergegeben wie zum Beispiel ein „*Atem Bowert'l Iki*" (Jordan 2003: 153), die im Chantischen gar nicht existieren.[184]

Dabei wenden sich die Chanten in ihrer religiösen Praxis durchaus an konkrete Gottheiten, von denen sie wissen, für welche Belange sie von ihnen Hilfe erwarten dürfen. Diese Gottheiten stehen miteinander in Beziehungsverhältnissen, die in der rituellen Praxis, in den Gebeten und in den Mythen ausgedrückt werden, die zum Beispiel während des Bärenfestes vorgetragen werden. Dies sind auch die Gelegenheiten, bei denen gelernt wird, wie Menschen mit ihnen umzugehen haben. Wissen wird auf diejenigen beschränkt, denen es unmittelbaren praktischen Nutzen bringt.

---

mus", „Animismus" und „Totemismus" synkretistisch überlagern (z. B. Kulemzin und Lukina 1992a).

183 *Ḳuł -tatta-ko* ist zum Beispiel die Bezeichnung für den Fisch spendenden Gott, der nicht mit dem Unterweltsgott zu verwechseln ist (Karjalainen 1927: 243). Auch Wiget und Balalaeva verwechseln diese beiden Worte und identifizieren deshalb irrtümlich den Unterweltsgott mit dem fischspendenden Gott (Wiget und Balalaeva 2001: 93).

184 Besonders bedauerlich ist dieser Mangel in der Monografie von Peter Jordan, die sich zum Ziel setzt, die Rolle von „sacred landscapes" bei den Chanten zu beleuchten. Anstatt die Beschränkungen des Zugangs zum sakralen Wissen aufzuzeigen, erliegt er der Versuchung, die Lücken mit Informationen aus der Literatur zu füllen. Der Leser bleibt so völlig im Unklaren darüber, warum er in verschiedenen Kapiteln des Buches auf ganz unterschiedliche Götter trifft, die hier auch nivellierend mit allen anderen übernatürlichen Wesen „spirits" genannt werden. Die Identität der verschiedenen angegebenen Namen lässt sich aufgrund der unklaren Transkription oft nur erraten (vgl. z. B. die Schemata Jordan 2003: 127, 155 mit den Angaben auf den Seiten 208f.).

Relationen und Perspektiven

Die Prinzipien, nach denen sich die Beziehungen der Götter gestalten, gleichen in vielem denen der sozialen Beziehungen unter den Menschen, weichen aber auch in einigen Punkten von diesen ab. Anstatt hier mein alternatives und zwangsläufig auch verzerrtes Bild des chantischen Pantheons darzustellen, möchte ich kurz diese Prinzipien skizzieren.

Ohne Frage haben die chantischen Gottheiten ein eindeutiges Geschlecht. Dieses wird in den Götternamen in der Regel durch den Zusatz *naj* (Feuer, Schönheit), *imi* (Alte) oder *aŋki* (Mutter) für die weiblichen bzw. *iki* (Alter), *ḳo* (Mann) oder *ŏrt* (Held) für die männlichen Gottheiten angezeigt. Ein Geschlechterwechsel ist in der Mythologie nicht bekannt. Auffällig ist allerdings, dass die weiblichen Gottheiten soziale Rollen übernehmen, die im chantischen Alltag in der Regel mit Männern assoziiert werden. Das betrifft vor allem ihre Wehrhaftigkeit. So ist aus den Liedern der Göttin vom Kasym oder der vom Fluss Agan bekannt, dass diese den Männern in der Kriegskunst in nichts nachstanden und mehrfach mit diesen ihre Kräfte maßen. In der Auseinandersetzung von *kasəm-imi* (Göttin des Flusses Kasym) und *piŋ-iki* (Gott des Flusses Pim) zog letzterer den Kürzeren, was bis heute dazu führt, dass keine Heiratsbeziehungen zwischen Familien vom Pim und Kasym geknüpft werden dürfen. Von diesen Göttinnen wird in den Mythen berichtet, dass sie mehrfach den Fluss bzw. Wohnplatz, an dem sie lebten, wechselten, bis sie nach mehreren Versuchen sich schließlich für einen Ehepartner entschieden. Die Mythen geben so ein soziales Verhalten wieder, das im Alltag unter den Sterblichen eher moralisch verurteilt wird. Andererseits konnte ich beobachten, dass chantische Frauen in physischen Kräften ihren Männern durchaus in nichts nachstehen. Die Chantinnen T. S. M. vom Kasym und A. S. S. vom Tromjogan vertrauten mir an, dass es die Identifikation mit und der Schutz durch konkrete weibliche Gottheiten ist, die ihnen im Alltag Kraft gibt, und sie verallgemeinerten das für alle Frauen der jeweiligen Flussgemeinschaft.

Neben dem Geschlecht ist es das Verwandtschaftsverhältnis, die Eingliederung in das vertikale Weltschema und die horizontale geografische Landschaft, die die Beziehungen der Götter untereinander prägen. Die letzten drei Eigenschaften sind aber weniger eindeutig zu bestimmen und führen dazu, dass die Identitäten einzelner Gottheiten miteinander verschwimmen. Klar ist nur der Bereich der Unterwelt abgegrenzt. Hier herrscht ein männlicher Gott, der für Krankheit und Tod verantwortlich ist. Er tritt unter verschiedenen Namen auf. Neben ihm oder ihm untergeordnet gibt es weitere Krankheits- und Unterweltsgötter mit ähnlichen Bezeichnungen. Dieser Unterweltsgott steht jedoch in verwandtschaftlichem Verhältnis zu den Göttern des Himmels. Seine Eltern und Geschwister sind allesamt Himmelsbewohner. Auch in geografischer Hinsicht kann er eingeordnet werden. Sein Reich

wird mit der Richtung flussabwärts und mit der Himmelsrichtung der Nacht, dem Norden assoziiert.

Für die übrigen Götter ist die Zuordnung nicht so einfach. Hier überschneiden sich mehrere Prinzipien, von denen ich nicht behaupten möchte, dass sie je unabhängig voneinander existiert haben. Eine synkretistische Vermischung als historisch späte Erscheinung einer früheren konzeptionellen Reinheit gegenüberzustellen, ist meiner Meinung nach eine eurozentrische Projektion. Das Bedürfnis nach Eindeutigkeit liegt in der Logik von Schriftkulturen begründet, da schriftliche Zeugnisse potentiell jederzeit und kontextunabhängig zugänglich sind. Die Uneindeutigkeiten kontextabhängiger Interpretationen und Perspektiven erscheinen damit als Abweichungen eines Ideals, das gerne an einen imaginierten Ausgangspunkt historisch zurückverlegt wird.

Vor allem die Göttinnen, die mit der Erde, dem Bereich der Geburt und dem Feuer verbunden sind, sind oft nicht einfach einem Bereich zuzuordnen. Einerseits gehören sie in Bezug auf die Unterwelt zu den oberen (Himmels-)Göttern, andererseits sind sie in der horizontalen Dichotomie, Erde = weiblich, Himmel = männlich, der himmlischen männlichen Sphäre gegenübergestellt.

Bei den Gottheiten der Flüsse (nicht zu verwechseln mit konkreten Wassergottheiten), die Abkömmlinge des Himmelsgottes sind, überschneidet sich nun die vertikale Ordnung mit der horizontalen Ordnung. Letztere orientiert sich an den Flüssen, die das Siedlungsgebiet der Chanten durchfließen und reflektiert damit auch deren soziale Verhältnisse. Der männliche Ob[185] (as-iki = der Ob-Alte) als wichtigster Flussgott und Spender des Reichtums an Fischen ist mit weiblichen und männlichen Gottheiten der wichtigsten Nebenflüssen verbunden, die jeweils die Schutzgottheiten der im Einzugsgebiet dieser Flüsse lebenden Chanten sind. Die Bewohner des Einzugsgebietes eines solchen Flussgebiets nennen sich nach dem Fluss auch „Volk", „Leute", zum Beispiel *åyən-jăyən-jåy* (wörtl. „Agan-Volk") oder den *tŏrəm-jăyən-jåy* (Leuten vom Tromjogan). Die Beziehung der großen Nebenflüsse des Ob (Agan, Tromjogan) zu ihren Nebenflüssen wird auch als Eltern-Kinder-Verhältnis aufgefasst. In ebensolchem Abstammungsverhältnis steht der oberste Himmelsgott (*tŏrəm-iki*) zu den übrigen Gottheiten, die seine Kinder darstellen. Die sakrale Wichtigkeit der Zahl sieben sorgt dafür, dass seine Söhne immer sieben an der Zahl sind (Karjalainen 1927, II: 220).

Ebenso gibt es sieben himmlische Sphären, in denen die Götter wohnen (je nach Version inklusive oder exklusive der Erde und Unterwelt). Himmel (*tŏrəm*) kann jedoch auch als Synonym für verschiedene (männliche) Himmelsgottheiten stehen. *Tŏrəm* ist dann der Namenszusatz für verschiedene voneinander abstammende Himmelsgötter. Die sich überlagernden Abstammungsverhältnisse, horizontalen

185 Im Russischen ist der Fluss Ob (russ. *Ob'*) weiblichen Geschlechts. Es müsste also eigentlich „die" Ob heißen.

und vertikalen Ordnungsprinzipien geben genug Raum für Variation, Intuition und Inspiration. Wie durch ein Prisma ergibt sich immer ein anderes Bild, je nach Kontext, in dem man die Verhältnisse betrachtet. So kann es durchaus sein, dass dieselbe Person unterschiedliche Versionen der Beziehungen der Gottheiten angibt, je nachdem, ob sie sich auf ein Gebet während einer Opferhandlung bezieht oder auf einen mythischen Gesang – das „heilige Lied" einer Gottheit beim Bärenfest. Diese situative Plastizität macht es unter anderem auch möglich, den christlichen Gott an verschiedenen Stellen im Pantheon einzubauen, je nachdem, ob die Chanten ihn mit der Unterwelt assoziieren oder die Universalität des Glaubens an ein und denselben höchsten Himmelsgott Torum (*tŏrəm*) betonen wollen.

Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, dass die rituelle Praxis und die gebundene Form der oralen Tradition durchaus ein festes Gerüst bieten, von dem abzuweichen gefährliche Folgen haben kann. Dieses Gerüst bietet jedoch genug interpretativen Freiraum vor allem für sprachliche Ausweichmanöver denen gegenüber, die nur teilweise – je nach Notwendigkeit – in Wissen eingeweiht werden sollen, seien es Fremde oder die jüngere Generation.

Das alles sind beste Voraussetzungen, um bei den Ethnologen den Eindruck zu hinterlassen, die chantische traditionelle Religion befinde sich in einem Verfallsstadium, das durch zunehmende Wirkungen russischer, christlicher und moderner Einflüsse gekennzeichnet ist (z. B. Glavackaja 2001, 2006b; Chajrullina und Algad'eva 2007).

In einer Zwickmühle befinden sich indigene Ethnologen und Religionswissenschaftler, wenn sie versuchen, religiöses Wissen schriftlich darzustellen. Ein Ausweg ist der konkrete Bezug auf die orale Literatur. Die gebundene Sprache der Mythen, die während des Bärenfestes aufgeführt werden, bietet genug Strukturiertheit, um konkrete Beziehungen zwischen den dargestellten Gottheiten nachzuzeichnen. Diese Richtung hat die leider viel zu früh verstorbene ungarische Ethnologin und Sprachforscherin Eva Schmidt eingeschlagen, deren Forschungen zur Mythologie chantische Wissenschaftler fortsetzen (Schmidt 1989; Moldanov 1999, 2002; Moldanov und Moldanova 2000; Pesikova 2002; Schmidt 2002).

Benennungstabus

Es wird vermieden, die Götter direkt zu benennen. Auf der einen Seite ersetzen Epitheta und Parallelwörter die Namen der Götter, um auf ästhetisch herausgehobene Weise Verehrung und Respekt auszudrücken. Wie die Vermeidung von Direktheit mit Respekt verbunden ist, werde ich im Kapitel 8 näher darstellen. Die Worte, die die Eigenschaften und die Identität der Götter ausdrücken, können sich für verschiedene Götter durchaus gleichen. *Ewət* bezeichnet zum Beispiel ein „hohes Flussufer, gewöhnlich am Zusammenfluss von zwei Flüssen, wo in alter Zeit Burgen errichtet wurden" (Tereškin 1981: 47) oder eine Landzunge (Dudeck und Grosse 1999: 144).

Als *ewət-iki* , also „Burg-Alter" wird am Tromjogan der wichtigste regionale Gott bezeichnet.[186] Ebenso bezeichnete Gottheiten an anderen Flüssen, deren Heiligtümer oft an vorgeschichtlichen Burgwällen liegen, müssen aber nicht zwangsläufig mit diesem Gott identisch sein (Jordan 2003: 208ff.). Eigentlich kann überhaupt nicht von individuellen Namen im eigentlichen Sinne gesprochen werden, weil alle Bezeichnungen in gewisser Weise Umschreibungen der Götter sind. Beispielsweise wird vom „Jüngsten Sohn des Himmelsgottes" (*tŏrəm-aj-păy)* oder vom „Goldenen Königs Alten" (*sårńə-ḳån-iki*) gesprochen. Diese Bezeichnungen sind eher so etwas wie Titel, die die Würde und Wertigkeit ihrer Träger unterstreichen, als dass sie ihrer genauen Bestimmung dienen würden.

Es gibt nur zwei „legitime" Formen über die Götter zu sprechen. Das eine sind Bittgebete während der Opferzeremonien, das andere sind die mythischen Texte, die während des Bärenfestes oder anderer wichtiger sozialer Ereignisse rezitiert werden. Beide Male dienen diese Texte nicht in erster Linie dazu, Wissen über die Götter und ihren Charakter weiterzugeben. Sie sind aber die wichtigste Quelle der Vermittlung dieses Wissens. Eine dritte Gelegenheit, bei der über die Interaktion mit den Göttern verhandelt wird, sind die schamanischen Rituale, die den Erfolg von Opfern oder ihre zukünftige Notwendigkeit klären. Aber auch hier ist es nicht die bloße Neugierde, die das Sprechen von den Göttern motiviert. In Bezug auf den Schutzgeist eines Schamanen schreibt Ágnes Kerezsi: "It is strictly forbidden for an active shaman to speak about him, or to disclose his identity. If he does, the spirit will leave him and he can no longer practice his profession" (Kerezsi 1996: 196).

Ethnologen fragen meist direkt nach den Göttern. Eine solche aus dem Kontext gelöste Weitergabe des religiösen Wissens ist im Alltag nicht vorgesehen, ja sogar gefährlich. „Ein so mächtiger Herr muss gnädig gestimmt werden, ‚man darf ihn ohne Opfer nicht mal erwähnen, sonst wird er zornig'," zitiert Karjalainen einen Gewährsmann vom Tromjogan in Bezug auf den Unterweltsgott (Karjalainen 1927, II: 352). Und Jordan schreibt: "Men were very reluctant to talk about these idols and much of the reluctance reflected the idea that the dolls are linked to, and thus may harm (in hunting luck or physically) the welfare of the individual persons" (Jordan 2003: 171).

Ohne gewichtigen Grund und außerhalb des rituellen Kontextes von den Göttern zu sprechen gefährdet deren Gunst. Die Götter zu benennen birgt immer die Gefahr, sie auch herbeizurufen. Sich zu oft an die Götter zu wenden, kann den Eindruck erwecken, man könne oder wolle sich nicht selbst helfen. Sich ohne eigene Anstrengung auf andere zu verlassen, wird schon unter den Rentierzüchtern moralisch negativ bewertet, erst recht kann von den Göttern eine solche Sichtweise erwartet werden.[187]

186 Bei Karjalainen als „Alter vom Berge" bezeichnet (Karjalainen 1927, II: 88, 204).
187 Mündliche Mitteilung des Rentierzüchters J. K. A., 2008.

So ist es kein Wunder, dass man vermeidet, den Ethnologen die Namen der Götter zu nennen, mit denen man sie für gewöhnlich anruft. Deshalb werden, um Gefahr zu umgehen, Fremden möglichst uneindeutige der vielfältigen Namen genannt. Am ungefährlichsten erscheinen hier noch die russischen Bezeichnungen (siehe oben) oder Bezeichnungen, die nur grob die göttliche Natur angeben, wie *sårńə* [188] (golden) oder *ķån* (Herrscher). [189]

Kommunikationsgrenzen in Opferritualen

Das Verhältnis zu den Göttern ist ein prekäres. Es basiert auf Vertrautheit, die die Tradition und die individuelle Erfahrung der Ritualspezialisten absichert, aber auch auf Distanz, die sich in besonders respektvollem Verhalten ausdrückt. Kontrollverlust über die Organisation des Informationstransfers in dieser prekären Beziehung ist mit existenziellen Gefahren verbunden. Die Grenzen, die für die Kategorisierungen der sozialen Welt wichtig sind, werden in den Ritualen körperlich, sinnlich und intellektuell erfahren und bekräftigt (Raudalainen 2003: 80). Die Integration einer dritten Partei, der Mehrheitsgesellschaft, ist ein gefährliches, aber manchmal nicht zu umgehendes Unterfangen. Die Interaktionen mit der chantischen Götterwelt bieten einen alternativen, bei Notwendigkeit evozierbaren, aber doch verborgenen Diskurs, der das politische Zentrum-Peripherie-Verhältnis symbolisch umzukehren in der Lage ist (vgl. Humphrey 1994; Scott 1990, 1997). Dieser Diskurs verspricht den Waldbewohnern die Rückgewinnung symbolischer Souveränität angesichts hegemonialer Weltdeutungen.

Art Leete hat gezeigt, wie die soziale Position der Chanten – ihr Image in der russischen Gesellschaft – von den Urteilen der Forscher des 18. und 19.Jahrhunderts geprägt wurde und bis heute geprägt wird (Leete 2005). Das Image, das die Indigenen in der Gesellschaft haben, und das Bild, das die Wissenschaft zeichnet, beeinflussen sich gegenseitig in einem Aushandlungsprozess, den man als symbolische Politik verstehen kann. Dabei spielen die Identitätszuschreibungen der Mehrheitsgesellschaft mit ihren exotischen Projektionen und die Art der Integration der Chanten in diese Gesellschaft eine wichtige Rolle. Neben der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mit den Institutionen der Meinungsbildung, wie Massenmedien, Kultureinrichtungen und der Wissenschaft gibt es jedoch noch einen weiteren wichtigen „Mitspieler", eine dritte Partei, in dieser symbolischen Auseinandersetzung, die Indigenen selbst. Ihre Position zwischen Unterwerfung unter die vorherrschenden Stereotypen und erfolgreicher Manipulation des eigenen Image ist oft nicht einfach zu bestimmen.

188 Die in russischen und westeuropäischen Quellen, aber auch noch in den heutigen populären russischen Vorstellungen über die Chanten so populäre Vorstellung von der „Goldenen Alten" geht darauf zurück, wie schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts Karjalainen ausführlich dargelegt hat (Karjalainen 1927, II: 168ff.).

189 Tatarisches Lehnwort, das als *Chan* auch ins Russische übernommen wurde.

Sie sind jedenfalls nicht nur als Opfer passiv Zuschreibungen ausgeliefert, sondern wirken erfolgreich auf diese ein (siehe das Kapitel zur Methodik). Das Ziel ihrer Bemühungen ist klar auszumachen: Anerkennung, Respekt und Raum für eigene Gestaltungs- und Definitionsmacht, das, was George Bataille Souveränität (Bataille 1978) und die Sozialwissenschaftler heute „Agency“[190] nennen. Eine wichtige Strategie dabei ist der Rückzug, das Verbergen und Verstecken, das Unsichtbarmachen kultureller Grenzen. Die Geschichte kennt aber bis in jüngste Zeit auch Konflikte und gewaltsamen Widerstand (Golovnev 2000).

Eine neue Wendung könnte der Umgang mit den religiösen Ritualen in Zukunft mit dem wachsenden Ethnotourismus nehmen. Im Jahre 2009 stieß ich im Internet auf folgende Annonce aus dem Vorjahr:

> „Der Šuryškarskij Rajon bereitet sich bereits auf die touristische Wintersaison vor. Muži und Umgebung liegen auf der Karte ethnografischer Touren Jamals. Neue Routen in nördlichen abgelegenen Regionen werden ausländischen und russischen Touristen angeboten werden. Sie können sich mit der traditionellen Lebensweise und authentischen Kultur der Ureinwohner – den šuriškarer Chanten bekannt machen. Sie nehmen an Ritualen teil, die dem Beginn der Wintersaison gelten. Das sind Opfer für die Hauptgeister: *Torum-iki* (Himmel), *Kaltanimi* (Erde) und *Chyn'-iki* (Unterwelt)“ (IG „Jamal-Inform“ 2008, Übersetzung durch den Autor).

Wie ein solcher Religionstourismus aussehen wird, lässt sich zurzeit schwer abschätzen. Offen ist, ob die Rituale für Touristen auch ihre spirituelle Wirksamkeit behalten. Der Wandel von Strategien des Verbergens und der Geheimhaltung unter dem Einfluss des Tourismus ist aus anderen Weltregionen bekannt (George 1993: 238). Von Neoschamanismus, der auch Stadtbewohner einbezieht (vgl. Bulgakova 2001; 2013: 220f.; Johansen 2001), war bisher in meiner Forschungsregion im Umfeld der Tromjoganer Chanten jedenfalls nichts bekannt.

Das Verborgene

Im Anschluss an die Darstellung der Praktiken von Zeigen und Verbergen in der Selbstdarstellung der Chanten soll der folgende Abschnitt einen Überblick über sozialwissenschaftliche Theorieansätze geben, die für mich in diesem Zusammenhang eine Rolle gespielt haben. Es sind Überlegungen zum Gegensatz zwischen privat und öffentlich und zwischen offiziell und informell, zu Geheimhaltung als Interaktionsmuster und zu Strategien von Schweigen und Verbergen in kolonialen Kontexten.

190 Vgl. Fußnote 143.

Eine der klassischen und immer wieder zitierten sozialwissenschaftlichen Studien über die Regulierung der Informationsverteilung durch Geheimhaltung ist die von Georg Simmel (1906, 1907, 1908). Bereits Simmel hält fest, dass soziale Verhältnisse sich durch ihre spezifische Art und Weise der Wissensverteilung und des Informationsflusses charakterisieren lassen (Simmel 1908: 256). Geheimnisse sind „Zugangssperren zwischen Systemen der Kommunikation" (Hahn 1997: 25). Das Geheimnis produziert die Grenze sozialer Gruppen einerseits durch das geheim gehaltene, exklusive Wissen und andererseits durch die Codes der Binnenkommunikation, die Geheimhaltungspraktiken. Geheimnisträger sind damit nicht nur Träger exklusiven Wissens, sondern auch Träger exklusiver Kultur, wie Brigitta Nedelmann (1985: 40) Simmels Erkenntnis zusammenfasst. Die Art und Weise, wie soziale Gruppen Sprache einsetzen und wie Sprachformen (Grammatik, Syntax, Stil, Gebrauchsformen von Sprache) mit sozialen Funktionen, politischer Praxis, Hegemonie und Widerstand verknüpft werden, nennt Susan Gal (2005) Sprachideologie (*language ideology*). Wie in konkreten sozialen Konstellationen Öffentlichkeit konstruiert wird und was im Privaten verborgen bleibt, wird durch diese Sprachideologie bestimmt. Dabei wird der Vorhang der Ausgrenzung von den Beherrschten oft in doppelter Weise angeeignet. Auf der einen Seite akzeptieren sie „öffentlich" ihre Ausgrenzung, auf der anderen Seite nutzen sie den verborgenen Raum, um alternative und widerständige Sichtweisen der Ausgrenzung zu pflegen. James Scott (1990) betont, dass der symbolische Raum der „hidden transcripts" mit dem realen Raum subversiver Praxis wie Wilderei und Sabotage verbunden ist.

Das Vertrauen auf das Schweigenkönnen der Gruppenmitglieder im buchstäblichen und übertragenen Sinne ist Voraussetzung und Effekt der sozialen Nähe, die unter den Gruppenmitgliedern herrscht. In Bezug auf Gemeinschaften, die durch exklusives Wissen zusammengehalten werden, betont Simmel: „Das Wesen der geheimen Gesellschaft als solcher ist Autonomie" (Simmel 1908: 294). Aber er stellt auch fest: „Es ist die allenthalben hervortretende soziologische Norm: dass Gebilde, die sich in Opposition und Absonderung größeren, sie umfassenden, entgegenstellen, die Formen dieser dennoch in sich wiederholen" (Simmel 1908: 293). Befinden sich Geheimnisse in Opposition zu hegemonialen Ordnungen, dann wird häufig auch die Existenz des Geheimnisses in Form einer reflexiven Geheimhaltung selbst geheim gehalten (Bellebaum 1992; Hahn 1997: 29).

Zum Verborgenen gehören jedoch nicht nur Inhalte, die von außen betrachtet minderwertig, unrein oder unmoralisch sind, sondern auch Dinge und Praktiken, die aus anderen Gründen mit Gefahr für ihre Träger verbunden sind, wenn sie nach außen gelangen. Sicher ist kulturelle Scham und das Gefühl sozialer Minderwertigkeit eines der stärksten Motive des Verbergens. Wie aber zum Beispiel Jeanne Favret-Saada (2007: 1979) betont, können es ebenso Gefahren sein, die innerhalb der Praktiken selbst liegen, also nicht in ihrer Missachtung von außen, sondern in ihrer Wirkmächtigkeit begründet liegen. So müssen religiöse Praktiken in manchen

Fällen, ganz ähnlich wie politische Geheimnisse, aus Sicht der Geheimnisträger Außenstehenden verborgen bleiben, weil sie Schaden anrichten, nicht weil sie selbst Schaden nehmen könnten.

Die grundlegende Funktion von Wissensbegrenzung – das haben 1949 bereits Wilbert E. Moore und Melvin M. Tumin herausgestellt – ist Schutz, wobei das vorenthaltende Wissen ganz unterschiedliche Dinge schützen kann. Neben den Geheimnissen, die der beruflichen Spezialisierung oder des Machterhalts dienen, gibt es andere, die Diskriminierung aufgrund von Differenzen zu anderen verhindern sollen, auf die diese negativ reagieren könnten (Moore und Tumin 1949: 790ff.). Geheimgehaltene Abweichungen von der herrschenden Norm stützen und schützen eben diese Norm vor dem Verlust an Legitimität. Öffentliche Selbstdarstellungen erzeugen oft etwas, das ich den „Uniform-Effekt" nennen möchte. Die individuellen Eigenschaften und Besonderheiten der Person verschwinden dabei hinter einer formellen Fassade, die den Auftritt auf eine konkrete Rolle reduziert. Eine solche Abstraktion von individuellen Besonderheiten und informellen zwischenmenschlichen Beziehungen ist für das Funktionieren von bürokratischen Organisationen unabdingbar, wie Moore und Tumin (1949: 792) gezeigt haben. „Man salutiert vor der Uniform, nicht vor dem Mann", ist eine militärische Spruchweisheit.

In der alltäglichen interpersonellen Kommunikation treffen Menschen aufeinander, indem sie dem Anlass angemessene Rollen präsentieren, die sowohl zeigen als auch verbergen, wie Erving Goffman (1959) betont hat. Anknüpfend an Durkheim stellte er fest, dass alltägliche Interaktionsrituale ähnliche wie religiöse Rituale in ihren Praktiken Ehrfurcht und Respekt dem anderen gegenüber ausdrücken, indem das Selbst eine moralisch ideale Person präsentiert. Wie diese soziale Fassade, das Image einer Person, aussieht, hängt von den geltenden Konventionen zwischen den Beteiligten ab. Die Praktiken des Respekts in der Selbstdarstellung spiegeln deshalb die moralische Ordnung der Gesellschaft wieder, ganz ähnlich, wie Durkheim (1915) die Gesellschaft in ihren religiösen Ritualen ihrer eigene Ordnung anbeten sah.

Simmel stellte fest, dass Verschweigen und Lügen die kommunikativen Praktiken des Geheimnisses sind. Gegenüber dem Schweigen ist die Lüge die „aggressive Technik" (Simmel 1908: 262). Aber erst, wenn dem Geheimnis nicht mit dem Respekt der Diskretion, sondern aggressiv mit dem neugierigen Begehren nach Aufklärung begegnet wird, ist die Lüge oft unausweichlich. Zwischen den Extremen des verschweigenden Weglassens von Information und der lügenden Fehlinformation liegen vielfältige Formen der Camouflage, Geheimsprachen und Ablenkungsmanöver. Die Formen der Geheimhaltung, die Strategie und Taktik der Informationspolitik sind nur selten Improvisation. Meist kann auf ein tradiertes Arsenal bekannter, eingeübter und legitimer Geheimhaltungsformen zurückgegriffen werden.

Keith Basso (1970) hat die Kommunikationskultur hinsichtlich der Kontexte, in denen Schweigen dem Reden vorgezogen wird, bei den Apachen untersucht. Auch er stellt fest, dass es vor allem Schutz vor negativen Effekten ist, der Schweigen geboten

erscheinen lässt. Er hebt vor allem Situationen in der internen Interaktion hervor, in denen gegenüber Personen geschwiegen wird, die sich in einem besonderen Status des Übergangs befinden. Das Schweigen schützt in diesen Momenten der Unsicherheit und wird von beiden Seiten als angemessenes Verhalten akzeptiert und auch nach Stunden noch nicht als unangenehm empfunden.

Simmel betont, dass auch in der modernen Gesellschaft mit ihrer hohen Bewertung von Neugierde und Zweifel Geheimnissen in der Regel mit Akzeptanz begegnet wird. Anerkennung des sozialen Status des Gegenübers ist Respekt vor seinem exklusiven Wissen, die freiwillige Einwilligung, von Information ausgeschlossen zu sein. Indiskretion und Distanzlosigkeit verletzen die Ehre, den sozialen Status einer Person (Simmel 1908: 265). Trotzdem, so betont Simmel, legt das Geheimnis „eine Schranke zwischen die Menschen, zugleich aber den verführerischen Anreiz, sie durch Ausplaudern oder Beichte zu durchbrechen" (Simmel 1908: 276). In Situationen, zum Beispiel bei Festen oder in Ritualen, bei denen die moralischen Hemmungen fallen, werden auch Geheimnisse verraten oder gelüftet. Das Durchbrechen der sozialen Grenzen in transgressiven Praktiken beinhaltet fast immer auch die Überschreitung informationeller Grenzen in Offenbarungen. Erfolgt dieses Durchbrechen der sozialen Grenzen nicht freiwillig, kann der Raub der Geheimnisse anderer auch ein Akt der symbolischen Unterwerfung sein. Die Zuschreibung des Geheimnisvollen, das entschleiert und ungefährlich gemacht werden muss, ist fester Bestandteil von Eroberung und Unterwerfung, sei sie politisch oder sexuell (Simmel 1908: 273).

Häufig genug ist Respekt aber auch durch Repression erzwungen. In Fällen, in denen sich klar getrennte Kategorien von Herrschern und Beherrschten gegenüberstehen, müssen sich letztere an die Regeln der Selbstdarstellung anpassen, die erstere vorgeben. Abweichende Weltdeutungen bleiben jedoch im Verborgenen wach, warten auf die Lücken in den offiziellen Ritualen oder verstecken sich zwischen den Zeilen öffentlicher Verlautbarungen. Doppeldeutigkeit, Sarkasmus und Ironie sind die rhetorischen Mittel, die den offiziellen Text unterhöhlen. Der offizielle Text ist demgegenüber durch Pathos, Moral, Formelhaftigkeit und die Vermeidung jedweder Ambiguität gekennzeichnet (Humphrey 1994). Er ist das Selbstportrait der Mächtigen, das sie und die ideale soziale Ordnung darstellt. Euphemismus und Naturalisierung sind seine wichtigsten Werkzeuge.

James Scott (1990) hat die inoffiziellen Sichtweisen „hidden transcripts" genannt und ihre Rolle bei der Formierung politischen Widerstands betont. "If, behind the facade of behavioral conformity imposed by elites, we find innumerable, anonymous acts of resistance, so also do we find, behind the facade of symbolic and ritual compliance, innumerable acts of ideological resistance. The two forms of resistance are, of course, inextricably joined" (Scott 1985: 304). Die Machtlosen werden nicht nur zum Schweigen gebracht, sie haben auch etwas zu verbergen, ebenso wie die Mächtigen nicht nur die Interna des Machterhalts geheim halten, sondern vor den

Untergebenen den Anschein des gegenseitigen Vorteils oder der Naturgegebenheit ihrer Herrschaft aufrechterhalten müssen. Scotts Verdienst ist, auf die Existenz und Bedeutung dieser in der Wissenschaft oft unterrepräsentierten, weil verborgenen, Diskurse aufmerksam gemacht zu haben.

Scott ist allerdings dafür kritisiert worden, dass er komplexere Verflechtungen der hegemonialen Sichtweisen mit denen der Beherrschten nicht beachtet und das Widerstandspotential der verborgenen Diskurse überbewertet (z. B. Gal 1995; Humphrey 1994). Caroline Humphrey hat am Beispiel der Mongolei gezeigt, dass es häufig alternative Deutungsmuster, „evocative transcripts", gibt, die potentiell allen bekannt sind und bei Bedarf aufgerufen werden können (Humphrey 1994: 22). Scott hat seine „hidden transcripts" als widerständige Gegenbilder an die Bedingungen geknüpft, dass kulturelle Grenzen klar und die politische Macht exklusiv verteilt ist (Scott 1990: 22). Viele seiner Beispiele stammen jedoch aus Situationen, in denen diese Bedingungen nicht gelten und Herrscher und Beherrschte durch komplexe Abhängigkeiten miteinander verbunden sind. In solchen Situationen stellen Gegenkulturen, verborgene Diskurse, abweichende Sprachpraxis nicht automatisch die herrschende Ordnung in Frage oder zielen auf deren Ablösung. Es gibt auch „hidden transcripts", wie zum Beispiel die informellen Hierarchien und Rituale in totalitären Institutionen, wie z. B. der russischen Armee, die trotz öffentlicher Leugnung und Delegitimierung vor allem die offizielle Hierarchie und Beherrschbarkeit der ihr Unterworfenen garantieren (vgl. Bannikov 2002; Kormina 2005). Informelle Strukturen hängen oft von der verborgenen Nutzung offizieller Ressourcen ab, ohne die sie nicht überleben könnten, und haben deshalb ein Interesse an ihrem Weiterbestehen.[191] Alexei Yurchak (1997; 2006) hat auf eine den „hidden transcripts" ähnliche spezielle Doppel-Haltung hingewiesen, die sich in der späten Sowjetunion ausbreitete und in gewisser Weise auch heute noch in vielen Bereichen der postsowjetischen Realität eine Rolle spielt. Es handelt sich aber weder um eine Gegen-Moral im Sinne von Scotts „hidden-transcripts" noch um eine Doppelmoral oder um Synkretismus. Einer rein formellen Unterwerfung unter die als moralisch und ideologisch leer aufgefassten Rituale des Staates stehen private Praktiken gegenüber, die sich aus den offiziellen Losungen und Repräsentationen und ihrer Ordnung nichts machen. Yurchak betont, dass viele Sowjetbürger, statt dissidenten Widerstand zu üben, der die offizielle Ideologie ernst nimmt und damit widerspiegelt, sich ganz aus dieser Ideologie verabschiedeten, weil sie keine Bedeutung mehr besaß. Diese Lebenseinstellung bezeichnet er mit einem Ausdruck aus der spätsozialistischen Subkultur mit *byt' vne* (sinngemäß: „außerhalb des Systems stehen"). Momente dieses *byt' vne* finden sich in vielfältigen Formen des Eskapismus auch im postsowjetischen Russland. Und in gewisser Weise war das sogenannte totalitäre Regime der Sowjetunion

191 Dieser Mechanismus hat zum Beispiel zum Überleben der nach marktwirtschaftlicher Logik eigentlich völlig unrentablen Rentierbetriebe in Nordrussland geführt (siehe Konstantinov und Vladimirova 2002; Vladimirova 2005).

ein besserer Nährboden für diese Art von Individualismus als der offiziell für Pluralismus einstehende Westen.

Die „hidden transcripts" haben ihre interne Öffentlichkeit, die einer Ideologie der Repräsentation und einer eigenen Diskursordnung gehorcht. Auch in dieser Öffentlichkeit gibt es eine moralische Ordnung, die bestimmte Dinge ins Verborgene abdrängt und so wieder zu „hidden transcripts" macht (Gal 1995: 410). Das Gegensatzpaar öffentlich und privat beschreibt deshalb nicht feststehende Inhalte, sondern ein Verhältnis, in dem Zugänglichkeit, Wahrnehmbarkeit und Legitimität dem Verbergen und der Intimität gegenüberstehen (Gal 2005: 23). Dieses Gegensatzpaar taucht in unterschiedlichen Kontexten immer wieder auf, die konzentrisch ineinander liegen. Was die äußere Öffentlichkeit ins Private abdrängt, findet dort eine eigene interne Öffentlichkeit, die wiederum einen Privatbereich ausgrenzt. Gal nennt dies fraktale Wiederkehr in „nested hierarchies" (Gal 2005: 26). Diese öffentlich-privat-Gegensätze funktionieren in unterschiedlichen sozialen Kontexten ganz verschieden. Gal stellt zwei Modelle, das „U.S.-amerikanische" und das „osteuropäische" einander gegenüber. Auch wenn diese Gegenüberstellung grob verallgemeinert, belegt sie, dass sich das an festen räumlichen Zuordnungen orientierte nordamerikanische Modell nicht auf Osteuropa übertragen lässt (Gal 2005: 25). Der „amerikanischen" Unterscheidung, wonach der öffentliche Raum Straße der Privatwohnung gegenübersteht (und darin eingebettet das öffentliche Wohnzimmer dem privaten Schlafzimmer), stellt sie Situationen gegenüber, die ihre Zuweisung als öffentlich oder privat daraus beziehen, ob ein offizieller Funktionsträger anwesend ist, der die Situation sofort zu einer öffentlichen macht. Interessanterweise führte das paternalistische Verhältnis des sozialistischen Parteienstaats zu seinen Bürgern, die er wie Schützlinge und Zöglinge behandelte, dazu, dass der als Familie konzipierte Staat zu einer Privat-, d. h. Geheimsphäre wurde, über deren innere Angelegenheiten keinerlei Information nach außen dringen sollte. Bezeichnenderweise fällt die Hochzeit solcher Bevormundung im Stalinismus auch mit der Paranoia des Geheimnisverrats zusammen.

Andrew Shryock (2004) hat gezeigt, wie die Aufmerksamkeitsökonomie der Massenmedien bei Repräsentationen in öffentlichen Events dafür sorgt, dass Gruppen, die in ihrer Selbstdarstellung um Respekt und Anerkennung ringen, gezwungen sind, ein geschöntes Bild von sich zu repräsentieren. Als Anthropologe, der Feldforschung mit der arabischen Gemeinde in Detroit gemacht hat, wird er nach den New-Yorker Anschlägen von 2001 zu einem Experten für die Massenmedien. Er diskutiert das Problem, dass die Ethnologie als Wissenschaft der kulturellen Intimität mit den Mechanismen der medialen Repräsentation in der öffentlichen Meinungsbildung in Konflikt gerät. Die ethnografische Feldforschung dokumentiert intime Bereiche und Praktiken, deren Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit den Repräsentationsinteressen der Akteure selbst oft genug widerspricht. Er verortet dann den Ethnografen und sein Publikum in einem Übergangsraum, in dem intime Infor-

mationen aus dem Alltag der Gruppe scheinbar ungefährdet veröffentlicht werden können. Shryock stellt fest, dass es in der Selbstdarstellung von Minderheiten nicht so sehr um die Echtheit und Adäquatheit des Dargestellten geht, sondern darum, Anerkennung und Respekt zu gewinnen. Es werden Dinge präsentiert, "(which) our community can be proud off" (Shryock 2004: 16). Sind Dinge nicht dafür geeignet, dann werden sie von der Bühne der medialen Vermittlung verbannt. Bestrebungen der Verdrängung schamvoller Praktiken im Namen eines kulturellen Purismus, vor allem von Intellektuellen aus marginalisierten Gruppen, entwickeln sich häufig aus solchen Problemen der Repräsentation des nicht Repräsentablen.

Shryock stellt ganz ähnlich wie Gal fest, dass die Vorstellungen über die Grenze der Intimität, die Grenze des Privaten in verschiedenen kulturellen Zusammenhängen unterschiedlich sind. Er geht sogar noch einen Schritt weiter und betont, dass unter einem westlich-hegemonialen Konzept von Öffentlichkeit andere Konzepte widerständig weiter existieren, "that metropolitan (some would say Eurocentric) understandings of private and public spheres are being imposed on, avidly embraced, and vigorously rejected by communities that do not always recognize these spheres, or who understand them differently, or who cannot agree on what belongs in 'public' or 'private' domains" (Shryock 2004: 8). Äußere Öffentlich-privat-Gegensätze enthalten demnach in ihrem privaten Bereich oft abweichende, eventuell widerständige Konzepte von Öffentlichkeit und Privatsphäre. Diese Tatsache des Widerspruchs zu hegemonialen Vorstellungen von Öffentlichkeit ist historisch nicht unbekannt, wenn man sich anschaut, welchen sozialen Gruppen kollektive Schamlosigkeit oder verdächtige Geheimniskrämerei oder in vielen Fällen beides vorgeworfen worden ist.

Kenneth M. George (1993) hat die Geheimhaltungstaktiken indigener Religion im Hochland von Sulawesi beschrieben. Indigene Religion hat sich hier vor muslimischem und christlichem Monotheismus durch Geheimhaltung geschützt. Solche Geheimhaltungspraktiken in Situationen von Bedrohung durch oft gewaltsame Mission monotheistischer Religionen sind weit verbreitet und finden sich auch innerhalb des Monotheismus (vgl. bei Schiiten: Klemm 2007). Religiöse Geheimhaltung, die oft als Widerstand gegen Assimilation in Folge von Kolonisierung gedeutet wurde, ist bei vielen indigenen Gruppen, wie z. B. den Pueblo-Indianern im Süden der USA (Rodriguez 1990), den Yekuana in Venezuela (George 1993: 231) oder den Tarahumara in Mexiko (Burgess 1981; Levi 1999; 1998) belegt. Aber nicht nur die Gefahren religiöser Bekehrung, sondern auch kultureller Assimilation sind Motivation für den Rückzug ins Verborgene. Einer von Georges Dialogpartnern sagt treffend: "I have coffee beans. I will give them to you and you can roast them up and make coffee. I have sheaves of rice. Go ahead and take them, and cook up some rice. But this is my religion. I will give you my religion. But don't, don't turn my religion into culture" (George 1993: 234). George sieht in den Geheimhaltungsstrategien eine Antwort auf die Marginalisierung durch exogene Kräfte und nimmt hier die Schlussfolgerung von Manuel Castells (1998) über widerständige Identitäten vorweg,

dass sie diejenigen ausschließen, durch die sie sich marginalisiert sehen. Eine wichtige Beobachtung, die sowohl George in Sulawesi als auch Levi bei den Tarahumara in Mexiko in Bezug auf deren Geheimhaltung religiöser Praxis vor Außenstehenden gemacht haben ist, dass die Techniken der Informationsbeschränkung nach außen von den Informationsgrenzen, den Geheimhaltungspraktiken innerhalb der Gruppe geprägt werden (Levi 1999: 98). Intern geregelt werden die Informationsweitergabe zwischen den Geschlechtern und Alters- und Verwandtschaftsgruppen, die Formen ritueller Überschreitung und die Einsetzung von Informationsgrenzen. Diese internen Regelungen beeinflussen, wie das Wissen nach außen verborgen wird, ebenso wie Vorurteile, Ignoranz, Neugierde, Respekt und Disrespekt von außen (George 1993: 236f.; Levi 1999).

Bevor ich im den folgenden Kapiteln auf die Praktiken der Grenzziehungen im internen und intimen Bereich der Rentierzüchtergemeinschaften als Ausgangspunkt für ein Verständnis der Selbstdarstellung nach außen eingehe, möchte ich noch einmal zusammenfassen, welche Momente mir in der Theoriediskussion zum Verbergen wichtig erscheinen:

1. Geheimhaltungspraktiken haben eine soziale Funktion, indem sie Gruppen zusammenhalten und nach außen abgrenzen. Sie ermöglichen die Autonomie sozialer Elemente in den sie umfassenden Einheiten.
2. Sie haben eine Schutzfunktion, die sich aber nicht auf das Vermeiden moralischer Verurteilung, Ausgrenzung und Statusverlust reduzieren lässt. Oft sind auch interne Gefahren, der Verlust der Wirkmächtigkeit interner Praktiken oder deren Gefahr für die Außenwelt der Grund, Informationsgrenzen zu ziehen.
3. Zu den Geheimhaltungspraktiken gehören auch immer Elemente der Grenzüberschreitung in der Etablierung des Verborgenen, der Einsetzung des Geheimnisses, seiner Weitergabe oder seiner Zerstörung.
4. Symmetrische Verhältnisse der verbergenden Abgrenzung können von asymmetrischen Verhältnissen unterschieden werden. Die Geheimhaltungsstrategien in asymmetrischen Verhältnissen können unter dem Aspekt der Erhaltung wie des Widerstands gegen die Asymmetrie betrachtet werden.
5. Die Bewahrung der Geheimnisse von innen und die Achtung der Informationsgrenzen von außen sind mit den Vorstellungen von Respekt und Anerkennung verbunden.
6. Öffentlich-privat-Gegensätze wiederholen sich auf unterschiedlichen Ebenen. Sie fügen sich konzentrisch ineinander. Dabei begegnen sich unterschiedliche und auch gegensätzliche Konzepte, wobei oft die jeweils äußeren Konzepte als die hegemonialen angesehen werden.

8 GESICHT VERBORGEN ODER GESICHT VERLOREN – GRENZEN DER INTIMITÄT

Im folgenden Kapitel wird es um die Grenzziehungen gehen, die für das Leben der Rentierzüchter im Wald eine wichtige Rolle spielen, die aber auch die interethnische Kommunikation bestimmen. Es sind die Grenzziehungen, die körperlich und emotional in den chantischen Familien erfahren und eingeübt werden. Sie definieren, was eine Person ist, und wie sie anderen gegenüber angemessen auftritt. Sie bestimmen, was Respekt, Anerkennung, Diskretion, Höflichkeit und Integrität einer Person gegenüber bedeuten. Wenn Lebensstile, wie Pierre Bourdieu (1994) betont, die Praktiken sind, die soziale Nähe und Distanz herstellen, dann sind diese Praktiken, die mit den Grenzen der Person verbunden sind, die intimsten Bereiche des Lebensstils. Das Achten der Grenze, das respektvolle Annähern, die Wahrung der Diskretion, verbinden dialektisch beides: den Ausdruck von Nähe gerade durch die Achtung von Distanz. Soziale Verbundenheit drückt sich hier durch das Einhalten einer kommunikativen und interaktiven Distanz aus. Auf den Zusammenhang zwischen Geheimnis und Intimität hat bereits Georg Simmel eindrücklich hingewiesen (Simmel 1906, 1907, 1908). Zuneigung (und das Wort enthält ja eine Bewegung „neigen") ist eine Praxis der Annäherung und benötigt deshalb Distanz.

Begriff der Intimität [192]

Den Begriff der Intimität werde ich im Folgenden für eine möglichst offene Bestimmung eines Bereichs der Alltagspraxis verwenden. Deshalb kann ich hier zu Beginn keine klare Definition geben, die den Begriff des Intimen beispielsweise von ähnlichen Bedeutungen wie denen des Privaten, Persönlichen, Sexuellen usw. abgrenzen. Umgangssprachlich wird Intimität mit dem Bereich der Persönlichkeit gleichgesetzt, über den die Person selbst ausschließliches Verfügungsrecht hat. Die ersten Assoziationen sind deshalb Sexualität und die Bereiche des Körpers, die sexuell konnotiert sind. Intimität wird meist negativ bestimmt als die Orte und die Informationen einer Person, zu denen niemand ohne den Wunsch der Person selber Zugang erhält, die niemals öffentlich (d. h. für alle zugänglich) werden dürfen. Intimität wird also von Informations- und Interaktionsgrenzen eingefasst. Wie diese Begrenzungen

192 Intimität und Intimsphäre behandle ich als Synonyme. Ursprünglich bezeichnete das Wort Sphäre nur eine Kugeloberfläche, also die Hülle oder Grenze eines kugeligen Raums. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird das Wort Sphäre aber räumlich verstanden und zur Bezeichnung eines abgegrenzten Bereichs benutzt. Intimsphäre steht metaphorisch damit sowohl für die Grenze als auch für den Bereich bzw. Inhalt, den die Grenze umschließt.

beschaffen sind, wie mit ihnen umgegangen wird, wie sie in einen weiteren Kontext von Unterscheidungen zwischen „öffentlich“ und „privat“ eingebunden sind und wie sie ethnografisch erschlossen werden können, ist Thema des folgenden Kapitels.

Fragestellung

Was am Beispiel des Alltags der Rentierzüchter hier beschrieben werden soll, sind die Eigenschaften der Grenzziehungen der Intimsphäre, das heißt ihr Charakter. Grenzziehung meint hier sowohl das Ideal dieser Grenze, die „language ideology“, wie Susan Gal (2002, 2005) es nennt,[193] als auch die Praktiken, die mit der Etablierung und Aufrechterhaltung der Begrenzungen verbunden sind.

Die Konstruktion der Grenzen des Intimen variiert kulturell und kann deshalb für den Vergleich von sozialen Gruppen, Schichten, aber auch für diachronische Vergleiche fruchtbar gemacht werden. Die Untersuchung dieser Grenzen erlaubt Aussagen über die Vorstellung dessen, was in einem konkreten sozialen Kontext „Ich“,[194] also die individuelle „Person“,[195] bedeutet, welche Rechte und Einschränkungen sich auf dieses „Ich“ beziehen, welcher Respekt ihm gezollt wird und welche Konventionen des Anstand es einhalten muss. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die Bedeutung von Anstand und Respekt historisch und im Verlauf des Lebenszyklus variabel ist und von gruppeninternen und externen Faktoren beeinflusst wird.

Zwei Aspekte sollen hier besonders betont werden: Zum einen wird die Grenze der Intimsphäre in einer Dialektik von Abgrenzung und Überschreitung hergestellt, dargestellt, bewahrt, aber zum anderen auch transformiert und abgeschafft. Wie lassen sich also Veränderungen der Grenzziehungen verstehen? Wie lassen sich dauerhafte von reversiblen Grenzverschiebungen unterscheiden? Und wie verhalten sie sich zu historischen Prozessen oder individuellen Lebenszyklen?

Grundsätzlich lassen sich die Fragen in Bezug auf die Grenzziehungen der Intimsphäre drei Bereichen zuordnen:

1. Charakteristik:
   Wie können diese Grenzen beschrieben werden, welche Eigenschaften weisen sie auf?

193 Vergleiche Kapitel 2.

194 Ich wird hier nicht im psychologischen Freudschen Sinne des „ich“ benutzt, sondern als Synonym für die individuelle Person.

195 Bezeichnenderweise stammt dieses Wort vom lateinischen *persona*: „Maske des Schauspielers“. Die Person, so könnte man sagen, nimmt da ihren Ausgangspunkt, wo das Intime sich von einem Außen trennt. Das soziale Gesicht einer Person, das ihre soziale Stellung repräsentiert, ihr Image, ihr hinsichtlich Vernunft, Moral, Recht usw. von außen bewertbares Verhalten, trennt sich an dieser „Maske“ von dem, was „Privatsache“, „intime Angelegenheit“, Schambereich bleibt.

2. Pragmatik:
   Wie sehen die mit den Grenzen der Intimität verbundenen Praktiken aus, wie werden diese Grenzen hergestellt, dargestellt und reflektiert?
3. Methodik:
   Wie können in der ethnologischen Forschung diese Grenzen, ihre Veränderung, ihr Verheimlichen und ihre Vermittlung systematisch erschlossen und wissenschaftlich zugänglich gemacht werden?

Notwendigerweise ergeben sich bei der Erörterung von Grenzziehungen der Intimität Schwierigkeiten im Umgang mit dem ethnografischen Material. Das Wissen um die Grenzziehungen der Intimsphäre bleibt notwendigerweise fragmentarisch. Das hängt mit der Begrenztheit der Perspektiven zusammen, die ich selbst im Feld einnehmen konnte, mit der begrenzten Auswahl an sozialen Rollen, die mir meine Forschungspartner im Verlauf selbst langjähriger Feldforschung anboten und der Begrenztheit der Integration in die verschiedenen Intimsphären, Privaträume und Hinterbühnen. Auf all dies bin ich im Kapitel 5 näher eingegangen.

Exposition

Der deutsche Physiker und Geologe Georg Adolph Erman beschrieb auf seiner Weltreise zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Szene, in der er zum ersten Mal chantischen Frauen begegnet, die ihr Gesicht auf eine Weise verbergen, wie ich es in meiner Forschungsregion nicht nur auf den Rentierzüchterwohnplätzen, sondern zum Beispiel im Dorf Russkinskaja oder während des Rentierzüchterfests in der Stadt Kogalym als alltägliche Praxis beobachtet habe. Dieses paradigmatische „Verschleiern" wird im Zentrum des folgenden Kapitels stehen, darum möchte ich Ermans Erlebnis hier, wie von ihm selbst beschrieben, wiedergeben:

> „An den Frauen dieser letztern (gemeint sind Chanten, Anm. d. Autors) sahen wir hier zuerst die auffallende Sitte des Verschleierns. Zwei Weiber auf offnem und einspännigem Schlitten begegneten uns kurz vor Erreichung des Dorfes, die eine derselben trug ein undurchsichtiges langes Gewebe nach allen Seiten über den Kopf gebreitet, und so dass es bis unter die Schultern die Pelzkleidung bedeckte, die andre hatte einen ähnlichen Schleier nur eben genugsam erhoben, um zur Lenkung der Pferde nahe vor sich hinsehen zu können. Sie bemerkte unser Fuhrwerk erst als wir dicht aneinander geriethen: die andre aber ließ sich auch dann weder durch eigne Neugierde noch durch unsre lauten Begrüßungen zum Hervorblicken bewegen; dennoch schlief sie nicht etwa, sondern redete sehr angelegentlich zur Lenkerin, Bei der Anrede sowohl als auf unsre Frage nach diesen Frauen gaben ihnen unsre der Ostjakischen Sprache kundigen Begleiter

(der Kosack und die Jamschtschiki) den Namen ànki,[196] welchen sie durch das Russische chosjáika d. i. Hausfrau erklärten. Sie versicherten jedoch ausdrücklich, dass unter den hiesigen Ostjaken die Mädchen ebenso wie die verheirateten Frauen des uns auffallenden Schleiers sich bedienen." (Erman 1833: 540–541)

Erman beschreibt aber auch eine Szene, in der er im Dorf Repalovo am Irtyš die Frauen im Dorfkrug (russ. *kabak*) in Abwesenheit der auf Fischfang befindlichen Männer antraf. Hier zeigt er sich überrascht, dass sie ihre Gesichter nicht verschleiern:

„Das verschleiernde, kreisförmig geschnittne, Kopftuch (oben Seite 540) fehlte keiner, aber die Vorderseite hatten sie gänzlich aufgehoben und über den Kopf zurückgeschlagen; auch schien offenbar, sowohl unter den jetzigen Umständen als auch in vielen später gesehnen Fällen, diese Ausnahme von herrschender Sitte völlig gesetzmäßig und erlaubt." (Erman 1833: 548)

Beim nächsten Zusammentreffen mit chantischen Frauen provoziert ihn das Verbergen des Gesichts so, dass er sich nicht zurückhalten kann und hinter den Schleier schauen will:

„Zwei Weiber mittleren Alters saßen ebenfalls am Boden, mit den gewöhnlichen Pelzen vollständig bekleidet, außerdem aber durch verschleiernde Kopftücher welche hier aus Russischen baumwollenen Zeuge bestanden (S. 540 u. 548), dicht und bis unter die Schultern verhüllt. Mit äußerster Sprödigkeit weigerten sie sich uns das Gesicht zu zeigen, und als ich im Scherze der einen den Schleier gewaltsam aufhob versteckte sie sich sogleich von neuem und klagte laut: die anwesenden Männer verblieben jedoch so durchaus gleichgültige und theilnahmlose Zeugen, dass man wohl kaum annehmen darf es sei Eifersucht gegen Fremde welche die Sitte des Verschleierns herbeiführte; übrigens nickte man beifällig und zeigte sich einverstanden als ich, so wie man mich früher gelehrt hatte (Seite 540), diesen Verschleierten die ostjakische Benennung ánki fragend beilegte." (Erman 1833: 637)

Die Erfahrungen des Forschungsreisenden Georg Adolph Erman führe ich hier so ausführlich an, weil sie bis ins 20. Jahrhundert und zum Teil sogar bis heute die Perspektive und den Wissensstand der ethnologischen Forschung zu den Vorstellungen über die Intimsphäre, zu den Gefühlen von Scham und Anstand, Respekt und Diskretion bei den westsibirischen Indigenen widerspiegeln.

196 *Aŋki* bedeutet in allen chantischen Dialekten „Mutter" (vgl.Steinitz 1966: 136f.).

Offensichtlich war es nicht leicht, den Schleier in respektvoller Weise zu lüften und die Chanten waren sehr erfolgreich, ein ungefragtes Wegreißen desselben zu verhindern, und das in doppelter Hinsicht. Das Kopftuch bedeckt weiterhin die Gesichter der chantischen Frauen. Aber es bedeckt gleichsam auch das Wissen über die Praktiken, die damit verbunden sind.

Ich werde im Folgenden ausführlicher die Praktiken beschreiben, die mit dem Verbergen des Gesichts der Frauen zusammenhängen und die, so meine ich, zentral für das Verständnis der Grenzziehungen um die Intimität bei den chantischen Rentierzüchtern sind. Ich erhebe nicht den Anspruch, alle Einzelheiten dieser Praktiken und ihrer Bedeutungen erfasst zu haben. Mir geht es hier um die Mechanismen der Etablierung von Distanz und Diskretion generell, weil ich, wie im Kapitel zu öffentlichen Festen und zu religiösen Ritualen gezeigt habe, mit Susan Gal (2002) davon ausgehe, dass die verschiedenen Ebenen der Gegensätze zwischen privat und öffentlich miteinander verbunden sind und sich gegenseitig beeinflussen. Die konzentrisch aufgebauten Öffentlichkeiten grenzen immer wieder Privatheiten aus, die ihrerseits interne Öffentlichkeiten bilden. So enthält die auf einem räumlichen Konzept beruhende westliche Privatsphäre in der Privatwohnung wiederum einen öffentlichen Bereich des Wohnzimmers, in dem sich Familie, Freunde und Gäste treffen und privatere Bereiche, die nicht ohne weiteres zugänglich sind.

Wie Susan Gal festgestellt hat, ist der Gebrauch der Begriffe „öffentlich" und „privat" nicht konsistent, weder im Alltag noch in der wissenschaftlichen Literatur. Sie hält jedoch fest, dass der Schluss, deshalb besser auf das Begriffspaar zu verzichten, vorschnell wäre. Was der Gegensatz zwischen öffentlich und privat beschreibt, ist kein festgelegter und einheitlich beschreibbarer Inhalt dieser Kategorien, sondern ein bestimmtes Kommunikationsverhältnis. „Privat" oder „öffentlich" beziehen sich auf die Kommunikationssituation, auf den Kontext, in dem Informationen präsentiert oder zurückgehalten werden. Daraus ergibt sich auch, dass die Verhältnisse von öffentlich zu privat ineinander verschachtelt sind. Gal nennt dies fraktale Wiederkehr. Innerhalb dessen, was als privat von einer Öffentlichkeit abgetrennt wird, gibt es wieder interne Öffentlichkeiten (Gal 2002, 2005).

Diese internen Öffentlichkeiten spielen eine große Rolle in den sowjetischen und postsowjetischen Lebenswelten, von der Küche der Intelligenzija bis zu den informellen Netzwerken der organisierten Kriminalität (siehe z. B. Gerasimova 2002; Oswald und Voronkov 2003; Zdravomyslova und Voronkov 2002). Mit neuzeitlichen europäischen Vorstellungen von Öffentlichkeit, zum Beispiel bei Habermas, die ihren Ursprung in der politischen und ökonomischen Theorie des 18. und 19. Jahrhundert haben, aber bis in die politische Philosophie der Antike zurückreichen, lässt sich das Beharren auf Verheimlichung sozialer Beziehungen, kultureller Ressourcen, privater Exklusivitäten nicht verstehen (Gal 2002: 24f.).

Jimałta-Praxis – doppelt verborgen

Das Gesicht mit dem Kopftuch zu verbergen wird mit dem Tätigkeitswort *jimałta*[197] bezeichnet (Schiefer 1984: 57; Tereškin 1981: 74). Vom Verbergen des Gesichts sollten sich ab den 1930er Jahren, wie so viele nichtrussische Frauen, auch die Chantinnen emanzipieren: so wollte es die Ideologie der frühen Sowjetunion. Die Rechte des Sowjetbürgers, des „neuen Menschen", waren nur in der Öffentlichkeit wahrzunehmen.[198] Das allen jederzeit sichtbare Gesicht war Voraussetzung zur Wahrnehmung dieser Rechte. Für die Aktivisten der Frauenbefreiung war klar, dass das offene Gesicht in erster Linie die Partizipation der Frauen am öffentlichen Leben ermöglicht, die Wahrnehmung demokratischer Mitbestimmung. Das entschleierte Gesicht ermöglichte jedoch nicht nur Sehen und Sprechen der Frauen, sondern auch die Kontrolle des Gesprochenen und die Beobachtung des Gesichtsausdrucks der Sprechenden durch die Zuhörer, vor allem durch die Vertreter der politischen Macht.[199] Öffentliche Zeremonien der Entschleierung wurden von den Frauen nicht als Befreiung, sondern als Demütigung wahrgenommen (Balzer 1999: 121). Aus der Sicht der Frauen war die Entschleierung keine Befreiung, sondern eine Entwürdigung, Verletzung von Diskretion und Respekt und eine Einschränkung der Möglichkeit anderen Respekt zu zeigen.

Dass die Sicht der sowjetischen Ideologie und die Perspektive der chantischen Frauen divergierte, wird nicht zuletzt im hartnäckigen Festhalten an der Praxis deutlich, das Gesicht mit dem weit nach vorn gezogenen Kopftuch zu verbergen. Die staatliche Repression dieser Praxis ging auch immer mehr zurück.[200] Auf den Rentierzüchterwohnplätzen, die ich besuchte, konnte ich diese Praxis bei fast allen Frauen beobachten, wenn bestimmte männliche Verwandte ihres Ehemannes anwesend waren.

---

197 Zur genaueren Bedeutungsherleitung siehe die Ausführungen zu *jim* weiter unten.

198 Es gab Bestrebungen, die Privatsphäre völlig abzuschaffen und auch das Privatleben mit dem Arbeitskollektiv zu teilen.

199 Das illustriert ein Ausschnitt aus einer Wochenschau von 1945, in dem ein abgelegenes mansisches Dorf den Sieg im Zweiten Weltkrieg feiert. Die Kamera zeigt den russischen Agitator mit einer Zeitung, die das Portrait Stalins zeigt und schwenkt dann auf die ihm gegenüber stehende Versammlung der Jäger und ihrer Familien. Die Männer und Frauen stehen nebeneinander in zwei Gruppen. Die Frauen haben ihre Gesichter offen, sie wirken deutlich eingeschüchtert. Die Kamera fängt aber obligatorisch ihre Gesichter und das begeisterte Klatschen ein. Der freie Blick in die Kamera muss die Offenheit der mansischen Bevölkerung für die Propagandaveranstaltung beweisen. Die Macht (hier personifiziert durch den Blick der Kamera) verlangt das offene Gesicht.

200 Heutzutage erntet das Verschleiern der Chantinnen höchstens ein abschätziges Belächeln. Da es heute fast nur gegenüber den Verwandten praktiziert wird, ist die Interaktion mit Fremden auch nicht betroffen. Wie die historische Entwicklung von gewaltsamen Entschleierungen bis zur öffentlichen Gleichgültigkeit konkret verlief, habe ich von meinen Gesprächspartnerinnen nicht erfahren.

Was bedeutete es aber für die Frauen, diese Praxis fortzuführen? Die ethnologische Literatur hat sich bisher kaum ausführlich mit dieser Praxis beschäftigt. Marjorie Mandelstam Balzer erwähnt nur, sie basiere auf: "[…] concepts derived from the impurities of menstrual blood and the need for women to be cognizant of their special roles as fertile mothers, guardians of tradition, and socializers of the young" (Balzer 1999: 121). (Siehe auch Balzer 1981: 121; „female pollution taboos" bei Jordan 2003: 164; ähnlich Kulemzin und Lukina 1992b: 19). Der soziale Status der Frauen ist, wie Balzer richtig feststellt, mit den aufgezählten Funktionen verknüpft. Viele der Verbote und Meideregeln im Alltag der chantischen Frauen auf den Rentierzüchterwohnplätzen sind damit verbunden.

Das Klassifikationssystem, dass dieser Vorstellung zugrunde liegt, bestätigt die Konzeption von Mary Douglas (1978), dass Unreinheit vor allem als ein Problem der Vermischung angesehen wird. Die horizontale Teilung der Welt zwischen den Polen Himmel und Erde spiegelt sich auch im Geschlechterverhältnis. Frauen und ihre Dinge müssen vor allem in der räumlichen Ordnung unter den Dingen der Männer bleiben. Sie dürfen vor allem nicht über männliche Dinge hinwegsteigen (vgl. auch Ljarskaja 1999; 2005). Oben der Himmel, die Welt der himmlischen Götter, liegt in der rituellen Verantwortung der Männer, während das Unten, die Erde, der Bereich, der mit der Geburt, aber auch mit Krankheit und Tod verbunden ist, der Bereich der Frauen ist.[201] Wie wir im Folgenden sehen werden, lässt sich das verborgene Gesicht der Frau mit dieser Trennung allein überhaupt nicht verstehen.

Bemerkenswert ist, dass die für Fremde so auffallende Praxis des Versteckens in gewisser Weise doppelt wirksam ist. Sie versteckt nicht nur das Gesicht der Frauen, sie versteckt offensichtlich auch alles, was noch mit der *jimałta*-Praxis verbunden ist. Das verschleierte Gesicht zeigt genau nur das, was es ist – das vorhandene, aber unsichtbare Gesicht einer Frau. Wie Erman scheint auch Balzer nicht mehr gesehen zu haben als die Praxis des Verschleierns. Auf Nachfragen erfuhren manche Ethnologen, wie z. B. Wolfgang Steinitz als wahrscheinlich der erste in den 1930er Jahren, dass dieses Verbergen sich auf die Anwesenheit bestimmter Verwandter bezieht, die älteren Brüder ihres Ehemannes, ja alle älteren männlichen Verwandten des Mannes, oder den Ehemann der Tochter (Steinitz 1966: 373f; 1980: 366ff.; Tereškin 1981: 74).

Es war für mich vor allem überraschend, dass selbst indigene Wissenschaftlerinnen die *jimałta*-Praktiken nicht genauer analysieren. So zählt Marina Afanas'evna

201 Diese Dichotomie reduziert allerdings die Komplexität der chantischen Religion. Weibliche Gottheiten, zum Beispiel *puyəs aŋki*, die mit der Fruchtbarkeit der Frauen und der Geburt der Kinder verbunden sind, gehören zu den himmlischen Gottheiten ebenso wie die Göttin des Feuers *naj imi* (wörtlich: „die Feuer-Frau", nur eines ihrer Epitheta), die in besonderer Weise mit den Frauen als Verantwortliche für das Herdfeuer verbunden ist. Im Gegenzug obliegt die Verantwortung für Rituale, die mit der Unterwelt, dem Gott der Unterwelt *kĭń iki,* aber auch für Begräbnisrituale, in erster Linie den Männern.

Lapina die Meidepraktiken zu den Verboten, die sich aus der Geschlechterordnung ergeben (Lapina 1998: 44ff., vor allem 47f.). Sie erwähnt nicht, dass es sich um die Konstruktion einer Verbindung zwischen verschiedenen Patrilineages handelt, die durch Heiratsbeziehungen miteinander in Beziehung treten. Mir erscheint deshalb ihre Aussage widersprüchlich, „dass minderjährige Frauen auf der einen Seite und alte Frauen auf der anderen von Beschränkungen befreit sind" (Lapina 1998: 56). Auf ältere Frauen trifft dies nach meinen Beobachtungen nicht zu, da auch sie sich vor ihren Schwiegersöhnen (*wŏŋ*)[202] verschleiern. Lapina schreibt: „Die innere Welt der Frau ist verschlossen, sie lebt wie hinter einem Vorhang – *sajn*.[203] Die Chanten sind ein zurückhaltendes Volk und die Frau ist doppelt zurückhaltend. Sie kann nicht nur ihren emotionalen Zustand verbergen, sie ist auch Meisterin der indirekten Rede" (Lapina 1998: 53). Es bleibt unklar, ob Lapina die Logik des Vermeidens, die eben nicht mit der Vorstellung von Unreinheit verbunden ist, bewusst verbirgt oder ob sie die Kommunikationsstrategie der chantischen Frauen gegenüber Außenstehenden unbewusst übernommen hat. Dabei, so würde ich interpretieren, überdeckt das sichtbare Verhalten der Frauen, ihr Verschleiern, alle unsichtbaren Anteile der Praxis.

Meidung und Distanz

Dem Sprachwissenschaftler Wolfgang Steinitz, der sich im Jahr 1935 drei Monate zu einer Expedition bei den Nordchanten aufhielt, gelang es, bei der Bearbeitung des linguistischen Materials, insbesondere bei der Untersuchung der Verwandtschaftstermini, die sozialen Normen zu systematisieren, die sich im Distanzverhalten in Bezug auf bestimmte Verwandte ausdrücken (Steinitz 1966: 354ff.). Wie Steinitz feststellt, bezieht sich das Distanzverhalten auf bestimmte Verwandte der Patrilineage des Ehepartners, bzw. auf Ehepartner von bestimmten Verwandten der eigenen Patrilineage. Es geht ihm in erster Linie um die Verwandtschaftsterminologie und den Nachweis, dass diese auf einem spezifischen Sozialsystem basiert, welches sich in Verpflichtungen und Verhaltensregeln zwischen Verwandten ausdrückt: „Die Termini, *jaj*[204] usw. sind für die soziale Organisation wichtig, damit sich jeder über seine meist recht komplizierten Pflichten und Rechte klar ist" (Steinitz 1980: 377). Die Praktiken selbst führt er so aus:

> „Schon seit langem haben Forschungsreisende von den Ostjaken berichtet, daß die verheirateten Frauen vor bestimmten Verwandten ihres Mannes ihr Gesicht verhüllen und sonstige sogenannte Anstands- und Meidungs- oder Taburegeln befolgen, ‚sich genieren' *(jeməl)*. So verhüllt sich eine Frau vor den älteren männ-

202 Vor allen Männern anderer Patrilineages, die eine Frau aus ihrer Patrilineage geheiratet haben.
203 Zur Bedeutung von *saj* (Vorhang) – siehe nächste Seite.
204 Entspricht *jeji* im Surguter Dialekt des Chantischen.

lichen Verwandten ihres Mannes, aber nicht vor den jüngeren. Den älteren Verwandten ihres Mannes gegenüber ist sie äußerst zurückhaltend; sie spricht sie nicht mit ‚du', sondern mit ‚er' an (man nennt das ‚mit halber Zunge sprechen') u. a. mehr. Ähnlich verhalten sich aber auch die Männer zu den eingeheirateten Frauen. Für die Frauen der Männer der beiden jüngeren Stufen, meń, bin ich (Ego) der ältere Mann, sie verhüllen sich vor mir und sagen ‚er' zu mir. Sie alle sind für mich tabu." (Steinitz 1980: 366)

Jimałta bedeutet:

„die Anstands oder Taburegeln in Bezug auf Heiratsverwandte befolgen, d. h. etwas nicht tun oder sagen, was ‚beschämend', verboten ist; ‚sich genieren', ‚sich schämen'; – z. B. das Gesicht bedecken; die Frau vor den älteren männlichen Verwandten des Ehemannes; Vater und Mutter der Frau vor dem Schwiegersohn; der Bräutigam bedeckt sein Gesicht bei der Werbung vor dem Vater und wenigstens den älteren Brüdern der Braut; beim ersten Besuch des Schwiegervaters bei den Jungverheirateten bedeckt der Schwiegersohn wieder sein Gesicht; der Schwiegervater nimmt ihm das Tuch ab, wofür er ein Hemd, ein Guś-Pelz u. a. geschenkt bekommt; danach ‚geniert sich' der Schwiegersohn nicht mehr; unanständige Worte vermeiden; der Mann ‚geniert sich' vor Mutter und älteren Schwestern der Ehefrau (darf nicht in ihrer Nähe sein Bedürfnis verrichten)." (Steinitz 1966: 373–374)

Neben dem verbum *jemałty*, das im Surguter Chantisch *jimałta* entspricht, benutzen die Chanten an der Synja als Synonym das Tätigkeitswort *sajłyty*, das vom Wort *saj* – Vorhang, Unterschlupf, Schirm abgeleitet ist (Taligina 2005b: 84f.).

Wie mit den *jimałta*-Regeln umgegangen wird, möchte ich im Folgenden näher erläutern. Konkrete Praxis, ideale Regeln und sprachliche Struktur stehen dabei in einem dialektischen Verhältnis zueinander. *Jimałta* ist eine Norm, die bestimmte Grenzen zwischen bestimmten Menschen zieht und damit das Verhältnis prägt, das sie ganz persönlich zueinander aufbauen. Gleichzeitig steht diese Beziehung in Relation zu anderen Verhältnissen, die nicht von *jimałta* betroffen sind. Nur die gemeinsame Betrachtung von Regeln und Ausnahmen, verschiedenen Formen der Einsetzung, Aufhebung und Überschreitung der Norm ermöglicht, ein Verständnis nicht nur der idealen „Tradition", sondern der dynamischen Wirklichkeit von *jimałta* als sozialer Praxis.

Jimałta der Frauen

Die ältere, konservativ eingestellte Chantin N. S. P. berichtete mir, dass sie ihr Gesicht vor dem älteren Bruder ihres zweiten, inzwischen bereits verstorbenen Ehemannes

nicht verbergen konnte. Sie war, ebenso wie ihr zweiter Mann, bei der Eheschließung bereits nicht mehr so jung und kannte die Verwandten des Ehemannes schon lange Jahre, ohne die Sitte des Meidens eingehalten zu haben. Nun ihr Gesicht mit dem Kopftuch zu verbergen, kam ihr unangebracht vor und das nötige Schamgefühl war ihr völlig fremd. Ein Ritual wurde durchgeführt, das diese Verpflichtung aufhob. Trotzdem war das Verhältnis zu ihrem älteren Schwager seit der Hochzeit ein besonders respektvolles und auch wenn es Anlass zu Auseinandersetzung gab, führten diese nie zu Streit. In einem extremen Fall, so berichtete die ältere Chantin, hob der Schwager, statt einen Streit offen auszutragen, die zierliche Frau an den Schultern an und stellte sie über die Türschwelle vor das Haus. Das war die äußerste Geste, zu der er unter den Regeln des Distanzverhältnisses fähig war. Verbale oder gar tätliche Angriffe waren völlig ausgeschlossen.

Auf den Rentierzüchterwohnplätzen, die ich besuchte, wurden fast durchgängig die *jimałta*-Regeln eingehalten. In Kogalym jedoch hörte ich von mehreren Frauen, dass sie sich in der Stadt nicht an die Regel des Gesichtverbergens halten. Eine rund vierzig Jahre alte Chantin, die zwischen dem Wohnplatz mit Rentieren im Wald und ihrer Wohnung in der Stadt pendelte, zweifelte mir gegenüber den Sinn des Verschleierns an: „Ich muss sogar vor einigen Jungen der Familie meines Mannes das Gesicht verbergen. Warum soll ich vor diesen Kindern Respekt haben?“ Auf ihrem Wohnplatz sah ich sie jedoch gegenüber dem älteren Bruder ihres Mannes ihr Gesicht verhüllen. Einmal, als ich in der Hütte mein Tagebuch schrieb und sie sich mit Handarbeiten beschäftigte, hörten wir von Ferne das Geräusch eines sich nähernden Motorschlittens. Sie fand nicht sofort ihr Kopftuch und fing hektisch an, es zu suchen. Mich bat sie, schnell nachzusehen, wer gekommen sei, damit sie wüsste, wie sie sich zu verhalten habe. Männliche Gäste kündigen sich durch Geräusche an, bevor sie eine Behausung betreten, um den anwesenden Frauen die Gelegenheit zu geben, ihre Gesichter zu verbergen. Als Grund für das Verbot, von außen durch die Fenster ins Haus zu blicken, meinte die Chantin A. S. S., dass damit auch der unerlaubte Anblick einer unverschleierten Frau vermieden würde. In der Stadt, so meinte zwar die Chantin V. J. K., behindere sie die Regel, ständig auf das Auftauchen eines männlichen Verwandten vorbereitet zu sein, vor dem sie ihr Gesicht verbergen müsse. Trotzdem sah ich auch regelmäßig in der Stadt Chantinnen, die ihr Kopftuch tief vor das Gesicht zogen und offensichtlich die *jimałta*-Regel einhielten.

Jimałta von Männern

Wie oben erwähnt, hat Steinitz als erster darauf hingewiesen, dass die *jimałta*-Regeln auch für Männer gelten (Steinitz 1980). Die Chantin A. S. S. erzählte mir von ihrem verstorbenen Mann, der mit seinem Schwiegervater auf Jagd gegangen war. Nach seiner Rückkehr berichtete er, dass der Ausflug für ihn eine Tortur gewesen sei, weil er aus Schamgefühl nicht seine Notdurft verrichten konnte. Er konnte einfach nicht

seinem Schwiegervater mitteilen, dass er mal verschwinden müsse. Er konnte ihn weder bitten zu warten, noch wortlos verschwinden, es gab keinen Ausweg für ihn, ohne den Respekt gegenüber dem Schwiegervater zu verletzen.

Ich selbst geriet unabsichtlich in eine unangenehme Situation während einer Pause auf einer Reise mit der chantischen Familie S. Ich entfernte mich in den Wald, um meine Notdurft zu verrichten, aber wie sich später herausstellte, nicht weit und unauffällig genug, um völlig aus dem Gesichtskreis der anwesenden Frauen zu verschwinden. Frau S. fühlte sich davon gekränkt, sagte aber kein Wort zu mir. Sie begann mich zu ignorieren und nur ihr Mann erklärte mir später den Grund. Er erklärte mir, dass man sich nicht nur vor den Frauen, sondern auch vor bestimmten männlichen Verwandten der Ehefrau unsichtbar zu machen habe. Auch der „Sichtkontakt" zu Sonne und Mond müsse vermieden werden, das heißt, wenn man im Freien seine Notdurft erledige, müsse man sich von ihnen abwenden. Andererseits sei es überhaupt kein Problem, dies in Gegenwart von männlichen Personen zu tun, zu denen man kein Meideverhältnis habe. „Saubere", das heißt heilige Plätze, die in Verbindung mit den Himmelsgöttern stehen, wie das Territorium hinter dem Haus, sind völlig tabu für Körperausscheidungen. Dagegen schickt man die Körperausscheidungen (zum Beispiel Speichel oder Kot) in bestimmten Fällen geradezu absichtlich in Richtung der Unterweltsgötter, die mit Krankheiten assoziiert werden. Bei kollektiven Opferhandlungen an wichtigen heiligen Plätzen, an denen vieler Götter gedacht wird, wird zum Beispiel ein Tuch auf den Fluss gebreitet, auf dem alle Teilnehmer ihren Speichel hinterlassen. Die chantische Folkloristin A. S. S. berichtete mir, dass es am südlich vom Tromjogan liegenden Fluss Jugan ein Ritual gebe, bei dem die Exkremente von kleinen Kindern in einem Miniaturboot den Fluss hinab geschickt würden, um die Kinder vor Krankheiten zu schützen. Das Gegensatzpaar von oben und unten wird mit dem geografischen Gegensatz von Oberlauf und Unterlauf des Flusses, sowie im Sozialen mit männlich und weiblich und im religiösen Bereich mit Himmel und Unterwelt assoziiert.

Regeln des Meidens

Jimałta ist der Oberbegriff dieser Praktiken, mit ihm allein lassen sich jedoch nicht die Unterschiede innerhalb der Praktiken fassen. Nadežda Taligina beschreibt, dass bestimmte Distanzbeziehungen aufwändiger sind und komplexere Regeln umfassen, andere hingegen „einfacher" sind. Ältere Frauen müssen nicht so strenge Meideregeln gegenüber ihren Schwiegersöhnen einhalten, wie zum Beispiel die von Frauen gegenüber Mitgliedern der Familie, in die sie einheiraten (Taligina 2005a: 30).

- Regeln zwischen Männern:
  Männer, die Distanz- und Respektregeln einhalten, entkleiden und waschen sich nicht gemeinsam. Das Schamgefühl der Männer verbietet es ihnen auch, nackt in

die Sauna zu gehen. Ob sie allerdings nur ihr Geschlecht mit einer kurzen Hose bedecken oder mit langer Hose und T-Shirt in die Sauna gehen, variiert nach meinen Beobachtungen von Region zu Region, von Familie zu Familie.

- Regeln zwischen Männern und Frauen:
  Die Frau, die in die Patrilineage ihres Mannes einheiratet und auf den Wohnplatz ihres Mannes zieht, hat dort bei ihren Schwiegereltern besonders strenge Meideregeln einzuhalten. Sie trägt ständig ein Kopftuch, immer Schuhwerk und sogar über ihrem Kleid Oberbekleidung. In Anwesenheit ihres Schwiegervaters und des paternalen Großvaters ihres Mannes spricht sie nur im Flüsterton. Ich selbst habe am Tromjogan beobachtet, dass junge Ehefrauen im Beisein der älteren männlichen Verwandten (Cousins, Brüder, Onkel) überhaupt stumm blieben und nur mit tief ins Gesicht gezogenem Kopftuch ihre Hausarbeit verrichteten. Allerdings berichtet Taligina auch, dass in besonderen Fällen der Schwiegervater der Schwiegertochter zum Zeichen der Zuneigung einen Kuss durch den Schleier geben kann.

- Regeln zwischen allen Meideverwandten:
  Beim Essen benutzen die distanzierten Verwandten nicht dieselben Gefäße und achten darauf, dass der Jüngere sich nicht hinter dem Rücken des Älteren befindet oder dort entlang geht. Letztere Regel gilt bei meinen Gastgeberfamilien allerdings für alle Anwesenden, nicht nur für die Meideverwandten, da der Bereich im Rücken eines Menschen, wie auch der Bereich hinter dem Wohnhaus, besonders heilig und gefährdet ist. M. A. Lapina gibt aber auch eine Regel an, die eine solche Grenzverletzung entschuldbar macht: derjenige, der die Norm bricht, sagt laut, dass er „Geister hinter dem Rücken des Hausherrn verscheuchen" müsse (Lapina 1998: 48). Obligatorisch sind in diesem Distanzverhältnis folgende Regeln: die Adressierung in der dritten Person Singular unter Verwendung besonderer Höflichkeitsformeln; das Vermeiden von Augenkontakt; grundsätzlich das Vermeiden des Anblicks des unbekleideten Körpers. Praktiken der körperlichen Hygiene wie das Waschen, das Haare Schneiden aber auch das Verrichten der Notdurft müssen vor den Verwandten verborgen und verheimlicht werden. Immer wieder betonen die Informanten auch, dass keine Schimpfworte und beleidigenden Ausdrücke oder Witze im Beisein der anderen Person fallen dürfen.

Jimałta – Einführungsrituale

Ich hatte selbst keine Gelegenheit, an den Übergangsritualen bei einer Hochzeit teilzunehmen, in denen die *jimałta*-Beziehungen zwischen den affinalen Verwandten ausgehandelt und eingesetzt werden. Da das Ergebnis, nämlich das System der Dis-

tanzverhältnisse zwischen Verwandten, sich bei allen chantischen Gruppen gleicht, möchte ich hier die Beschreibung des Hochzeitsrituals bei den Chanten am Fluss Synja durch Nadežda Taligina, eine chantische Ethnografin nutzen (Taligina 2005b, 1995, 2005a). Die entsprechenden Verwandtschaftstermini gebe ich im Surguter Dialekt, dem Dialekt meiner Forschungspartner wieder.

Der erste Tag der Hochzeit im Haus der Braut etabliert die neuen Beziehungen zwischen den involvierten Patrilineages. Die sichtbarste Änderung stellen die neuen Distanzverhältnisse dar, die unter anderem das Verbergen des Gesichts mit dem Kopftuch beinhalten. Die weniger sichtbare, andere Seite sind die Beziehungen, die zu den neuen Verwandten hergestellt werden, zu denen keine Meideregeln eingehalten werden müssen. Zusätzlich, und darauf weist Taligina zum ersten Mal hin, können auch vorher bereits bestehende Distanzverhältnisse während der Hochzeit aufgehoben werden (z. B. zwischen den Schwiegereltern, siehe Taligina 1995: 125). Das ist der Fall, weil praktisch alle chantischen Familien des Flusses Synja bereits in verwandtschaftlichen Beziehungen stehen und es vorkommen kann, dass eine neue Heirat bereits affinale Verwandte in Beziehungen setzt, auch wenn die Familien grundsätzlich einer der beiden exogamen Moieties[205] angehören (vgl. Steinitz 1938).

Taligina beschreibt nun ein Ritual, das während der Hochzeit das Distanzverhältnis zwischen dem Bräutigam und den Ehefrauen der Männer der Lineage der Braut einführt. Für diese Frauen ist er nun *woŋ* (Schwiegersohn). Er begibt sich mit einem Glas Alkohol zum Tisch der Frauen und reicht nacheinander im Uhrzeigersinn jeder dieser Frauen das Glas zum Trinken. Die Frauen, die in Zukunft ein Distanzverhältnis zu ihm einhalten müssen, ziehen einen ihrer Ringe vom Finger und legen ihn in das Glas. Die Anzahl der Ringe im Glas entspricht am Ende der Anzahl der Frauen, die von nun an ihr Gesicht vor dem Schwiegersohn verbergen werden (und alle anderen Distanzregeln einhalten). Dieser ist ihnen zu einem Kopftuch als Geschenk verpflichtet. (Taligina 2005b: 87f.)

Ebenso beschreibt Taligina das Ritual der Aufhebung des Distanzverhältnisses. Das betrifft vor allem die Eltern der Eheleute, die sich jetzt als Schwiegereltern nicht mehr meiden müssen, wenn sie vorher eventuell in einem Distanzverhältnis standen. In so einem Fall kauft der Mann im Vorfeld ein Kopftuch, nimmt am Tag vor der Hochzeit oder am ersten Tag der Hochzeitsfeier der entsprechenden Frau das Kopftuch ab und legt ihr ein neues Kopftuch an. Für die kurzzeitige Entblößung des Hauptes entschädigt er sie mit einer Flasche Alkohol. (Taligina 2005a: 27ff.)

Taligina schildert auch einen Akt, der dem von Wolfang Steinitz beschriebenen (Steinitz 1966: 374) ganz ähnlich ist. Der Bräutigam wird während der Hochzeit im Haus seiner Eltern gegen sein Widerstreben zu seinem zukünftigen Schwiegervater

205 *Mos'* und *Por* sind die beiden exogamen Gruppen der nördlichen Chanten, die untereinander, wie Steinitz (1938) anmerkt, ebenfalls viele Geheimhaltungsregeln einhalten. Die vielfältigen Bedeutungen dieses dualen Verwandtschaftssystems sind eingehend untersucht und kontrovers diskutiert worden (Steinitz 1938; Ruttkay-Miklián 2005; Sokolova 1976; Černecov 1939).

geführt. Dieser nimmt ihm die Kopfbedeckung ab und küsst ihn (Taligina 2005b: 87; Taligina 1995: 129). Im Gegenzug muss der Bräutigam seinem Schwiegervater eine Mütze schenken. Dieser Akt stellt eine Parallele zum Abnehmen des Kopftuches dar, das Taligina (2005a: 31) bei der Tabuaufhebung zwischen Mann und Frau beschreibt. Im Gegensatz zu dieser Tabuaufhebung hebt er jedoch nicht die Meideregeln auf, sondern nur die Pflicht, den Kopf zu bedecken. Dieses Entschleiern des Schwiegersohns zeigt deutlich, dass das Verbergen von Kopf und Gesicht sich nicht auf die reproduktive Funktion der Frauen oder die Trennung der Geschlechter zurückführen oder reduzieren lässt.

Die Hochzeit ist das Ritual, in dem zwei Verwandtschaftsgruppen über das Hochzeitspaar die sozialen Beziehungen zueinander verändern. Die Rituale, die mit Einführung und Aufhebung des Distanzverhaltens verbunden sind, schaffen eben diese sozialen Beziehungen. Wie besonders Taligina betont, und sie beschreibt die Hochzeitsrituale ja als interne Teilnehmerin, werden diese Beziehungen ausgehandelt und im Ritual immer wieder neu etabliert. Mit Hilfe von Verabredungen und Ritualen werden die Beziehungen zu den Verwandten verändert. Klar ist aber auch, dass nur die rituelle Zeit der Hochzeit selbst diese Veränderungen erlaubt. Andere Gelegenheiten der Veränderung außerhalb der eigenen Hochzeit und der Hochzeit von Angehörigen der eigenen Patrilineage bergen die Gefahr, Respekt und Status zu verletzen und Konflikte auszulösen.

Gruppierung der Verwandten durch *jimałta* [206]

Das Verwandtschaftssystem reflektiert die mit *jimałta* verbundenen Meideregeln. Wie Wolfgang Steinitz bereits feststellte, klassifiziert es die Verwandten nach Geschlecht, relativem Alter, linearer und kollateraler Verwandtschaft, Zugehörigkeit zu Patrilineages und direkten und indirekten affinalen Verwandten (Steinitz 1980: 368). Die Hochzeit ist das Ritual, das die affinalen Verwandten grob in zwei Gruppen teilt: diejenigen, zu denen Distanz einzuhalten ist, und diejenigen, mit denen ein intimeres Verhältnis eingegangen wird. In der Gruppe der distanzierten Verwandten sind die Verhältnisse zwischen *mǎń* [207] und *op* (Schwiegertochter – alle älteren Männern der Lineage des Bräutigams), die zwischen *wőŋ* und *ŏntep*

206 Zu den im Folgenden benannten Verwandtschaftstermini der Surguter Chanten siehe die Schemata im Anhang, die der Darstellungsweise von Steinitz (1980) folgen. Es werden hier nur die klassifikatorischen Eigenschaften dargestellt und entsprechend die Verwandten der Patrilineage, die affinalen und die maternalen Verwandten nach Geschlecht und Altersgruppe angeordnet.

207 *Mǎń* und *op* sind klassifikatorische Verwandtschaftstermini, die nicht konkrete Verwandtschaftsverbindungen, sondern Klassen von Verwandten zusammenfassen. *Mǎń* sind deshalb alle Frauen, die von Männern der eigenen Patrilineage geheiratet wurden. Verwandte, mit denen direkte Interaktion vermieden wird, müssen klassifikatorisch nicht unterteilt werden und werden deshalb nur mit einem Terminus bezeichnet. (vgl. Steinitz 1980)

(Schwiegersohn – alle älteren Frauen der Lineage der Ehefrau) und die zwischen *wőŋ* und *op* (Schwiegersohn – Schwiegervater und ältere Männer der Lineage der Ehefrau) zu unterscheiden (Steinitz 1980: 366, 372; Taligina 2005a: 30). Die letztgenannte Beziehung zwischen Männern kommt ohne das Verbergen des Gesichts aus. Das Verhältnis zur Schwiegertochter ist demgegenüber das am meisten tabuisierte und „strenger" als das zwischen Schwiegersohn und den Frauen der Familie der Frau. Unter den Chanten am Tromjogan konnte ich jedoch auch bemerken, dass ältere Frauen ihr Gesicht vor den Schwiegersöhnen verbargen.

Die Verwandtschaftstermini für diejenigen, die sich zu meiden haben, sind uniform, im Gegensatz zu denen, die sich durch die Hochzeit näher kommen. Alle Ehefrauen von jüngeren Männern der eigenen Patrilineage heißen *mǎń* (Schwiegertochter) und alle Ehemänner von Frauen der eigenen Patrilineage *wőŋ* (Schwiegersohn). Alle älteren Männer der Patrilineage des Ehepartners sind *op* (Schwiegervater) und ihre Frauen *ŏntep* (Schwiegermutter). Genauere Abstufungen nach dem Alter, wie sie für die Mitglieder der eigenen Lineage gemacht werden, sind hier nicht nötig. In diesen Verhältnissen ist das Geschlecht von Ego unerheblich.

Demgegenüber entstehen bei der Hochzeit auch Verhältnisse mit besonderer Fürsorgepflicht füreinander: die *kiłi – kiłi* (Ego ♀ – Ehemann der Schwester; Ego ♂ – Schwester der Ehefrau und Mann der Schwester der Ehefrau) und *ăńəḳi – ťăw* (Frauen der älteren Brüder – jüngere Brüder ihres Ehemannes) -Beziehungen. Diese Bindungen unterscheiden sich nicht nur von denen zu den Meideverwandten, sondern auch von denen zu den übrigen Verwandten. Der Schluss liegt nahe, dass die Verwandten, zu denen ein Distanzverhältnis besteht, sozial besonders fern stehen, dass zu ihnen insgesamt Distanz gehalten wird. Das Gegenteil ist aber eher der Fall. Die Schwiegertochter lebt ja die erste Zeit im Haus der Schwiegereltern und ist eng in das Leben der Lineage ihres Ehemannes einbezogen. Eher könnte man sagen, dass das Verhältnis zu bestimmten affinalen Verwandten emotional besonders aufgeladen (zum Beispiel das zu den Schwiegereltern) und darum in besonderer Weise gefährdet ist und eines besonderen Schutzes bedarf, in diesem Fall Respekt, Distanz und Diskretion.

Nahverhältnisse

Obwohl sich die ethnologische Literatur ausführlich mit der Sozialstruktur der Chanten auseinandergesetzt hat (z. B. Golovnev 1995, 1997; Patkanov 1891, 2003; ausführlich Sokolova 1983; Šatilov 1931) gibt es keine genaueren Angaben über die sozialen Rollen, die mit Mutterbruder (*t'әkә*), Schwestergatten (*kiłi*), mit Kreuzcousins und jüngeren Gattenbrüdern (beide *ťăw*) verbunden sind, zu denen besondere Näheverhältnisse bestehen. Ebenso fehlen bisher, über das Kopftuchgebot hinaus, detailliertere Untersuchungen zu den Schwiegerbeziehungen, die Distanz und Meidepraktiken erfordern. Vermutlich werden sie verheimlicht, ebenso wie die Zugehö-

rigkeit zu den nordchantischen Moieties und den überall existierenden Clans (*sir*) (Steinitz 1980: 361).

Selbst Veröffentlichungen von chantischen Wissenschaftlerinnen, die sich mit dem Leben der Familie, Übergangsriten und Normvorstellungen beschäftigen (Taligina 2005b; Lapina 1998; Taligina 2005a), bieten leider nur fragmentarische Aussagen zu den sozialen Bedeutungen der Verwandtschaft. Die Feldforschung zu diesem sensiblen Thema würde einen langwierigen und auf das Thema fokussierten Aufenthalt erfordern, was während meines Forschungsaufenthalts nicht zu leisten war. Indigene Ethnologinnen sind vielleicht die einzigen, die diese soziale Paraordnung[208] dokumentieren können. Um eine Paraordnung handelt es sich, weil die mit ihr verbundenen Normen – Rechte und Pflichten wie Sorge-, Erbschafts- und Scheidungsrecht – zum Teil dem in Gesetzen formulierten staatlichen Recht widersprechen (vgl. Zen'ko 1997). Das ist zum Beispiel der Fall, wenn die Patrilineage nach einer erneuten Heirat der geschiedenen Frau eines ihrer männlichen Mitglieder das Sorgerecht für die Kinder beansprucht. Die Paraordnung unterliegt deshalb der Geheimhaltung und wirkt so integrativ: sie schließt die Nichtwissenden aus und die Wissenden ein. Damit schafft sie Gruppenzusammenhalt, der den Mitgliedern Ressourcen wie sozialen Status, Solidarität, Anschluss an informelle Austauschsysteme als Ressourcen der Gruppe eröffnet. Interessant ist, dass diese Paraordnungen und ihre Geheimhaltung über die letzten Jahrhunderte relativ stabil geblieben sind und auch heute noch gerade in den Regionen mit den stärksten sozialen und wirtschaftlichen Umbrüchen weiter tradiert werden. Allerdings ist die Geheimhaltung wenig systematisch und die Integration in den Kreis der Wissenden immer eine Option, wenn auch in letzter Konsequenz nur durch einen realen Anschluss an das Verwandtschaftssystem möglich, wie ihn beispielsweise die ungarische Ethnologin Eszter Ruttkay-Miklián (2005) vollzogen hat.

Heilig – *jim*: rein und unrein

Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Kustaa Fredrik Karjalainen Sprache und Religion der Chanten erforschte, war die Bedeutung des Wortes *jim* aus der Sicht westeuropäischer Sprachen ambivalenter: es bedeutete „das Tabu" und „das Tabuisierte" (Steinitz 1966: 371), Heiligkeit und Sünde. Im Alltag wird es heute eher in Bezug auf heilige, sakrale Handlungen und Gegenstände verwendet. Fragt man danach, ob es auch die Grenzüberschreitung bezeichnet, wird dies verneint. Für

208 Ich verdanke diesen Begriff Bernhard Streck, der ihn in der tsiganologischen Forschung für Grenzkulturen, Randkulturen, Subkulturen oder Teilkulturen von oft mobilen Kleingruppen entwickelt hat, die trotz ihres Interesses an Autonomie keine eigenständigen Einheiten unabhängig von der Mehrheitskultur und ihrer Ordnung bilden (B. Streck: Vortrag am 7. 7. 2010 in Leipzig: *„Ethnologie und Tsiganologie – Warum studieren wir ‚überrollte' Kulturen?")*.

Sünde gibt es das Wort *kərek*, vom russischen *grech* abgeleitet, das Elend, Sünde und eine unzulässige Handlung bezeichnet. Und zum Beispiel heißen *jəm* und *atəm,* „gut" und „schlecht", auch rechts und links, ohne dass damit eine moralische Wertung verbunden wäre.

K. F. Karjalainen schreibt über die Bedeutung des chantischen Wortes „heilig", von dem auch das Tätigkeitswort *jimәłta* für das Einhalten von Verboten abgeleitet ist:

> „Als wichtigsten Teil des Namens findet man neben einem Land, Ort, Fluss, See usw. bedeutenden Worte die adjektivischen Bezeichnungen ostj. *jemәŋ, pəsəŋ*, wog. *jelpiŋ, pasiŋ* die sich am besten mit ‚heilig' übersetzen lassen. Dialektisch kommen im Ostjakischen noch jetzt die veralteten Stammwörter *jem* und *pəs* vor, die wahrscheinlich die Unberührbarkeit, Unverletzlichkeit eines Wesens oder Dinges bedeuten, also die „Heiligkeit" desselben gegenüber irgend welchen oder allen anderen Wesen und Dingen, folglich ungefähr das, was man in der religionswissenschaftlichen Literatur mit dem Worte tabu zu bezeichnen pflegt. Gegenwärtig versteht der Ostjake unter *jem*, welches Wort gewöhnlicher ist als *pəs*, alles das, was den religiösen Bräuchen und Schicklichkeitsbegriffen zuwiderläuft, also das ‚nicht gestattete', und übersetzt diese Wörter, wenn er sie überhaupt noch kennt, ins Russische mit dem Worte *grjeh* ‚Sünde', eine Bedeutung, die sich aus der vorhergehenden entwickelt hat: das die Unberührbarkeit, die Unverletzlichkeit Besitzende zu berühren, zu verletzen ist *jem*, *pəs*, ‚Sünde'; Vermittler dieses Übergangs der Bedeutung sind offenbar Verbots- und Warnungsäusserungen gewesen." (Karjalainen 1927, II: 83f., Hervorhebungen durch mich)

Jim bezieht sich auf beides: das Einhalten der Grenze und das Überschreiten. Eine gebotene Transgression dessen, was im Alltag tabuisiert ist, findet zum Beispiel während des Opferrituals statt, wenn die Hütte, an deren Rückwand das Opfertier geschlachtet wird, im Uhrzeigersinn umrundet wird. Es ist ein Bewusstsein für die Ambivalenz von „rein" – „unrein", das Einhalten und Überschreiten der Grenze, die Relativität und Perspektivabhängigkeit der Werte vorhanden. Frauen erklären ihr „Unrein"-Sein nicht als moralische Kategorie[209] und sehen sich als gleichwertig, wenn nicht sogar höherwertig den Männern gegenüber an.[210] Auf einer anderen

209 Die Assoziationen der Dichotomie von „rein" – „unrein" erstrecken sich nicht nur auf weiblich – männlich, links und rechts, unten – oben, sondern auch auf ungerade – gerade Zahlen, was zum Beispiel bei der Herstellung von Alltagsgegenständen eine Rolle spielt. So bestehen die Wand des Blockhauses wie die Querstreben des Einbaums aus einer ungeraden Anzahl von Hölzern, das Bärenfest wird für einen männlichen Bären fünf, für einen weiblichen vier Tage gefeiert. Bestimmte ungerade Zahlen wie die Sieben werden den Göttern vorbehalten, aber im profanen Alltag vermieden. (Golovnev 1995: 558ff.; Golovnev 1994)

210 „Wenn eine Frau ihren Mann verliert, kann sie alle seine Aufgaben übernehmen. Sie geht jagen und fischen. Ohne Frauen jedoch würden die Männer nicht überleben," sagte mir eine

Ebene aber sind die Dichotomien absolut: gut ist gut und kann nicht schlecht sein, unrein ist unrein und kann nicht rein sein. Das ist die universalistische moralische Sichtweise, die häufig auch nach außen präsentiert wird.

Der Schleier und andere Praktiken des Vermeidens

Ähnlich wie das Verbergen des Gesichts mit dem Kopftuch werden in anderen Zusammenhängen Dinge mit Vorhängen oder Schleiern vor dem Blick Unbefugter verborgen. Der Vorhang, Schleier oder Sichtschutz heißt allgemein: *saj;* dementsprechend *să̮m saj tåyi* = geheimer Ort: wörtl. „den Augen verschleierter Ort". Im Sommer schläft man grundsätzlich unter einem Vorhang (*ŏłəp:* russ. *polog*) zum Schutz vor Mücken. Ein solch undurchsichtiger Vorhang verbirgt auch die Neuvermählten in den Behausungen im Wald, die in der Regel nur einen Raum aufweisen (vgl. Šatilov 1931: 153).

In zwei Fällen war ich Zeuge, dass der Vorhang *saj* als Mittel der Grenzziehung auch in neuen Kontexten in alter Funktion eingesetzt wird. Im Dorf Russkinskaja fiel mir im Haus meiner Gastgeber auf, dass die Fenster auf einer Seite des Hauses Tag und Nacht mit Vorhängen verschlossen waren. Man erklärte mir, dass im Nachbarhaus „*sektanty*" (russ. wörtl. „Angehörige einer Sekte"[211]) leben würden. Die Chanten, die die religiösen Pflichten ihren alten Göttern gegenüber erfüllen, sehen das Verhalten der Konvertierten mit Sorge, halten sich diese doch weder an Verbote noch Gebote, die der Respekt vor den Göttern gebietet. Man unterbindet den Sichtkontakt zu denen, deren Verhalten man für Sakrileg und Blasphemie hält. In einem anderen Fall sah ich in der Hütte der K.'s einen Vorhang vor dem Brett an der Hinterwand der Hütte, auf dem gewöhnlich für jeden Eintretenden sichtbar die ausgestopften Köpfe der das Haus schützenden Bären liegen und wo auch andere „reine", das heißt heilige Dinge aufbewahrt werden. Man erklärte mir, dass man diesen Vorhang angebracht habe, weil so viele russische Freunde und Gäste die Familie im Wald besuchen würden, seit die Straße über das Erdölfeld fast bis zum Wohnplatz führt und man mit einem geländegängigen Fahrzeug bis fast vor das Haus fahren kann. Die „Russen" wären neugierig und wollten unbedingt die merkwürdig aussehenden Bärenköpfe anfassen. Der Vorhang verhindere diese unbefugten Annäherungen, erklärte mir der Hausherr.

---

selbstbewusste Rentierzüchterin.

211 Gemeint sind zum Protestantismus, in diesem Falle Baptismus und Pfingstkirchen, konvertierte Chanten. Meine nichtkonvertierten Gastgeber sprachen voller Ärger und Angst von diesen Konvertiten und waren der Meinung, dass schon mehr als die Hälfte aller Indigenen am Tromjogan konvertiert sei. In ihren Berichten über die Konvertierten mischten sich alte Stereotype über Menschenopfer mit neuen medialen Bildern von Kindesmissbrauch, Gehirnwäsche und Drogenkonsum.

Karjalainen zitiert ein vom ungarischen Sprachforscher Antal Reguly aufgezeichnetes mansisches Lied, in dem die Schwiegertochter belehrt wird, dass die Stelle hinter dem Haus für sie verboten ist. Interessant ist, dass das Distanzverhalten zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter mit dem Distanzverhalten von Frauen gegenüber den heiligen Orten verknüpft ist. Dass beides zusammengehört, zeigt sich ebenso in den von Männern befolgten Regeln, an bestimmten heiligen Orten ihren Kopf zu verhüllen (Karjalainen 1927, II: 85).

> „Hinter dem Hause deines Schwiegervaters steht eine kätzchentragende Birke mit goldenen Kätzchen, eine kätzchentragende Birke mit silbernen Kätzchen steht dort. Du denkst dann, ‚ein Kätzchen will ich abbrechen, zwei Kätzchen will ich abbrechen'. Tue es nicht! Wo dein Schwiegervater sich vor dem Göttchen verbeugt, wo dein Schwiegervater sich vor dem Geistchen verbeugt, dort ist sein kleinplätziger Platz, dort ist kein einziges solches Ästchen, an dem nicht die Haare eines Bären hingen, an dem nicht die Haare eines Elens hingen, nicht ein einziges solches Ästchen, an dem nicht glänzendes Silber befestigt wäre." (Karjalainen 1927, II: 87)

Die Ästchen der Birke mit Tierhaaren und Metall stehen hier für die in Birken deponierten Felle der Opfertiere und die Gaben aus Edelmetall auf dem heiligen Territorium hinter der Hütte des Schwiegervaters, die die Schwiegertochter nicht aufsuchen und berühren soll. Der Körper des Schwiegervaters, seine Person und sein Status sind nicht nur durch ein Verletzen des Tabus hinsichtlich seines Rückens und hinsichtlich seiner Kleidung, sondern auch hinsichtlich der Rückseite seines Hauses gefährdet. Alle diese Bereiche sind für die Schwiegertochter tabu, wenn sie die Grenzen des Schwiegervaters und damit ihn selbst respektieren will.

Körper – Kleidung – Haus – Wirbelsäule

Die Kleidung ist Verlängerung und Fortsetzung des Körpers. Die Kleidungsstücke sind auf besondere Weise mit der Person verbunden, die sie trägt. Diese Auffassung und einen entsprechenden Umgang mit Kleidung konnte ich auf den Wohnplätzen der Rentierzüchter immer wieder beobachten. Mir fielen die im Wald in Bäume gehängten Kleider auf, die bereits in Auflösung begriffen waren (vgl. Jordan 2003: 204). Meine chantischen Forschungspartner erklärten mir, dass es abgelegte Kleidungsstücke sind, die nicht einfach als Abfall angesehen, sondern an „reinen" Orten deponiert werden. Alle „Überreste" menschlicher Tätigkeiten, abgelegte Götterfiguren, sowie Späne vom Schlittenbau und Dinge, die mit dem menschlichen Körper verbunden sind wie Nägel und Haare, haben ihre Deponierungsregel. Aufgefegter Schmutz aus der Hütte, ebenso wie Schnitzabfälle, dürfen zum Beispiel keinesfalls im Herdfeuer, dem „Ort" der Feuergöttin, verbrannt werden. Gegenstände, mit

denen Menschen umgegangen sind, erhalten und besitzen ebenso wie Lebewesen einen Status, der über ihren bloßen Gebrauchswert oder Tauschwert hinausgeht[212] und diesen „überlebt". Wenn sie die Gebrauchs- oder Tauschsphäre verlassen, bleibt ein Teil dieses Status erhalten. Deshalb deponieren die chantischen Rentierzüchter unbrauchbare Gegenstände und Abfall unterschiedlich und an verschiedenen Orten. Wird abgelegte Kleidung nicht an einem reinen Ort im Wald oberhalb der Erdoberfläche deponiert, ist das mit Gefahr für den ehemaligen Träger verbunden. Selbst abgelegte Kleidung bleibt, ebenso wie zum Beispiel Haare oder Fingernägel, in gewisser Weise Teil der Person. Umso mehr ist die nur kurz abgelegte Kleidung Teil des Körpers und damit auch der Intimsphäre ihrer Trägerin oder ihres Trägers. Die *malica*, der aus Rentierfell bestehende Überwurf der Männer, darf nicht mit der offenen Kapuze nach oben abgelegt werden. Als Grund dafür wird angegeben, dass die Toten in ihrer Kleidung so auf dem Rücken liegen. Viele Regeln für das Verhalten im Alltag sind dadurch motiviert, dass die Lebenden die Dinge vermeiden sollen, die für die Toten gelten. Die Totenwelt spiegelt die Welt der Lebenden, nur umgekehrt, und gebietet so, alles zu vermeiden, was mit den Toten in Verbindung steht (vgl. Jordan 2003: 216ff.).[213]

Bei meinen ersten Aufenthalten auf chantischen Wohnplätzen wurde mir auch erklärt, dass ich, wenn ich mich respektvoll verhalten wolle, vermeiden solle, im Rücken an einer älteren Person vorbei zu gehen. Geht man zusammen auf einem schmalen Pfad im Wald, sollte immer die jüngere Person vor der älteren laufen. Menschen laufen im Wald eigentlich nie nebeneinander, denn sie vermeiden so, von verschiedenen Seiten an einem Baum vorbeigehen zu müssen: ein solches Verhalten symbolisiert Dissonanz und lässt Streit erwarten. Von den älteren Rentierzüch-

212 Über die chantischen Seelenvorstellungen ist so viel Falsches und falsch Verstandenes geschrieben worden, dass es wahrscheinlich einer eigenen historisch angelegten Untersuchung bedürfte, um wissenschaftliche und indigene Konzepte zu entwirren. Sie müsste den Umgang der Rentierzüchter mit den Eigenschaften und „Substanzen", mit den physischen und psychischen Bestandteilen der Person im Alltag, zuerst einmal ethnografisch genau dokumentieren. Die „Informanten" mit den Konzepten der wissenschaftlichen Literatur zu konfrontieren und aus der Diskussion dann Schlüsse über „Iugan Khanty Concepts" zu ziehen, wie Peter Jordan es praktiziert hat (Jordan 2003: 220), ist meines Erachtens der falsche Weg. Stattdessen enthalte ich mich hier eines Standpunktes zu „Seelenvorstellungen" und versuche, mich so dicht wie möglich an der praktischen Logik meiner Forschungspartner selbst zu orientieren.

213 Im Dorf Varjogan am Fluss Agan erklärte man mir im dortigen Freiluftmuseum, dass die Hütten der Chanten nicht ganz quadratisch sind, sondern immer eine breitere Giebelseite aufweisen würden. Begründet wurde dies damit, dass die Totenhäuschen über den chantischen Gräbern ja langgestreckt sind und den Giebel und eine kleine Öffnung an der Schmalseite besitzen. Ich überprüfte das an vielen der fast quadratischen Blockhäuser und die meisten waren breiter als lang. Mehrere junge Chanten, die sich neue Blockhütten im Wald bauen, halten sich aber nicht an diese Regel und scheinen sie auch nicht zu kennen. Sie bauten die neuen Blockhütten entweder exakt quadratisch oder, wenn sie ein Dach nach russischem Vorbild errichteten, sogar länger als breit.

tern wurde mir erklärt, dass das Rückgrat des Menschen als besonders heilig und gefährdet gilt und sich dies auch auf den Raum hinter dem Rücken eines Menschen erstreckt. Genau dieselbe Regel gilt für die Blockhütte oder das Nomadenzelt.[214] Die menschliche Behausung gleicht dem menschlichen Körper. Sie ist nach denselben Prinzipien konzipiert. Das Rückgrat des Hauses ist die heilige Rückwand. Hinter dieser Wand befindet sich der am meisten tabuisierte und heiligste Raum des ganzen Wohnplatzes. Dieser Raum wird nur zu rituellen Zwecken betreten und man sollte niemals ein Haus (ebenso wenig wie einen Menschen) völlig umrunden. Eine Ausnahme bilden die Rituale, die hinter dem Haus abgehalten werden. In diesem Falle ist es den Männern sogar geboten, hinter dem Haus entlang zu gehen. Man verlässt das Haus vorn durch die Tür und begibt sich nach rechts hinter das Haus, um dann auf der von vorn gesehen rechten Seite zur Tür des Hauses zurückzukehren. Das Haus ist sozusagen ein auf dem Bauch liegender Körper, dessen heiliges Rückgrat von Rückwand und Dach gebildet werden, während Vorderfront und Eingang dem Gesicht und den Gliedmaßen entsprechen. Hinter dem Haus, etwas entfernt, befindet sich in der Regel der heilige Schlitten, in dem die Götterfiguren der Familie aufbewahrt werden. Von dem Eingang abgewandt liegt der unreine Bereich und gerade noch in Sichtweite entfernt in dieser Richtung (die häufig in Richtung Flussufer oder in Richtung der Fließrichtung eines nahegelegenen Flusses liegt, also Richtung Unterwelt) findet man Hundehütten, Toiletten und Abfallhaufen für den „unreinen" Abfall (vgl. Jordan 2003; Pesikova 1999). Menschlicher Körper, Kleidung, Haus, Wohnplatz und der geografische Raum Wald sind nach den gleichen Prinzipien konzipiert. Die Ordnung des Körpers wiederholt sich, wie eine Zwiebelschale, immer wieder.

Nackte Götter

Die Chantin A. S. P. beklagte sich bei mir über die Ausstellung im Museum des Zentralortes Ugut am Fluss Jugan. Dort hatten die russischen Mitarbeiter „nackte" Bilder der Götter ausgestellt, die nicht von Stoff bzw. Kleidungsstücken verhüllt sind. Es waren offensichtlich Götterfiguren, die von denen, die sie besaßen, bereits außer Gebrauch gestellt wurden. Normalerweise werden sie dann im Wald ohne ihre „Kleidung" unter Bäumen deponiert.[215] So sind sie wohl von den russischen Ethnografen gefunden worden. Götterfiguren werden regelmäßig zu bestimmten Anlässen in

214 Vergleiche auch den mansischen Liedtext weiter oben.

215 Dieses Missverständnis des Unterschieds von Götterfiguren in Gebrauch und außer Gebrauch durchzieht fast die gesamte Literatur zu chantischer ritueller Praxis (Abbildungen nackter Götterfiguren als Götter) und findet sich leider auch in Peter Jordans Monographie zur rituellen Praxis der Chanten vom Fluss Jugan (z. B. Jordan 2003: 141, unten). An anderer Stelle berichtet er allerdings ganz richtig von der Deponierung alter Figuren außer Gebrauch am Fuß von Bäumen (Jordan 2003: 174).

einem rituellen Prozess erneuert und in einem kleinen Gebäude auf Pfählen[216] an den heiligen Orten aufbewahrt. Dort sind sie immer bekleidet und werden auch nur zu besonderen rituellen Anlässen hervorgeholt und ausgestellt. Frauen verbergen vor ihnen ihr Gesicht, wenn ihnen der Zugang zu diesen Orten überhaupt gestattet ist (ausführlich beschrieben bei Jordan 2003). Die Museumsdirektorin rechtfertigte sich damit, dass die lokalen Chanten nichts gegen die Ausstellung dieser nackten Figuren gehabt hätten. Meine chantische Gesprächspartnerin erklärte dies mit dem Umstand, dass fast alle Chanten am Jugan zu Pfingstkirchen konvertiert seien. Ein anderer Grund könnte die chantische „Höflichkeit" gewesen sein, die es gebiete, fremde Wissenschaftler ohne Widerspruch gewähren zu lassen und ihre Erwartungen wenn irgend möglich zu bestätigen (das heißt, wenn der Verursacher die Folgen des Tabubruchs zu tragen hat). Die Götterbilder haben Gesichter mit Augen, Nase und Mund und häufig auch Darstellungen der Genitalien, die jedoch immer mit Kleidung bedeckt sind. So unterscheiden sie sich deutlich von anthropomorphen Puppen, mit denen die chantischen Kinder spielen. Diese dürfen kein Gesicht haben. Das Gesicht ist das Kommunikationsmedium, es steht für die Möglichkeit der Interaktion. Das chantische Wort für Abbild, *kor*, bezeichnet sämtliche Formen, in denen die Götter erscheinen können, unter anderem auch die sogenannten Schutztiere, deren Abbilder sich manchmal bei den Götterbildern befinden, in deren Form die Götter aber auch real in der Natur auftauchen können.

Die bisherigen Feststellungen zu Verwandtschaft, Körper- und Raumordnung ließen sich zu einem Prinzip der Grenzziehung zusammenfassen. Schleier, Vorhang, Kleidung, Behausung, aber auch Meide- und Distanzpraktiken ziehen Grenzen um den menschlichen Körper, um die Person, vor allem um seine Kommunikationsmittel, seine Sinne, sein Gesicht, seine Extremitäten und Genitalien, und stellen auf diese Weise Intimität her.

Respekt vor den Eltern

Die Aufgänge der Plattenbauten in Kogalym sind fast zu jeder Tag- und Nachtzeit, vor allem im Winter, von Jugendlichen bevölkert. Auch die unverheirateten chantischen Jugendlichen treffen sich mit ihren Freunden abends im Hausflur, um sich die Zeit zu vertreiben. Bei Gelegenheit trifft man sich in einer Wohnung, zu der einer der Freunde Zugang hat und in der man ungestört ist, oder man organisiert ein Fahrzeug, mit dem man ziellos umherfahren kann. Kommerzielle Angebote wie Bars und Diskotheken, Kino oder Sauna werden selten aufgesucht. Nicht immer sind Mädchen dabei und die Cliquen, zu denen ich Zugang hatte, bestanden überwiegend aus männlichen Jugendlichen. Meisten wird bei diesen Treffen Alkohol konsumiert. Manch einer absolviert schon als Jugendlicher eine Alkoholtherapie (*kodirovanie*),

216 Diese sind baugleich mit den Vorratsspeichern.

und das ist der einzig akzeptierte Grund für Abstinenz. Jedes Mal kam irgendwann der Moment, an dem mir die Jugendlichen das Versprechen abnahmen, ihren Eltern nicht zu erzählen, dass sie Alkohol getrunken hatten. Für die jungen Männer ist der Alkoholgenuss in der Gruppe fast obligatorisch. Ich musste davon ausgehen, dass die Eltern wissen, dass mindestens ihre volljährigen Kinder Alkohol konsumieren, und oft genug hörte ich auch Klagen von älteren Chanten über das Niveau des Alkoholkonsums unter chantischen Jugendlichen. Die Schamgrenze gegenüber den eigenen Eltern verbietet jedoch, diese auf irgendeine Weise vom konkreten Alkoholkonsum ihrer Kinder wissen zu lassen. Offensichtlich war es nicht die Angst vor der moralischen Verurteilung durch die Eltern, denn den jungen Männern war bewusst, dass ihre Eltern generell von ihrem Alkoholkonsum wussten. Ich würde hier von einer Informationsgrenze zwischen Jugendlichen und Eltern in Bezug auf transgressive Praktiken sprechen.

Eine Situation, die zeigt, dass hierbei statusrelevante Praktiken unterschiedlich behandelt werden, erlebte ich auf dem Wohnplatz der Familie K. Ich war mit den jungen Männern mit meiner Filmkamera zu Fuß in der Nähe des Flusses unterwegs. Sie begannen, auf den bereits treibenden Eisschollen zu balancieren und forderten mich, auf ihre waghalsigen Kunststücke zu filmen. Es war allen Beteiligten unausgesprochen klar, worauf dies hinauslaufen würde. Früher oder später musste einer der Jungen ins Wasser fallen, was aufgrund der herrschenden Wassertemperaturen nicht ganz ungefährlich war. Sich hier als der Tollpatsch auf Film bannen zu lassen, war für die jungen Männer kein Problem. Im Gegenteil: Filme von lustigen Unglücksfällen (russ. *prikoly*, wörtl. „Scherze") aus dem Internet kursieren auf den Mobiltelefonen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen und werden in zunehmendem Maße auch selbst mit Mobiltelefonen gefilmt. Plötzlich sah jedoch einer der jungen Männer, dass eine Plastikflasche mit Bier, die sie bei sich hatten, ins Bild geriet. Sie baten mich, die Bierflasche und das Trinken nicht zu filmen. Ich fragte sie nach ihren Gründen. Neben dem Wunsch, dass die Eltern nichts erfahren sollten, berichteten sie aber auch, dass die örtlichen Medien immer wieder betrunkene Chanten abbilden würden und so das weit verbreitete Vorurteil von dem Alkohol verfallenen Indigenen am Leben erhielten. Die Wahrnehmungsgrenze wird in beiden Fällen unterschiedlich gezogen. Die nichtchantische Bevölkerung soll überhaupt nichts über die Praktiken des Alkoholkonsums der Chanten erfahren, die Eltern wissen zwar, dass ihre Kinder Alkohol konsumieren, sollen aber nicht das Gefühl bekommen, die Kinder würden diesen so konsumieren, dass sie davon erfahren können. Die konkrete Praxis des Verbergens ist dieselbe: das Verbot für den Ethnologen zu filmen.

In einem anderen Fall fragten die Jugendlichen in der Stadt einen Freund der Familie nach seinem Auto, um darin umherzufahren. Sie konnten ihm keinen konkreten Zweck der geplanten Autofahrt nennen und er wollte ihnen das Auto deshalb nicht geben. Später bekam ich mit, dass das eigentliche Motiv war, ungestört rau-

chen und trinken zu können. Auch wenn es für niemanden ein Geheimnis ist, dass die Jugendlichen dies tun, können sie ihr Vorhaben nicht im Beisein der Eltern oder Älterer äußern.

Zufällig hatte ich bei einem fröhlichen Beisammensein ein junges, unverheiratetes Paar küssend und Alkohol trinkend gefilmt. Ich filmte sie offen und sie genierten sich nicht vor der Kamera. Als diesen Ausschnitt zufällig der ältere Rentierzüchter J. I. S. zu sehen bekam, wurde er sehr ärgerlich. Ich solle keine küssenden Menschen filmen und trinkende auch nicht. Vorher hatte ich nie bemerkt, dass solche Szenen moralisch negativ beurteilt wurden, wenn die Beteiligten nicht in Streit gerieten oder betrunken wirkten. In meinen Augen hatte sich das Paar völlig alltäglich benommen. Das Problem war aber hier, dass die Information über solch transgressives Verhalten in der Gruppe der Teilnehmer selbst bleiben muss. Ältere Verwandte, Eltern oder Fremde sollen nichts davon erfahren, auch wenn die Praktiken an sich offene Geheimnisse sind. Die so leichte und schnelle Verbreitung von Mobiltelefonen hat ihren Grund auch in diesen Regeln der Grenzziehung. Informationen über bestimmte Ereignisse können viel selektiver und versteckter als vor der Einführung des Mobiltelefons verbreitet werden. Dass es solch selektive Praktiken der Informationsvermittlung auch schon vor dem Mobiltelefon gab, habe ich am Beispiel der Mitteilungsstäbe für Opferrituale an anderer Stelle beschrieben.

Ein ähnliches Verhältnis zur Informationsweitergabe, wie es zwischen Eltern und Kindern existiert, findet sich auch zwischen Eheleuten. Es gilt als unmoralisch, wenn der Ehemann fremdgeht. Absolut unverzeihlich ist jedoch, wenn er unterlässt zu verhindern, dass seine Ehefrau davon erfährt, wie mir die Chantin J. K. K. in 2009 in einem Interview erklärte und ich in einer chantischen Familie auch selbst erlebte. Hier verläuft die feine Grenze zwischen moralischer Überschreitung und Nichtachtung gegenüber der eigenen Partnerin.

Russische Männer – Chantische Frauen

Die Bedeutungen, die dem Wald als Raum sozialer Praktiken zugewiesen werden, stehen sich bei chantischen Frauen auf den Rentierzüchterwohnplätzen und russischen Männern aus der Stadt diametral gegenüber. Manchmal besteht durchaus auf beiden Seiten ein Bewusstsein für diesen Unterschied und eine Bereitschaft zur Rücksichtnahme. Des besseren Verständnisses wegen beschreibe ich im Folgenden die Konventionen als abgegrenzte, sich gegenüberstehende Konzepte. Dabei wird vernachlässigt, dass erstens auch unter den nichtindigenen Männern aus der Stadt ganz unterschiedliche Auffassungen darüber existieren, was der Wald, die Wildnis um die Stadt, bedeutet und was dort zu tun und zu lassen ist. Bildungsniveau, Herkunft und persönliche Erfahrung spielen hier eine wichtige Rolle. Zweitens ist der Wald weder für die Städter noch für die Rentierzüchter ein einheitlicher Raum. Er umfasst die direkte Umgebung der Stadt ebenso, wie die entfernte unbekannte

Wildnis, aber auch die zerstörte Natur in der Umgebung der Erdölfelder und die eingezäunten Wälder, Sümpfe und Seen in der Nähe der chantischen Wohnplätze. Worum es mir hier geht, sind die vorherrschenden Auffassungen, wie sie aus der Perspektive meiner chantischen Gesprächspartnerinnen wahrgenommen werden. Aus Sicht der Chanten trifft die unreflektierte, dominante Haltung der Städter, vertreten durch die russischen Männer, auf ein sich verteidigendes Wertekonzept, das mit den chantischen Traditionen und ihren Hüterinnen, den Rentierzüchterinnen assoziiert wird.

Für die russischen Männer ist der Wald in erster Linie unkultivierte Landschaft: Wildnis, die erobert werden muss, die niemandem oder allen gehört. Der Wald ist der Raum für Praktiken der Transgression: unter anderem Alkohol trinken, mit Freunden feiern, Lärm machen, außereheliche Sexualität, in ausschließlich männlicher Gesellschaft fluchen, Schimpfwörter benutzen, Abfall deponieren, urinieren, Zigaretten wegwerfen, Exkremente hinterlassen. Dies ist ohne Regeln möglich, weil die Landschaft des Waldes sowieso als schmutzig und dreckig angesehen wird. Es handelt sich um einen Raum, in dem soziale Schranken kollabieren, in dem „communitas“ [217] möglich wird, um einen liminalen Raum des Übergangs. Russische Männer sind überzeugt, dass die Chanten ihre Töchter oder sogar ihre Ehefrauen jedem Fremden zum Geschlechtsverkehr anbieten (eines der hartnäckigsten und beleidigendsten Vorurteile, die über die Chanten existieren). Das Verhalten der chantischen Frauen im Wald, die körperlich schwere Arbeit verrichten, sich nicht schminken und keine seelische Empfindsamkeit und körperliche Sensibilität zur Schau stellen, widerspricht diametral der Vorstellung der Männer, wie eine zu respektierende, gebildete und kultivierte Frau sich benehmen sollte.

Für die chantischen Frauen ist der Wald ein kompliziert strukturierter Raum mit reinen und unreinen Regionen, aufgeteilt in exklusiv männliche, weibliche und gemeinsame Bereiche, solche für Arbeit, rituelle Tätigkeiten und solche, die absolut gemieden werden. Sie tragen die Verantwortung für die Bewahrung dieser Ordnung, für die „Sauberkeit“ auf und um den Wohnplatz. Jedes Territorium im Wald hat seinen Herrn, und wenn Menschen dort wohnen, dann ist dies eine konkrete Familie. Jeder andere ist Gast oder Feind in Bezug auf diese Familie und muss entsprechend behandelt werden. Im Gegensatz zur Stadt oder dem Dorf (chant. *lapka*: wörtl. „Laden“) [218] ist der Wald der Ort, an dem man sich besonders moralisch verhält, keinen Lärm macht, Respekt und Distanz zwischen den Geschlechtern einhält.

217 Ich beziehe mich hier auf Victor Turners Ritualtheorie und die entsprechende Begrifflichkeit, ohne näher auf die soziale Funktion und konkrete Bedeutung von Liminalität und Communitas einzugehen (Turner 1969), da es mir hier nur um die Gegensätzlichkeit der Konzepte geht.

218 Die Assoziation von Dorf und Laden sorgt dafür, dass der chantischen Ausdruck für die Dörfler als „*v magazine živuščie*“ (wörtl. Übersetzung aus dem Chantischen ins Russische durch den Rentierzüchter J. I. S.: „im Laden Wohnende“) auch die Abhängigkeit der sich ständig in der Nähe des Ladens aufhaltenden Leute vom dort erhältlichen Alkohol andeutet. Dorf und moralische Transgression sind für die Rentierzüchter fast zwangsläufige Assoziationen.

Vor allem ist die Nachtruhe heilig: in der Zeit, in der die Mächte der Unterwelt das Sagen haben, darf kein Lärm gemacht werden. Die Waldgeister dürfen nicht gestört, die heiligen Territorien der Götter und die hochstrukturierte räumliche Ordnung des Wohnplatzes dürfen nicht missachtet werden. Der Wald um den Wohnplatz und der Wohnplatz selbst sind das „Wohnzimmer" der chantischen Familie.

Mehrere weibliche Gesprächspartnerinnen beschwerten sich in Interviews über russische Besucher im Wald. Diese benutzten ununterbrochen Schimpfwörter, sie lassen die im Russischen gebräuchlichen Höflichkeitsformen vermissen und sprechen jeden mit Vornamen und in der zweiten Person Singular an. Sie ignorieren die Anwesenheit von Frauen und merken nicht, dass sie Gäste in der Privatsphäre eines anderen Haushalts sind. Für sie ist der Wald der Bereich der Männer, der unkultiviert und liminal ist (vgl. Habeck 2006). Die Ignoranz der russischen Männer drückt hier nicht, wie z. B. die Ignoranz der Touristen für den realen religiösen Inhalt der auf dem Rentierzüchterfest gezeigten Praktiken Respekt, sondern Respektlosigkeit aus. Er ist Ausdruck einer Dominanz, in der für die einen ihre symbolische Übermacht selbstverständlich ist, während den anderen nur resignierte Wut, die Klage vor dem Ethnologen oder der vornehme Rückzug (wenn nicht die heillose Flucht vor angetrunkenen Zudringlichen) bleibt.

Tabusprache – Respekt vor dem Anderen

Das Thema indirekter Benennungen, Euphemismen und Tabuworte in der chantischen Sprachpraxis ist zu umfangreich, um es hier auch nur annähernd vollständig zu behandeln. Die Tabuworte sind die Masken der Sprache. Sie verbergen und zeigen gleichzeitig. Sie teilen dem Wissenden mit, was sie dem Unwissenden verschweigen. Ein weites Feld elaborierter Tabusprache ist die Jagd, vor allem die Jagd auf den Bären. Die sakrale Funktion des Bären verbietet es, profan von ihm zu sprechen. Außerdem muss verschleiert werden, dass es um einen Akt der Gewalt und Aggression geht. Die Jagd und das anschließende Bärenritual entsprechen der chantischen Auffassung nach der Einladung eines verwandten Gastes (nämlich des Bären) und seiner Bewirtung (vgl. Cushing 1977; Schmidt 1989). Der Bär soll im Vorfeld nicht erfahren, dass eine Jagd geplant ist. Wolfgang Steinitz hat auf die strukturelle und funktionale Ähnlichkeit der Bären-Tabusprache und der Sondersprachen marginalisierter sozialer Gruppen hingewiesen (Steinitz 1967). Er ging jedoch nicht soweit, Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Strategien indirekten Ausdrucks in der chantischen Sprache herzustellen. Dieser Zusammenhang scheint mir offensichtlich und ich möchte hier neben der Jägersprache mit ihren vielfältigen Euphemismen noch weitere Bereiche aufzählen.

Ein beliebtes Folkloregenre, mit dem man auf jedem Rentierzüchterwohnplatz irgendwann konfrontiert wird, ist das Rätsel. Rätsel helfen, das Bewusstsein für

indirekte Ausdrucksweisen, Metaphorik und das sprachliche Verbergen zu schärfen. Das Rätselerzählen ist eine beliebte Freizeitbeschäftigung mit Kindern und so auch mit den Ethnologen. Chantische Rätsel sind vielleicht die ersten Beispiele, an denen Kinder lernen, dass manchmal nicht das gemeint ist, was gesagt wird, sondern dass sich hinter den Bezeichnungen von Dingen, Tieren und Erscheinungen andere Dinge verbergen, die mit erstgenannten eine Eigenschaft oder die äußere Form gemein haben, die ihnen in irgendeiner Weise gleichen (vgl. Csepregi 2005b). Ein durchlöchertes Rentierfell gleicht dem Sternenhimmel und ein Ausschau haltender Mann mit langem Hals dem ausgeästeten Baum am Ufer, der den Fischern Orientierung bietet.

Außer den Tabuwörtern in Bezug auf den Bären gibt es zwei weitere große Bereiche, in denen man vermeidet, die Dinge direkt beim Namen zu nennen. Neben den Dingen, die mit den Verstorbenen verbunden sind, sind dies die Angelegenheiten, die die Götter betreffen. Man benennt sie nicht direkt, sondern spricht von ihnen in poetischen Formeln. In Liedern und Gesängen werden sie mit einer Vielzahl von Epitheta versehen, die die eigentlichen Namen, die meist auch selbst schon als Ersatzwörter erkennbar sind, wiederum ersetzen können. *Torəm-aj-păɣ* (wörtl. der jüngste Sohn des Himmelsgottes) wird u. a. *sårńi-kån-iki* (wörtl. „goldener Herrscher-Alter“) und *pă̊stə-jăŋkiłta-iki* (wörtl. „der schnell laufende Alte“) genannt (Auskunft von T. N. K.; vgl. zu diesem Gott auch Karjalainen 1927, II: 180ff., 186).

In Gebeten und mythischen Gesängen kommt noch das Stilmittel des Parallelismus hinzu, das für viele Ausdrücke der Alltagssprache ein Parallelwort oder eine parallele Formulierung bereithält, die gewöhnlich die Bedeutung des ersten bestärkt und überhöht (vgl. auch Schulze 1988; beispielhaft untersucht bei Steinitz 1934). Viele der Parallelwörter sind in der Alltagssprache ungebräuchlich und nur den Kennern der oralen Tradition bekannt.

Als letzten umfangreichen Bereich indirekten Sprechens möchte ich hier noch das Reden über die Toten erwähnen. Nach dem Motto „de mortuis nihil nisi bene“ ist fast überall auf der Welt das Sprechen von den Toten voller Euphemismen. Im Chantischen existieren spezielle Ersatzwörter, die das Reden über den Toten mit dem anderen großen Bereich von Tabusprache, dem Bärenritual verbinden. Statt zu sagen, jemand sei gestorben, *ətəmyə jəɣ* (wörtl. „er ist nichts geworden, er ist nicht mehr“), sagt man *pupiyə jəɣ* oder *məmiyə jəɣ* (wörtl. „er ist zum Bären geworden“).[219] Das Gesicht des Toten wird mit einem Tuch bedeckt. Es ist während der Zeit, in der der Tote noch im Haus aufgebahrt ist, nicht zu sehen. Das Gesicht symbolisiert die Kommunikation, die mit dem Toten nun abgebrochen wird. Auf „normalem“ Wege, dem der Lebenden, kann er nicht mehr kommunizieren, aber man muss verhindern,

219 Es wäre lohnend, näher darauf einzugehen, was sich hinter der Assoziation Bär und Toter genau verbirgt und wie die Verbindungen von Totenritual, Bärenfest und Götterkult konzeptionell beschaffen sind. Ich muss mich hier jedoch auf die Ähnlichkeiten in den Kommunikationsformen beschränken.

dass er es auf die für die Lebenden gefährliche Art der Toten tut. Vom Gesicht (*wǎnč*) des Verstorbenen spricht man nun als *lăpt'əl*, dem Ausdruck für das Gesicht eines kleinen Kindes, wenn es sich beschmutzt hat. Ebenso wird vom Blut des Toten nicht als *wər* (der normale Ausdruck für Blut, von dem auch *wərte* = rot abgeleitet ist), sondern als *kəłi* gesprochen. Eigentlich bedeutet dieses Wort: hell, durchsichtig. Es wird aber auch zur Bezeichnung des Blutes großer Jagdtiere, wie des Bären benutzt.

Zusammenfassen ließe sich, dass die Wesen anderer Welten – Bären, Götter und Verstorbene – indirekt benannt und angesprochen werden. Diese indirekte Kommunikation ist ein Mittel der Grenzziehung. Rätsel als Genre oraler Literatur und poetische Mittel wie der Parallelismus nutzen ähnliche kommunikative Strategien, allerdings in der Kommunikation zwischen Menschen. Sie schließen an die Kommunikationsformen an, die zwischen Meideverwandten herrschen, die sich auch nur indirekt adressieren. Sprechen als Interaktionsform bietet ein weites Feld, nicht nur des direkten Mitteilens, sondern auch des Verschleierns – des hinter vorgehaltener Hand und durch die Blume Sprechens, schöne Worte Machens und des um den heißen Brei Herumredens. Man kann sprachlich den Rücken zukehren, sich in die Ecke verziehen, den Schleier vors Gesicht nehmen und damit sowohl Freundlichkeit, Respekt, als auch Verachtung und Aggression ausdrücken und manchmal, wie im Falle der Bärenjagd, Aggression und Gastfreundschaft gleichzeitig. Nicht nur gegenüber den metaphysisch, sondern auch gegenüber den politisch Mächtigen (zum Beispiel am Tag des Rentierzüchters) werden dieselben ambivalenten Kommunikations- und Interaktionsstrategien angewandt. Man signalisiert ihnen Respekt und verlangt ihre Anerkennung, man grenzt sich von ihnen ab und verbirgt vor ihnen die die eigene Bewertung, und das mit ein und denselben Mitteln und oft auch gleichzeitig.

Theoretische Überlegungen zur Grenze

Charakteristik der Grenze

Einige Momente der Abgrenzung, wie am Beispiel der Verschleierungspraktiken chantischer Frauen gezeigt werden konnte, sind besonders charakteristisch. Grenzziehungen sind:

- performativ (sie werden in ihrer praktischen Verwirklichung hergestellt),
- aushandelbar (sie sind nicht präexistent, sondern werden jeweils neu, zum Beispiel während eines Hochzeitsrituals verabredet, vorgeschrieben oder abgelehnt),
- an Konventionen gebunden (gehorchen einem System von Vorschriften, Überlieferungen eines Systems der sozialen Organisation, das in der Verwandtschaftsterminologie als potentielles Konzept aufgehoben ist) (vgl. Krader 1955).

Die Grenzen sind festgelegt, aber auch veränderbar, ohne dass dadurch die Pra-

xis der Grenzziehungen zerstört wird. Sie können in emanzipativen Akten aber auch gänzlich abgelegt werden. Die Grenzziehungen werden in Ritualen, vor allem den Übergangsritualen des Lebenszyklus repräsentiert. Aber auch die Sitzordnung, zum Beispiel in einem Zelt während einer schamanischen Séance,[220] repräsentiert die Ordnung der Grenzziehungen um die Intimsphäre. Geschlecht, Alter und sakraler Status der einzelnen Personen repräsentieren sich hier in der räumlichen Ordnung. Ihre Einhaltung sichert und festigt diesen Status, ihre Verletzung würde die Sicherheit der gesamten Gruppe gefährden. Aus diesem Grund intervenierte einer der älteren Männer sofort, als in Form eines Mobiltelefons ein unkontrollierter Informationskanal in der Hand eines der jüngeren Männer erschien.

Praktiken der Abgrenzung des Öffentlichen vom Privaten sind ineinander verschachtelt (Gal 2002, 2005). Die Praktiken, die die Person von den anderen abgrenzen, ist Teil der Praktiken, mit denen sich die sozialen Gruppen wiederum in einem größeren Zusammenhang voneinander abgrenzen. Ein Beispiel ist die oben beschriebene doppelte Funktion des Kopftuchs der chantischen Frauen, das sowohl deren Gesicht, als auch die interne soziale Organisation von der hegemonialen Ordnung[221] abgrenzt, ähnlich zu der bei Franz Fanon beschriebenen politischen Funktion und Doppeldeutigkeit bzw. Umdeutung des Schleiers im Algerischen Unabhängigkeitskampf (Fanon 2005). Es geht hier um die Grenzen des eigenen und des fremden Ich. Für mich ist offensichtlich, dass es eine feststehende Konzeption eines „Ich" bei den chantischen Rentierzüchtern nicht gibt,[222] die kulturvergleichend oder historisch anderen Konstrukten des Individuums gegenübergestellt werden könnte (z. B. Elias 1996; Giddens 1991, 1993). Schaut man sich die Grenzziehungen an, die Distanzen und Diskretionen, die die Integrität einer Person schützen, so sieht man, wie beweglich, kontextabhängig und überschreitbar diese sind. Manche Grenzziehungen sind im Verschwinden begriffen, andere ändern sich im Verlauf des Lebenszyklus, wieder

220 Die verheirateten Frauen sitzen neben dem Eingang und kehren dem Rest der Kultgemeinde den Rücken zu, sorgfältig ihr Gesicht hinter dem Kopftuch verbergend. Neben ihnen sitzen einige junge, unverheiratete Mädchen, immer noch in der weiblichen Hälfte nahe dem Eingang, aber ihre Gesichter offen dem Geschehen und den Männern zugewandt. Im mittleren Teil des Zeltes drängen sich die Jungen und Männer, wobei hier die älteren am Rand und die jüngeren vor ihnen sitzen. Im heiligsten Bereich, nahe an der Rückwand des Zeltes, beim Feuer und dem daneben befindlichen Opfertisch, sitzen die alten Männer, die das Ritual durchführen. Hinter ihrem Rücken befindet sich nur noch die Rückseite des Zeltes.

221 Die internen Konzepte sozialer Organisation verhalten sich ganz ähnlich wie die von James Scott beschriebenen „hidden transcripts", sind aber nicht, wie Caroline Humphrey in ihrer Kritik an Scott beschreibt, potentiell allen zugängliche „evocative transcripts" (Humphrey 1994; Scott 1997, 1990). Siehe zu diesen theoretischen Konzepten auch Kapitel 2.

222 Andererseits beschränken sich die Grenzziehungen der Intimität nicht nur auf Menschen. Sie existieren auch in Bezug auf Götter und um bestimmte Tiere (Bären, Elche usw.). Die Ausdehnung einer Intimsphäre auf andere Wesen und Gegenstände ist nicht nur eine chantische Besonderheit, sondern auch in anderen Kontexten verbreitet (vgl. die Diskussion bei Bird-David u. a. 1999).

andere werden permanent überschritten, aber der Charakter ihrer Überschreitung macht sie umso beharrlicher. Das was Scham und Schande auslöst, kann ebenso Lust und Genugtuung erzeugen. Wie die Annäherung an eine und die Interaktion mit einer Person abläuft, macht den Unterschied zwischen Flirt und eindeutiger Aufforderung, Zärtlichkeit und Vergewaltigung, Berührung und Übergriff aus.

Was hier auch nicht geleistet werden kann, ist eine Analyse der kognitiven Prozesse. Das methodische Rüstzeug der ethnologischen Feldforschung war nicht ausreichend, die Lebenswirklichkeit der Kogalymer Rentierzüchter zu vielfältig, um repräsentative Aussagen über Denkstrukturen machen zu können. Die Welten, in denen die Rentierzüchter sich bewegen, erfordern zu unterschiedliches Verhalten, richten sich nach zu unterschiedlichen Konventionen, als dass sie sich auf einen oder eine begrenzte Zahl von Denkstilen, Mentalitäten oder eine Weltsicht reduzieren lassen könnten. Zusätzlich war der Kreis der Forschungspartner ganz offensichtlich nicht repräsentativ, um für eine soziale Gruppe generalisierende Aussagen über ein „Weltbild" der Gruppe machen zu können. Mit Frauen, vor allem jungen, konnte ich als männlicher Feldforscher fast nur in der Stadt Gespräche führen, während umgekehrt auf den Wohnplätzen in der Taiga die alten Männer meine häufigsten Gesprächspartner waren. Nicht zu umgehen war überhaupt ein Übergewicht der Männer, wobei die alten Männer die repräsentative Seite der chantischen „Kultur" darstellten, während die jungen Männer bemüht waren, mich ihnen durch die integrativen Kräfte von allerlei gemeinsam begangenen Grenzüberschreitungen gemein zu machen.

Ein Grund, warum die Affekte, die bei der Konstruktion von Intimität eine wichtige Rolle spielen, hier ausgeschlossen bleiben, ist ein methodischer. Über Emotionen, gerade über Gefühle von Scham und Lust, wird bei den Chanten nur selten mit einem männlichen Ethnologen gesprochen. Dass ich dem intimen Leben meiner Forschungspartner bereits gefährlich nahe gekommen war, begriff ich irgendwann, als ich mir die Frage stellte, warum ich andauernd nach einer chantischen Freundin oder nach Plänen, in eine chantische Familie einzuheiraten, gefragt wurde. Verwandtschaft ist das einzige Verhältnis, das legitimen Einblick in die Gefühlswelt des Gegenübers erlaubt. Schaut man sich die Regeln des Distanzverhaltens jedoch an, dann ermöglicht auch eine Heirat nur emotionale Offenheit gegenüber bestimmten Verwandten des Ehepartners. Direkte, verbale Gefühlsäußerungen in Alltagssituationen werden vermieden (Lapina 1998). Sie finden sich jedoch in sprachlich gebundener Form unter anderem in persönlichen Liedern. Ihr Urheber ist die Person selbst, von der das Lied handelt. Sie sind voller emotionalen Ausdrucks (Csepregi 1997b: 289ff.). Ich konnte jedoch nie jemanden dazu bringen, ihr oder sein persönliches Lied zu singen, schon gar nicht nüchtern und vor einem Fremden. Gelegenheiten, diese Lieder vom Autor an andere weiterzugeben, sind auf verborgene Momente und nahestehende Personen beschränkt. Häufig wird das Lied nur von Verwandten und Bekannten vorgetragen, oft noch lange nach dem Tod der betreffenden Person.

Selbst dann muss der Anlass angemessen sein und der Sänger sich in der richtigen Stimmung befinden, andere an diesem sprachlich und musikalisch gebundenen Ausdruck von Emotionalität Anteil nehmen zu lassen.

Trotzdem wird auch ohne den verbalen Ausdruck von Emotionen schnell klar, welches Verhalten, welche Art von Grenzverletzungen Gefühle der Scham, des Unangenehm-Berührt-Seins, der Aufgewühltheit (oder in anderen Situationen Gefühle der Lust, der Ausgelassenheit, der Befriedigung und der Verbundenheit) hervorrufen. John L. und Jean Comaroff (2001: 276) haben darauf hingewiesen, dass die Integrität des Individuums und die Reflexion der Grenzziehungen, die es umgeben, keine Erscheinungen der Moderne sind und einem wie auch immer gearteten Kollektivismus traditioneller Gesellschaften gegenüberstehen. Ich beschränke mich hier auf eine praxisorientierte Perspektive. Mich interessiert der alltägliche Umgang mit den Grenzen, die die Person umgeben. Wichtig ist, nicht zu vergessen, dass die dominierende Assoziation von Grenzen mit der räumlichen Dimension leicht in die Irre führen kann. Die Existenz der Körper, Handlungen und Interaktionen von Menschen haben räumliche und zeitliche Ausdehnung. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass Distanzen und Grenzziehungen in diesen Dimensionen eine wichtige Rolle spielen. Die Grenzen der Scham haben aber immer auch mit anderen Qualitäten von Handlungen, also nicht nur mit deren Gebundenheit an Raum und Zeit zu tun.

Charakter der Grenzen des Intimen

Wie ist also das Intime und Private konstruiert und was enthält es? Offensichtlich ist, dass neben Raum und Zeit zwei weitere Dimensionen die Praktiken der intimen Grenzziehungen bei den Chanten charakterisieren: Körperlichkeit und Information. Dass hier nicht alle Körperteile gleichwertig sind, belegt die besondere Bedeutung von Genitalien, Extremitäten und vor allem des Gesichts in den Kommunikationspraktiken der Rentierzüchter. So unterscheiden sich zum Beispiel Puppen und Götterfiguren vor allem durch die Darstellung der Sinnesorgane und zum Teil der Geschlechtsteile. Den Puppen der Kinder fehlen diese Organe der Interaktion. Sie stellen im Spiel Menschen dar, aber sie sind weder gefährdet noch gefährlich im Spiel der Kinder. Sie haben kein „image", das leiden könnte und keine Fähigkeit eigenständig zu wirken, zu kommunizieren.

Die zweite Dimension betrifft Information. Es geht hier vor allem um Sichtbarkeit und Hörbarkeit, aber auch andere Erfahrungsdimensionen wie Berührung, körperliche Nähe, Aussonderungen des Körpers (Blut, Kot, Urin, Haare, Nägel) und andere Dinge, die sinnlich erfahren werden können. Das Intime ist von Informationsgrenzen umgeben. Die Weitergabe von Informationen und sinnlichen Eindrücken, der Quellen von Wissen und Erfahrung wird beschränkt, zugestanden, geregelt und kontrolliert.

Das Innere der Person bilden persönliche Geheimnisse und Intimitäten. Ihre Preisgabe gefährdet zwei Eigenschaften der Persönlichkeit: Status und Handlungsspielraum.

Auch in der deutschen Sprache sind in den Begriffen „Schande" und „schänden" der Schaden enthalten, den geschlechtliche, religiöse oder auch berufliche Integrität erleiden kann. Dabei sind häufig beide, Täter und Opfer, von ihrem Tun oder Erleiden beschädigt, oft aber allein das Opfer. Die Wirksamkeit religiöser bzw. ritueller Objekte ist ebenso von einer Schändung gefährdet, wie die Fähigkeit zur sozialen Interaktion einer mit Schande beladenen Person. (Für das Deutsche vgl. z. B. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 1854, Bd. 14: 2127–2145). Die Beschränkungen, die Annäherung, Eindringen und Erfahren des Gegenübers in der Interaktion auferlegt sind, schützen aber auch Handlungs- und Deutungsmacht, die Autonomie der Person.

Die Intimsphäre, von der hier die Rede ist, ist kein geschlossener, stabiler, einen Menschen umgebender Raum mit undurchdringlicher Begrenzung. Der Wirklichkeit näher käme ein Bild von vielen durchbrochenen und ineinander verschachtelten Sphären, die wie die sogenannten chinesischen Bälle oder Wunderkugeln ineinander liegen, an ihren Oberflächen aber kunstvoll durchbrochen sind. Dabei hängt die Gestalt der einen Sphäre mit den sie umgebenden größeren und kleineren Sphären zusammen. Sie umgeben nicht nur einzelne Menschen, sondern konzentrisch ineinander verschachtelt auch Kollektive (zum Beispiel Familie, Freunde, Mütter, Kollegen, Bewohner eines Ortes, Angehörige eines Berufsstandes).[223] Die Intimsphäre richtet für bestimmte Kategorien von Außenstehenden Grenzen auf, wo für andere gar keine existieren.

Pragmatik der Grenzziehungen

Sozialisation: Die Grenzen gehorchen Konventionen. Der Mensch wird weder mit einer bereits fest geformten Persönlichkeit noch mit einer Intimsphäre geboren.

Eine wichtige Frage ist, wie Menschen mit diesen Grenzen umzugehen lernen. Wie erfahren sie von ihrer Existenz, von den Mechanismen zu ihrer Erhaltung, Ausdehnung oder Veränderung? Welche Konflikte sind mit ihnen verbunden und wie werden sie gelöst? Eigentlich können wir über die Grenze selbst und was sie schützt nur aus der Pragmatik, aus den Regeln des Umgangs mit ihr erfahren. Menschen vermeiden, dass bestimmte Informationen über einen bestimmten Kreis hinausgelangen. Wie sie dies tun und wie sie andere in diese Praxis einbeziehen, lässt sich folgendermaßen systematisieren.

223 Auf eine ähnliche situative, sich wandelnde und ineinander verschachtelte Konstruktion von Identität haben Erich Kasten (1988, 1995), Georg Elwert (2002, 2007) und Günther Schlee (2006: 17, 62) mehrfach hingewiesen.

Es lassen sich grob zwei Aspekte im Umgang mit den Grenzziehungen der Intimsphäre unterscheiden: 1. Praxis und 2. Reflexion

1. Praxis der Grenzziehung:
   a) sie in Handlungen respektieren, einhalten, beachten (bewusst oder habituell), Distanz und Diskretion wahren;
   b) ihre rituelle Überschreitung, ihre zeitweilige Aufhebung, das respektvolle intim werden;
   c) ihre aggressive Überschreitung, ihre endgültige Aufhebung, die Emanzipation von ihnen.
2. Reflexion der Grenzziehung:
   a) über sie sprechen, häufig indirekt in Metaphern und Euphemismen, in Klatsch und Witzen, in Märchen und Mythen;
   b) das Bestrafen der Überschreitung und die damit verbunden Praktiken der öffentlichen Verurteilung;
   c) das Verbergen ihrer Transgression, die Doppelmoral, explizites Leugnen, Geheimnistuerei, Camouflage.

Neben der kohärenten Praxis innerhalb einer Gruppe, die den gemeinsamen Umgang mit einer bestimmten Form von Intimsphäre teilt, sind Kontexte von besonderem Interesse, in denen Menschen mit unterschiedlichen Vorstellungen über die Grenzen von Intimität aufeinandertreffen. In meinem Fall handelte es sich auf ein Aufeinandertreffen der Vorstellungen der Indigenen und der Erdölarbeiter. Beide entwickeln in solchen Situationen Strategien, um das Verletzen von Grenzen zu vermeiden oder, im Gegenteil, die Differenzen zu nivellieren und Grenzziehungen einander anzugleichen. Hier spielen Dominanzverhältnisse eine Rolle. Die Praktiken der Unterlegenen werden im Namen „höherer Ziele" wie der Bildung, der Hygiene, der Menschenrechte oder ganz allgemein des Fortschritts delegitimiert.

Nadežda Taligina berichtet davon, dass bei den Festessen, die Übergangsrituale begleiten, in den Häusern und Zelten der Chanten am Fluss Synja eine besondere Sitzordnung eingehalten wird (Taligina 2005b: 85). Diese Ordnung spiegelt die Trennung der häuslichen Sphäre in eine weibliche und eine männliche. Männer und Frauen nehmen an unterschiedlichen Tischen Platz. Im Gegenteil zu den Erwachsenen werden die Kinder nicht nach Geschlecht, sondern nach Alter getrennt, auch wenn die Bezeichnungen für die Kinder das Geschlecht unterscheiden. Die kleineren Kinder werden an den Tisch der Männer, die größeren Kinder an den Frauentisch gesetzt. Kleinkinder befinden sich noch außerhalb der Regeln, die besondere Ge- und Verbote für die Geschlechter festlegen.[224] Sie sind noch nicht ganz im

224 Hier und im folgenden paraphrasiere ich die Interpretation von A. S. S., einer chantischen Sprachwissenschaftlerin, die auf einem Rentierzüchterwohnplatz aufgewachsen ist und heute zwischen ihrem Wohnplatz im Wald und ihrem Arbeitsplatz in der Stadt, einem Folklorearchiv, pendelt.

„Diesseits" angekommen und können deshalb auch keine Regeln überschreiten oder Tabus brechen. Sie werden, unabhängig vom Geschlecht, bei rituellen Handlungen und an heiligen Orten überall hingelassen. Ältere Kinder, die bereits zu verstehen beginnen, aber noch nicht in alle Regeln Einsicht zeigen, gehören zu einer besonders gefährdeten Gruppe. Ihnen fehlt die Beherrschung, und die Lust an der Verbotsüberschreitung könnte sie zum Tabubruch verleiten. Ihr Platz ist deshalb bei Ritualen in der Nähe der Frauen, die sich aufgrund von Meidevorschriften und Tabus nicht bestimmten sakralen Orten, den Bildern der Götter und dem Bereich der Männer nähern.

In der Hütte des Rentierzüchters J. I. S. hing die Fotografie eines Verwandten an der Wand. Seine kleine Tochter saß daneben und zeichnete mit einem Kugelschreiber auf Papier. Dann nahm sie diesen und begann, die Augen der auf der Fotografie abgebildeten Personen auszumalen. Sofort ging ihr Vater dazwischen und rügte sie scharf. Ich begann daraufhin ein Gespräch mit ihm über diese „Unartigkeit", von der ich ahnte, dass sie mit der mir von den Chanten bekannten Vorstellung verbunden ist, dass anthropomorphe Abbilder, die ein Gesicht und Augen aufweisen, einen besonderen Charakter besitzen. Nach dieser Vorstellung haben die für Kinder hergestellten Puppen nie Augen, Mund und Nase, auch wenn sie sonst als Menschenfiguren erkennbar sind. Der Vater bestätigte diese Deutung und meinte, dass Manipulationen an den Gesichtern von Menschen auf Fotografien „bei uns nicht erlaubt" seien. Für den vorsichtigen Umgang mit dem Gesicht steht nicht nur die Regel des Verschleierns, sondern zum Beispiel auch das Meiden des direkten Anschauens. Die Verzierungen, vor allem auf der Kleidung, aber auch der Schmuck der Frauen, sollen den Blick vom Gesicht ablenken (Lapina 1998: 41).

Gesichter stehen für Kommunikation und Interaktion: das Äußere, Körperoberfläche und Abbild, aber auch Verkleidung, Nachbildung, Maske werden im Surguter Chantisch mit einem Wort ausgedrückt: *ḳŏr* – so werden die Götterbilder und die Gestalten, in denen sich die Götter zeigen, ebenso wie Fotografien und das Äußere von Menschen bezeichnet. Kleine Tiere, Raupen oder Käfer werden mit Komposita bezeichnet, die den Namen eines Säugetiers und *ḳŏr* enthalten: *kår- ḳŏr* zum Beispiel ist der Bockkäfer, wörtlich Stier-Abbild (vgl. Schiefer 1984: 126; Steinitz 1966: 538ff.; Tereškin 1981: 183). Durch *ḳŏr*, mit Hilfe der Gestalt, über die Oberfläche, das Abbild, kann mit dem entsprechenden Wesen, der entsprechenden Person, kommuniziert und interagiert werden. Einerseits sind Abbild und Abgebildetes voneinander getrennt – die Gottheit erscheint nur zeitweilig in ihrer Tierform. Andererseits geschieht das mit der Person, dem Wesen, was mit ihrem Äußeren, ihrer Verkörperung geschieht – Person und Maske sind nicht zu trennen. Zerstört man das Götterbild, dann fügt man dem entsprechenden Gott Schaden zu, man schändet ihn und darf seiner Rache sicher sein. So funktioniert zum Beispiel der Eid auf

das zerstörte Götterbild[225] in einem Streitfall, bei dem die Rache den Lügner trifft. Erscheinung und Wesen, Bild und Bedeutung werden unterschieden, können aber nicht voneinander getrennt werden. Sie sind eher einer ständigen Metamorphose und Erneuerung unterworfen, wie die regelmäßigen Erneuerungen der Götterfiguren der Chanten die Kontinuität der Götter und ihres Schutzes garantieren (Barkalaja 1996; Karjalainen 1927, Bd. II).

Interessant ist nun, dass der Vater die Frage verneinte, ob er seiner Tochter denn diesen Zusammenhang nicht erklärt habe. „Sie kann das noch nicht verstehen. Wenn man kleinen Kindern erklärt, was verboten ist, dann machen sie es erst recht", meinte er. Deshalb wusste die Tochter auch gar nicht, dass sie ein Tabu übertrat.

Eine illegitime Grenzüberschreitung ist dann noch erträglich, wenn sie unabsichtlich und unwissend geschieht. Kleinkinder können die Tabus folgenlos übertreten. Sie sind sozusagen „jenseits von gut und böse". Regelverstöße von Unwissenden sind schon ernsthafter, können aber wieder gutgemacht oder ausgeglichen werden, sie sind der Anlass für Versöhnungsrituale. Vorsätzliche und wissende Überschreitung und vor allem, wenn der Vorsatz öffentlich wird, stellen die Integrität der Grenze direkt in Frage. Sie greifen nicht nur die Norm, sondern auch die Gemeinschaft derer an, die die Norm beachten. Diese Tatsache ist einer der wichtigen Gründe dafür, dass viele religiöse Tabus vor Fremden, vor allem vor russischen Siedlern, streng geheim gehalten werden, da diesen sonst Mittel für die bewusste Schändung heiliger Stätten in die Hand gegeben würden. Die Schändung eines chantischen Opfers und die Verfolgung der beteiligten Ritualspezialisten in meiner Forschungsregion beim Dorf Russkinskaja ist ein beredtes Beispiel dafür (Balzer 2003: 126). Danach ist eine breitere Öffentlichkeit meines Wissens nie mehr zu einem kollektiven Opfer der Tromjoganer Chanten zugelassen worden. Dieses Ereignis steht in der langen Reihe von Zerstörungen und Profanierungen chantischer heiliger Stätten, die unter anderem auch zu dem einzigen Akt gewaltsamen Widerstands gegen die Sowjetmacht im 20. Jahrhundert geführt haben, dem sogenannten Kasymer Aufstand (Leete 2003; Leete 2004b; über die geraubte Kasym-Gottheit (Sokolova 1978; Ernychova 2003; Leète 2004). Der Schaden einer solchen Handlung erstreckt sich nicht nur auf die Täter. Schande bringt das gewaltsame Verletzen auch der Gruppe, deren Integrität die Grenze schützt.

Erving Goffman unterscheidet in Bezug auf die Grenzverletzungen instrumentale und moralische Normen, die innerhalb der Repräsentationspraktiken eingehalten werden sollen. Moralische Normen sind für ihn verinnerlichte, während die instrumentalen nur für das Funktionieren der Organisation, zum Beispiel eines Unternehmens, wichtig sind. Die letzteren müssen nicht unbedingt von Überzeugungen getragen sein. Am Ende sei es für den Effekt der Interaktion aber unerheb-

225 Der Schwur auf das Götterbild, wie bei Karjalainen (1927, III: 184) beschrieben, bestand im Verletzen desselben, was im Falle des Meineides, die Rache des entsprechenden Gottes provoziert.

lich, so meint er, ob die Akteure die Normen, die sie erfüllen, auch verinnerlicht hätten (Goffman 1959: 110f.). Ich meine jedoch, dass Normen, die die Integrität der Person betreffen, gerade deshalb mit Affekten wie Scham und emotionaler Verletztheit, dem Gefühl von Schande und Beleidigung, verbunden werden, weil sie eben den Ort an dem diese Affekte entstehen, das heißt die Person schützen. Aus dieser Perspektive scheint es mir sehr wohl sinnvoll, zwischen verinnerlichten und durch äußeren Druck aufrechterhaltenen Normen auch im Hinblick auf die Folgen der Interaktion für die Involvierten zu unterscheiden. Für die Person steht im Falle der ersteren mehr auf dem Spiel. Der Schaden aufgrund des Verletzens der Norm ist dann ein doppelter, der Normbruch wird zusätzlich auch zur Schande.

Auf die Rolle, die der räumliche Abstand zwischen kommunizierenden Personen spielt, hat Edward Hall (1976) in seinem Buch zur Proxemik hingewiesen. Er unterscheidet vier verschiedene Distanzen der Kommunikation: die intime, die persönliche, die soziale und die öffentliche. In unterschiedlichen Kulturen, so meint er, halten in bestimmten Situationen und für bestimmte Kommunikationsformen die Menschen unterschiedliche körperliche Distanzen für legitim, anständig und angenehm. Eine Verletzung dieser Abstände wird als Grenzüberschreitung empfunden und viele interkulturelle Missverständnisse basieren auf der Unkenntnis dieser Konventionen. Diese Sichtweise ist in doppelter Hinsicht reduktionistisch. Sie subsumiert unter Kulturen relativ heterogene Bevölkerungen von Staaten und Weltregionen. Im Mittelpunkt stehen für ihn hier die Umgangsformen der sozialen Eliten: Unternehmer, Wissenschaftler und andere professionell in offizielle internationale Kommunikation involvierte Personenkreise. Als zweite problematische Reduktion würde ich die Konzentration auf die räumliche Dimension ansehen. Räumlicher Abstand ist in der Choreografie von Kommunikationsakten nur ein Aspekt. Die Art und Weise der Annäherung, ihr Verlauf, die begleitenden Gesten und Erklärungen, machen sie erst zur Praxis, die das Verhalten zu den Grenzen einer Person zu einem Akt des Respekts oder der Respektlosigkeit, zu einer Geste der Anerkennung oder der Irritation macht. Für den hier behandelten Zusammenhang ist jedoch Halls Erkenntnis wichtig, dass der Umgang mit dem Raum um die Person, vor allem der Nahbereich, ein Umgang mit den Grenzen der Intimität ist, dass die Integrität einer Person sich nicht nur auf Psyche und Physis beschränkt, sondern auch die materielle Welt der Umgebung umfasst.

Intime Grenzziehungen schützen beide Seiten. Sie verhindern das Eindringen des Außen in das Innen und das Öffentlich-Werden intimer Einzelheiten. Ungerechtfertigtes Überschreiten dieser Grenze wird als Gewalt und Akt der Aggression wahrgenommen, woraus sich Konflikte ergeben. Unter bestimmten Umständen ist die Intimitätsgrenze jedoch, wie jede Grenze, durchlässig. Diese Grenzüberschreitungen sind geregelt. Es existiert ein sicheres Gespür, eine verinnerlichte Konvention dafür, wie sich zum Beispiel eine höfliche Annäherung an eine unbekannte Person auf der Straße von grober Distanzlosigkeit oder das gewalttätige Eindringen in eine

Wohnung von einer gastfreundlichen Einladung unterscheiden. Illegitime Grenzverletzungen rufen nicht nur unangenehme Gefühle der Peinlichkeit hervor, sie fügen der Person realen Schaden in Form von Verlust von Status, Reputation, Ehre usw. zu. Häufig existieren besondere Prozeduren zur Restauration des Status, die oft mit Gewalt oder Gegengewalt verbunden sind (Rache, Duell, ritueller Selbstmord usw. oder ein Gerichtsprozess).

Das Problem der Sanktion: Die Grenzen der Intimität werden nicht durch äußere Strafen sanktioniert, sondern durch unangenehme Affekte.[226] Nicht ganz zu trennen von den emotionalen Reaktionen auf die Verletzung der Intimsphäre sind körperliche Reaktionen, die als von den Göttern gesandt externalisiert werden. Als Folge von Tabuverletzungen in Bezug auf die Intimsphäre werden bei den Rentierzüchtern häufig Augenkrankheiten angesehen. Die emotionale Sanktion trifft in erster Linie denjenigen, dessen persönliche Grenze verletzt wurde.

Grenzverschiebungen

Die Grenzen des Intimen und Privaten sind nicht starr.[227] Die Konstruktionen dieser Grenzen ändern sich innerhalb historischer Prozesse, wie zum Beispiel Norbert Elias, Anthony Giddens oder Michel Foucault gezeigt haben (Elias 1976, 1996; Foucault 1977; Giddens 1993). Eine oft übersehene Wandlung dieser Grenzen findet jedoch innerhalb des Lebenszyklus eines Menschen selber statt. Oft, aber nicht immer, ist dieser Wandel von Übergangsriten begleitet (Turner 1969; Van Gennep 2005). Die Veränderungen der Grenzziehungen um die Person erlauben uns, die Regeln von Statusveränderungen, überhaupt die Verteilungsmechanismen von Status und Macht in einer sozialen Gruppe und ihre soziale Gliederung zu verstehen (siehe Bourdieu 1992b).

Die Grenzen der Intimsphäre sind mit anderen Grenzziehungen verbunden, die sich als jeweils ineinander verschachtelte Trennungen zwischen privat und öffentlich konzeptionalisieren lassen (Gal 2002). Die Intimsphäre bildet dabei die innerste Grenze, die kleinste *matrëška* sozusagen. Sie ist die Grenze, die auf die Person, das Individuum, das Selbst bezogen ist. Die sie umgebenden Sphären betreffen das Individuum in der Gemeinschaft mit anderen, als Teil einer Gruppe von Geheimnisträgern, um Simmels Interaktionsmuster zu paraphrasieren (Nedelmann 1985; Simmel 1908). Die Beschaffenheit der Grenzen, der Umgang mit ihnen, die Strategien zu ihrer Sicherung, Bewahrung und Tradierung sind von Kontext zu Kontext

226 In der Psychologie können den Begriffen Gefühl, Emotion und Affekt unterschiedliche Bedeutung zugewiesen werden, je nachdem wie sie mit Handlungsintentionen und Wertungen verbunden sind – ich verwende diese Begriffe hier synonym.

227 Diesen Aspekt vernachlässigen leider viele Arbeiten über die Grenzen der Intimität oder den Gegensatz zwischen privat und öffentlich, wie zum Beispiel auch die bereits genannten Arbeiten von Goffman (1959) und Hall (1976).

unterschiedlich, so wie die involvierten Akteure unterschiedlich sind. Ensembles (im Sinne von Goffman 1959) oder Kollektive der Komplizenschaft, wie Hans Steinmüller (2010) sie nennt, haben ihre internen Regeln der Grenzziehung. Diese beeinflussen ihre Interaktion mit anderen, ihre Praktiken der Selbstrepräsentation (neben dem Zeigen auch immer ein Verbergen). Die Regeln bleiben intern, auch wenn es sich um eine Grenzziehung nach außen handelt.

Methodologische Schlussfolgerungen

Der Umstand, dass über den Grenzen der Intimität oft der Schleier des Schweigens liegt, macht sie ethnografisch schwer erfahr- und dokumentierbar. Es sind oft nur sozial nahe stehende Personen in diese Grenzen eingeweiht, da Fremde gar nicht in die Verlegenheit kommen, sich soweit zu nähern, dass sie sie kennen müssten. Andererseits sind sie für die Nahestehenden oft so selbstverständlich, dass sie diesen „blinden Fleck" gar nicht mehr wahrnehmen, selbst wenn sie die Anstandsregeln interessierten Fremden, wie dem Ethnologen, mitteilen wollen. Wahrnehmbar wird dieser blinde Fleck, erst, wenn er zu Konflikten führt, wenn die Intimsphäre ungebührlich verletzt wird. Oft sind mit der weiblichen Intimität verbundene Praktiken männlichen Forschern unzugänglich und umgekehrt. Es gibt aber auch Fälle, in denen unabhängig vom Geschlecht explizit klar gemacht werden kann, wie Ehre, Status, Integrität und Intimität verletzt werden können.

Es stellt sich die Frage, wer, wann und warum die Grenze legitim überschreiten darf und welche Regeln, Praktiken oder Rituale für diese Transgression existieren. Wie wird über diese Grenzüberschreitungen gesprochen oder geschwiegen, wie werden sie reflektiert und repräsentiert?

Häufig sind die Grenzen der Intimität so verinnerlicht und selbstverständlich, dass sie völlig unreflektiert erscheinen. Häufig ist jedoch nicht nur der Inhalt der Intimität davor geschützt ans Licht der Öffentlichkeit zu gelangen, sondern selbst die Praktiken, die ihre Grenze schützen. Das Vorhandensein der Grenze selbst wird verheimlicht, wie Steinitz (1938) zum Beispiel in Bezug auf die Zugehörigkeit der Chanten zu Lineages und Moieties gezeigt hat.

Explizite Regeln der Höflichkeit, der religiösen Ehrfurcht und des Tabus schützen die Intimität ebenso wie Gefühle von Scham und Ehre, Schüchternheit, Peinlichkeit und Anstand. Bestimmte Verhaltensweisen sind jedoch so selbstverständlich, dass die Akteure auf die Frage nach der Motivation nur antworten: „Das wäre mir peinlich gewesen" oder „das macht man nicht". Hier entsteht natürlich ein methodologisches Problem, weil eine Situation, in der über eine Praktik nicht gesprochen wird, weil das Sprechen selbst sanktioniert ist, nicht von einer Situation unterschieden werden kann, die so selbstverständlich ist, dass das Sprechen darüber niemandem in den Sinn kommt.

In den oben genannten Fällen müssen Situationen gefunden werden, in denen die Grenzen sichtbar werden. Hier sind mehrere Szenarien vorstellbar:

1. Situationen, in denen in einer sozialen Gruppe ein Konflikt entsteht, weil die die Intimsphäre einer Person verletzt worden ist.
2. Situationen, in denen Menschen aufeinandertreffen, die unterschiedliche und sich widersprechende oder voneinander abweichende Vorstellungen von legitimen Grenzen der Intimität haben. In den entstehenden Missverständnissen und Konflikten werden die Grenzen sichtbar.
3. Situationen, in denen die Vorstellung des Forschers von denen der Forschungspartner abweichen, und er selbst mit der eigenen Scham, der eigenen Entblößtheit und Verletzung seiner Intimsphäre konfrontiert wird.

Ein wichtiges Feld, in dem Gruppen diese Grenzen reflektieren, ist die Sozialisation von Heranwachsenden, aber auch von Erwachsenen (zum Beispiel affinalen Verwandten). Sie machen sich diese Normen zu Eigen und durchlaufen einen Prozess der Inkorporation der Grenzen. Häufig finden im Verlauf dieser Prozesse Übergangsriten statt, sie können aber auch vollständig alltägliche Formen haben. Das Weitergeben von Informationen, häufig in ritueller Performanz, sei es zum Beispiel im Karneval, bei Ordensverleihungen oder Rekrutenverabschiedungen, Opferritualen, Begräbnisfeiern und sogar beim Sexualverkehr, stellt eine Form der Reflexion dieser Grenzen dar, auch wenn sie dabei nicht direkt verbalisiert werden.

Mir erscheint es methodologisch sinnvoll, zwei ethnografische Dokumentationsweisen zu unterscheiden: einerseits die Beobachtung von und die Teilnahme an Praktiken und andererseits die Dokumentation und Interpretation von Texten (u. a. auch oraler Literatur, Interviews).

Die Situationen, in denen die Grenzen sichtbar werden, können folgendermaßen systematisiert werden:

1. Als Teilnehmer an Akten der Überschreitung:
   a) unabsichtlich durch den Forscher selbst, wenn er versucht, sich in eine Gruppe zu integrieren (oder die Gruppe versucht, ihn zu integrieren) (vgl. die „Key Emotional Episodes" bei Berger 2009);
   b) während Ritualen der Überschreitung (Trinkgelage, karnevaleske Praktiken, liminale Räume und Zeiten wie Schwitzbäder, Feiern, Zugfahrten usw.).
2. Als Teilnehmer und Beobachter von kultureller Differenz:
   a) die Differenz des kulturellen Hintergrunds des Forschers zu dem seiner Forschungspartner;
   b) die Differenz in interethnischem Kontakt (zum Beispiel Berichte von Nenzen über die Sitten der Chanten und umgekehrt).
3. Als Beobachter von Akten der Verurteilung und Bestrafung, die oft öffentlich ausgeführt und diskutiert werden (zum Beispiel Geschichten über Skandale, Verbrechen oder Unsittlichkeiten).

4. Als Beobachter von Praktiken des Lernens während des Statuswechsels (zum Beispiel in Übergangsriten, Einsetzungsritualen oder Akten der Emanzipation):
   a) während des Übergangs selbst, im Ritual, während des Ereignisses;
   b) in Erzählformen: Anekdoten, Klatsch, Gerüchten, Märchen und Mythen, die dazu dienen mitzuteilen, was schickliches oder unschickliches Verhalten ist, wie man sich in einer bestimmten Rolle verhalten muss, wenn man einen bestimmten Status erlangt hat.

Die wichtigsten Charakteristika der Grenze der Intimsphäre lassen sich wie folgt zusammenfassen. Die Intimsphäre wird von Affekten bewacht, sie bezieht sich auf den Körper und zieht um ihn eine Informationsgrenze, das heißt sie schafft Distanz und Diskretion. Die Integrität der Grenze und damit der Person ist mit Status und Handlungsfähigkeit verknüpft. Wird erstere verletzt, geraten letztere in Gefahr verloren zu gehen. Es geht hierbei nicht um eine Grenze und auch nicht nur um räumliche Grenzen, sondern um verschiedene Grenzziehungen, die von Zeitpunkt, Ort, involvierten Akteuren und Kontext abhängig sind. Sie sind ständigem reversiblen oder irreversiblen Wandel in historischem Prozess oder individuellem Lebenszyklus unterworfen. Sie werden ständig überschritten, wobei respektvolle Annäherung, rituelle Transgression und gewaltsame Verletzung unterschieden werden können. Außerdem sind diese Grenzen mit anderen Informationsgrenzen verknüpft, die wie die Häute einer Zwiebel oder Puppen einer *matrëška* übereinander liegen. Diese umfassen immer größere Kollektive, bis sie das Verhältnis von Bürgern zum Staat oder zu den globalisierten Informationsströmen erreichen. Diese Grenzen standen im Mittelpunkt der Kapiteln zu internen Opferritualen und den öffentlichen Festveranstaltungen zum „Tag des Rentierzüchters".

Abb. 56: V. Kečimov.

9 ZUSAMMENFASSUNG

Im Jahr 2008 lernte ich die Familie Kečimov kennen, an deren Alltag ich während meiner Feldforschung am intensivsten und intimsten teilnehmen durfte. Familie Kečimov war damals eine durchschnittliche Rentierzüchterfamilie der Umgebung von Kogalym. Ihr Wohnplatz liegt ungefähr drei Autostunden über unbefestigte Wege von Kogalym entfernt auf einem Erdölfeld, 20 Minuten Fußweg von der Unterkunft der Erdölarbeiter entfernt, aber auf der anderen Seite eines Flusses und innerhalb einer eingezäunten Rentierweide. Sie besitzen daneben eine Vierzimmerwohnung in Kogalym, die sie sich von den Entschädigungen der Erdölfirma und staatlichen Subventionen gekauft haben. Es vergehen kaum zwei Wochen, in denen nicht mindestens ein Familienmitglied für ein paar Tage in der Stadt ist. Diese Aufenthalte können sich auch bis zu einer Woche ausdehnen, aber dann zieht es die Rentierzüchter wieder in den Wald, auch um sich um die Rentiere zu kümmern.

Anfang Februar 2009 kam die Hälfte der Familie ums Leben. Der jüngste Sohn und sein Vater verunglückten zusammen mit drei weiteren Verwandten bei einem Autounfall in der Nähe von Kogalym. Im März 2009, nach dem Unfall, saß ich bei V. Kečimova in der Küche und sprach mit ihr über die Zukunft. Sie erwog den Gedanken, Arbeit in der Stadt zu suchen und machte sich Sorgen, ob ihr Sohn V. die nötige Disziplin für den Job auf dem Erdölfeld, den er gerade angenommen habe, aufbringen würde. Sie schloss schließlich ihre Überlegungen mit dem Satz, der für mich die Haltung der Rentierzüchter, die ich kennenlernte, zusammenfasst: „*A v lesu tože nado žit*“ – „Aber im Wald muss man doch auch leben“. Dieser Satz klang wie eine ontologische Feststellung, die keiner weiteren Begründung bedurfte. Sie wurde weder mit Bedauern noch mit Enthusiasmus geäußert. Sie bezeichnete eher so etwas wie eine Notwendigkeit angesichts der Ungewissheit der Zukunft und der Vielzahl der Wahlmöglichkeiten, die vor V. und dem Rest ihrer Familie lagen und von denen sie nicht wusste, welche das kleinere Übel wäre.

Dieses „Auch-im-Wald-Leben“, das Festhalten an einem Lebensstil, den die Umgebung in der Stadt als anachronistisch, exotisch, physisch schwer zu ertragen, unhygienisch, als gefährlich und niedlich zugleich auffasst, war, was ich in meiner Feldforschung verstehen wollte.

In den letzten 30 Jahren hat die Umgebung der chantischen Rentierzüchter einen rasanten Wandel durchgemacht. Die Erdölförderung breitete sich aus. Die Eisenbahnlinie wurde errichtet, die Stadt Kogalym entstand. Etliche Familien mussten deshalb ihr Land verlassen und neue Wohnplätze suchen. Die staatlichen Betriebe, die Einkommen und Güterversorgung garantiert hatten, brachen zusammen. Die traditionellen Wirtschaftszweige (Fischfang, Jagd und Rentierzucht) erwiesen sich unter marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten als kaum rentabel und wandelten

sich von Waren- zu Subsistenzproduktionszweigen. Auch das System politischer Repräsentation brach zusammen, die Indigenen wurden zu Inhabern von Clanland und konnten und mussten mit den Erdölfirmen selbst verhandeln. Im neuen politischen System der parlamentarischen Demokratie konnten sie kaum etwas ausrichten, da sie weder eine bedeutsame Wählergruppe darstellten noch das ökonomische Gewicht einer einflussreichen Lobby aufweisen konnten. Trotzdem gelang es auf politischem Parkett zumindest eine formelle Interessenvertretung in Form der „Indigenenkammer" im Regionalparlament einzurichten, die eine Reihe von Gesetzen zum Schutz indigener Rechte initiiert hat. Andere politische Maßnahmen, wie die Reform der Lokalverwaltung, haben die Wohnplätze im Wald nun verwaltungstechnisch von den Siedlungen getrennt, zu denen sich die Rentierzüchter traditionell zugehörig fühlen.

Trotzdem hat die Zahl der Chanten, die im Wald leben, nicht abgenommen. Wenn man den Statistiken glauben schenken darf, hat sich ihre Zahl in den letzten hundert Jahren nach vorsichtigen Schätzungen am Tromjogan mindestens verdoppelt und die Zahl der Rentiere hat sich mehr als verdreifacht (ebenfalls vorsichtig geschätzt).[228] Welche Bedingungen sorgen dafür, dass die Chanten trotz aller Schwierigkeiten auf dem Leben im Wald beharren?

Fragt man die Vertreter der Erdölindustrie,[229] dann zieht es die Rentierzüchter an die Ränder der Erdölfelder, weil sie hier einfacher von den Kompensationen leben können. Diese seien so reichlich, dass Indigene deshalb in den Wald ziehen, wo sie ohne selbst arbeiten zu müssen von der Erdölindustrie versorgt werden.

Tradition versus Moderne?

Die staatlichen Institutionen, die indigene politische Elite und auch ein großer Teil der einheimischen Ethnologen berufen sich auf den Gegensatz zwischen „Tradition" und „Moderne", in geringerem Maße auch auf den Gegensatz zwischen „Zivilisation" und „Kultur". Dabei wird davon ausgegangen, dass „Moderne" und sich ausbreitende Zivilisation zwar moralisch zweifelhaft, aber historisch unausweichlich seien, während „Kultur" und „Tradition" der schützenden und bewahrenden Hand bedürfen, weil sie sonst ihre moralische Reinheit und ihre humanisierende Kraft nicht bewahren könnten. „Moderne" steht hier für alles, was die Kolonisation und

228 Glaubt man anderen Zahlen, dann hat sich die Bevölkerung sogar vervierfacht und die Zahl der Rentiere verzehnfacht. Ich gehe jedoch davon aus, dass die Volkszählung an der vorletzten Jahrhundertwende nicht alle Bewohner erfasste und heutzutage die Subventionen für Rentiere und Waldbewohner deren Zahl künstlich erhöhen. Zu bedenken geben möchte ich auch, dass sich die indigene Bevölkerung im Surguter Rajon insgesamt verfünffacht hat, dieses Bevölkerungswachstum aber auch die Bewohner der neuentstandenen Siedlungen mitrechnet.

229 So äußerte sich ein Manager von Lukoil im Interview.

die Arbeitsmigration in die Region gebracht haben, „Tradition" für alles, was indigen und mit dem Leben der Rentierzüchter verbunden ist. Eine zumindest in der russischen Literatur verbreitete Auffassung ist, dass Tradition als in sich geschlossenes und selbstregulierendes System jedweder technischen Neuerung feindlich gegenübersteht (siehe z. B. Kulemzin 1999: 65). Teilnehmende Beobachtung zeigt jedoch, dass Tradition im Alltag der Indigenen das Ideal eines moralischen Imperativs ist, das durch vielerlei Umstände relativiert wird. Neben dem Ideal, in der Lebensgestaltung exakt den Vorfahren zu folgen, existieren sogar auf der Ebene der moralischen Imperative alternative Normen: „In Gesprächen mit anderen Rentierhirten sei aufmerksam! Hör' zu, frage, präge dir ein! Aber im Leben handle so, wie es dir dein Herz gebietet! Kopiere niemanden!" (Jurij Vėlla in „Eine Fibel für den Rentierhirten", Übersetzung Ines Baumgartl, unveröffentlicht).

Die Proklamation einer „traditionellen Lebensweise" ist ein wissenschaftliches Missverständnis, das die Verbalisierung eines Ideals für die Realität nimmt, seinen normativen Anspruch absolut setzt und seine Bindung an einen speziellen diskursiven Kontext verkennt. Dieses geschieht, indem die Alltagspraxis einfach außen vor bleibt (z. B. bei Martynov 2000: 64f.) oder das, was nicht ins Bild passt, als Verfallserscheinung oder Verunreinigung betrachtet wird (wie bei Kulemzin 1999). So geschieht es dann auch, dass traditionalistische Rhetorik der älteren Generation der Rentierzüchter und der indigenen Intelligenzija nicht als Strategie politischer Legitimation eines anderen Lebensstils, sondern als Programm zur Konservierung längst von der Realität überholter Praktiken und Werte angesehen wird (so z. B. Martynov 2000). Eine andere theoretische Herangehensweise sieht ein in sich geschlossenes Weltdeutungssystem am Werk, so Art Leete und Livo Niglas (1997), die aus den „basic patterns of traditional life" eine indigene „worldview" ableiten, auf die Wandlungsprozesse von außen einwirken.

Es ist schwer, einen einheitlichen Begriff von Tradition aus dem rhetorischen Gebrauch zu kristallisieren, den unterschiedliche Wissenschaftler, aber auch die unterschiedlichen politischen Akteure in Westsibirien, von ihm machen. Klar ist nur, dass der Begriff Tradition im Zusammenhang mit Modernisierungs- und Integrationsprozessen und auf solche ausgerichtete politische Maßnahmen, aber auch in der Zurückweisung dieser als kolonialisierend, enteignend und entrechtend hart umkämpft ist (Habeck 2005b: 185). So kommt es, dass in der Kritik der Rentierzüchter am Lebensstil der „russischen" Bevölkerung (*rut' jach*) Zivilisation eine merkwürdige Doppelbedeutung bekommt. Einerseits wird die Zeit „*kogda civilizacija prišla*" (als die Zivilisation kam) mit „*varvarskie otnošenija*" (barbarische Verhältnisse) gleichgesetzt, andererseits der „*tradicionnyj obraz žizni*" (traditionelle Lebensweise) mit „*naša civilizacija*" (unsere Zivilisation) (Interview mit dem Rentierzüchter J. I. S. April 2009). Das Verweisen und Beharren auf Tradition ist bei den Rentierzüchtern eine Fassade und Rechtfertigungsstrategie. Sie verteidigt die selbstbestimmte Aneignung von Innovationen und die Souveränität über Veränderungen, die bis in

den Kern des Sozialen, wie z. B. Geschlechterverhältnisse, der ökonomischen und der Kommunikationsverhältnisse gehen. Eine einfache Gegenüberstellung von Tradition oder traditioneller Lebensweise und technischen Innovationen scheint daher wenig hilfreich. Klar ist jedoch, dass technische Neuerungen, die von außen kommen (deren Produktions- und Distributionsbedingungen also außerhalb der sozialen Gruppe der Konsumenten geplant werden), sich in ihren Auswirkungen von internen Innovationen unterscheiden, die schon immer das Überleben der Rentierzüchtergemeinschaften sicherten (ausführliche Diskussion bei Stammler 2009). Daniel Miller (2003) betont, dass Ideale und die alltägliche Wirklichkeit sich nicht allein durch Gespräch und Interview, sondern nur durch alltägliche Beobachtung unterscheiden ließen. Verbal würden zu oft Ideale weitergegeben. „Der zentrale Punkt von Handlung ist Normativität, der moralische Rahmen, der sich darin ausdrückt, was als angemessen und unangemessen angesehen wird. Normativität lässt sich am besten durch die dichte Beobachtung der Praxis studieren und der Diskrepanz, die zwischen der Praxis und den Äußerungen der Akteure besteht, um sich zu legitimieren" (Miller 2003: 22). Ethnologische Theoriebildung neigt häufig zu einer Sichtweise von Kulturen als lokalisierten Gemeinschaften in einem stabilen Bedeutungsnetz im Geertzschen Sinn und vergisst, dass auch soziale Gruppen mit einer engen Bindung an einen geografischen Raum immer schon mit einem Außen medial interagieren (Abu-Lughod 1997).

Die Lebensbereiche, die mit diesen Dichotomien beschrieben werden, stehen sich in vielen charakteristischen Eigenschaften gegenüber. Die Rentierzüchter bewegen sich jedoch in beiden und zwischen beiden auf pragmatische Weise, ohne unter einer Bewusstseinsspaltung zu leiden. In der Stadt ist die Verkehrssprache Russisch; die Entscheidung, chantische Kleidung zu tragen, ist eine bewusste. Die Stadt wird assoziiert mit Lohnarbeit und dem Kontakt zu Behörden, Erdölfirmen, medizinischen und Bildungseinrichtungen. Der Wald ist demgegenüber geprägt von Rentierzucht, Fischfang und Jagd, die dominierende Sprache ist Chantisch, die Art der Kleidung ergibt sich von selbst; es müssen aber Tabuvorschriften und moralische Normen eingehalten werden, die in der Stadt nicht gelten. Neben tradierten Wertvorstellungen haben ganz selbstverständlich technische Neuerungen hier ihren Platz. Das Mobiltelefon hat sich zum Beispiel konfliktfrei und fast unbemerkt in den Alltag integriert. Es bietet sogar neue Möglichkeiten versteckter Kommunikation, die chantische Vorstellungen über Informationsgrenzen und damit verbundene Wertvorstellungen unterstützen. Offenbar erleichtert das Mobiltelefon das Leben im Wald viel mehr als es das in der Stadt tut. Es bietet nicht nur neue Möglichkeiten der kommunikativen Verbindung, es bietet auch neue Möglichkeiten, Kommunikation zu vermeiden, Gespräche abzubrechen, sich zurückzuziehen.

Strategien des Verbergens und Verschweigens

Geheimhaltung, Vermeidung und Verbergen ist im Simmelschen Sinne (Simmel 1908) auf zweifache Weise eine gruppenbildende Praxis. Nach außen wird eine Fassade errichtet, ein Image konstruiert, das die Gruppe nach außen uniform erscheinen lässt. Hinter dem Schleier des Geheimnisses befindet sich jedoch das, was die Gruppe exklusiv teilt, sei es Wissen oder gemeinsame Praktiken. In der Regel sind beide Aspekte in der Praxis der Geheimhaltung vorhanden, es gibt aber auch Situationen, in denen nur ein Element auftritt. Auch ich wurde mit Geheimnissen konfrontiert, deren Existenz gar nicht artikuliert werden durfte. Solchen Geheimnissen fehlt die Fassade, sie sind für die Außenwelt nicht existent, lassen also die Außenwelt auch nicht die Existenz eines gruppenbildenden Effekts ahnen. Im zweiten Fall ist nur die Fassade vorhanden, es fehlt der Inhalt des Geheimnisses bzw. der Inhalt ist gar nicht geheim, sondern als „offenes Geheimnis" allen bekannt. Es wird nur der Anschein erweckt, man habe ein Geheimnis, um die Grenze zu markieren, die die Mitglieder der Gruppe von den Nicht-Mitgliedern trennt. Viele der offenen Geheimnisse zwischen Altersgruppen oder den Geschlechtern, aber auch das fiktive Geheimwissen mancher Geheimgesellschaften gehören in diese Kategorie. Ein Ereignis, das solche Gruppenbildungsprozesse in Westsibirien sichtbar und beobachtbar macht, ist das offizielle Fest mit seinen halboffiziellen und inoffiziellen Nebenschauplätzen. Aus der Perspektive der Rentierzüchter wird hier ausgehandelt, wie die Fassade indigener Kultur, das Image der Rentierzüchter als Naturkinder und Schutzbefohlene des Staates aussehen soll. Die Obrigkeit (*načal'stvo*) ist an einem harmonischen Bild interessiert, das allen Beteiligten eindeutige Rollen zuweist. Ambiguitäten sind nicht erwünscht und sollen ebenso wie die Konflikte auf die Hinterbühnen beschränkt bleiben. Die Indigenen möchten das harmonische Bild auf der Bühne ebenfalls nicht gefährden. Sie sind allerdings daran interessiert, ihre symbolisch und politisch inferiore Position zu verbessern. Sie versuchen ihre Autonomie zu stärken, entscheiden zu können, wo die Grenze zwischen Gezeigtem und Verborgenem verläuft. Was sie auf der Bühne vor allem anstreben, ist Anerkennung und Respekt für ihre eigenen Grenzziehungen. Man könnte diese Strategie mit Manuel Castells (2002: 11) „den Ausschluss der Ausschließenden durch die Ausgeschlossenen" nennen. Es handelt sich aber nur teilweise um einen Ausschluss. Die andere Seite ist die Integration auf der offiziellen Bühne, der die Rentierzüchter sich nicht entziehen können. Diejenigen, denen hier kein öffentliches Gesicht zuerkannt wird, sind in ihrer Legitimität existentiell bedroht, so z. B. die Pfingstkirchler.[230]

230 „Noch" möchte ich sagen, denn wenn sich ihre Präsenz unter den Indigenen konsolidiert und auch das verfassungsmäßig verbriefte Recht auf Religionsfreiheit in Russland nicht in Frage gestellt wird, wird ihre Anwesenheit in den nächsten Jahren auch auf die eine oder andere Weise im offiziellen Bereich des Festes öffentlich sichtbar werden.

Bei den von mir beobachteten Festen, aber auch im alltäglichen Leben der chantischen Rentierzüchter bin ich ständig auf Situationen gestoßen, in denen Wissen, Handlungen oder Gegenstände vor Outsidern, vor mir, aber auch vor Verwandten oder Familienmitgliedern verborgen oder deren Existenz verschwiegen wurden. Repräsentationsformen indigener Kultur auf den Rentierfesten, die auf den ersten Eindruck Reichtum und Fülle oraler Traditionen darbieten, aber auch alltäglicher Praktiken wie Essen, Wohnen, Kleiden, usw. und sogar Teile religiöser Rituale auf der Bühne, erwiesen sich auf den zweiten Blick als eher oberflächlich und fragmentarisch. Sie waren geprägt von einem gewissermaßen ignoranten Interesse der städtischen Besucher, dem Streben der offiziellen Institutionen „Ordnung" und „Kultur" durchzusetzen und dem Bemühen der indigenen Teilnehmer, auf der offiziellen Bühne ihre Pflicht zu erfüllen. In den Gesprächen mit den Rentierzüchtern stellte ich fest, dass die chantischen Vorstellungen darüber, wie Informationen über sie, ihr Leben und ihren Alltag öffentlich gemacht werden sollten, von der Sicht offizieller Kulturinstitutionen (Museen, Kultureinrichtungen) und den Interessen der Stadtbewohner erheblich abwichen, ohne dass es deshalb zu einem Konflikt gekommen oder den Institutionen und Touristen dieses Abweichen auch nur bewusst geworden wäre.

Im Verlauf der Feldforschung wurde mir klar, dass diesen Vorstellungen eine Informationspolitik zugrunde liegt, die auf einer spezifischen Ethik der Sichtbarkeit und der Verteilung von Wissen beruht, die auch innerhalb der Gruppe der Rentierzüchter in ihrem Alltag eine Rolle spielt. In erster Linie geht es dabei um das Konzept von *jiməłta* (Meidegebot, Tabu) und dem damit verbundenen Meideverhalten und Verschleiern. Ein zweiter Bereich ist die räumliche, zeitliche und soziale Ordnung von Wissen und Sichtbarkeit im kollektiven Opferritual. Diese immer schon gefährdete und von Machtasymmetrie gekennzeichnete Interaktion mit den Göttern bietet in gewisser Weise eine Parallele zu dem ebenso asymmetrischen Verhältnis zu staatlichen Institutionen und Stadtbewohnern im offiziellen Ritual des Rentierzüchterfestes. Die interne Öffentlichkeit der Rituale unterliegt spätestens seit der Christianisierung sich wandelnden Formen der Geheimhaltung gegenüber Außenstehenden. Diese ist bisher von der ethnologischen Literatur zur chantischen Religionspraxis (aber auch zu anderen Bereichen) nie explizit thematisiert worden. Der aufklärerische Impetus ethnologischer Forschung macht zu oft blind für die Grenzen der Information, die nicht eine zu überschreitende Schwelle der eigenen Erfahrungsfähigkeiten sind, sondern von Akteuren bewusst gezogene Schleier, die diskretem Wissen Respekt verschaffen sollen (Assmann und Assmann 1997; Böhme 1997).

Strategien der Repräsentation im öffentlichen Raum

Da der „Tag des Rentierzüchters" ein zentraler Moment der öffentlichen Repräsentation der chantischen Minderheit ist, habe ich dieses Ereignis in den Mittelpunkt meiner ethnografischen Erörterung gestellt. Ich beschreibe dieses offizielle Ritual als einen Komplex verschiedener Bühnen, die spezifische, mehr oder minder selbstständige Öffentlichkeiten bilden. Das Programm teilt sich in die für offizielle indigene Feste in Sibirien klassischen Bestandteile Kulturprogramm und Sportwettkämpfe. Neben dem offiziellen Programm, das die eigentlich öffentlichen Bereiche umfasst, gibt es im Umfeld eine Vielzahl anderer Ereignisse (Nischen), die bestimmten Gruppen vorbehalten sind. Die Touristen veranstalten private Picknicks im Freundeskreis, die Chanten versammeln sich vor und während des Fests in den Häusern der Verwandten, die Pfingstgemeinde trifft sich im Geheimen und die Vertreter der staatlichen Institutionen halten am Vorabend eine Versammlung mit den Rentierzüchtern ab. Für die Indigenen ist das Fest neben seiner repräsentativen Funktion vor allem Gelegenheit zu sozialer Interaktion. Heiraten werden arrangiert und Konflikte ausgetragen, man verkauft seine Produkte und versorgt sich mit dem Notwendigen für das Leben im Wald.

Indem ich das offizielle Programm und die informellen Öffentlichkeiten in Beziehung setze, werden die Differenzen konkurrierender Repräsentationsstrategien chantischen Lebens deutlich. Im Ergebnis wird verständlich, wie zwischen indigenen Rentierzüchtern, staatlicher Bürokratie und städtischer Mehrheitsbevölkerung ein offizielles Bild der Chanten und ihrer Kultur ausgehandelt wird. So lässt sich der Spielraum der Rentierzüchter bestimmen, auf ihr Bild in der Mehrheitsgesellschaft und auf ihre gesamtgesellschaftliche Anerkennung als Gruppe einzuwirken.

Dabei unterscheiden sich die Rentierzüchterfeste der Region vor allem durch den Anteil an Tourismus. Dieser bestimmt vor allem die Art und Weise der Präsentation des Kulturprogramms. Auf dem Rentierfest in Numto fehlten die Touristen ganz, und die Obrigkeit passte sich sogar in ihrer Kleidung der Umgebung an. Auf den anderen Festen wurde der Unterschied zwischen Organisatoren und Darstellern durch Kleidung und Rhetorik deutlich gemacht. Am deutlichsten wurde diese Differenz auf der Bühne in Kogalym ausgestellt, auf der die Manager der Erdölfirma auch persönlich auftraten. In den Indigenensiedlungen Russkinskaja und Trom-Agan hatten die Darsteller auf der Bühne mehr Autonomie in ihrer Selbstdarstellung, fügten sich aber auch der antizipierten Erwartungshaltung des Publikums, sich durch exotische Differenz ihrer eigenen Identität zu vergewissern. An der touristischen Verwertung des Fests sind sowohl staatliche Institutionen wie das Museum, das Kulturhaus und die Schule mit ihren Folkloregruppen, als auch Wirtschaftsunternehmen aus Handel, Gastronomie und Werbewirtschaft beteiligt. Sie müssen mit den Indigenen, die ja mit ihren Rentieren die „Hauptattraktion" des Festes sind, die Regeln der Präsentation aushandeln. In diesem Prozess der Kommodifizierung ver-

ändert sich die Weise, wie indigene Artefakte (materielle wie auch immaterielle) in ethnografische Objekte verwandelt werden, wie ihre Ablösung aus ihrem ursprünglichen Kontext und Übertragung in einen neuen vonstatten geht. Hatte die Bürokratie (über staatliche Kulturinstitutionen) hier bisher das Sagen, wird zunehmend der Einfluss von Privatunternehmen stärker, und es ist nicht leicht auszumachen, ob die Indigenen in diesem Prozess Autonomie ausbauen oder verlieren werden.

Öffentlichkeit und Opferrituale

Die Rentierzüchter um Kogalym halten ihre Opferrituale, aber auch ihre heiligen Orte geheim. Diese Rituale bieten sich zum Vergleich mit den Ritualen der offiziellen Öffentlichkeit als Orte interner Öffentlichkeit besonders an. Wenngleich die Literatur zu solchen Opfern recht umfangreich ist, so ist die Frage ihrer Geheimhaltung, aber auch die Frage nach der dem Ritual inhärenten Grenzen von Informationsweitergabe und Sichtbarkeit bisher noch nicht untersucht worden. Ich habe in dieser Arbeit die innere räumliche und zeitliche Ordnung des Rituals und die dadurch gezogenen sozialen Grenzen (Alter, Geschlecht, sozialer Status) dargestellt. Dabei bezog ich mich auf die bereits publizierten Ritualbeschreibungen, da die von mir besuchten Rituale der Geheimhaltung unterliegen.

Besonders interessierte mich die mediale Vermittlung innerhalb der Opferrituale als Kommunikation mit den Göttern. Wissen und Sichtbarkeit werden entlang sozialer Grenzen strukturiert und bekräftigen so diese Grenzen. Durch räumliche Trennungen, das Kopftuch der Frauen, das Verbot zu fotografieren, die im Verborgenen weitergegebenen Nachrichtenstäbe und andere Praktiken werden Informationsgrenzen etabliert, die zwar soziale Distanz schaffen, über die hinweg aber auch eine soziale Beziehung bekräftigt wird, wie die zwischen Frauen und Männern, Alten und Jungen. Auch wenn die Opferrituale vor der Öffentlichkeit verborgen werden, weil sie gefährdet und gefährlich zugleich sind, wird die Öffentlichkeit partiell mit einbezogen, indem über ihren Ausschluss hinweg eine Beziehung zu ihr hergestellt wird.

Besonders deutlich wurde das in dem Akt symbolischer Politik, als dem russischen Präsidenten vor laufender Fernsehkamera in Numto eine Rentierkuh geschenkt wurde. Er sollte so moralisch zu einer Politik zum Nutzen der Rentierzüchter verpflichtet werden. Adressat des moralischen Appells war nicht die Person des Präsidenten, sondern sein Image, seine öffentliche Erscheinung. Das Geschenk war der Versuch, dieses Image zu manipulieren und mit dem Schicksal der Rentiere und damit der Rentierzüchter zu verknüpfen. Im Fall der Gefährdung der Rentierzüchter wäre so auch das Image des Präsidenten der Gefahr ausgesetzt, beschädigt zu werden. Auf einer zweiten Ebene wurde jedoch auch der private Körper des Präsidenten angesprochen, der auf diese Weise mit dem Schicksal der geschenkten Ren-

tierkuh verknüpft wurde. Die Motivation dieses Aktes kann als Versuch gedeutet werden, die Logik der paternalistischen Haltung des Staates gegenüber den Rentierzüchtern umzukehren. Der Präsident wird symbolisch der indigenen Logik der Reziprozität unterworfen. Seine Ein-Ordnung wird durch das gleichzeitig durchgeführte Opferritual und die Wahl des heiligen Ortes Numto unterstrichen, durch die der Beschenkte mit denselben Schicksalsmächten verknüpft wird wie die Rentierzüchter. Das Rentier kann geopfert werden, wenn dem Präsidenten Unglück droht. Fällt es jedoch einer „rentierfeindlichen" Politik des Staates zum Opfer, kann dies eine entsprechende Reaktion der Götter auf den „Besitzer" des Rentiers nach sich ziehen. Die Schenkung ist somit ein Akt, der das Machtverhältnis zwischen dem Präsidenten als Repräsentanten des Staates und den Rentierzüchtern, zwischen Zentrum und Peripherie symbolisch umkehrt. Das Zentrum dieser symbolischen Welt ist Numto, die abgelegenste Siedlung der Region, als der Opferplatz für den höchsten Himmelsgott.

Massenmediale Vermittlung dieser Botschaften ist die Voraussetzung für die Wirksamkeit der symbolischen Politik. Andererseits gefährdet sie durch Dekontextualisierung die Kontrolle der religiösen Spezialisten über die Informationsgrenzen. An diesen Fragen entscheidet sich, ob audiovisuelle Medien, vor allem Massenmedien, von Opferhandlungen oder bestimmten Teilen der Rituale ausgeschlossen oder dazu eingeladen werden sollen.

Jimałta und Intimität

Zwischenmenschlicher Respekt wird im Alltag durch Vermeidung (chant. *jimałta*) ausgedrückt: man achtet die Grenzen des Gegenübers.[231] Ethik und Etikette sind im Alltag der Chanten nicht getrennt. Sie sind Teile der vielfältigen Meide- und Tabuvorschriften, einer Kultur des Wegschauens, Ausweichens und Verschweigens. Neugierde gegenüber dem Wissen anderer und Zweifel an ihrer Kompetenz sind dabei sehr zweifelhafte Tugenden. Explikatives Wissen, das durch verbale Erklärungen und Erläuterungen weitergegeben wird, ist im Vergleich zu prozessualem Wissen, das habitualisiert wird, marginal.

Meidepraktiken existieren zwischen sozialen Statusgruppen nach Geschlecht und Alter. Die Trennung in weiblich und männlich assoziierte Tätigkeitsbereiche und Räume ist mit der kosmologischen Ordnung der Religion verbunden. Diese Meideregeln trennen und verbinden die Geschlechter aber nicht entsprechend der kosmischen Ordnung, sondern Patrilineages entsprechend der Heiratsverbindun-

231 Auch Verhaltensregeln, die eine Fokussierung auf das Gegenüber als Zeichen des Respekts verlangen (wie zum Beispiel das „in die Augen Schauen" oder Begrüßungsgesten) können als Meidehandlungen verstanden werden, da sie das Unterlassen anderer potentiell respektloser Blicke oder Gesten anzeigen.

gen. Sie bestehen nicht aus Tabus, die mit Reinheit und Unreinheit zu tun haben, sondern aus einem abgestuften System von Distanzen zu den einen Verwandten und Nahverhältnissen zu anderen Verwandten, die durch entsprechende Übergangsrituale bei der Hochzeit etabliert werden.

Einige der Meideregeln, die die Frauen einhalten, wie zum Beispiel das Verhüllen des Gesichts vor bestimmten männlichen Verwandten oder das Verbot über bestimmte Dinge zu steigen, sind für Außenstehende leicht wahrnehmbar, weil sie ins Auge fallen. Andere, und das betrifft viele der von Männern eingehaltenen Regeln, sind nur für Personen wahrnehmbar, die in die Interaktionsformen selbst einbezogen sind, die eine bestimmte Kompetenz in den Kommunikationsmitteln besitzen, die Sprache und Religion kennen. Für Außenstehende erscheint es auf den ersten Blick so, als wären nur die Frauen von Verboten umgeben, während die Männer sich völlig ungezwungen bewegen und interagieren könnten. Die Männer spielen ihre zur Außenwelt differenten Praktiken herunter, weil mit der Außenwelt vornehmlich sie interagieren.

Die Meideregeln der Chanten untereinander stehen in Verbindung zu Meideregeln zwischen Chanten und Göttern, Geistern, Tieren und den Verstorbenen. Scham und Angst, Achtung und Ehrfurcht sind die emotionalen Wächter dieser Grenzen. Die verschiedenen Akte des Widerstands gegenüber der frühen Sowjetisierung müssen so in einem Zusammenhang betrachtet werden. Der Protest gegen europäische Kleidung für die Kinder im Internat (vergl. Ernychova 2010: 105) war nicht Protest gegen fremde materielle Objekte, die man ansonsten gern in den Alltag (und auch in die Kleidung) integrierte. Die staatlich vorgegebene Kleiderordnung wurde als ein Eingriff in das System aus schützenden Grenzen betrachtet, das nicht nur vor den Unbilden des Wetters, sondern auch vor Verletzungen der sozialen Integrität schützte. Damit stand das Ablehnen dieser Kleidung in einer Reihe mit dem Widerstreben gegen das Entschleiern der Frauen und dem militanten Widerstand gegen die Profanierung der Insel im heiligen See Numto durch russische Angehörige einer sowjetischen Fischereibrigade.

Bühne und Kulissen

„Die Chanten leben nicht für den ‚Tag des Rentierzüchters'." Dass der Rentierzüchter J. I. S. dies mir gegenüber immer wieder betonte, weist auf einen Widerspruch zwischen den unterschiedlichen Perspektiven auf das Fest hin. Die am Fest teilnehmenden Gruppen vereinigen sich auf einer Bühne, deren Botschaft Harmonie ist. Die Art und Weise, wie diese Harmonie erzeugt wird, zeugt jedoch von unterschiedlichen Interessen, Zielvorstellungen und Strategien, diese umzusetzen.

Die Praktiken der unterschiedlichen Gruppen auf dem Fest haben unterschiedliche Wirkungsweisen entsprechend ihrer unterschiedlichen Perspektiven.

1. Darstellende Wirkung: Jedes Zeigen ist gleichzeitig ein Verbergen. Das Fest[232] etabliert in der Form seiner Inszenierungen die Grenze zwischen dem, was repräsentabel ist und dem, was im Bereich der Hinterbühne, des Privaten und Intimen zu verbleiben hat. Die Vorstellung der einzelnen Gruppen darüber, was gezeigt werden soll und wie dies gezeigt werden soll, divergieren. In den Kompromissen zeigen sich die Machtverhältnisse zwischen Obrigkeit, Touristen und Indigenen. Die Hinterbühnen, die ihrerseits ihre interne Unterteilung in Bühne/Öffentlichkeit und Hinterbühne/Privatheit besitzen, bleiben aber der Raum, aus dem verdrängte Praktiken, verborgene Konflikte, marginale Perspektiven auf die Bühne drängen können, wenn sich die Lücken dafür bieten.

Die unterschiedlichen Perspektiven der beteiligten Gruppen auf das Fest lassen sich zu folgenden Hauptpunkten zusammenfassen:

- Die Obrigkeit möchte das inszenierte Ideal als Abbild der Realität angesehen wissen.
- Die Indigenen sehen im Fest ihren Beitrag zu einem Gabentausch zwischen Patron und Klient, bei dem sie für die Anerkennung der offiziellen Ordnung die Anerkennung ihrer Rechte auf den autonomen Raum Wald und den autonomen Raum ihrer Differenz eintauschen. Sie sehen die Darstellung als Ausdruck dieses Kompromisses aus Unterwerfung und Anerkennung.
- Die Touristen, die vor allem Ölarbeiter (im weitesten Sinne) aus der Stadt sind, lassen sich nicht so einfach auf eine Perspektive reduzieren, die den vielen unterschiedlichen Motivationen der bunten Menge, die das Fest bevölkert, gerecht wird. In der Weise, wie die Obrigkeit und die Indigenen auf die Bedürfnisse der touristischen Gäste reagieren, wird deren Perspektive auf das Fest sichtbar. Die Ausflügler sind sowohl Konsumenten des Spektakels als auch Partner im Tauschgeschäft der Anerkennung. Sie genießen die Bestätigung ihrer eigenen Zivilisiertheit in der Darstellung der Exotik und sie tauschen die offizielle Anerkennung ihres eigenen Lebensstils als kulturell höherwertig gegen den Respekt vor der Differenz des exotischen Anderen.

Diese Perspektiven bezeichne ich als die dominierenden, die alle anderen Perspektiven, Meinungen, Deutungsmuster auf die Hinterbühnen und Seitenbühnen verdrängt. Die dominierenden Perspektiven ergänzen sich und passen sich in die allgemeine Harmonie ein – jeder spielt seine Rolle.

232 Ich spreche hier vom Fest im Sinne des Rentierzüchterfests in der von mir untersuchten Region, nicht im generalisierenden Sinne aller Feste überhaupt. Was ich im folgenden beschreibe ist die Charakteristik des Rentierzüchterfests als einer besonderen Form eines öffentlichen Rituals. Um die Spezifik bzw. die Allgemeingültigkeit bestimmter Charakteristiken zu klären, müsste eine vergleichende Untersuchung von öffentlichen Festen in ähnlichen Kontexten, z. B. der anderen Rentierzüchterfeste in Sibirien oder ähnlicher ethnischer Traditionsfeste durchgeführt werden.

2. Herstellende Wirkung: Die Darstellung auf der offiziellen Bühne sorgt in der symbolischen Affirmation der sozialen Ordnung auch für deren Perpetuierung. Die Teilnahme am Fest ist wie die Unterschrift unter einen Vertrag, der diesem erst Gültigkeit verleiht. Das Einfügen in und das Einüben der auf der Bühne geforderten Rollen schafft die Identifikation mit der sozialen Kategorie, die dargestellt wird und schafft damit die Gruppe. Die Rollen auf der offiziellen Bühne sind verteilt: die Vertreter staatlicher Institutionen und der Erdölindustrie sind die Pädagogen und Patrone, die paternalistisch materielles Wohl und gesellschaftlichen Status zuweisen. Rein rechtlich sind Erdölindustrie und staatliche Institutionen getrennte soziale Akteure, auch wenn sie politisch eng verflochten sind. In ihrer Funktion auf dem Rentierfest zeigen sie sich jedoch als das, was die Rentierzüchter „Obrigkeit" nennen und konstituieren sich eben durch das gemeinsame und oft ununterscheidbare Auftreten ihrer Vertreter als Gruppe.

Mehr noch als auf der offiziellen Bühne werden die sozialen Gruppen als solche auf den Hinterbühnen und in den Privatbereichen deutlich. Hier kommt das zur Wirkung, was Simmel als die soziale Funktion des Geheimnisses beschrieben hat. Es umfasst die Gruppe in einer exklusiven Komplizenschaft. Diese Komplizenschaft besteht im Wissen um die gemeinsame Abweichung von der sozialen Norm, um die gemeinsamen Praktiken der Überschreitung der moralischen Norm und um die Teilnahme an gemeinsamen Praktiken der Verschwendung. Diese Komplizenschaft umfasst nicht nur die Machtlosen und Marginalisierten. Auch die Obrigkeit zieht sich in die VIP-Lounge zurück, in der unter Alkoholeinfluss der gemeinschaftliche Gesichtsverlust praktiziert wird. Das Fest selbst kann als eine Verausgabung materieller Gewinne aus der Erdölförderung durch Staat und Industrie im Sinne des Maussschen Gabentauschs (Mauss 1999) und der Bataillschen Verschwendung (Bataille 1997) angesehen werden (vgl. Streck 2002). Deren politische und ökonomischen Macht werden hier in ihrer Darstellung auch hergestellt, indem der „Gesellschaftsvertrag" sozusagen wieder neu unterzeichnet wird. Bestes Zeichen dafür ist die sichtbare Unterwerfung der Indigenen auf der Bühne unter die Vorgaben der staatlichen Institutionen und ihre kulturellen Konzepte. Was hinter dieser sichtbaren Fassade verborgen bleibt, ist die Souveränität der Verschwendung auf den Hinterbühnen, der Gabentausch der Chanten untereinander und zwischen Chanten und Göttern während der Opferrituale, die Formen der Ausgelassenheit in der Bar oder den Privatwohnungen, die den sozialen Zusammenhang der Gruppen konstituiert, die diese Privatsphären miteinander teilen. Hier werden interne moralische Ordnungen dargestellt und etabliert, die zum Teil erheblich von der offiziellen und hegemonialen Ordnung abweichen.

3. Verändernde Wirkung: Offene Kritik, die Aufforderung oder den Anstoß zu sozialem Wandel gibt es im offiziellen Bereich des Festes so gut wie nie zu erleben. Am Rande dieses offiziellen Bereichs, in individuellen Treffen mit Vertretern der Obrigkeit brechen die „hidden transcripts" (Scott 1990) manchmal in Form von

Klage oder Anklage in die Öffentlichkeit, um sogleich als übertrieben und unpassend, als peinliche Spielverderberei ausgegrenzt und abgewertet zu werden. Die Kritik an der offiziell präsentierten Ordnung und die Utopie einer anderen Ordnung sind zwar durchaus vorhanden, bleibt jedoch meist auf den inoffiziellen Bereich der Hinterbühnen beschränkt. Nur in Ausnahmefällen kann die mediale Aufmerksamkeitsökonomie (Franck 1998) für so eine Kritik genutzt werden. Aber auch dann bedient sie sich indirekter Ausdrucksweisen und geschickter symbolischer Manipulationen, wie im Ritual der Rentierschenkung an den Präsidenten am heiligen See Numto. Solche indirekten Manipulationsversuche werden auch auf der Bühne vollzogen, wenn die Auffassungen der Chanten von denen der staatlichen Kulturarbeiter abweichen. Dann werden z. B. chantische Tänze verweigert oder Sportwettkämpfe für Frauen eingefordert. Oder die Frauen zeigen sich, statt wie erwartet mit ihren Gesichtern, mit der Rückseite zum Publikum. Aber auch die Vertreter der staatlichen Kulturinstitutionen setzen alle rhetorischen Tricks didaktischen Sprechens ein, um aus den Rentierzüchtern „die vorbildliche Rentierzüchterfamilie" (siehe Anhang) zu machen. Dazu werden sie mit Hilfe belehrenden Tonfalls und notfalls auch lächerlich machender Bemerkungen zu Naturkindern herabgestuft, die der paternalistischen Hilfe der Kulturschaffenden bedürfen.

Transformation bewirkende Rituale werden auf die internen inoffiziellen Öffentlichkeiten beschränkt. Auf den Hinterbühnen des Rentierzüchterfests brechen Konflikte aus oder werden gelöst, in der internen Versammlung mit der Obrigkeit wird in Abwesenheit von Journalisten auch Kritik der Rentierzüchter laut und in den religiösen aber privaten Ritualen im Umfeld des öffentlichen Festes wird versucht, das individuelle oder kollektive Schicksal mit Hilfe alternativer Mächte, nämlich der eigenen Götter, zum Besseren zu wenden. Die ihnen zugeschriebene Wirksamkeit kann kosmische Züge annehmen, wenn beispielsweise das durch „religiösen Frevel" der Konvertiten „ausgelöste" apokalyptische Verschwinden der Sonne durch Rentieropfer aufgehalten werden kann.

4. Neben dem symbolischen Tausch findet auf dem Fest auch ein materieller Tausch statt, der den symbolischen begleitet. Hier tritt eine vierte Gruppe in Erscheinung, die immer mehr Wichtigkeit auf dem Fest erlangt und auf die die übrigen Gruppen immer mehr Rücksicht nehmen. Eine Vielzahl von Wirtschaftsunternehmen profitiert von der Zunahme des touristischen Faktors in den Festen. Die Organisation des Festes und seine räumliche Ordnung müssen immer mehr mit Rücksicht auf kommerzielle Interessen geplant werden. Die Indigenen profitieren nur zum Teil direkt durch den Verkauf eigener Produkte von dieser Entwicklung. Bedeutsamer ist der Wertzuwachs ihrer kulturellen Differenz als materieller Ressource. Die Kompetenz über und die Zugriffsrechte auf diese Ressource sind jedoch nicht klar verteilt und die Hinterbühnen, als die Orte, an denen diese Ressource in „kultureller Intimität" entsteht (Herzfeld 2005), werden damit zum umkämpften Terrain. Die altbewährten Strategien der Geheimhaltung, des Ausweichens, Ver-

bergens und Verschleierns werden bisher von den Rentierzüchtern bevorzugt. Die Mehrheitsgesellschaft kommt dem mit Ignoranz des Inhalts und der Vorliebe für farbenfrohe Fassaden entgegen. Neugierde an den Hinterbühnen und Zweifel an der Echtheit und Adäquatheit kultureller Repräsentationen sind bisher im offiziellen Raum nicht verbreitet.

Um noch einmal zum Ausgangspunkt zurückzukehren: die Chanten leben nicht für das Fest, ihr Leben erschöpft sich nicht in dem, was auf der Bühne repräsentiert wird, ihr Leben ist auch nicht zu einer permanenten Feier des Fortschritts geworden, wie es sich die Festplaner der frühen Sowjetunion vorgestellt haben. Das Fest ist aber die Schnittstelle zur Mehrheitsgesellschaft, an der sie die Legitimität ihres Alltags, ihre öffentliche Existenzberechtigung aushandeln und verteidigen. „Für dieses Mal haben wir's wieder ausgekämpft" entfuhr es wie ein Stoßseufzer J. N. K., als wir nach dem Rentierfest in Kogalym zusammen die Rentiere auf die Lastwagen der Erdölfirma luden, die sie wieder in den Wald fahren sollten.

Privatsphären

Dass die Praktiken in den Privaträumen und auf den Hinterbühnen des Rentierfests nicht nur als ausgegrenzte, abgewertete und peinliche Bereiche des nicht Repräsentablen anzusehen sind, wird verständlich, wenn man den Blick auf andere Bereiche im Leben der Rentierzüchter erweitert, die ebenfalls keine offizielle Repräsentation erfahren.

Zwei Bereiche der internen Kommunikationsformen lassen sich dabei unterscheiden. Zum einen die Interaktion der Chanten untereinander und die Regeln für Anstand, Respekt und Integrität zwischenmenschlicher Grenzen, denen sie folgt. Zum anderen die Kommunikation mit nicht-menschlichen Wesen, von der ich beispielhaft die mit den Göttern als bestdokumentierte herausgegriffen habe.

Die Informationspolitik, die Regeln der Weitergabe von Wissen und Teilnahme an Praktiken, folgen hier einer anderen Logik als der der Mehrheitsgesellschaft.

Die Opferrituale werden von der Außenwelt verborgen gehalten, die den wirksamen Ablauf der Rituale bedrohen würde. Die Opfer sollen Unglück verhindern, Krankheiten heilen oder vermeiden, das Leben zum Besseren wenden. Ihre Wirksamkeit hängt von der Einhaltung der rituellen Ordnung ab. Diese Ordnung reguliert Sichtbarkeit, Erfahrbarkeit, Zugänglichkeit und Teilnahme entsprechend des sozialen Status der Teilnehmer und findet ihren Ausdruck in der Autorität der Ritualspezialisten. Außenstehende, die die Regeln nicht beachten, und mediale Vermittlungen, die sich der Kontrolle der Ritualspezialisten entziehen, müssen deshalb um der Wirksamkeit des Rituals willen ausgeschlossen werden.

Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen und dem Wissen der Ritualspezialisten ist die Interaktion mit den Göttern prekär und vom Scheitern bedroht. Sie wird deshalb

ergänzt durch Divinationsrituale, die einen ebenso prekären Kommunikationskanal zu den Göttern öffnen, der die transformative Wirkung des Rituals, das positive Eingreifen der Götter absichert. Während im eigentliche Opferritual die repräsentativen und performativen Elemente überwiegen, die sozialen Beziehungen dargestellt und bekräftigt werden, sind die transformative Elemente, liminale Zustände und rituelle *communitas* (Turner 1969) im schamanischen Divinationsritual deutlicher ausgeprägt. Eine klare Grenze kann hier nicht gezogen werden, denn auch das Opferritual tagsüber enthält liminale Momente in den ekstatischen Zuständen während des Trommelns bei der Schlachtung oder dem *enthousiasmós* bei der Deponierung der Opfergaben und *communitas* während des gemeinsamen Festmahls. Aber auch während des schamanistischen Rituals in der Nacht werden zum Beispiel die Grenzen zwischen Altersgruppen und Geschlechtern streng beachtet.

Das Opferritual repräsentiert eine interne Paraordnung und ist eine alternative symbolische Ressource, die transformative Wirkung vor allem intern, aber in gewissen Fällen (wenn allgemeingesellschaftliche oder kosmische Katastrophen drohen) auch extern entfaltet.

Das umschließende Verhältnis der offiziellen zur internen Öffentlichkeit lässt sich in konzentrischen Kreisen auch nach innen verfolgen. Im Verhältnis verschiedener sozialer Gruppen, von bestimmten Klassen von Verwandten, aber auch von Individuen zueinander wird der Respekt der Grenzen mit spezifischen Meideregeln ausgedrückt. Dieses Ausweichen, Verbergen und Verschweigen sichert die Integrität und den Status der Person.

Diese Meideregeln werden in Ritualen etabliert und verändern sich im Laufe des Lebens des Individuums, sie sind aber auch historischen Veränderungen unterworfen. Im Verlauf des Lebenszyklus werden sie in Ritualen etabliert, bekräftigt, geändert und tradiert.

Dabei konnte ich das Meideverhalten, das auf der Geschlechterdifferenz basiert, von Meideregeln unterscheiden, die Angehörige in verwandtschaftlicher Verbindung stehender Patrilineages betreffen. Das Meideverhalten zwischen Kategorien von Verwandten hat als seinen Gegenpol bestimmte Nahverhältnisse zu affinalen Verwandten. Diese beiden menschliche Beziehungen organisierenden Prinzipien stehen bei den Chanten in Bezug zu Prinzipien, die die Verhältnisse der Menschen zu anderen Wesen wie Göttern, Geistern, Tieren und Verstorbenen bestimmen.

Das konkrete Verhalten, das die Meideregeln beschreiben, bezieht sich auf den menschlichen Körper und seine Fähigkeit über Gesicht, Genitalien und Extremitäten zu kommunizieren und zu interagieren. Diese Konzeption des Körpers wiederholt sich dann in der Organisation des Hauses, der sakralen Objekte, des Wohnplatzes und der Landschaft.

Die soziale Beziehungen bestimmenden Prinzipien, die im Wald gelten, sind interne Regeln, von denen bestimmte Bereiche aus verschiedenen Gründen nach außen verheimlicht werden – zum einen, weil ihr Öffentlichmachen die Gefahr

ihrer absichtlichen Verletzung erhöht – zum anderen, weil sie potentiell die öffentliche Ordnung, zum Beispiel in Form der offiziellen Gesetzgebung (Erbrecht, Sorgerecht) in Frage stellen. Der Rückzugsraum Wald ist die Existenzbedingung für diese Gegenordnung, weil sie hier exklusive Gültigkeit besitzt. Moralischer Relativismus und religiöse Perspektivismus sind Voraussetzung der Interaktion mit den Stadtbewohnern, den Erdölfirmen, den staatlichen Institutionen. Sie gelten aber auch für die internen Interaktionsformen im sozialen Raum „Wald". Der offizielle Diskurs ist trotz seines Absolutheitsanspruchs in Anerkennung, Normierung und Beurteilung (Bourdieu 1992a: 150) aus diesem Raum ausgeschlossen, obwohl er diese Funktionen außerhalb des Waldes, z. B. beim Rentierfest, sehr wohl ausübt.

Eine Untersuchung der konzentrisch ineinander liegenden Grenzen zwischen privat und öffentlich, des Verhältnisses der Fassaden zu Nischen, des Gezeigten und Verborgenen im Alltag und in den Festen von Menschen ist ohne die Methode teilnehmender Beobachtung nicht durchführbar. Dabei begreife ich die Feldforschung unter anderem als ein Experiment, in dem die Person des Forschers zum Experimentierfeld wird. Durch die sozialen Rollen, die ihm in der Interaktion oft auch nur ironisch zugeschrieben oder angeboten werden, kann er selbst die Praktiken der Grenzziehung durch Integration, aber auch Exklusion erfahren und reflektieren. Beide Positionen ermöglichen es, auf die Grenzen aufmerksam zu werden, anhand derer sie erfolgen. Diese einschließenden oder ausschließenden Akte sind für den Forscher mit emotionalen Herausforderungen verbunden und werden so zu „Key Emotional Episodes" (Berger 2009) der Feldforschung. Soziale Rollen bleiben jedoch ein Spiel, denn die Rollen sind in gewissem Sinne virtuell, bloße Zuschreibungen, werden nur für begrenzte Zeit übernommen, und haben nicht die Konsequenzen, die dieselben Rollen im „wahren Leben" hätten. Die Methode des Experiments, das die Erforschten mit dem Forscher durchführen, ermöglicht es, die Praktiken der Grenzziehung von beiden Seiten, von der privaten Innenseite und der öffentlichen Außenseite, zu betrachten.

Abb. 57: Ateni Sobol'evna Kazamkina, die Mutter von Jurij Vėlla.

10 ANHANG

Beispiele von Programmabläufen der Rentierzüchterfeste am Tromjagan

Programmablauf aus dem Dorf Russkinskaja aus dem Jahr 2002.

I. E. Korovin (2004: 117f.) zählt als Programm einer solchen Veranstaltung für das Jahr 2002 auf:

1. Feierliche Eröffnung des Feiertags „Treffen der Fischer und Jäger".
2. Verkaufsausstellung von Kunstgewerbe der Chanten des Surguter Rajon.
3. Vorstellung der Ausstellung des „Museums von Mensch und Natur":
   - „Naturwelt des Flusses Trom-Agan; "[233]
   - „Ethnografie der Chanten des Flusses Trom-Agan";
   - „Treffen der Fischer und Jäger (Seiten der Geschichte)".
4. Rentierschlittenrennen:
   - Wettbewerb um das beste Rentiergespann;
   - Auswertung der Wettbewerbe der Rentiergespanne.
5. „Das *čum* lädt ein" – nationale Küche der Chanten: Fischbrühe, rohes gefrorenes Fleisch, Beeren.
6. Konzert des Folklore-Ensembles „Vontne", „Taigafrau", Liedgut und bildende nationale Kunst.
7. Wettbewerb um die beste nationale Kleidung der Chanten.
8. Konzert des Kollektivs der Laienspielkunst des Kulturhauses des Dorfes Russkinskaja.
9. Sportwettkämpfe in den nationalen Sportarten: Lassowerfen auf den *Chorej* (Treibstock), nationaler Ringkampf, Schlittenspringen, Erklimmen des Mastes, Sackhüpfen.[234]
10. Auswertung, der Wettkämpfe um die beste nationale Kleidung und Auswertung der Sportwettkämpfe.
11. Kinderprogramm für die chantischen Kinder unter dem Namen „Schnelles Rentier".
12. Festtägliche Diskothek im Kulturhaus.

---

233 Transkription der Schreibung der Begriffe im Folgenden wie im Original.

234 Auch für außenstehende russische Beobachter ist klar, dass hier außer Lasso, Treibstock und Schlitten keine spezifisch ethnischen Elemente auftauchen, und es sich (bis auf das Lassowerfen) um überall in Russland verbreitete Volksbelustigungen handelt.

Programmablauf des Rentierzüchterfestes im Dorf Numto, März 2009.

(ausgehängt an der Eingangstür des Klubhauses; Übersetzung aus dem Russischen)

Programm
Durchführung des Tages des Rentierzüchters

17. März
19 Uhr: Unterhaltungsprogramm
Sei gegrüßt „Land der Vorfahren"

18. März
9 Uhr: Feierliche Eröffnung – Rentierschlittenrennen
1. Trabrennen – Männer
2. Galopprennen – Männer, Frauen
3. Rennen auf dem Schlitten stehend – Männer
Traditionelle Sportarten:
Lassowerfen auf den Treibstock – Männer, Frauen
Stabziehen – Männer, Frauen
Springen über Schlitten – Männer
Sportlicher Wettbewerb – Frauen
Zeremonie der Preisverleihung
Abschluss der Veranstaltung „Tag des Rentierzüchters"

19. März
Abreise der Teilnehmer

Programmablauf des Rentierzüchterfestes im Dorf Russkinskaja, März 2008.

(ausgehängt auf dem zentralen Platz des Dorfes; Übersetzung aus dem Russischen)

Nr.	Zeit der Durchführung	Bezeichnung der Veranstaltung	Ort der Durchführung
1	22.03. / 11 h	Allgemeine Versammlung der Fischer und Jäger	CDiT (Zentrales Kultur- und Kunsthaus)
2	20 h	Spiel- und Unterhaltungsprogramm für die Indigenen	
	21 h	Diskothek	
3	23.03. / 8–17 h	Erweiterter Handel	Marktplatz
4	10 h	Feierliche Eröffnung des Feiertags	Platz des CDiT
5	10.15 h	Rentierschlittenrennen	See
6	10–17 h	Ausstellung des Museums „Natur und Mensch“ Fotoausstellung „Treffen – eine gute Tradition“	Museum
7	12 h	Konzert des Folkloreensembles „*Vont nė*“– „*Nun kolėnta vont arych*“ – „Höre, mein Freund, die Lieder des Waldes“	Platz des CDiT
	13 h	Wettbewerb junger Familien „*Ankem, ačem, ma – utėlta jovtov*“ – „Mama, Papa und ich – eine traditionelle Familie“	
	14 h	Konzertprogramm des Volkskunstschaffens der Siedlung Bely-Jar	
	15 h	Spielprogramm – „Erfreut euch zusammen mit uns!“	
	16 h	Konzertprogramm des Volkskunstschaffens der Siedlung Fëdorovskij	
8	12 h	Wettkampf in den nationalen Sportarten	Platz vor dem Museum
9		Der chantische Wohnplatz lädt ein“ Nationale Küche:	
		„*Kachli pėsan*“ – „Gastfreundliches *čum*“	
		„*rak*“ – Suppe	
		„*kul kočėm jėnk*“ – Fischsuppe	
		„*kėvertėm kul*“ – gekochter Fisch	
		„*njavi kočėm jenk*“ – Fleischbrühe	
		„*kėvertėm njavi*“ – gekochtes Rentierfleisch	
		„*vont kanyk*“ – Waldbeeren	
		„*kanyk jenk*“ – Beerensaft	
		„*njanj*“ – chantisches Fladenbrot	

Nr.	Zeit der Durchführung	Bezeichnung der Veranstaltung	Ort der Durchführung
		„vont čaj“ – Waldtee	Platz vor dem Museum
		Kinder-Spiel-*čum*: *„Nėžvrėm njolk“* – „Freude der Kindheit“	
		Ausstellung von Kinderspielzeug und Kinderspielen	
		Herstellung von traditionellen Puppen: aus Tüchern, Zapfen.	
		nationale Souvenirs	
		Fotografieren in nationaler Kleidung	
		Ausstellungs-*čum*: *„Kotnat varėm otėt“* – „Schöpfung von Seele und Händen“	
		„Pon“ – „antiker Faden“ – Arbeiten von Z. V. Kirilišina	
		„Namt“ – „Truhe der Meisterin“ – Arbeiten von S. Ju. Silina	
		„Nėvrėm sov“ – „Kollektion von traditioneller Kinderkleidung“ – Arbeiten von A. F. Ikonnikova	
		„Sikėn mavlėt“ – Brustschmuck – Arbeiten von N.A. Metel’ska	
		„Och sivėt“ – Zopfschmuck – Arbeiten von L. D. Ikonnikova	
10	10 h	Verkaufsausstellung von Laienkünstlern: *„Vėrty ech“* – „Meisterliches Volk“	Platz vor dem Museum
11	21 h	Diskothek für die Indigenen	CDiT

Der Wettbewerb „Rentierzüchterfamilie – 2008" auf dem Rentierzüchterfest in Kogalym

Ich habe hier den Anfang eines Dokuments übersetzt, das die Direktorin des Kogalymer Heimatmuseums verfasst hatte und das den Moderatoren auf der Bühne ihren Text vorgab. Ich publiziere es hier mit freundlicher Genehmigung der Autorin.

Szenarium des Wettbewerbs „Rentierzüchterfamilie 2008" von I. Timošina:

1. Moderator: Guten Tag liebe Kogalymer!
2. Moderator: Wir heißen Sie auf unserem Jugrischen Boden und als Gäste unseres Festes herzlich willkommen!
1. Moderator: 2008 wurde zum Jahr der Familie erklärt. Unser Staat, unser Präsident und unsere Regierung lassen der Familie ständige Aufmerksamkeit zuteil werden, weil ja die Familie nicht nur die Keimzelle der Gesellschaft ist, sondern auch Ausdruck unseres ganzen Lebens, und umso besser und reicher jede Familie lebt, umso reicher wird auch unser Staat sein.
2. Moderator: Jedes Volk, klein oder groß, besitzt seine Kultur, seine Wurzeln. Das ist die nationale Sprache, aber auch Kleidung, Handwerk und die mündliche Volkskultur. Das, was nur seinem Volk gehört, seinen Vorfahren, das ist der Stolz und die Würde, das Wertvollste, was die Menschheit besitzt.
1. Moderator: Heute können Sie mit uns an der einzigartigen Kultur des Volkes der Chanten teilhaben, seinem Alltag und seinen Freizeitbeschäftigungen, und wir erhielten die große Ehre, Ihnen die besten Rentierzüchterfamilien der Stadt Kogalym vorzustellen, die an unserem Wettbewerb „Rentierzüchterfamilie des Jahres 2008" teilnehmen werden.

Im Folgenden werden die Mitglieder der Jury vorgestellt: Die Direktorin des Heimatmuseums und eine weitere Museumsmitarbeiterin, die Leiterin der Kulturabteilung der Stadtverwaltung, die Vorsitzende der Indigenenorganisation „Rettung Jugras" von Kogalym Elena Skripnik und ihre Mitarbeiterin. Elena Skripnik ist jedoch auf der Bühne nicht anwesend, weil sie sich im Vorfeld schon über Streitereien geärgert hat.

Die sieben ausgewählten chantischen Familien werden dann auf die Bühne gebeten und von der Großmutter bis zum Enkel mit vollem Namen vorgestellt. Sie tragen alle ihre Kleidung aus Rentierfell und aus Rentierfell genähte Stiefel. Einige junge Frauen haben jedoch modische Lederstiefel an, was bei der Punktwertung später zu Problemen führen wird.

Die Familien werden dann nacheinander nach vorn gebeten, um sich der Bewertung der Jury in verschiedenen Disziplinen zu stellen. Die Disziplinen und ihre Reihenfolge charakterisieren recht gut die Eigenschaften der Indigenen, die auf der

Bühne darstellbar sind: Wettbewerb der „nationalen" Kleidung; Wettbewerb der Märchen und Gesänge; Wettbewerb im Aufsammeln von Holzspänen und Zirbelkiefernzapfen. Die Märchenstimmung wird von zwei Schauspielern, die in einem Rentier- und einem Bärenkostüm stecken, die die Welt der Rentierzüchter symbolisieren sollen, noch erhöht.

Besonders großen Spaß scheint den Mitspielern der letzte Wettbewerb zu machen. Voller Aktivität stürzen sich jetzt die männlichen Familienoberhäupter ins Getümmel und versuchen sich gegenseitig von den auf der Erde liegenden Holzstücken wegzuschubsen. Dabei erklärt der Moderator, dass die Familie, die am meisten Holzspäne sammelt, im gegenwärtigen Jahr am meisten Fische fangen wird, und wer am meisten Zapfen sammelt, die meisten Vogeleier im Wald sammeln wird. Dass die Rentierzüchter überhaupt keine Eier im Wald sammeln, war dabei nicht so wichtig. Auch bei den Rentierzüchtern selbst regte sich keinerlei Widerspruch gegenüber der Art und Weise, in der sie hier repräsentiert wurden. Aus ihrer Perspektive war es wichtig, dem Publikum das zu liefern, was es sehen wollte und dabei den Beitrag zu liefern, der vom *„načal'stvo"* verlangt wurde. Und zumindest sprang dabei ja auch ein gewisser materieller Vorteil in Form von Geschenken am Ende der Vorstellung heraus.

Rentierzüchter am Tromjogan

Ich suchte lange nach verlässlichen Angaben darüber, wie viele Familien denn „noch" als Rentierzüchter im Wald leben, und ob sich die Klagen über das „Aussterben" demografisch verifizieren lassen, aber veröffentlichte Statistiken konnte ich nicht finden. Die Mitarbeiter in den „Abteilungen der Völker des Nordens" in den Dörfern wie Russkinskaja verweigerten mir die Auskunft mit dem Hinweis, es handele sich um sensible Daten, die sie mir ohne die ausdrückliche Anweisung höherstehender Behörden nicht geben könnten. In den übergeordneten Behörden in Surgut und Chanty-Mansijsk war ich ebenso erfolglos, was mich aufgrund anderer Erfahrungen mit der Bürokratie in der russischen Föderation auch nicht verwunderte. Schließlich gelangte ich aber doch per Zufall an ein ausführliches Dokument mit den gewünschten Daten. Von einem Mitarbeiter der Surguter Verwaltung erhielt ich unter der Hand eine Liste der offiziell registrierten Bewohner des Clanlandes. Das sind zu Beginn der 1990er Jahre bestätigte Landrechte. Inzwischen heißen sie jetzt offiziell TTP, die Abkürzung für „Territorium der Traditionellen Naturnutzung" (zu TTP siehe Abschnitt unten). In den Siedlungen, die zum Tromjogan gehören, sind diesem Dokument von 2008 zufolge 322 Familien mit 1064 Personen auf 55 TTPs registriert.

In einem Reprint eines Buches vom Beginn des 20. Jahrhunderts und in einem Buch zur letzten vorsowjetischen Volkszählung fand ich dann Daten, die sich auf

die Rentierzüchter des Tromjogan am Ende des 19. Jahrhunderts vor Sowjetisierung und Erdölförderung bezogen. Zu meiner Überraschung stellte ich fest, dass damals am Tromjogan in 34 Siedlungen und 43 Haushalten 283 Männer und Frauen lebten (Dunin-Gorkavič 1904, II: 81; Patkanov 1911). Geht man davon aus, dass die Kinder nicht mitgezählt wurden, ergibt dies eine Bevölkerung, die kaum mehr als 350 Menschen umfasst haben kann. Wenn die von mir identifizierten Daten stimmen, leben also heute in dem am intensivsten von der Erdölförderung betroffenen Gebiet doppelt, wenn nicht dreimal so viele Indigene im Wald wie noch vor hundert Jahren.[235]

Die Chanten am Tromjogan sollen nach Dunin-Gorkavič 675 Rentiere besitzen. Dass diese Zahlen der letzten vorrevolutionären Volkszählung vollständig sind, muss bezweifelt werden. E. M. Glavackaja bemerkt, dass die Expedition zur Volkszählung 1926 im Surguter Gebiet doppelt so viele Siedlungen vorfand, als die bereits bekannten Daten vermuten ließen (Glavackaja 2006a). Es kann also durchaus vermutet werden, dass ein Teil der Bevölkerung gar nicht von der Verwaltung erfasst und in die erste Volkszählung aufgenommen wurde. Aber selbst wenn wir für das Ende des 19. Jahrhunderts noch einen Teil unregistrierte Chanten und unter den heutigen offiziell registrierten Waldbewohnern auch einige vermuten, die das Leben im Wald eigentlich aufgegeben haben, hat sich die Zahl der Indigenen, die im Wald leben, mehr als verdoppelt. Die Anzahl der Rentiere hat sich sogar auf 7 668 vergrößert (Adm. Surgutskogo rajona 2010b).

Zu Beginn des Jahres 1990 lebten auf dem Gebiet des Rajon Surgut offiziell 270 nomadisierende Familien. Deren Anzahl hatte sich also selbst in der Zeit der rasanten Entwicklung der Erdölförderung in den 1980er Jahren nur wenig verringert. Insgesamt gab es 1997 in diesem Rajon 3 731 Indigene, von denen 837 in den Siedlungen, 853 in der Stadt Surgut und 2041 auf dem Clanland lebten. Mehr als die Hälfte der indigenen Bevölkerung lebte demnach auf Wohnplätzen im Wald. Im Jahre 2000 galten im Surguter Rajon, ohne die Bevölkerung der Stadt Surgut, 519 Indigenenfamilien (1 605 Personen) als sesshaft und 325 Familien (1 284 Personen) als halbnomadisch[236] (Korovin 2004: 66). In diesen Zahlen sind 567 Familien mit

235 In Zukunft wird es hoffentlich möglich sein, die heutigen Daten mit den ausführlichen Daten der polaren Volkszählung von 1926/27 zu vergleichen, die im Augenblick in einen Forschungsprojekt aufgearbeitet und digitalisiert werden. Die Dokumente mit den detaillierten Angaben über Demografie, Besitz, Siedlungsstruktur und anderen ethnografischen Daten lagerten über Jahrzehnte unerkannt in russischen Archiven (Glavackaja 2005, 2006a, 2007).

236 In den staatlichen Dokumenten wird manchmal die Unterscheidung zwischen *kočevoj* (nomadischer) und *polukočevoj* (halbnomadischer) Lebensweise gemacht. Manchmal wird auch generell die Siedlungsweise der nichtseßhaften Indigenen als nomadisch oder halbnomadisch bezeichnet. Eine klare Grenze existierte im Sprachgebrauch der sowjetischen Bürokratie nicht. Der Grad der Mobilität der chantischen Rentierzüchter mit ihren relativ kleinen Herden und einer flexiblen wirtschaftlichen Orientierung zwischen Fischfang, Jagd und Rentierzucht war auch kaum stabil, und der Wechsel zwischen Lebensweise im Zelt, in leichten Hütten oder Blockhäusern situationsabhängig.

2 135 Mitgliedern enthalten, die im Wald auf dem Clanland lebten. Der Vergleich der Zahlen zur „nomadischen" oder „halbnomadischen" Lebensweise und der auf dem Clanland lebenden Chanten zeigt, dass ein Teil der Bewohner des Clanlandes zu den Sesshaften gezählt wurden. Es handelt sich hier um diejenigen Familien, die aufgrund von Entschädigungsleistungen oder durch staatliche Unterstützung eine Wohnung im Dorf oder der Stadt erhielten und damit aus der Statistik der „nichtsesshaften" Lebensweise herausfallen. Von den insgesamt 844 Familien (des Rajon ohne Surgut) sind also 362 (43 %) sesshaft und haben keine Landrechte an Clanland. 157 (19 %) gelten als sesshaft, haben also eine Wohnung und „besitzen" Clanland. 325 (38 %) gelten als nicht sesshaft, leben also ausschließlich auf der Clanland. Über die konkrete Lebenssituation der Waldbewohner, ihre Mobilität oder ihren Lebensmittelpunkt sagen diese Zahlen nur bedingt etwas aus. Die „sesshaften" Waldbewohner, die Wohnungen in den Siedlungen besitzen, sehen sich allerdings immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, sie seien „*dačniki*", würden ihre Wohnplätze im Wald also wie Datschen, d. h. Wochenendhäuser oder Ferienhäuser nutzen. So wird mit der „Sesshaftmachung" auch der Diskurs über die Legitimität der Landrechte verbunden.

Bevölkerungsentwicklung am Tromjogan

Jahr	Bevölkerung des Surguter Rajon und der Stadt Surgut	Bevölkerung am Tromjogan	Familien am Tromjogan
1625	2000 (gesamtes Uezd)		87 (zusammen mit Agan)
1764		316	
1782		342	
1897	2178	341	
1915		283	43
1997	3731	832	211
2008	3808	1064	322

Tabelle 2: Bevölkerungsentwicklung der Indigenen am Tromjogan (nach Daten aus: Korovin 2004; Adm. Gubernatora XMAO 2008b; Adm. Gubernatora XMAO 2010f.; Adm. Gubernatora XMAO 2010a; Baranov u. a. 1994; Glava Surgutskogo Rajona 2009; Departament po voprosam MNS 2005; Isaeva 2008; Komitet po informacionnym resursam 2010b; Sofronov).

Jahr	Bevölkerung Surguter Rajon und Stadt Surgut	Rajon Bevölkerung	Familien auf dem Clanland	Rajon „Nomaden-familien“	Rajon „Nomaden-bevölkerung“
1990		2497		270	
1995		2650			
1996		2977		384	1560
1997	3731	2878	482		2041 (Clanland)
2001			567	325	1284
2005		2784	602	382	1823
2008	3808	2881	622	382	1914
2009		3076	ca. 650		1700–2000

Tabelle 3: Bevölkerungsentwicklung der Indigenen insgesamt und der „Nomaden“ im Surguter Rajon seit Beginn der 1990er Jahre (nach Daten aus: Korovin 2004; Adm. Gubernatora XMAO 2008b; Adm. Gubernatora XMAO 2010f.; Adm. Gubernatora XMAO 2010a; Baranov u. a. 1994; Glava Surgutskogo Rajona 2009; Departament po voprosam MNS 2005; Isaeva 2008; Komitet po informacionnym resursam 2010b; Sofronov).

Landrechte: *rodovye ugod'ja* (Clanland) und TTP im Surguter Rajon

Ein großer Teil der privaten Rentierzüchter im Chanty-Mansijskij AO besitzt Dokumente, die Landrechte für das Clanland (*rodovye ugod'ja*) garantieren (siehe Pivneva 2001; Ruttkay-Miklián 2001; Novikova 2000b; OAO NPC „Monitoring“ 2005). Insgesamt machen sie aber nicht mehr als 10 % der in der Region lebenden Indigenen aus. Ein entsprechendes Gesetz, das im Februar 1992 in der Region erlassen wurde, die Verordnung „Über den Status des Clanlandes im Chanty-Mansijskij AO“ (*Položenie „O statuse rodovych ugodij v Chanty-Mansijskom avtonomnom okruge*“), steht aber im Widerspruch zur föderalen Gesetzgebung und wurde deshalb annulliert.[237] Entsprechend dem 2001 erlassenen föderalen Gesetz über die „Territorien der Traditionellen Naturnutzung“ (russ. *Territorii Tradicionnogo Prirodopol'zovanija, TTP*) sollen sie nun einen solchen Status als TTPs erhalten. Ein entsprechendes regionales Gesetz (Nr. 145 „Über die Territorien der Traditionellen Naturnutzung“) existiert seit Dezember 2006 im Chanty-Mansijskij AO. Der Prozess der offiziellen Umregistrierung ist langwierig, weil die Rentierzüchter Schwierigkeiten haben, die nötigen Dokumente für den Antrag zusammenzubekommen.[238]

237 Die föderale Gesetzgebung, von der Duma in Moskau verabschiedet, hebelt im Falle eines Widerspruchs regionale Gesetzgebung aus, auch wenn die föderalen Gesetze später erlassen werden.

238 Inoffizielle Auskunft eines Mitarbeiters der „Verwaltung für zahlenmäßig kleine Völker des Norden“ der Regionalregierung in Chanty-Mansijsk.

Die Verteilung von Landtiteln an indigene Familien und Zusammenschlüsse von Familien ist einmalig in der Russischen Föderation. Auch wenn die entsprechende Gesetzgebung bereits seit Jahren existiert, werden nur zögerlich regionale TTPs eingerichtet, die jedoch bisher nicht als TTPs auf föderaler Ebene anerkannt wurden, auch wenn das entsprechende Gesetz existiert. Der Chanty-Mansijskij AO ist in Russland die einzige Region, in der zu Beginn der 1990er Jahre eine so große Zahl an Territorien mit Landtiteln für Indigene ausgewiesen wurden. Man kann allerdings nicht von einem exklusiven, ja nicht einmal prioritären Recht auf Landnutzung sprechen. Bisher haben sich in Nutzungskonflikten noch immer die politisch und ökonomisch gewichtigeren Erdölfirmen durchgesetzt. (vgl. B. Donahoe 2009; Danilova 2009; Krjažkov 2008, 1996; Novikova 2008, 2000b; Tranin 2009; Drebezgov 2010)

Ungeachtet der juristisch ungeklärten Landrechte schließen die Erdölfirmen mit einzelnen chantischen Familien auf der Basis der seit 1992 festgelegten Grenzen Entschädigungsverträge und zahlen Kompensationen. Es existieren Musterverträge, die von der staatlichen Verwaltung ausgearbeitet wurden. Rentierzüchter, die jedoch vor Gericht höhere Entschädigungen erstreiten wollen, werden beschuldigt, sogenannte „schwarze Advokaten" anzuheuern (Drebezgov 2010). Mit diesem Begriff werden Rechtsanwälte diskreditiert, die versuchen, vor Gerichten die bestmöglichen Entschädigungsregelungen für ihre Mandanten zu erstreiten. Formen der Kompensation für die Zerstörung traditionell genutzter Ressourcen werden in der russischen Öffentlichkeit als unrechtmäßige Bereicherung auf Kosten der Interessen Russlands wahrgenommen. Die Erdölfirmen stellen ihre wirtschaftlichen Interessen als gesamtgesellschaftliches Interesse dar, während das Nutzungsrecht an den natürlichen Ressourcen der Taiga als Partikularinteresse der Indigenen dargestellt wird.

Im Surguter Rajon gibt es 157 solcher TTPs, die mit 74302 km² rund 70 % der Fläche des Surgutskij Rajon einnehmen. Dieser außergewöhnlich hohe Prozentsatz zeigt, dass die Einrichtung der TTPs hier aufgrund der Auseinandersetzung mit der Erdölindustrie besonders weit vorangetrieben wurde. Die Territorien sämtlicher TTPs überschneiden sich hier mit Erdölfeldern. Im Vergleich mit den Regionen ohne Erdölförderung belegt dies, dass die Einrichtung der TTPs in ursächlichem Zusammenhang mit der Erdölförderung steht. Ungefähr drei Viertel aller offiziell registrierten Bewohner von Clanland (*rodovye ugod'ja*) im Chanty-Mansijskij AO lebt hier auf der Hälfte der Gesamtfläche, die im Chanty-Mansijskij AO als Clanland ausgewiesen wurde. Im Einzugsgebiet des Tromjogan leben etwas mehr als die Hälfte aller Waldbewohner des Surguter Rajon, die Rechte an Clanland bekommen haben.

Im Belojarskij Rajon und im Berjozovskij Rajon, wo rund drei Viertel aller Rentiere der Region gehalten werden, sind im Vergleich kaum TTPs eingerichtet worden (29 % der Gesamtfläche des Belojarskij Rajon und sogar nur 4,5 % der Fläche des Berjozovskij Rajon). Hier gibt es noch kaum Erdölförderung oder Bergbau und

viele Rentierzüchter sind bei den zwei noch existierenden Nachfolgebetrieben der Sovchosen angestellt. Die privaten Rentiere (rund ein Drittel aller Tiere) weiden zu großen Teilen auf demselben Land, wie Herden der Staatsbetriebe.

Insgesamt lebten im Jahr 2008 im Chanty-Mansijskij AO offiziell auf 523 TTPs 2 440 Indigene in 827 Familien, von denen 556 als Rentierzüchterfamilien registriert sind. Im Surguter Rajon sind es 1914 Indigene oder 78 % aller auf TTPs des Chanty-Mansijskij AO registrierten Indigenen. Die Zahl der insgesamt von Rentierzucht, Fischfang und Jagd lebenden Indigenen ist höher anzusetzen, als die erwähnten 2 500. In den Regionen, in denen die Nachfolgebetriebe der Sovchosen (Staatsbetriebe) noch existieren, leben deren Mitarbeiter und zum Teil auch die Pensionäre dieser Betriebe als Rentierzüchter auf dem Land, das diese Betriebe offiziell bewirtschaften. Die Zahlen schwanken allerdings von Quelle zu Quelle sehr. Selbst eine von der Indigenenverwaltung im Jahr 2005 herausgegebene Studie kann keine genauen Zahlen für die Bewohner des Clanlandes nennen. Demnach lebten am 1.1.2004 auf 477 TTPs 3 610 Bewohner und im Surgutskij und Nižnevartovskij Rajon zusammen allein 3 088 Bewohner, also deutlich mehr, als die in der unten stehenden Tabelle aufgeführten 2 440 Waldbewohner von 2008 (OAO NPC „Monitoring" 2005: 43). Es gibt eine Dunkelziffer von Waldbewohnern, die keine offiziellen Dokumente als Bewohner von Clanland oder TTPs besitzen. Ich selbst traf z. B. im Belojarskij Rajon 2006 eine ganze Reihe solcher Rentierzüchter. Über Jahre konnte ich auch die vergeblichen Bemühungen des Rentierzüchters Jurij Kylevič Ajvaseda persönlich mitverfolgen, die Registrierung seines Clanlandes in der Nähe von Kogalym im Surguter Rajon zu erreichen.

	Anzahl des Titel an Clanland	Fläche des Clanlands in km^2	Anzahl der Bewohner	Familien	darunter Familien mit Rentieren
Surgutskij Rajon	157 = 30 %	74 302 = 50 %	1 914 =78 %	622 = 75 %	382 = 69 %
insgesamt im Chanty-Mansijskij AO	523	148 324	2 440	827	556

Tabelle 4: Clanland und die auf ihnen lebenden Indigenen im Surguter Rajon (absolut und als prozentualer Anteil am Chanty-Mansijskij AO) und insgesamt im Chanty-Mansijskij AO 2008 (Adm. Gubernatora XMAO 2008b).

Wie ich von den Verantwortlichen in der Erdölfirma Lukoil (Interview mit dem leitenden Markscheider von Kogalymneftegaz im Frühjahr 2008) und in der Verwaltung für Indigenenfragen in der Regionalregierung in Chanty-Mansijsk erfuhr (inoffizielle Auskunft eines Mitarbeiters der Verwaltung Herbst 2008), soll der Entschädigungsprozess für die Arbeit der Erdölindustrie auf den TTPs gegenwärtig geändert werden. Staatliche Institutionen und Erdölfirmen wollen sich auf eine Prozedur einigen, den Schaden durch die Erdölförderung im Voraus zu berechnen. Die

festen Entschädigungszahlungen werden dann insgesamt oder jährlich an staatliche Institutionen, bzw. den Rajon, überwiesen. Diese sollen sie dann unter anderem zur Unterstützung der Indigenen verwenden. Nicht ohne Grund fürchten die Rentierzüchter, dass die Entschädigungen so in den staatlichen Strukturen verloren gehen und sie vom gesamten Aushandlungsprozess ausgeschlossen werden. Außerdem gibt es dann keinen Mechanismus mehr, der zur Vermeidung von Umweltschäden anregt, wenn für diese Schäden bereits im Voraus gezahlt worden ist. Zusätzlich gibt es bis heute keinen Mechanismus, der auf lokaler Ebene legitimierte Vertreter der indigenen Gemeinschaften bestimmen würde. Als Repräsentanten haben die Indigenen auf der Ebene der Familie von der staatlichen Verwaltung registrierte „Familienoberhäupter", die direkt mit den Erdölfirmen und der Administration verhandeln. Es gibt keine legale Form von indigener Selbstverwaltung. Es wurden zwar kooperative Zusammenschlüsse, sogenannte „Gemeinschaften" (russ. *obščiny*)[239] gegründet, die sich an Verwandtschaftsstrukturen orientieren. Diese fungieren jedoch nur als wirtschaftliche Einheiten und besitzen keine rechtlich abgesicherte politische Funktion. Auf informeller Ebene existieren traditionelle politische Führer in der Form respektierter Ältester oder „Schamanen", aber die Chanten ziehen es vor, diese traditionellen (und vor allem die religiösen) Autoritäten aufgrund historischer Erfahrungen vor der Öffentlichkeit zu verbergen. Die städtische indigene Intelligenzija übernimmt so die Sprecherfunktion für die Belange der Urbevölkerung. Ihre Vertreterinnen[240] bilden die Aktivisten in der Indigenenorganisation „Rettung Jugras", treten in den Medien auf und werden in ihrer Funktion als Mitarbeiterinnen von Kultur- und Wissenschaftseinrichtungen in der Öffentlichkeit als Expertinnen für die Interessen der Indigenen wahrgenommen.

239 Es handelt sich um einen legalen Terminus, der in föderaler und regionaler Gesetzgebung genauer geregelt wurde. Das entsprechende Gesetz im Chanty-Mansijskij AO „*Ob obščinach korennych maločislennych narodov v Chanty-Mansijskom avtonomnom okruge*" wurde 2001 in Kraft gesetzt (Duma ChMAO 2001).

240 Ich wähle das grammatische Genus hier mit Absicht, da die überwiegende Mehrheit der zur Bildungselite der Intelligenzija gehörenden Indigenen Frauen sind. Die Intelligenzija entstand im Verlauf der Alphabetisierungskampagne seit den 1930er Jahren. Die dafür benötigten Lehrer wurden in Chanty-Mansijsk und Leningrad ausgebildet. Die Intelligenzija sollte die Speerspitze der ideologischen Integration der sibirischen Indigenen werden. Nach den blutigen Säuberungen der 1930er war bis in die 1980er Jahre auch keinerlei öffentliche Dissidenz zu vernehmen (siehe z. B. N. I. Terëškins Interview in Dennis Bartels und Alice Bartels 1995: 42–44). Wie ich selbst aus Interviews von Ursula Eichelberger (Privatarchiv U. Eichelberger) mit Vertreterinnen der chantischen Intelligenzija Mitte der 1980er Jahre entnehmen konnte, zeigte sich zu diesem Zeitpunkt erste öffentliche Kritik am Verlust von Tradition und den Begleiterscheinungen des sozialen und ökonomischen Wandels. (Zur chantischen Intelligenzija siehe auch Balzer 1997; Csepregi 2009; Toulouze 2005; Lukina 2002.)

Glossar

Agan – Fluss östlich des Tromjogan, an dem die Aganer Chanten leben. Der Agan mündet in den Tromjogan, kurz bevor dieser in der Nähe von Surgut in den Fluss Ob mündet.

Chanty-Mansijsk – Hauptstadt des Chanty-Mansijskij AO.

Chanty-Mansijskij AO – Autonomer Bezirk der Chanten und Mansen (Chanty-Mansijskij Avtonomny Okrug); Teil der Tjumenskaja oblast', aber selbstständiger Teil der Russischen Föderation. Er umfasst die Siedlungsgebiete der Chanten und Mansen zum großen Teil.

Čum – konisches Stangenzelt, das im Sommer mit textiler Zeltbahn (russ. *brezent*, früher Birkenrinde) und im Winter mit Rentierfellen bedeckt wird. Das *čum* ist in ganz Westsibirien von nomadischen und halbnomadischen Rentierzüchtern bewohnt. Bei den Chanten im Surguter Rajon ist es in den letzten Jahrzehnten fast gänzlich durch Blockhäuser ersetzt worden. Noch in den 1980er und 1990er Jahren lebten viele chantische Rentierzüchter in *čums*, weil sie von ihren Wohnplätzen vertrieben wurden oder fürchteten, plötzlich ihre Wohnplätze verlassen zu müssen, wenn neue Erdölfelder erschlossen wurden. Das *čum* ist neben der Kleidung und den Rentieren eines der wichtigsten Symbole für Indigenität in der Öffentlichkeit. Es darf auf keinem öffentlichen Event mit indigenem Hintergrund fehlen und die Familien, die in ihren *čums* dort Touristen bewirten, erhalten in der Regel beachtliche Honorare von den Veranstaltern.

Dača – Wochenendhaus, Sommerlaube. Am Rand der sibirischen Städte dehnen sich Laubenkolonien in die Taiga aus.

Jimәłta – Meidepraktik der Chanten, das Einhalten dessen, was tabu ist.

Jir, pări – chantische Bezeichnungen für Opferrituale. In der Regel wird *jir* als Schlachtopfer von *pări* als unblutigem Opfer unterschieden. *Pări* ist aber auch Teil des Schlachtopfers, wo es die materiellen Opfergaben inklusive der zubereiteten Nahrungsmittel im Gegensatz zu den geschlachteten Tieren bezeichnet, deren immaterielle Lebenskräfte zu den Göttern gesandt werden.

Jugan – Fluss südlich des Tromjogan, der in der Nähe von Surgut von Süden her in den Ob mündet.

Jugra – Bezeichnung der Region des Chanty-Mansijskij AO, die auf mittelalterliche russische Quellen zurückgeht und mit der Sprachverwandtschaft der Chanten und Mansen mit den Ungarn assoziiert wird, die den „ugrischen" Zweig der „finno-ugrischen" Sprachen bilden.

Kasym – Nebenfluss des Ob nördlich des Tromjogan, der seine Quelle in derselben Region beim heiligen See Numto hat, wie der Tromjogan. Gleichnamiges Dorf an diesem Fluss.

Kogalym – kreisfreie Stadt im Surgutskij Rajon mit 59 500 Einwohnern.

Kolchos – Kollektivwirtschaft in der Zeit der Sowjetunion.

Koopzveropromchoz – siehe *Promchos.*

Malica – geschlossener Pelzüberwurf aus Rentierfell mit der Fellseite nach innen, der eine Kapuze und angenähte Handschuhe besitzt. Vorwiegend von Männern getragen ist die *malica* mit dem reichverzierten *sak* der Frauen (vorn offener Mantel aus Rentierfell) das öffentliche Erkennungszeichen der indigenen Rentierzüchter und wird von Nenzen, Chanten, Mansen und Komi (Zyrjany) getragen. In den letzten Jahren haben sich für den Sommer Varianten aus Stoff verbreitet, um auch bei wärmerem Wetter indigene Identität öffentlich darstellen zu können.

Markscheider – Spezialist im Management einer Erdölfirma, der für die Planung der Förderanlagen auf dem Erdölfeld zuständig ist. In der Firma Lukoil sind die Markscheider auch für die Verhandlungen und Verträge mit den Rentierzüchterfamilien zuständig. Die andere große Firma in der Forschungsregion, Surgutneftegaz, hat eine eigene Abteilung für Indigenenfragen im Management eingerichtet.

Načal'stvo – Obrigkeit. Russischer Begriff, den Chanten generalisierend für Vertreter staatlicher Institutionen und Erdölfirmen verwenden und mit dem ein paternalistisches und informell klientelistisches Verhältnis assoziiert wird.

Neftjanik – Erdölarbeiter. Beschäftigter in der russischen Erdölindustrie. In Westsibirien häufig Bezeichnung für alle, die mit der Erdölförderung beruflich zu tun haben und von den Chanten häufig für alle Fremden gebraucht, die mit dem Erdölboom in die Region gekommen sind. Ein Teil der *neftjaniki* sind auch Schichtarbeiter (russ. *vachtoviki*), die im Wochen- oder Monatstakt zwischen der Förderregion und ihrer Heimatregion pendeln.

Numto – heiliger See (wörtl. Himmelssee auf Nenzisch, *tŏrəm-łår* auf Chantisch mit derselben Bedeutung), der in der Quellregion der Flüsse Kasym, Nadym, Pim und Tromjogan liegt. Im See befindet sich eine Insel, die als besonders heilig gilt. In seiner Umgebung leben chantische und waldnenzische Rentierzüchter. An seinem Südufer befindet sich das kleine Dorf gleichen Namens, das nur von wenigen Familien ständig bewohnt wird.

Pim – Nebenfluss des Ob westlich vom Tromjogan, der ebenfalls von Norden in den Ob mündet.

Pokazucha – nur für den schönen Schein Inszeniertes. Pejorativer Ausdruck, der häufig für Aktivitäten und Projekte staatlicher Institutionen gebraucht wird, die als leicht zu durchschauendes Blendwerk für die Bevölkerung kritisiert werden. Wird ähnlich gebraucht wie die in Deutschland eher bekannten „Potemkinschen Dörfer". Potemkinsche Dörfer im engeren Sinne werden jedoch im Gegensatz zu *pokazucha* inszeniert, um den Herrschenden eine Idealwelt vorzuspiegeln.

Påri – siehe *Jir.*

Promchos – Vollständige Bezeichnung: *Koopzveropromchoz* (Kooperativjagdwirtschaft). Form der sowjetischen Kollektivwirtschaft, die offiziell Kooperativen, de facto aber auch Staatsbetriebe waren.

Rajon – Verwaltungseinheit in Russland, die etwa dem Kreis in Deutschland entspricht. Sie umfasst mehrere *sovety* (Gemeinderäte) und kreisfreie Städte.

Rentierzüchter – Indigene, die eigene Rentierherden halten. Am Tromjogan wird die Rentierzucht mit Fischfang, Jagd und dem Sammeln von Wildfrüchten kombiniert und die Herden sind im Vergleich zu nördlicheren Regionen relativ klein (meist wenige Dutzend Tiere).

Rodovye ugod'ja – Bezeichnung für die indigenen Landtitel. Hier entsprechend der russischen Bedeutung mit „Clanland" übersetzt, auch wenn sie mit dem chantischen Verständnis der Kategorie „Clan" in keiner Verbindung stehen. Meist von Familien oder eng verwandten Familien zusammen nach chantischem Landnutzungsrecht besessenes und von Staat und Erdölindustrie anerkanntes Territorium. Es soll den Status von **TTP** (siehe dort) bekommen.

Russkinskaja – Dorf am Fluss Tromjogan, *sel'sovet,* das die meisten chantischen Einwohner in der Region hat. Für die meisten chantischen Rentierzüchter am Fluss Tromjogan der Ort, an dem die Kinder ins Schulinternat gehen, medizinische Versorgung empfangen und der Kontakt zu den staatlichen Behörden abgewickelt wird.

Sack-Kampf – Sportart auf den Rentierzüchterfest, bei der sich auf einem erhöhten quer liegenden runden Baumstamm die Gegner gegenübersitzen ohne mit den Füßen den Boden zu berühren und versuchen, sich mit den Schlägen eines Sacks, der mit Holzwolle oder –spänen gefüllt ist, aus dem Gleichgewicht und zu Boden zu bringen. Von südlicheren Volksfesten, wie z. B. dem tatarischen *Sabantui*, in das Rentierzüchterfest übernommen.

Saranpaul – Dorf im Norden des Chanty-Mansijskij AO, in dem sich der größte Rentierbetrieb (ehemalige Sovchose) befindet, der viele indigene Rentierzüchter beschäftigt.

Schamane – die in Russland übliche Bezeichnung für Ritualspezialisten der indigenen Völker Sibiriens, abgeleitet von der evenkischen Bezeichnung *šaman*. Im engeren Sinne religiöse Spezialisten, die mit Hilfe bestimmter Paraphernalien, z. B. der Rahmentrommel und Hilfsgeistern Heilungs- und Divinationsrituale durchführen. Im Russischen gebrauchen die Chanten selbst, auf den russischen Sprachgebrauch eingehend, das Wort *šaman* und für alle rituellen Handlungen das Verb *šamanit'*, während intern rituelle Handlungen und die darauf spezialisierten Personen ganz unterschiedlich kategorisiert werden.

Sel'sovet – unterste territoriale Verwaltungseinheit (Dorfrat), die auch die örtlichen Selbstverwaltungsorgane umfasst. Waren die Indigenen nominell erst in Clanräten (*rodovye sovety*), dann in Indigenenräten (*tuzemnye sovety*) an der Verwaltungsstruktur beteiligt, wurden diese mit der Zusammenlegung der Siedlungen dann in *sel'sovety* umgewandelt mit dem Zentrum in den neugegründeten Siedlungen Russkinskaja und Trom-Agan. Heute ist die Verwaltungsfunktion meist an größere, für die zugezogene Bevölkerung errichtete Siedlungen übergegan-

gen. Die früher den *sel'sovety* zugehörigen Wohnplätze im Wald sind durch die letzte Verwaltungsreform aus ihrer Administration entfernt worden.

Sovchos – staatlicher Landwirtschaftsbetrieb in der Zeit der Sowjetunion. Solche Betriebe wurden in Sibirien auf Rentierzucht spezialisiert und aus vormaligen Kolchosen gebildet.

Surgut – kreisfreie Stadt im Surgutskij Rajon mit 304 600 Einwohnern.

Surgutskij Rajon – Verwaltungseinheit im Chanty-Mansijskij AO, die mit einer Fläche von 105 190 km² größer als Österreich ist und 105 200 Einwohner hat (ohne die kreisfreien Städte Surgut und Kogalym).

Taiga – borealer Nadelwald. In Westsibirien zwischen den Vegetationszonen der Steppe im Süden und der Tundra (Kältesteppe) im Norden verbreitet. Die Taigazone weist ganz unterschiedliche Vegetation auf. In der Surguter Region befindet sich der Übergang von der Taiga zur Waldtundra. Die von Sümpfen, Seen und Flüssen geprägte Landschaft weist ganz unterschiedliche Waldtypen auf. Wichtig ist vor allem der lichtere Kiefernwald auf den flachen Höhenrücken entlang der Flüsse, weil hier die Rentierflechten, Preiselbeeren und Blaubeeren zu finden sind.

Trom-Agan – Offizieller Name eines Indigenendorfes am Fluss Tromjogan, in dem sich ursprünglich die Chanten vom Unterlauf des Flusses ansiedeln sollten. Auch als Jubilejnoe (häufigste Bezeichnung im Alltag) und Ermakovo bekannt. Verlor seinen Status als *sel'sovet* an die nächstgrößere Siedlung russischer Eisenbahnarbeiter Ul't-Jagun.

Tromjogan – Name eines Nebenflusses des Ob, der in der westsibirischen Tiefebene von Norden in den Ob mündet. Richtige Transkription wäre eigentlich Trom"jogan. In Publikationen begegnen eine Menge verschiedener Schreibweisen, von denen Tromjogan, Tromagan und Tromjugan die häufigsten sind. Im Chantischen heißt er *tŏrəm-jăyən* (Himmelsfluss), was sich auf den Himmelsgott *tŏrəm-iki* bezieht.

TTP – Territorium der traditionellen Naturnutzung (territorija tradicionogo prirodopol'zovanija). Juristischer Terminus, der die in föderaler und regionaler Gesetzgebung verankerten indigenen Landtitel bezeichnet. Die damit verbundenen Rechte stehen jedoch in Widerspruch zu anderen Bereichen der Gesetzgebung, so dass die Landrechte nur eingeschränkt wahrgenommen werden können.

Tundra – nördliche Kältesteppe. Baumlose, oft mit Buschwerk bewachsene Landschaft.

Waldtundra – Übergang vom borealen Nadelwald (Taiga) zur Kältesteppe (Tundra). Gekennzeichnet durch lockeren Baumbewuchs mit Nadelgehölzen und Birken. In der Westsibirischen Tiefebene dominiert von Sümpfen und Seen.

Zaubertrommel – rituelles Instrument aus einem Holzrahmen und Rentierleder, das in fast jedem chantischen Haushalt anzutreffen ist. Gewöhnlich als Schamanen-

trommel bezeichnet wird es jedoch nicht ausschließlich von Ritualspezialisten benutzt. Der Umgang mit ihm unterliegt bestimmten Regeln. So darf es während der Trauer nicht benutzt werden, es darf nicht die Erde berühren und wird in der Regel nur von Männern berührt und benutzt. Es wird in der Kommunikation mit übernatürlichen Wesen eingesetzt. Folklore-Ensembles benutzen es wie ein gewöhnliches Musikinstrument und halten sich nicht an diese Regeln.

Literatur

Ablazhei, Anatoliy M. 2005. The Religious Worldview of the Indigenous Population of the Northern Ob' as Understood by Christian Missionaries. Trans. D. N. Collins. *International Bulletin of Missionary Research* 29 (3): 134–139.

Abu-Lughod, Lila 1997. The Interpretation of Culture (s) after Television. *Representations* 59: 109–134.

— 2006. Writing against Culture. *Feminist Anthropology*: 153–169.

Adm. Gubernatora XMAO 2008a. Tradicionnoe prirodopol'zovanie. *Oficial'nyj veb-sajt organov gosudarstvennoj vlasti Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry*. http://www.admhmao.ru/people/diagr/diagr.htm#1 (Zugegriffen: 5. August 2010).

— 2008b. Vzaimootnošenija žitelej tradicionnogo prirodopol'zovanija regional'nogo značenija i kompanij – nedropol'zovatelej. *Korennye narody – Tradicionnoe prirodopol'zovanie*. http://www.admhmao.ru/people/prirpol.htm (Zugegriffen: 28. Juni 2010).

— 2010a. Istorija i rasselenie korennych maločislennych narodov Severa | eduhmao. *Portal korennych narodov Severa*. http://www.eduhmao.ru/info/3/4511/ (Zugegriffen: 3. August 2010).

— 2010b. Itogi raboty agropromyšlennogo kompleksa Chanty Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry za 2009 god. *Sel'skoe chozjajstvo*. http://www.admhmao.ru/economic/selhos/frame.htm (Zugegriffen: 10. August 2010).

— 2010c. Tradicionnoe chozjajstvo korennych maločislennych narodov Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga | eduhmao. *Oficial'nyj veb-sajt organov gosudarstvennoj vlasti Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry*. http://www.eduhmao.ru/info/3/4397/ (Zugegriffen: 3. August 2010).

— 2010d. Gorod Kogalym. *Oficial'nyj veb-sajt organov gosudarstvennoj vlasti Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry*. http://www.admhmao.ru/common/ckogal/ (Zugegriffen: 13. August 2010).

— 2010e. Obsko-ugorskij institut prikladnych issledovanij i razrabotok. *Oficial'nyj veb-sajt organov gosudarstvennoj vlasti Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry*. http://www.admhmao.ru/people/obsugr/index.htm (Zugegriffen: 29. August 2010).

— 2010f. Korennye maločislennye narody Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga: Obščie svedenija. *Oficial'nyj veb-sajt organov gosudarstvennoj vlasti Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry*. http://www.admhmao.ru/people/frame.htm (Zugegriffen: 5. August 2010).

Adm. Surgutskogo rajona. 2010a. O rajone / Soglašenija s nedropol'zovateljami. *Sajt administracii Surgutskogo rajona*. http://www.admsr.ru/?m[pages]&pid=16891 (Zugegriffen: 10. August 2010).

— 2010b. O rajone / Razvitie olenevodstva. *Sajt administracii Surgutskogo rajona*. http://www.admsr.ru/?m[pages]&pid=16892 (Zugegriffen: 10. August 2010).
— 2010c. O rajone / Itogi raboty za i polugodie 2010 goda. *Sajt administracii Surgutskogo rajona*. http://www.admsr.ru/?m[pages]&pid=17741 (Zugegriffen: 11. August 2010).
Agar, Michael H. 1996. *The Professional Stranger*. San Diego [u.a.]: Academic Press.
Ajpin, Eremej Danilovič 1990. *Chanty, ili Zvezda Utrennej Zari*. Molodaja gvardija.
— 1996. *Indianer Russlands*. Gesellschaft für bedrohte Völker.
— 1997. *Ich höre der Erde zu*. Köln: Wostok Verlag.
— 1998. *U gasnuščego očaga: Povest' v rasskazach o verovanijach, obyčajach, obrjadach i predanijach naroda chanty (ostjakov) Obskogo Severa*. Ekaterinburg: Sredne-Ural'skoe knižnoe izdatel'stvo.
— 1999. Kak vyžit' korennym narodam Jugry? *Obskie ugry na poroge III tysjačeletija. Sb. dok. I učreditel'nogo s"ezda korennych narodov Severa Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga. Chanty-Mansiijsk*: 16–17. Associacija „Spasenie Jugry", GUIPP „Poligrafist".
— 2002. *Bož' ja Mater' v krovavych snegach: roman*. Ekaterinburg: Izdatel'stvo dom PAKRUS.
Althusser, Louis 2008. Der unterirdische Strom des Materialismus der Begegnung. *Episteme*. http://www.episteme.de/htmls/Althusser-Materialismus-Begegnung.html (Zugegriffen: 19. September 2010).
Anderson, David 1998. *Tundroviki: Ėkologija i samosoznanie tajmyrskich ėvenkov i dolgan*. Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN.
— 2006. Is Siberian Reindeer Herding in Crisis? Living with Reindeer Fifteen Years After the End of State Socialism. *Nomadic Peoples* 10(2): 87.
Anderson, John Robert 1976. *Language, Memory, and Thought*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
Anonymus. Kogalym – Samyj krasivyj i kompaktnyj gorod na severe Rossii. http://kogalyma.net/ (Zugegriffen: 13. August 2010).
Antipova, N.A. 1999. Ženšina v predstavlenijach aborigenov Zapadnoj Sibirii. In *Sociokul'turnaja dinamika Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga segodnia i v perspektive XXI veka: federal'nyj i regional'nyj aspekty. Sbornik tezisov k Vserossijskoj naučno-praktičeskoj konferencii. Sekcija 1. 2. Čast' I*, V.V. Marchinin und G.I. Nazin (eds.), 148–151. Surgut: Informacionno-izdatel'skij centr Surgutskogo gosudarstvennogo universiteta.
Archiv BBAW 2010. Steinitz, Wolfgang. *Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*. http://archiv.bbaw.de/archiv/archivbestaende/abteilung-nachlasse/nachlasse/steinitz_wolfgang (Zugegriffen: 29. August 2010).
Assmann, Aleida und Jan Assmann (Hg.) 1997. *Geheimnis und Öffentlichkeit*. Vol. 1. Schleier und Schwelle. München: Fink.

— 1998. *Geheimnis und Offenbarung*. Vol. 2. Schleier und Schwelle. München: Fink.
— 1999. *Geheimnis und Neugierde*. Vol. 3. Schleier und Schwelle. München: Fink.
Austin, John L. 1975. *How to Do Things with Words*. Oxford [Eng.]: Clarendon Press.
Babuškin, A. I. 1930. *Bol'šezemel'skaja tundra*. Syktyvkar: Izdatel'stvo Komi Obstatotdela.
Bachrušin, S. V. 1935. *Ostjackie i vogul'skie knjažestva v XVI-XVII vekach*. Vol. 2. Izvestija naučnoissledovatel'skoj associacii narodov Severa. Leningrad: Izdatel'stvo Instituta narodov Severa CIK im. P. G. Smidoviča.
Bakhtin, Mikhail 1983. Rabelais and Gogol: The Art of Discourse and the Popular Culture of Laughter. Trans. Patricia Sollner. *Mississippi Review* 11 (3): 34–50.
Balzer, Marjorie Mandelstam 1981. Rituals of Gender Identity: Markers of Siberian Khanty Ethnicity, Status, and Belief. *American Anthropologist* 83 (4): 850–867.
— 1997. Review: When the North Was Red: Aboriginal Education in Soviet Siberia, by Dennis A. Bartels and Alice L. Bartels. *American Ethnologist* 24 (1): 238–239.
— 1999. *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
— 2003. Hot and Cold: Interethnic Relations in Siberia. In *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights and Post-Colonial States*, B. Dean and J. M. Levi (eds.), 112–141. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
— 2006. The Tension Between Might and Rights: Siberians and Energy Developers in Post-socialist Binds. *Europe-Asia Studies* 58 (4): 567–588.
Bannikov, K. L. 2002. *Antropologija ėkstremal'nych grupp: dominantnye otnošenija sredi voennoslužaščich sročnoj služby Rossijskoj Armii*. Moskva: Inst. ėtnologii i antropologii im. N. N. Miklucho-Maklaja.
Baranov, N. N., D. V. Bugrov, E. M. Glavackaja, S. V. Gorškov, N. A. Minenko, V. M. Morozov, N. N. Popov, D. A. Redin, Ju. P. Čemjakin und A. T. Šaškov 1994. *Drevnij gorod na Obi: istorija Surguta*. Ekaterinburg: Izdatel'stvo „Tezis".
Barchunova, T. and N. Beletskaia 2005. Without Fear and Reproach: The Role-Playing Games Community as a Challenge to Mainstream Culture. *Sibirica: Journal of Siberian Studies* 4 (1): 116–129.
— 2009. Are Play Regiments Really for Play? *Anthropology and Archeology of Eurasia* 48 (3): 9–30.
Barkalaja, Anzori 1996. A Continuing Tradition: The Changing of Spirit Dolls by the Pym River Khantys. *Studies in Folklore and Popular Religion* 1: 125–132.
— 1997. On the Sacrifical Ritual of the Pim River Khanty in December 1995. *Pro Ethnologia* 5: 57–68.
— 1999. On the Sacrificial Rituals of the Pim River Khanties: Part Two. *Pro Ethnologia* 8: 57–72.
— 2002. *Sketches Towards a Theory of Shamanism: Associating the Belief System of the Pim River Khanties with the Western World View*. Tartu: Tartu University Press.

Bartels, Dennis and Alice Bartels 1995. *When the North was Red: Aboriginal Education in Soviet Siberia*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Basso, Keith H. 1970. „To Give up on Words": Silence in Western Apache Culture. *Southwestern Journal of Anthropology* 26 (3): 213–230.

Bataille, Georges 1978. *Die psychologische Struktur des Faschismus – Die Souveränität*. E. Lenk (ed.). Berlin: Matthes & Seitz.

— 1997. *Theorie der Religion*. Berlin: Matthes & Seitz.

Bellebaum, Alfred 1992. *Schweigen und Verschweigen: Bedeutungen und Erscheinungsvielfalt einer Kommunikationsform*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Berger, Peter 2009. Assessing the Relevance and Effects of „Key Emotional Episodes" for the Fieldwork Process. In *Feldforschung: Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten = Fieldwork: Social Realities in Anthropological Perspectives*, P. Berger, J. Berrenberg, B. Fuhrmann, J. Seebode (eds.), 149–176. Berlin: Weißensee Verlag.

Bernard, Harvey Russell 2002. *Research Methods in Anthropology*. Walnut Creek, CA [u.a.]: AltaMira Press.

Berreman, Gerald D. 2007. Behind Many Masks. In *Ethnographic Fieldwork*: *An Anthropological Reader,* Antonius C. G. M. Robben and Jeffrey A. Sluka (eds.), 137–158. Malden MA: Blackwell Publishers.

Berrenberg, Jeanne 2009. The Importance of Being Unimportant. In *Feldforschung*: *Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten = Fieldwork: Social Realities in Anthropological Perspectives*, P. Berger, J. Berrenberg, B. Fuhrmann, J. Seebode (eds.), 213–240. Berlin: Weißensee Verlag.

Binns, Christopher A. P. 1979a. Sowjetische Feste und Rituale (Teil I). *Osteuropa* 1: 12.

— 1979b. Sowjetische Feste und Rituale (Teil II). *Osteuropa* 2: 110.

Bird-David, Nurit, Eduardo Vivieros de Castro, Alf Hornborg, Tim Ingold, Brian Morris, Gisli Palsson, Laura M. Rival und Alan R. Sandstrom 1999. „Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 40 (February): S67–S91.

Bloch, Alexia 2004. *Red Ties and Residential Schools: Indigenous Siberians in a Post-Soviet State*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

— 2005. Longing for the Kollektiv: Gender, Power, and Residential Schools in Central Siberia. *Cultural Anthropology* 20 (4): 534–569.

Bogojavlenskij, D. D. 2005. Vymirajut li narody Severa? *Sociologičeskie issledovanija* 8: 55–61.

Böhme, Hartmut 1997. Das Geheimnis. *Neue Zürcher Zeitung*, 20. Dezember, 65–66.

Bol'šanik, P. V. 2008. Urovni antropogennoj nagruzki i ėkologo-geografičeskoe rajonirovanie territorii ChMAO-Jugry. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 317: 253–257.

Bourdieu, Pierre 1992a. Sozialer Raum und symbolische Macht. In *Rede und Antwort* (Ders.), 135–154. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— 1992b. Rites as Acts of Institution. In *Honor and Grace in Anthropology*, G. Peristiany und J. Pitt-Rivers (eds.), 79–90. Cambridge: University Press.
— 1992c. Programm für eine Soziologie des Sports. In *Rede und Antwort*, (Ders.), 193–207. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
— 1993. Was sprechen heißt. In *Soziologische Fragen*, (Ders.), 91–106. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
— 1994. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Trans. B. Schwibs und A. Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
— 2005. *Was heißt sprechen?* Wien: Braumüller.
Brandes, Stanley 2009. Torophiles and Torophobes: The Politics of Bulls and Bullfights in Contemporary Spain. *Anthropological Quarterly* 82 (3): 779–794. doi:10.1353/anq.0.0076, .
Broz, Ludek 2007. Pastoral Perspectivism: A View from Altai. *Inner Asia* 9 (2): 291–310.
Brubaker, Rogers 2002. Ethnicity without Groups. *European Journal of Sociology* 43: 163–189.
Bulgakova, Tatjana 2001. Shaman on the Stage (Shamanism and Northern Identity). *Pro Ethnologia* 11: 9–24.
— 2013. *Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse*. Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien.
Burgess, Don 1981. Tarahumara Folklore: A Study in Cultural Secrecy. *Southwest Folklore* 5 (10): 11–22.
Burykin, A. A. 1999. „Ženskoe lico" intelligencii sovremennych maločislennych narodov Severa Rossii i ego vzgljad na tradicionnuju kul'turu. In *Ženščina v mire mužskoj kul'tury: put' k sebe. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii 15–17 ijulja 1999 goda*, O. R. Demidova, 39–42. Sankt Peterburg: Nevskij in-t jazyka i kul'tury.
— 2002. Nekotorye problemy sociokul'turnogo razvitija maločislennych narodov Severa RF v svete tendernogo podchoda. In *Rasy i narody*, Z. P. Sokolova und D. A. Funk (eds.), 188–213. Moskva: Nauka.
Butler, Judith 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
Careva, T. 2006. Na mobil'nom stojbišče. *Novosti Jugry* 2. http://www.isurgut.ru/%7Ecompany/newsofyugra/stat.asp?ida=108135 (Zugegriffen: 17. September 2010).
Castells, Manuel 1998. A Rejoinder: On Power, Identities and Culture in the Network Society. *New Political Economy* 3 (3): 473–483.
— 2002. *Das Informationszeitalter. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur. Teil 2. Die Macht der Identität*. Trans. R. Kössler. Opladen: Leske und Budrich.
Čeremisina, K. P. 2009a. Filosofija cvetovosprijatija v mirovozzrenii chanty. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 328: 59–61.
— 2009b. Simvolika osnovnoj cvetovoj triady v sootvetstvii s trëchčlennym dele-

niem Vselennoj v chantyjskoj kul'ture. *Vestnik archeologii, antropologii i ėtnografii* 10: 113–116.
Černecov, V. N. 1939. Fratrial'noe ustrojstvo obsko-ugorskogo obščestva. *Sovetskaja ėtnografija* 2: 20–42.
— 1941. Očerk ėtnogeneza obskich jugrov. *Kratkie soobščenija IIMK. vyp. IX*: 18–28.
— 1947. K istorii rodovogo stroja u obskich ugrov. *Sovetskaja ėtnografija* 6: 7.
— 1974. [Tshernetsov, V.T.]. Bärenfest bei den Ob-Ugriern. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 23 (2–4): 285–319.
Černikov, N. A. 2006. *Duga Barkova – Vagit Alekperov i ego komanda*. OOO Izdatel'skij dom žurnala „Smena".
Chajrullina, N. G. und T. M. Algad'eva 2007. Tradicionnoe mirovozzrenie v ėtnokul'ture chanty i mansi. *Sociologičeskie issledovanija* 7: 31–34.
Chakkarajnen, M. V. 2007. Šamanizm kak kolonial'nyj proekt. *Antropologičeskij forum*: 156–190.
Chaney, David 1996. *Lifestyles*. London [u.a.]: Routledge.
Chang, Heewon 2008. *Autoethnography as Method*. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press.
Chelimskij, E. 2001. „Ėtničeskaja rozn'" na Tajmyrskom Severe (kto iščet, tot vsegda najdet...). D. Dž. Anderson. Tundroviki: Ėkologija i samosoznanie tajmyrskich ėvenkov i dolgan. *Ėtnograficheskoe obozrenie* 5: 173–180.
Clowes, Edith W. 1995. Simulacrum as S(t)imulation? Postmodernist Theory and Russian Cultural Criticism. *The Slavic and East European Journal* 39 (3): 333–343.
Cohen, Anthony P. 2007. Self-conscious Anthropology. In *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader,* Antonius C. G. M. Robben and Jeffrey A. Sluka (eds.), 108–119. Malden MA: Blackwell Publishers.
Comaroff, John L. und Jean Comaroff 2001. On Personhood: An Anthropological Perspective from Africa. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 7 (2): 267–283.
— 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press.
Cronshaw, Andrew 2002. The Great Awakening – Music of the Eastern Khanty, Global Music Centre GMCD 0107 (2001). *fRoots*, Nr. 223/224. http://www.cloudvalley.com/reviews/REVGreatAwakening.htm (Zugegriffen: 29. August 2010).
Csepregi, Márta 1997a. *Studies on Surgut Ostyak Culture*. Budapest: Museum of Ethnography.
— 1997b. Samples from the Genres of Ostyak Folklore. *Acta Ethnographica Hungarica* 42: 285–348.
— 1999. New Data Concerning Kinship Terminology of Surgut Ostyaks. In *Europa et Sibiria: Beiträge zu Sprache und Kultur der kleineren finnougrischen, samojedischen und paläosibirischen Völker: Gedenkband für Wolfgang Veenker,* C. Hasselblatt, W. Veenker, P. Jääsalmi-Krüger (Hg.), 73–79. Wiesbaden: Harrassowitz.

— 2005a. The Elk Myth in Ob-Ugrian Folklore. In *Shamanhood: An Endangered Language*, Juha Pentikäinen and Péter Simoncsics (eds.), 99–120. Oslo: Novus.
— 2005b. Zur Syntax der chantischen Rätsel. *Finnisch-Ugrische Mitteilungen* 28/29: 19–43.
— 2007. An Eastern Khanty Shaman Song. *Shaman: An International Journal for Shamanistic Research* 15 (1–2): 5–26.
— 2009. The Very Highly Connected Nodes in the Ob-Ugrian Networks. *The Quasquicentennial of the Finno-Ugrian Society. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* 258: 9–32.
Cukor, A. I. 1997. *Zolotoij vek Pima*. Surgut: Severo-Sibirskoe regional'noe knižnoe izdatel'stvo.
Cushing, G. F. 1977. The Bear in Ob-Ugrian Folklore. *Folklore* 88 (2): 146–159.
Danilova, N. V. 2009. Pravovoj režim territorij tradicionnogo prirodopol'zovanija korennych maločislennych narodov. *Juridičeskaja nauka i pravoochranitel'naja praktika* 4 (10): 35–42.
Davydov, V. N. 2006. Kul'turnaja autentičnost' i korennye narody: institucional'nye processy i politika identičnosti. *Žurnal sociologii i social'noj antropologii* 9 (3). http://www.jourssa.ru/2006/3/3bDavidov.pdf.
Delamont, Sara 2004. Ethnography and Participant Observation. In *Qualitative research practice,* C. Seale, G. Gobo, J. F. Gubrium, D. Silverman (eds.), 217–229. London [u.a.]: Sage publications.
Deloria, Jr., Vine 2007. Custer Died for Your Sin. In *Ethnographic Fieldwork*: *An Anthropological Reader,* Antonius C. G. M. Robben and Jeffrey A. Sluka (eds.), 183–190. Malden MA: Blackwell Publishers.
Departament po voprosam MNS 2005. Demografija i trudozanjatost': Informacija o chode ispolnenija Zakona avtonomnogo okruga „Social'no-ėkonomičeskoe razvitie korennych maločislennych narodov Severa Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga na period s 2002 po 2006 gody" № 27-oz ot 07.05.2002 g. za 2005 g. *Portal korennych narodov Severa*.
http://www.sever.eduhmao.ru/info/3/4395/ (Zugegriffen: 13. August 2010).
DeWalt, Billie R., Kathleen M. DeWalt, and Coral B. Wayland 1998. Participant Observation. In *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, H. R. Bernard (ed.), 259–299. Walnut Creek, Calif. [u.a.]: AltaMira Press.
DeWalt, Billie R. 2002. *Participant observation*. Walnut Creek, Calif. [u.a.]: AltaMira Press.
Dikanskij, N. S., Ju. V. Popkov, V. V. Radčenko, I. V. Sviridov, E. A. Tugašev und V. Ja. Šatrova 2005. *Obrazovanie dlja korennych narodov Sibiri: sociokul'turnaja rol' Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta*. Novosibirsk: Nonparel'.
Dmitrieva, T. N. 2006. *Toponimija bassejna reki Kazym*. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učënoj stepeni doktora filologičeskich nauk. Iževsk: Ural'skij gosudarstvennyj universitet imeni A. M. Gor'kogo.

Dneprov, S. A und V. P. Krasil'nikov 2009. Realizacija pedagogičeskogo nasledija razvitija dvigatel'noj aktivnosti korennych maločislennych … nasledija razvitija dvigatel'nojaktivnosti korennych maločislennych narodov Zapadnoj Sibiri v sovremennom obrazovanii. *Naučno-teoretičeskij žurnal «Učenye zapiski»* 8 (54): 39–43.

Donahoe, Brian 2009. The Law as a Source of Environmental Injustice in the Russian Federation. In *Environmental Justice and Sustainability in the Former Soviet Union*, Julian Agyeman and Yelena Ogneva-Himmelberger (eds.), 21–45. Cambridge MA: The MIT Press.

Donahoe, Brian, Joachim Otto Habeck, Agnieszka Halemba und István Sántha 2008. Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation. *Current Anthropology* 49 (6).

Douglas, Mary 1978. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.

Drebezgov, O. 2010. Činovniki otbirajut u korennych žitelej 20 000 ga rodovych ugodij. 6. http://chinovnic.ru/novosti-143.htm (Zugegriffen: 14. August 2010).

Drjankova, O. O. 2002. *Sem'ja u chantov v konce XVIII-pervoj treti XX veka*. Avtoreferat dissertacii na soiskanie učënoj stepeni kandidata istoričeskich nauk, Ekaterinburg: kafedra istorii Rossii i metodiki prepodavanija istorii Tobol'skogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta im. D. I. Mendeleeva.

Dubin, Boris V. 2003. Budni i prazdniki. *Vestnik obščestvennogo mnenija. Dannye. Analiz. Diskussii* 2: 52–62.

Dudeck, Stephan und Aimar Ventsel 1998. Do the Khanty Need a Khanty Curriculum? Indigenous Concepts of School Education. In *Bicultural Education in the North*, Erich Kasten (ed.), 89–100. Münster: Waxmann Verlag.

Dudeck, Stephan und Caroline Grosse 1999. Ethnographische Expedition auf dem Fluss Agan. In *Europa et Sibiria, Beiträge zu Sprache und Kultur der kleinen finnougrischen, samojedischen und paläoasiatischen Völker. Gedenkband für Wolfgang Veenker*, Cornelius Hasselblatt und Paula Jääsalmi-Krüger (Hg.), 139–145. Veröffentlichungen der Societas uralo-altaica, 51. Wiesbaden: Harrassowitz.

Dudeck, Stephan 2004. Who Owns Tradition? Conflicts Around Cultural Property Among Khanty and Forest Nenets. In *The National Awakening of Endangered Uralic Peoples*, Holger Fischer (ed.), 109–116. Papers of the SOKRATES Intensive Programme Institut für Finnougristik/Uralistik der Universität Hamburg.

— 2008. Wolfgang Steinitz' fotografischer Nachlass von der Expedition zu den Ostjaken/Chanty 1935. In *Archeologija i ėtnografija Priob'ja: materialy i issledovanija; sbornik trudov kafedry archeologii i ėtnologii*. Tomskij Gosudarstvennyj Pedagogičeskij Universitet (ed.), 34–46. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo Gosudarstvennogo Pedagogičeskogo Universiteta.

— 2009. Siberian Reindeer Pastoralism and Challenges Facing Reindeer Herders in Western Siberia. *Indigenous Affairs* 3–4: 60–70.

Duma ChMAO 2001. *Ob obščinach korennych maločislennych narodov v Chanty-Mansijskom avtonomnom okruge (s izmenenijami na 12 oktjabrja 2009 goda). N 73-oz*. http://www.zakonprost.ru/content/regional/75/145385/ (Zugegriffen: 5. Dezember 2013)

— 2003. *O fol'klore korennych maločislennych narodov Severa, proživajuščich na territorii Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga*. http://zakon.law7.ru/base60/part3/d60ru3030.htmhttp://zakon.law7.ru/base60/part3/d60ru3030.htm (Zugegriffen: 5. Dezember 2013).

— 2005. *O svjatiliščach korennych maločislennych narodov v Chanty-Mansijskom avtonomnom okruge – Jugre (s izmenenijami na 12 oktjabrja 2009 goda).* http://zakon-region.ru/1/37184 (Zugegriffen: 5. Dezember 2013).

— 2010. Assambleja predstavitelej korennych maločislennych narodov Severa. *Duma Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugry*. http://www.dumahmao.ru/top/tmc/assemblyoftherepresentativesofthenorth/ (Zugegriffen: 17. August 2010).

Dunin-Gorkavič, A. A. 1904. *Tobol'skij Sever. Ėtnografičeskij očerk mestnych inorodcev*. Vol. 1. Sankt Peterburg: Tip. V. Kiršbauma.

Durkheim, Émile 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.

Dwyer, Mark J. und Kirill V. Istomin 2009. Komi Reindeer Herding: The Effects of Socialist and Post-socialist Change on Mobility and Land Use. *Polar Research* 28 (2): 282–297.

Efimova, E. A. 2010. Social'no-pedagogičeskij značimost' prazdnično-igrovych tradicij Vorob'evych gor. *Akademija Igry*. http://akademiaigri.narod.ru/Konf2004_2/43_Efimova.htm (Zugegriffen: 5. September 2010).

Elias, Norbert 1976. *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

— 1996. *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Elwert, Georg 2002. Switching Identity Discurses: Primordial Emotions and the Social Construction of We-Groups. In *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity,* Günther Schlee (ed.), 33–57. Münster: LIT Verlag.

— 2007. Boundaries, Cohesion and Switching. On We-Groups in Ethnic, National and Religious Forms. *Le Bulletin de l'APAD* n° 10 (17. juillet). http://apad.revues.org/document1111.html (Zugegriffen: 5. Juli 2010).

Erman, Adolph 1833. *Reise um die Erde durch Nord-Asien und die beiden Oceane: in den Jahren 1828, 1829 und 1830. Historischer Bericht: Reise von Berlin bis zum Eismeere im Jahre 1828*. Vol. 1. Berlin: Reimer.

Ernychova, O. D. 2003. *Kazymskij mjatež: ob istorii Kazymskogo vosstanija 1933–1934 gg.*. Novosibirsk: Sibirskij chronograf.

— 2010. Kazymskaja kul'tbaza kak social'nyj ėksperiment sovetskogo gosudarstva. *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta* 1: 101–108.
Fanon, Frantz 2005. *The Wretched of the Earth*. Reprint. New York: Grove Press.
Fasmer, M. 1964. *Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka*. Moskva: Progress.
Favret-Saada, Jeanne 1979. *Die Wörter, der Zauber, der Tod: Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
— 2007. The Way Things Are Said. *Ethnographic fieldwork*: 465–475.
Fistik, Z. A. 2005b. Istoričeskaja spravka. Moj Kogalym – moj dom, moja sud'ba. *Chanty-Mansijskij avtonomnyj okrug-Jugra. Municipal'noe obrazovanie gorod Kogalym*.
http://www.admkogalym.ru/index?tid=633200068 (Zugegriffen: 13. August 2010).
Forsyth, James 1992. *A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581–1990*. Cambridge: University Press.
Foucault, Michel 1977. *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit, Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Franck, Georg 1998. *Ökonomie der Aufmerksamkeit: Ein Entwurf*. München: Carl Hanser.
FS gos. statistiki. 2004. Vserossijskaja perepis' naselenija 2002 goda. *perepis2002.ru*.
http://www.perepis2002.ru/content.html?id=11&docid=10715289081463
(Zugegriffen: 12. September 2010).
Gal, Susan 2002. A Semiotics of the Public/Private Distinction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13 (1): 77–95.
— 2005. Language Ideologies Compared: Metaphors of Public/Private. *Journal of Linguistic Anthropology* 15 (1): 23–37.
— 1995. Review: Language and the „Arts of Resistance". *Cultural Anthropology* 10 (3): 407–424.
Geertz, Clifford 1999. *Dichte Beschreibung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
Gejdenrejch, L. 1930. Kaninskie samoedy. *Sovetskij Sever* 4: 24–38.
George, Kenneth M. 1993. Dark Trembling: Ethnographic Notes on Secrecy and Concealment in Highland Sulawesi. *Anthropological Quarterly* 66 (4): 230–239.
Gerasimova, Katerina 2002. Public Privacy in the Soviet Communal Apartment. In *Socialist Spaces: Sites of Everyday Life in the Eastern Bloc,* David Crowley and Susan E. Reid (eds.), 207–230. New York: Berg.
Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.
— 1993. *Wandel der Intimität: Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
Glava Surgutskogo Rajona 2009. Korennye narody Surgutskij Rajon. *Doklady glav municipal'nych obrazovanij avtonomnogo okruga*. http://www.admhmao.ru/power/mestsam/doklady/index.htm (Zugegriffen: 5. August 2010).

Glavackaja [Glavatskaya], E. M. 2001. Religious and Ethnic Identity Among the Khanty: Processes of Change. *Senri Ethnological Studies* 56: 15–26.
— 2004a. „ ... I Sibirskomu gosudarstvu kakogo povreždenija ne učinit'...“ (vlast' i missionerstvo v Severo-Zapadnoj Sibiri v XVII-XIX vv.). *Izvestija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta* 31: 75–83.
— 2004b. Religious and Ethnic Revitalization among the Siberian Indigenous People: The Khanty Case. *Senri Ethnological Studies* 66: 231–246.
— 2005a. Indigenous Peoples of the North-Western Siberia: Ethnohistorical Mapping. In *Humanities, Computers and Cultural Heritage*, 126–130. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. http://www.rhd.uit.no/glavatskaya/.
— 2005b. *Religioznye tradicii chantov, XVII–XX vv.* Ekaterinburg, Salechard: Izdatel'stvo „RA ARTmedia“.
— 2006a. Ural'skaja ėkspedicija Pripoljarnoj perepisi 1926–1927 gg.: istorija organizacii. *Ural'skij istoričeskij vestnik* 14.
— 2006b. *Religioznye tradicii chantov i ich izmenenija v XVII–XX vv.* Avtoreferat dissertacii. Ekaterinburg.
— 2006c. Khanty Society and Gender Relations. In *Circumpolar Lives and Livelihood: A Comparative Ethnoarchaeology of Gender and Subsistence*, R. Jarvenpa and H. J. Brumbach (eds.), 79–114. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
— 2007. Materialy Ural'skoj ėkspedicii Pripoljarnoj perepisi 1926–1927 gg. http://www.abdn.ac.uk/polarcensusdata/resources/index/Glavatskaya_2007_Archeography.pdf (Zugegriffen: 8. Juni 2010).
Goffman, Erving 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor.
Golovnev, A. V. 1993. *Istoričeskaja tipologija chozjajstva narodov Severo-Zapadnoj Sibiri*. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta.
— 1994. From One to Seven: Numerical Symbolism in Khanty Culture. Trans. Sergei Kan. *Arctic Anthropology* 31 (1): 62–71.
— 1995. *Govorjaščiye kul'tury: Tradicij Samodijcev i Ugrov*. Ekaterinburg: Ural'skoe otdelenie RAN.
— 1997. Indigenous Leadership in Northwestern Siberia: Traditional Patterns and Their Contemporary Manifestations. Trans. Sergei Kan. *Arctic Anthropology* 34 (1): 149–166.
— 2000. Wars and Chiefs Among the Samoyeds and Ugrians of Western Siberia. In *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-determination*, Peter P. Schweitzer, Megan Biesele, Robert K. Hitchcock (eds.), 125–149. New York: Berghahn Books.
Golovnev, A. V. and G. Osherenko 1999. *Siberian Survival: The Nenets and Their Story*. Ithaca: Cornell University Press.

Gos. kom. po ochrane okr. sredy ChMAO. 1997. *Obzor „O sostojanii okružajuščej prirodnoj sredy Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga v 1996 godu“*. Chanty-Mansijsk: Gosudarstvennyj komitet po ochrane okružajuščej sredy Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga.

Gramsci, Antonio 1996. *Gefängnishefte, kritische Ausgabe in 10 Bänden*. W. F. Haug, P. Jehle und K. Bochmann (Hg.). Vol. 7. Hamburg: Argument.

Grant, Bruce 1995. *In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas*. Princeton: Princeton University Press.

Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm 1854. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: S. Hirzel. http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB/.

Günther, Frederike Felicitas 2008. Kultur als Faltenwurf. Nietzsches Blick auf die Textur von Antike und Moderne. In *Nietzsche: Philosoph der Kultur(en)?* Andreas Urs Sommer (Hg.), 435–442. Berlin: Walter de Gruyter. http://dx.doi.org/10.1515/9783110210453.7.435.

Habeck, Joachim Otto 2005a. Dimensions of Identity. In *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia,* Erich Kasten (Hg.), 9–25. Berlin: Reimer.

— 2005b. *What it Means to be a Herdsman: The Practice and Image of Reindeer Husbandry Among the Komi of Northern Russia*. Münster: LIT Verlag.

— 2006. [Chabek, I. O.] Gender, „kul'tura“, severnye prostory. *Ėtnografičeskoe obozrenie* 4: 59–68.

— 2007. Enacting „Culture“ and „Culturedness“: Why People May or May Not Want to Spend Their Free Time in the House of Culture. *Kultura: Russian Cultural Review* (1): 14–18.

— 2008. Conditions and Limitations of Lifestyle Plurality in Siberia: A Research programme. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper Series* 104. http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/mpi-eth-working-paper-0104.html.

Habermas, Jürgen 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hahn, Alois 1997. Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten. In *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit,* Aleida Assmann und Jan Assmann (Hg.), 23–40. München: Fink.

Halemba, Agnieszka 2006. *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion, and Knowledge in Motion*. London: Routledge.

Hall, Edward Twitchell 1976. *Die Sprache des Raumes*. Trans. Hilde Dixon. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.

Handelman, Don 1998. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. New York [u.a.]: Berghahn Books.

— 2006. Conceptual Alternatives to Ritual. In *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, J. Kreinath and J. A. M. Snoek (eds.), 37–50. Leiden: Brill Academic Publishers.

Hauser-Schäublin, Brigitta 2003. Teilnehmende Beobachtung. In *Methoden und Techniken der Feldforschung*, Bettina Beer (ed.): 33–54. Berlin: Reimer.

Herzfeld, Michael 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state*. New York: Routledge.

— 2000. Intimations From an Uncertain Place. In *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist States*, H. G. De Soto and N. Dudwick (eds.), 219–238. Madison: University of Wisconsin Press.

— 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden, MA [u.a.]: Wiley-Blackwell.

— 2005. Political Optics and the Occlusion of Intimate Knowledge. *American Anthropologist* 107 (3): 369–376.

Holmes, Lowell D. 1987. Über Sinn und Unsinn von restudies. In *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Hans-Peter Duerr (Hg.), 225–251. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Humphrey, Caroline und James Laidlaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press.

Humphrey, Caroline 1994. Remembering an "Enemy": The Bogd Khaan in Twentieth-Century Mongolia. In *Memory, History and Opposition Under State Socialism*, R. S. Watson (ed.), 21–44. Santa Fe: School of American Research Press.

Hüsken, Ute 2007. *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill.

IG „Jamal-Inform" 2008. Obrjady glavnym ducham chantov turisty smogut uvidet' v Šuryškarskom rajone JaNAO. *Finugor*. http://finugor.ru/ru/node/9065 (Zugegriffen: 28. August 2010).

Isaeva, T. A. 2008. Osobennosti ėtnokul'turnoj integracii chanty. In *Internet-konferencija „Sibir' v akademičeskich i muzejnych issledovanijach"*. http://skmuseum.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=217#met (Zugegriffen: 3. August 2010).

Isaeva, T. A. und O. V. Starodubova 2006. *Skazki i kukly Nërum jach*. Trans. O. I. Ščerbakova. Tjumen': Mandr i Ka.

Jakobij, A. I. 1896. Ugasanie Inorodčeskich Plemen Tobol'skogo Severa. *Živaja Starina 6,* III/IV: 267–276.

Jay, Robert 1999. Personal and Extrapersonal Vision in Anthropology. In *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes (ed.), 367–381. New York: Random House.

Jernsletten, Johnny-Leo L. and Konstantin Klokov 2002. *Sustainable Reindeer Husbandry*. Tromsø: Centre for Saami Studies University of Tromsø.

Johansen, Ulla 2001. Shamanism and Neoshamanism: What is the Difference? In *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, H. P. Francfort and R. N. Hamayon (eds.), 297–303. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Jordan, Peter 2001. Cultural Landscapes and Colonial History: Siberian Khanty Settlements of the Sacred, the Living and the Dead. *Landscapes Journal* 2 (2): 83–105.

— 2003. *Material Culture and Sacred Landscape*. Archaeology of Religion. Walnut Creek, Calif. [u.a.]: Altamira Press.
Jorgensen, Danny L. 2000. *Participant Observation*. Newbury Park, Calif. [u. a.]: Sage Publications.
Kapferer, Bruce 1997. *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power.* Chicago: University of Chicago Press.
— 2004. Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning. *Social Analysis* 48 (2): 33–54.
Karapetova, I. A. und L. Ju. Kitova 2006. Raisa Pavlovna Mitusova. *Arkheologiia, ėtnografiia i antropologiia Evrazii* 1: 153–159.
Karapetova, I. A. und K. Solovyova 2001. Yavun-iki, the Master of Yugan as the Cultural Symbol of Yugan Khanties. *Pro Ethnologia* 11: 45–58.
Karjalainen, Kustaa Fredrik 1927. *Die Religion der Jugra Völker (Vol. 1–3).* FF Communications Vol. 41. Porvoo, Helsinki: Finnish Academy of Sciences.
Kasten, Erich 1988. Bridging the Gap: Reserve and Off-reserve Indian Interaction on the Northwest Coast. *Sociologus* 38 (2): 115–136.
— 1995. Community Development in a Kwagiulth Indian Village. In *Language and Culture in Native North America,* Michael Dürr, Egon Renner, Wolfgang Oleschinski (Hg.), 355–367. München, Newcastle: Lincom.
— 2005. The Dynamics of Identity Management. In *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia,* Erich Kasten (Hg.), 237–260. Berlin: Reimer.
kazym@ethnic-tour.ru. 2009. Neotraditionelle Nomadensiedlungen in Jugra. *Kazym. The Land of Cat's Elbow.*
http://kazym.ethnic-tour.ru/kazym/de/tourism/neo-2006.html
(Zugegriffen: 17. September 2010).
Kercelli, S. V. 1911. *Po Bol'šezemel'skoj tundre s kočevnikami.* Archangel'sk.
Kerežsi, Ágnes 1996. Similarities and Differences in Eastern Khanty Shamanism. In *Shamanism and Northern Ecology,* Juha Pentikäinen (ed.), 183–198. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
— 1997. Characteristics of the Life, Culture and Beliefs of the Ostyaks of the Surgut Region. *Acta Ethnographica Hungarica* 42: 349–413.
— 2000. Osobennosti obrjada žertvoprinošenija u obskich ugrov: zakonomernost, tipy, znaki. *Obskie ugry (chanty i mansi) na poroge Tret'ego Tysjačeletija 3*: 21–28. Chanty-Mansijsk: GUIPP „Poligrafist".
King, Alexander D. 2005. Genuine and Spurious Dance Forms in Kamchatka, Russia. *The Max Planck Institute for Social Anthropology. Working Paper* Nr. 79.
King, Cecil 2007. Here comes the Anthros. In *Ethnographic Fieldwork*, *An Anthropological Reader,* Antonius C. G. M. Robben and Jeffrey A. Sluka (eds.), 191–193. Malden MA: Blackwell Publishers.
Kirova, A. G. 2009. Gendernye različija v kul'ture Chantov. In *Aktual'nye problemy izučenija inostrannych jazykov i metodiki ich prepodavanija*, 6 t. T. II. Filologija.

Čast' 2: 310–315. Tomsk: Izdatel'stvo TGPU.
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
Kjellgren, Björn 2006. The Significance of Benevolence and Wisdom. In *Doing Fieldwork in China*, Maria Heimer and Stig Thøgersen (eds.), 225–244. Honolulu: University of Hawaii Press.
Klemm, Verena 2007. Verbergen, Verschweigen, Verstellen: Konzepte und Praktiken zum Schutz von Glauben und Gemeinschaft bei schiitischen Minderheiten. In *Die gezeigte und die verborgene Kultur*, Bernhard Streck (Hg.), 53–68. Wiesbaden: Harrassowitz.
Klokov, Konstantin 2007. Reindeer Husbandry in Russia. *International Journal of Entrepreneurship and Small Business* 4 (6): 726–784.
Kodolanyi Jr., J. 1963. Speicher der Chanten (Ostjaken) für Opfergegenstände. In *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Vilmos Diószegi (Hg.), 111–114. Budapest: Akadémiai Kiadó.
Kolga, Margus, Igor Tõnurist, Lembit Vaba, and Jüri Viikberg 1997. The Khants. *The Red Book of the Peoples of the Russian Empire*.
http://www.eki.ee/books/redbook/khants.shtml (Zugegriffen: 9. August 2010).
Komitet po informacionnym resursam. 2010a. Municipal'nye organy upravlenija obrazovanija Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga-Jugry / Surgutskij rajon. *eduhmao*.
http://www.eduhmao.ru/info/1/3403/81286/ (Zugegriffen: 9. August 2010).
— 2010b. Korennoe naselenie. *eduhmao*.
http://www.eduhmao.ru/info/1/3403/81295/ (Zugegriffen: 3. August 2010).
Konopásek, Zdenek 2008. Making Thinking Visible with Atlas.ti: Computer assisted qualitative analysis as textual practices. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research* 9.
Konstantinov, Yuri and Vladislava Vladimirova 2002. Ambiguous Transition: Agrarian Reforms, Management, and Coping Practices in Murmansk Region Reindeer Herding. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Paper* 35: 1–29.
Kopylov, D. I., N. D. Radčenko und M. A. Smirnova (Hg.) 1994. *Sud'by narodov Ob'-Irtyšskogo Severa (Iz istorii nacional'no-gosudarstvennogo stroitel'stva. 1822– 1941 gg.)*. Tjumen': IPP Tjumen'.
Kormina, Ž. V. 2005. *Provody v armiju v poreformennoj Rossii: opyt ėtnografičeskogo analiza*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
Kornienko, O. G. und Ju. K. Ajvaseda 1999. *Putem Chozjajki Agana: Sb. materialov fol'klorno-ėtnogr. ėkspedicii, osuščestvlennoj na reke Agan Nižnevart. r-na v 1996 g.* Nižnevartovsk: Priob'e.
Korovin, I. E. 2004. *Vsegda vmeste – Istoria i dejstvitel'nost' korennych žitelej Priob'ja*. Ekaterinburg: Uralskij rabočij.
Krader, Lawrence 1955. Principles and Structures in the Organization of the Asiatic

Steppe-Pastoralists. *Southwestern Journal of Anthropology* 11 (2): 67–92.
Krasil'nikov, V. P. 2006. Voprosy obučenija i vospitanija. Igry i sostjazanija v narodnoj pedagogike chantov. *Pedagogika* 1: 55–59.
— 2007. Vospitanie korennogo sibirjaka posredstvom sistemy tradicionnych igr i sostjazanij. *Učenye zapiski universiteta imeni P. F. Lesgafta* 2 (24): 31–35.
— 2009. Nacional'noe fizičeskoe vospitanie chantov: tradicionnye igry, sostjazanija i samobytnye fizičeskie upražnenija. *Vestnik tomskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta* 6: 55–58.
Krist, Stefan 2004. Where Going Back is a Step Forward: The Re-Traditionalising of Sport games in Post-Soviet Buriatiia. *Sibirica: Journal of Siberian Studies* 4 (1): 104–115.
— 2009. Kickboxing, Breakdance and Pop Music Versus Wrestling, Round Dance and Folk Music? Popular Culture in Buryatia Today. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 41: 131.
Krjažkov, V. A. 1996. Pravo korennych maločislennych narodov na zemli (territorii). *Gosudarstvo i pravo* 1: 61–72.
— 2008. Territorii tradicionnogo prirodopol'zovanija kak realizacii prava korennych maločislennych narodov na zemli. *Gosudarstvo i pravo* 1: 44–51.
Krüger, Oliver, Michael Nijhawan und Eftychia Stavrianopoulou 2005. „Ritual" und „Agency": Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht. In *Forum Ritualdynamik*, Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik" der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Nr. 14, Dietrich Harth und Axel Michaels (Hg.).
Kulemzin, V. M. 1994. Uslovija sochranenija i razrušenija tradicij (kul'tura chantov). In *Narody Severo-Zapadnoj Sibiri*, N. V. Lukinoj (ed.), 126–129. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo un-ta.
— 1999. Tradicionnoe i novoe v sovremennoj kul'ture korennych narodov Tomskoj oblasti. In *Tradicionnoe i sovremennoe v kul'ture Tomskogo severa*, V. M. Kulemzin (Hg.), 64–107. Tomsk. Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
— 2004. *O chantyjskich šamanach*. Tartu: Otdelenie Fol'kloristiki Ėstonskogo Literaturnogo Muzej.
Kulemzin, V. M. und N. V. Lukina 1978. *Materialy po fol'kloru chantov*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
— 1992a. *Znakom'tes': chanty*. Novosibirsk: Nauka. http://groh.ru/map/hant/hant.html (Zugegriffen: 10. August 2010).
— 1992b. *Znakom'tec: Khanty*. Novosibirsk: Nauka.
Lambert, Jean-Luc 2005. Orthodox Christianity, Soviet Atheism and 'Animist' Practices in the Russianized World. *Diogenes* 52 (1): 21–31.
Lane, Christel 1981. *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society: The Soviet Case*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.
Langer, R., D. Luddeckens, K. Radde and J. Snoek 2006. Transfer of Ritual. *Journal of Ritual Studies* 20 (1): 1.

Lapina, M. A. 1998. *Ėtika i ėtiket chantov*. Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
Lecompte, Margaret 1999. *Researcher Roles and Research Partnerships*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
Ledeneva, A. V. 1998. *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking, and Informal Exchange*. Cambrigde: Cambridge University Press.
— 1999. Blat i rynok: transformacija blata v postsovetskom obščestve. In *Neformal'naja ėkonomika. Rossija i mir*, T. Šanin (Hg.), 94–111. Moskva: Logos.
— 2006. How *Russia Really Works: The Informal Practices That Shaped Post-Soviet Politics and Business*. Cornell University Press: New York.
Leete, Art and L. Niglas 1997. Examining Cultural Changes in Western Siberia. *Pro Ethnologia 5*: 77–80.
Leete, Art 1997. Sacrificial Ceremony at Lake Num-To. *Pro Ethnologia 5*: 35–55.
— 1999. Ethnopolitical Comments About the Sacrificial Ceremony At Lake Num-To. *Pro Ethnologia 7* (2): 21–26.
— 2000. Dramatic Urban Experience of the Khanties. An Interview with Tatyana Moldanova. *Pro Ethnologia* 9: 83–93.
— 2003. The Role of Customary Law in the Kazym War: Women and Sacred Rules. In *Studies in Folk Culture*, Vol 1., Art Leete and Ülo Valk (eds.), 23–45. Tartu: Tartu University Press.
— 2004a. Invasion of Materialism into the Soviet North: Sedentarisation, Development of Professional Medicine and Hygiene in the 1920–40s. In *Studies in Folk Culture*, Vol 3., Ene Kõresaar and Art Leete (eds.), 69–86. Tartu: Tartu University Press.
— 2004b. On the Religious Aspects of West-Siberian Peoples' Resistance Movements against the Soviets During the 1930s. In *Shamanism in the Interdisciplinary Context*, R. P. Firnhaber und A. R. Leete (eds.), 272–286. Boca Raton, Florida: Brown Walker Press.
— 2004c. *Kazymskaja vojna: vosstanie chantov i lesnych nencev protiv sovetskoj vlasti*. Tartu: Kafedra ėtnologii Tartuskogo universiteta.
— 2005. Accounts of Cannibalism, Human Sacrifice, Alcohol-Addiction and Filthiness among Northern Peoples. *Acta Ethnographica Hungarica* 50 (1): 241–258.
Levi, Jerome M. 1998. The Bow and the Blanket: Religion, Identity and Resistance in Rarámuri Material Culture. *Journal of Anthropological Research* 54 (3): 299–324.
— 1999. Hidden Transcripts Among the Rarámuri: Culture, Resistance, and Interethnic Relations in Northern Mexico. *American Ethnologist* 26 (1): 90–113.
Liebsch, Burkhard 2004. Kultur im Zeichen des Anderen oder: Die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen. In *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Burkhard Liebsch und Friedrich Jäger (Hg.), 1–23. Stuttgart, Weimar: Metzler.
Ljarskaja, E. V. 1999. Kompleks ženskich zapretov i pravil u nencev Jamala (po materialam ėkspedicii 1998 goda). In *Problemy social'nogo i gumanitarnogo znanija:*

sbornik naučnych rabot, 272–292. Izdatel'stvo Dmitrij Bulanin: Sankt Peterburg.
— 2003a. *Severnye internaty i transformacija tradicionnoj kul'tury (Na primere nencev Jamala)*. Dissertation. Sankt Peterburg.
— 2003b. Sovremennoe bytovanie kompleksa zapretov u jamal'skich nencev. In *Materialy Vtorych Sankt-Peterburgskich ėtnografičeskich čtenij, Mifologija i religija v sisteme kul'tury ėtnosa*, V. M. Grusman, A. V. Konovalov (eds.), 189–190. Sankt Peterburg: Rossijskij ėtnografičeskij muzej.
— 2005. Ženskie zaprety i kompleks predstavlenij o nečistote u nencev. *Antropologičeskij forum* 2: 317–326.
— 2006. „U nich že vse ne kak u ljudej…": Nekotorye stereotipnye predstavlenija pedagogov Jamalo-Neneckogo okruga o tundrovikach. *Antropologičeskij forum* 5: 242–258.
— 2009. *Ženščiny i tundra. Gendernyj sdvig na Jamale?* Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript gehalten auf dem Workshop "Gender Shift in Northern Communities of Russia", 2–6 Mai 2008, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale. http://www.eth.mpg.de/events/current/pdf/1208422529-02.pdf.
Lukina, N. V. 2002. *Nauka kak forma obščestvennogo razvitija severnych ėtnosov*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
LUKOIL 2010. OAO LUKOJL – Blagotvoritel'naja i social'naja dejatel'nost'. *www.lukoil.ru*. http://www.lukoil.ru/static_6_5id_263_.html (Zugegriffen: 26. Juli 2010).
Luneev, V. V. 2005. Prestupnost' i tenevaja ėkonomika. *Ėkonomičeskaja nauka sovremennoj Rossii*: 72–82.
Lux, Markus 2000. Drei Staaten – ein „Baltischer Weg"? Die Zivilgesellschaft in der Transformation im Baltikum. In *Systemwechsel 5. Zivilgesellschaft und Transformation,* Wolfgang Merkel (Hg.), 145–171. Opladen: Leske und Budrich.
Malinowski, Bronislaw 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.
— 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
Marchinin, V. V. und I. V. Udalova 1993. *Ėtnos v situacii vybora buduščego: po materialam sociologičeskogo issledovanija obraza žizni chantov, nencev, mansi Nižnevartovskogo rajona Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga*. Novosibirsk: VO Nauka.
Martynov, M. Ju. 2000. Narody chanty i mansi v uslovijach technogennoj civilizacii. *Sociologičeskie issledovanija* 10: 64–65.
Martynova, E. P. 1998. *Očerki istorii i kul'tury chantov*. Moskva: Koordinacionno-metodičeskij centr „Narody i kul'tury" Instituta ėtnologii i antropologii RAN.
— 2001. Reindeer Herding as a Possibility for Maintaining Ethnic Traditions in the Modern Environment (the Ob-Ugrian Experience). *Pro Ethnologia* 11: 67–77. Tartu.

Marx, Karl 1852. 18. Brumaire d. Louis Bonaparte (Kap.I). http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1852/brumaire/kapitel1.htm (Zugegriffen: 6. August 2010).

Mauss, Marcel 1999. *Die Gabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Meri, Lennart 1989. Toorumi pojad / The Sons of Torum. *Eesti Rahva Muuseum*. http://www.erm.ee/?lang=EST&node=549&parent=424 (Zugegriffen: 27. August 2010).

Miller, Daniel 2003. Living With New (Ideals of) Technology. In *New Technologies at Work: People, Screens, and Social Virtuality*, C. Garsten and H. Wulff (eds.), 7–24. Oxford [u.a.]: Berg Publishers.

Mitusova, R. P. 1926. Medvežij prazdnik u aganskich ostjakov Surgutskogo rajona Tobol'skogo okruga. *Tobol'skij kraj* 1: 11–14.

Moldanov, Timofej A. 1999. *Kartina mira v pesnopenijach medvež'ich igrišč severnych chantov*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.

— 2002. Sposoby kamlanija po dannym medvež'ich igrišč. In *Jazyki i kul'tura narodov chanty i mansi: Ėtnologija, sociologija, ėkonomika*, N. V. Lukina, E. I. Rombandeeva., R. G. Rešetnikova (eds.), 62–64. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.

— 2008. Obščie mesta provedenija obrjadov lesnych nencev i kazymskich chantov (po dannym fol'klora). http://kazym.ethnic-tour.ru/kazm/publ/mesta_obryadov.htmlhttp://kazym.ethnic-tour.ru/kazm/publ/mesta_obryadov.html (Zugegriffen: 5. Dezember 2013).

Moldanov, Timofej A. und Tat'jana A. Moldanova 2000. *Bogi zemli kazymskoj*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.

Moore, Wilbert E. and Melvin M. Tumin 1949. Some Social Functions of Ignorance. *American Sociological Review* 14 (6): 787–795.

Muzej geologii, nefti i gaza 2010. Povch Stepan Anan'evič. *Muzej geologii, nefti i gaza*. http://www.muzgeo.ru/stars/index.php?ELEMENT_ID=79 (Zugegriffen: 25. Juli 2010).

Naumov, P. N. 1974. Priobščenie malych narodov Obskogo Severa k socialističeskoj kul'ture. *Voprosy istorii* (1): 31–43.

Nedelmann, Birgitta. 1985. Geheimnis: Ein interaktionistisches Paradigma. *Vorgänge* 78 (6): 38–48.

Neubert, Frank 2009. Ritualtransfer. Eine projektbezogene Präzisierung. In *Forum Ritualdynamik*, Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik" der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Nr. 15, Dietrich Harth und Axel Michaels (Hg.), 1–18.

Nietzsche, Friedrich 2009. Nietzsche Fragmente 19 = P I 20b. Sommer 1872 — Anfang 1873. *Nietzsche Source – Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und*

Briefe (eKGWB).
http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/NF-1872,19%5B50%5D (Zugegriffen: 14. Juni 2010).

Niglas, Livo and Eva Toulouze 2004. Yuri Vella's Worldview as a Tool for Survival: What Filming Reveals. *Pro Ethnologia* 17: 95–114.

Novickij, G. 1884. *Kratkoe opisanie o narode ostjackom, sočinennoe G. Novickim v 1715 g.* Sankt Peterburg: Izdatel'stvo L. Majkov.

Novikova, N. I. 2000a. Pravo ėto neobchodimaja forma svobody, ili kljatva na medvež'ej lape. *Mir korennych narodov – Živaja Arktika, žurnal Associacii korennych maločislennych narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossijskoj Federacii* 3: 48–52.

— 2000b. „Rodovye ugod'ja": perspektivy pravovogo pljuralizma (Predstavlenija predstavitelej korennych narodov i zakonodatelej). *Gosudarstvo i pravo* 6.
http://dlib.eastview.com/browse/doc/2817116 (Zugegriffen: 22. Juni 2010).

— 2002. Kak živetsja olenju Prezidenta Rossii. In *Rasy i narody,* Z. P. Sokolova und D. A. Funk (eds.), 133–146. Moskva: Nauka.

— 2008. Pravo nefti i prava aborigenov. *Ėtnografičeskoe obozrenie* 3: 28–36.

OAO LUKOJL 2010. *Spravočniki analitika*.
http://www.lukoil.ru/static_6_5id_2133_.html (Zugegriffen: 25. Juli 2010).

OAO NPC „Monitoring" 2005. *Territorii tradicionnogo prirodopol'zovanija Chanty-Mansijskogo avtonomnogo okruga – Jugra v period 1992–2004 gg.* Ed. Departament po voprosam maločislennych narodov Severa ChMAO – Jugry und OO „Spasenie Jugry". Ekaterinburg: OOO Izdatel'skij Dom „AKVA-PRESS".

O'Reilly, Karen 2005. *Ethnographic Methods*. London [u.a.]: Routledge.

Oswald, Ingrid und Viktor Voronkov 2003. Licht an, Licht aus! „Öffentlichkeit" in der (post-) sowjetischen Gesellschaft. In *Sphären von Öffentlichkeiten in Gesellschaften sowjetischen Typs. Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*, Gabor T. Rittersporn, Malte Rolf, Jan C. Behrends (ed.), 37–64. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Packeiser, Karsten 2005. Halb Russland hört Ganovenlieder. *Russland-Aktuell*.
http://www.aktuell.ru/russland/lexikon/kultur/halb_russland_hoert_ganovenlieder_5.html (Zugegriffen: 9. Juni 2010).

Parnjuk, L. V. 2005. Sutočnyj i godovoj cikly v chantyjskom jazyke. *Vestnik TGPU* 4 (48): 103–107.

Patkanov, S. K. 1891. Starodavnjaja žizn' ostjakov i ich bogatyrej po bylinam i skazanijam. *Živaja starina* 3: 83–116.

— 1911. *Statističeskie dannye, pokazyvajuščie plemennoj sostav naselenie Sibiri, jazyk i rody inorodcev: (na osnovanii dannych special'noj razrabotki materiala perepisi 1897 g.* Sankt Peterburg: Tip. „Š. Bussel".

— 2003. *Tip ostjackogo bogatyrja po ostjackim bylinam i geroičeskim skazanijam. Irtyšskie ostjakii i ich narodnaja poėzija*. Tjumen': Mandr i Ka.

Pedersen, Morten Axel and Caroline Humphrey (eds.) 2007. *Perspectivism* 9 (Special Issue of Inner Asia).

Pelto, Pertti J. 1973. *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic*. Menlo Park, Calif.: Cummings.

Pentikäinen, Juha 1991. *Reindeer Sacrifice. A Khanty Shaman in 1990*. Documentary. State Audio-Visual Center of Finland.

— 1996. Khanty Shamanism Today: Reindeer Sacrifice and its Mythological Background. In *Shamanism and Northern Ecology,* J. Pentikäinen (ed.), 153–182. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Perevalova, E. V. 2010. Meždu koček živuščaja ženščina (kul't ljaguški u obskich ugrov). *Ural'skij istoričeskij vestnik* 1: 119–129.

Perevalova, E. V. und K. G. Karačarov 2006. *Reka Agan i ee obitateli*. Ekaterinburg, Nižnevartovsk: Studija GRAFO.

Pesikova, Agrafena Semenovna 1997. Ėtika povedenija ėtnografa na stojbišče. *Sbornik nauchnych trudov Surgutskogo gosudarstvennogo universiteta* 3: 217–225. Surgut: Izdatel'stvo Surgutskogo gosudarstvennogo universiteta.

— 1998. Normy povedenija na chantyjskom stojbišče. In *Narody Severo-Zapadnoj Sibiri*, N. V. Lukina (ed.) 60–66. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.

— 2002. Religiozno-filosofskoe mirovozzrenie obskich ugrov, veduščich tradicionnyj obraz žizni. In *Kosmičeskoe videnie mira na grani tysjačeletij: Kniga-amulet*, Ju. Šestalov (ed.), 140–141. Sankt Peterburg, Chanty-Mansijsk: Fond kosmičeskogo soznanija.

— 2006. *Vzgljad iznutri kul'tury*. Departament po voprosam maločislennych narodov Severa (ed.). Chanty-Mansijsk: Poligrafist.

Pimanov, Aleksandr Sergeevič und A. N. Pijukov 1999. Volnenija korennogo naselenija na Kazyme v 1930–1933 godach. *Ežegodnik Tjumenskogo oblastnogo kraevedčeskogo muzeja 1998 goda*: 75–90.

Pivneva, Yelena 2001. The Re-establishment of Ob-Ugrian „Traditional Family Lands" – Back to the Past or a Step Towards the Future? *Pro Ethnologia* 11: 59–66.

Popkov, Ju. V. und E. A. Tjugašev 2008. Scenarii razvitija korennych maločislennych narodov Severa: metodologičeskij analiz. *Sociologija i social'naja antropologija* 2. http://rudocs.exdat.com/docs/index-259917.htmlhttp://rudocs.exdat.com/docs/index-259917.html (Zugegriffen: 5. Dezember 2013).

Prezidium VS SSSR 1980. Ukaz Prezidiuma VS SSSR ot 1 oktjabrja 1980 g. N 3018-Ch „O prazdničnych i pamjatnych dnjach" (utv. Zakonom SSSR ot 23 oktjabrja 1980 g.) (v red. ot 1 nojabrja 1988 g.) (s izmenenijami ot 23 nojabrja 1989 g., 31 maja 2006 g.). *Pravoteka.ru*. http://www.pravoteka.ru/pst/1072/535896.html (Zugegriffen: 4. September 2010).

Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

Raudalainen, Taisto K. 2003. Northern Khanty Bricoleur: A Case of the Pory Ritual and its Context. In *Studies in Folk Culture Volume 1*. Papers Delivered at the Symposium "Sacred and Profane in the Dialogue of Cultures" Department of Estonian and Comparative Folklore and Department of Ethnology University of Tartu, A. Leete, U. Valk, P. J. Monaco, E. Leete (eds.). 77–94. Tartu: Tartu University Press.

Riordan, James 1979. Sowjetischer Sport als Ritual und Zeremonie. *Osteuropa* 1: 22–36.

Rittersporn, Gábor T. und Jan C. Behrends 2003. Von Schichten, Räumen und Sphären: Gibt es eine sowjetische Ordnung von Öffentlichkeit? In *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs. Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*, Gábor T. Rittersporn, Malte Rolf, Jan C. Behrends (Hg.), 389–421. Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang Verlag.

Rodriguez, Sylvia 1990. Ethnic Reconstruction in Contemporary Taos. *Journal of the Southwest* 32 (4): 541–555.

Rolf, Malte 2006a. *Das sowjetische Massenfest*. Hamburg: Hamburger Edition.

— 2006b. Das sowjetische Massenfest im Stalinismus (1932–1941) (Soviet Mass Festivals during Stalinism (1932–1941)). *Geschichte und Gesellschaft* 32 (1): 69–92.

Rorlich, A. A. 1982. Acculturation in Tatarstan: The Case of the Sabantui Festival. *Slavic Review*: 316–321.

Ruttkay-Miklián, Eszter 2001. Revival and Survival in Iugra. *Nationalities Papers* 29 (1): 153–170.

— 2005. [Ruttkai-Miklian, Ė.] Rodstvo duši i tela. Reinkarnacija. In *Synskie chanty*, G. A. Aksjanova, A. V. Baulo, E. V. Perevalova, Ė. Ruttkai-Miklian, Z. P. Sokolova, G. E. Soldatova, N. M. Taligina, E. I. Tylikova (eds.), 99–112. Novosibirsk: Izd-vo IAĖT SO RAN.

Sæther, Elin 2006. Fieldwork as Coping and Learning. In *Doing Fieldwork in China*, Maria Heimer and Stig Thøgersen (eds.), 42–57. Honolulu: University of Hawaii Press.

Sántha, István and Tatiana Safonova 2007. Companionship Among the Evenki of Eastern Buriatiia: A Study of Flexible and Stable Cultural Elements. *Working Papers of Max Planck Institute for Social Anthropology*, Nr. 99.

Saresberiensis, Ioannis 1991. *Metalogicon*. Ed. J. B. Hall und K. S. B. Keats-Rohan. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Turnhout: Brepols.

Šatilov, M. B. 1931. *Vachovskie ostjaki*. Ėtnografičeskie očerki. Trudy Tomskogo kraevogo muzeja Vol. 4. Tomsk: Tomskij kraevoj muzej.

Schiefer, Erhard 1984. *Dialekt von Tremjugan*. Ars Ob Ugrica: Arbeiten auf dem Gebiet der obugrischen Sprachen. München: L. u. E. Schiefer.

Schlee, Günther 2006. *Wie Feindbilder entstehen: Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: C. H. Beck.

Schmidt, Eva 1989. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians. In *Uralic Mythology and Folklore. Ethnologia Uralica 1*, M. Hoppál and J. Pentikäinen (eds.), 187–232. Helsinki: Finish Literature Society; Budapest: Hungarian Academy of Sciences.

— 2002. [Šmidt, Eva]. Kul't medvedja i mifologija severnych obskich ugrov. Trans. Anna Perevedenceva, Ol'ga Chockina, und Aleksandra Lukina. *Sibirskij ėtnografičeskij vestnik* 9 (10). http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/vest1/?html=med11.htm&id=1292 (Zugegriffen: 20. August 2010).

Schulze, Brigitte 1988. *Der Wortparallelismus als ein Stilmittel der (nord-) ostjakischen Volksdichtung*. Studia Uralo-Altaica 29. Szeged: József Attila Tudományegyetem.

Simmel, Georg 1906. Psychologie der Diskretion. *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie* 8 (3/4): 274–277.

— 1907. Das Geheimnis. Eine sozialpsychologische Skizze. *Der Tag, No. 626*, 10. Dezember, sec. Erster Teil: Illustrierte Zeitung.

— 1908. Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft. In *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Georg Simmel (Hg.), 256–304. Berlin: Duncker & Humblot.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

— 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven, Conn. [u. a.]: Yale University Press.

— 1997. The Infrapolitics of Subordinate Groups. In *The Post-Development Reader*, Majid Rahnema, Victoria Bawtree (eds.), 311–328. London: Zed Books.

Semenov, Julian 1999. Semnadcat' mgnovenij vesny. http://www.lib.ru/RUSS_DETEKTIW/SEMENOW_YU/mnoweniya.txt (Zugegriffen: 25. Mai 2010).

Shryock, Andrew 2004. Other Conscious/Self Aware. In *Off stage on Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Andrew Shryock (ed.), 3–28. Stanford: Stanford University Press.

Sirina, A. A. 2002. *Katangskie ėvenki v XX veke: rasselenie, organizacija sredy žiznedejatel'nosti*. Moskva, Irkutsk: Ottisk.

Šiškov, M. K. und M. Ju. Kormušin 2010. Chanty-Mansijskij avtonomnyj okrug – Jugra Administrativno-territorial'noe delenie (ATD) za 2007 god. Territorial'noe ustrojstvo Rossii. http://terrus.ru/cgi-bin/allrussia/v3_index.pl?act=reg&id=86 (Zugegriffen: 5. August 2010).

Skul'movskaja, L. G. und A. A. Klimenko 2009. Region kak ob"ekt territorial'nogo marketinga. In *Sociokul'turnye aspekty razvitija regionov*, S. G. Zyrjanov, G. I. Ladoina, A. N. Lymar', S. B. Sineckij (eds.), 181–185. Čeljabinsk: NOU ČIĖP imeni M.V. Ladoina.

Slezkine, Yuri 1992. From Savages to Citizens: The Cultural Revolution in the Soviet Far North, 1928–1938. *Slavic Review* 51 (1): 52–76.
— 1994. *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North*. Ithaca: Cornell University Press.
Smith, Linda Tuhiwai 2005. On Tricky Ground. In *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (eds.), 85–107. Thousand Oaks: Sage Publications.
Sociovision 2009. Sinus-Milieus®. http://www.sinus-milieus.de.
Sofronov, V. Ju. Severnoe missionerstvo glazami sovremennikov: Religija i ljudi: „Sibirskaja Zaimka" – istorija Sibiri v naučnych publikacijach. http://www.zaimka.ru/08_2002/sofronov_missionary/ (Zugegriffen: 28. Juli 2010).
Sokolova, Z. P. 1978. The Representation of a Female Spirit From the Kazym River. In *Shamanism in Siberia*, V. Diószegi and M. Hoppál (eds.), 490–501. Budapest: Akadémiai Kiadó.
— 1971. Fakty, sobytija, ljudi. U istoričeskoj karty narodov mira. Chanty. *Voprosy istorii* 8: 213–218.
— 1976. Problema roda, fratrii i plemeni u obskich ugrov. *Sovetskaja ėtnografija* 6: 13–38.
— 1982. *Das Land Jugorien*. Leipzig: Progress.
— 1983. *Social'naja organizacija chantov i mansi v XVIII-XIX vv: problemy fratrii i roda*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
— Komi narod / Finno-ugry / Narody / Chanty. http://www.kominarod.ru/finno-ugry/nations/hanty/ (Zugegriffen: 15. Juli 2010).
Sokolova, Z. P. und V. V. Stepanov 2007. Korennye maločislennye narody Severa. Dinamika čislennosti po dannym perepisej naselenija. *Ėtnografičeskoe obozrenie* 5: 75–95.
Sopočina, Agrafena Semenovna 2010. Surgutskij filial. 1991–2009 gody. *OUIPIiR*. http://www.ouipiir.ru/about/filials/surgut/surgut-1991-2009.html (Zugegriffen: 3. September 2010).
Ssorin-Chaikov, Nikolai V. 2002. Mothering Tradition: Gender and Governance Among Siberian Evenki. *The Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers* 45.
— 2003. *A Social Life of the State in the Siberian Subarctic*. Stanford: Stanford University Press.
Stammler, Florian 2002. Success at the Edge of the Land: Present and Past Challenges for Reindeer Herders of the West-Siberian Yamal-Nenets Autonomous Okrug. *Nomadic Peoples* 6 (2): 51–71.
— 2004. The Commoditisation of Reindeer Herding in Post Soviet Russia: Herders, Antlers and Traders in Yamal. In *Segmentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden*

und Sesshaften. Beiträge der Kolloquia am 25.10.2002 und 27.06.2003. Bernhard Streck (Hg.), 105–122. Orientwissenschaftliche Hefte 14; Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration" 6. Halle.

— 2009. Mobile Phone Revolution in the Tundra? Technological Change among Russian Reindeer Nomads. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 41: 47–78.

Steinitz, Wolfgang 1934. *Der Parallelismus in der finnisch-karelischen Volksdichtung: untersucht an den Liedern karelischen Sängers Arhippa Perttunen*. FF Communications 15. Suomalainen tiedeakatemia, Academia scientiarum fennica.

— 1938. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. *Ethnos* 3: 125–140.

— 1966. *Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache*. Berlin: Akademie Verlag.

— 1967. Jäger-Tabusprache und Argot. In *To honor Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday*, 11 October 1966, 1918–1925. Paris: The Hague: Mouton.

— 1980. Das System der finnisch-ugrischen Verwandtschaftstermini. In *Beiträge zur Sprachwissenschaft und Ethnographie*. Ostjakologische Arbeiten IV. Gert Sauer und Renate Steinitz (Hg.), 354–379. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Steinmüller, Hans 2010. Communities of Complicity: Notes on State Formation and Local Sociality in Rural China. *American Ethnologist* 37 (3): 539–549.

Stepanoff, Charles 2009. Devouring Perspectives: On Cannibal Shamans in Siberia. *Inner Asia* 11: 283–307.

Stepanov, N. N. 1936. K voprosu ob ostjako-vogul'skom feodalizme. *Sovetskaja ėtnografija* 3: 19–35.

Streck, Bernhard 1992. Die Stiftung von Gruppenidentität als ethnologisches Problem. *Sociologus* 42 (2): 97–112.

— 2002. Versuch über Verschwendung. In *Wirtschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wolfgang Liedtke*, Anke Reichenbach, Bernhard Streck, und Christine Seige (Hg.), 287–298. Gehren: Dr. Reinhard Escher.

— 2007. *Die gezeigte und die verborgene Kultur*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Šunkov, V. I., V. A. Aleksandrov, Z. Ja. Bojaršinova, O. N. Vilkov, M. M. Gromyko, B. O. Dolgich, A. N. Kopylov und F. A. Kudrjavcev 1968. *Sibir' v sostave feodal'noj Rossii*. Vol. 2. Istorija Sibiri. Leningrad: Nauka.

Taligina, N. M. 1995. Opisanie svadebnogo obrjada synskich chantov. In *Narody Severo-Zapadnoj Sibiri*, Vol. 2, N. V. Lukina (ed.), 125–129. Tomsk: Izdatel'stvo TGU.

— 2005a. *Obrjady žiznennogo cikla u synskich chantov*. Tomsk: Izdatel'stvo TGU.

— 2005b. Obrjady Žiznennogo Cikla u Synskich Chantov. In *Synskie Chanty*, A. V. Baulo (ed.) 82–98. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta archeologii i ėtnografii SO RAN.

Tedlock, Barbara 2005. The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography. In *The Sage Handbook of Qualitative research*, Norman K. Den-

zin, Yvonna S. Lincoln (eds.), 467–481. Thousand Oaks: Sage Publications.
Tereškin, N. I. 1981. *Slovar' vostočno-chantyjskich dialektov*. Leningrad: Nauka.
Tjugašev, E. A., G. A. Vydrina und Ju. V. Popkov 2004. *Ėtnokonfessional'nye processy v sovremennoj Jugre*. Novosibirsk: Nonparel'.
Toulouze, Eva 2005. The Intellectuals From Russia's Peoples of the North: From Obedience to Resistance. In *The Northern Peoples and States: Changing Relationships,* Studies in Folk Culture Vol. V., A. Leete, U. Valk (eds.), 140–164 Tartu: Tartu University Press.
Tranin, A. A. 2009. Analiz ėkologo-pravovych problem tradicionnogo prirodopol'zovanija korennych maločislennych narodov (otečestvennyj i zarubežnyj opyt). *Gosudarstvo i pravo* 5: 42–47.
Trotzki, Leo. 2001. *Fragen des Alltagslebens*. Berlin: Mehring Verlag.
Tuisku, Tuula 2001. The Displacement of Nenets Women From Reindeer Herding and the Tundra in the Nenets Autonomous Okrug, Northwestern Russia. *Acta Borealia* 18(2): 41–60.
Tukhanen, Mikko 1999. Veiling Wright, Veiling Fanon. In *Mapping African America: History, Narrative Formation, and the Production of Knowledge*, Maria Diedrich, Carl Pedersen, Justine Tally (eds.), 29–44. Münster [u.a.]: Lit.
Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
— 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Co.
Uspenskaja, S. S. 2007. Ėtničeskaja identifikacija naroda chanty v fol'klore i tradicionnych predstavlenijach. *Vestnik TGPU* 3 (66): 155–161.
Vachtin, N. B. 2000. O sinchronii i diachronii v ėtnografii, ili o tom, kak possorilis' David Garrievič i Evgenij Arnol'dovič. *„Sibirskaja Zaimka" – istorija Sibiri v naučnych publikacijach*.
http://www.zaimka.ru/science/vakhtin1.shtml (Zugegriffen: 10. August 2010).
Vagatova, N. Ozero Numto. *Zemlja košač'ego lokotka*.
http://kazym.ethnic-tour.ru/kazym/kazym/publ/numto.html
(Zugegriffen: 27. August 2010).
Valeeva, Ė. I. 2001. *Rol' vodno-bolotnych ugodij v ustojchivom razvitii severa Zapadnoj Sibiri*. Tjumen: Izdatel'stvo IPOS SO RAN.
Valeeva, Ė. I. und D. V. Moskovčenko 2002. Prirodnyj park „Numto". *Zemlja košač'ego lokotka*.
http://kazym.ethnic-tour.ru/kazym/kazym/publ/park-numto.html
(Zugegriffen: 27. August 2010).
Valeeva, Ė. I. und E. N. Šalatonov. Charakter vzajmodejsvija territorij tradicionnogo prirodopol'zovanija i ochranjaemych prirodnych territorij na primere prirodnogo parka „Numto" (Chanty-Mansijskij avtonomnyj okrug).
http://www.ipdn.ru/rics/doco/DN/1-val-s.htm (Zugegriffen: 2. August 2010).

Vallikivi, Laur 2001. Adaptation to the Other: Jamb-to Nenets in the 20th Century. *Pro Ethnologia* 12: 49–62.

— 2004. Formirovanie i processy adaptacii gruppy nencev Jamb-to v ChCh v. In *Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa*, E. G. Fedorova (Hg.), 199–202. Materialy Pjatych Sibirskich čtenij, Sankt-Peterburg, 17–19 oktjabrja 2001 g. Sankt Peterburg: RAN. MAĖ im. Petra Velikogo (Kunstkamera).

— 2005. Two Wars in Conflict: Resistance Among Nenets Reindeer Herders in the 1940s. In *The Northern Peoples and States: Changing Relationships,* Studies in Folk Culture, Vol. V., A. Leete, U. Valk (eds.), 140–164 Tartu: Tartu University Press.

van Gennep, Arnold 2005. *Übergangsriten*. Trans. K. Schomburg. Frankfurt am Main [u.a.]: Campus Verlag.

Vasil'ev, A. und M. Krans 2000. *Kogalym. Vremja i ljudi. Vzgljad so storony*. Moskva: Irma.

Vasil'ev, A., M. Krans und R. Gajsin 1995. *Kogalym, gorod i gody*. Moskva: Russkaja Kniga.

Vėlla, J. 2001. *Triptichi: tri po sem*'. Chanty-Mansijsk: Poligrafist.

— 2008. *Pogovori so mnoj: Kniga dlja neneckogo studenta i dlja togo, kto chotel by poslušat' neneckuju dušu*. Chanty-Mansiijsk: Poligrafist.

Veršinin, E. V. 2004. Čelobitnye aborigennogo naselenija Surgutskogo uezda (XVII v.). In *Zapadnaja Sibir': prošloe, nastojaščee, buduščee,* sbornik naučnych statej, T. A. Isaeva (ed.), 53–64. Surgut: Diorit.

Veršubskaja, G. G. und A. I. Kozlov 2006. Svjazannaja s alkogolem smertnost' korennogo naselenija severa Zapadnoj Sibiri. In *12–16 ijunja 2006g. Materialy 1-ja i 2-ja knigi tezisov*. Novosibirsk.
http://www.ict.nsc.ru/ws/show_abstract.dhtml?ru+125+9063+
(Zugegriffen: 4. August 2010).

Vitebsky, Piers and Sally Wolfe 2001. The Separation of the Sexes Among Siberian Reindeer Herders. In *Sacred Custodians of the Earth*: *Women, Spirituality and the Environment,* Alaine Low and Soraya Tremanye (eds.), 81–94. New York, Oxford: Berghahn.

Vivieros De Castro, Eduardo 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–488.

Vizgalov, G. P. (Hg.) 2000. *Salymskij kraj. Naučno-chudožestvennoe izdanie*. Ekaterinburg: Tezis.

Vladimirova, Vladislava 2005. Having the Cake and Eating it: Informal Privatization in a NW Russian Reindeer Herding Cooperative (Murmansk Region). In *Post-Soviet Transformations: Politics of Ethnicity and Resource Use in Russia*, Hugh Beach, Dmitri Funk, Lennard Sillanpää (eds.), 156–169. Uppsala: Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University.

— 2006. *Just Labor: Labor Ethic in a Post-Soviet Reindeer Herding Community*. Vol. 40. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala: Uppsala University Press.

Volkov, V. V. 1996. Koncepcija kul'turnosti, 1935–38 gody: sovetskaja civilizacija i povsednevnost' stalinskogo vremeni. *Sociologičeskij žurnal*: 194–214.
— 2002. The Concept of Kul'turnost': Notes on the Stalinist Civilizing Process. In *Stalinism: New Directions*, Sheila Fitzpatrick (ed.), 210–230. London: Routledge.
Vydrina, G. A. und E. A. Tjugašev 2004. Analitičeskij metod v praktike gosudarstvennogo regulirovanija ėtnokonfessional'nych otnošenij v avtonomnom okruge (na primere chanty-mansijskogo avtonomnogo okruga). In *Materialy vtorogo mežvuzovskogo naučno-metodologičeskogo seminara,* 74–77. Novosibirsk: Sibirskaja akademija gos. služby.
Weber, Max 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. J. Winckelmann (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck.
Wiget, Andrew and Olga Balalaeva 1997. National Communities, Native Land Tenure, and Self-Determination Among the Eastern Khanty. *Polar Geography* 21 (1): 10–33.
— 1999. [Viget, Ė. und O. Balalaeva]. Ėkonomika i tradicionnoe zemlepol'zovanie vostočnych chantov: Očerki istorii tradicionnogo zemlepol'zovanija chantov (Materialy k atlasu). In *Očerki istorii tradicionnogo zemlepol'zovanija chantov: (Materialy k atlasu),* Ė. Viget und O. Balalaeva (eds.), 159–214. Ekaterinburg: Tezis.
— 2001. Khanty Communal Reindeer Sacrifice: Belief, Subsistence and Cultural Persistence in Contemporary Siberia. *Arctic Anthropology* 38 (1): 82–99.
— 2004a. „To Save the Yugan": The Saga of the Khanty Cultural Conservation Program. In *Northern Ethnographic Landscapes: Perspectives From Circumpolar Nations*, I. Krupnik, R. Mason, T. W. Horton (eds.), 131–154. Fairbanks: University of Alaska Press.
— 2004b. Culture, Commodity and Community: Developing The Khanty-Mansi Okrug Law on Protecting Native Folklore. In *Properties of Culture – Culture as Property. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*, Erich Kasten (Hg.), 129–158. Berlin: Reimer.
— 2007. Crisis, Conversion, and Conflict: Evangelical Christianity, Rapid Change, and the Eastern Khanty. *Sibirica* 6 (1): 1–29.
Wikipedia 2010a. Štirlic. *ru.wikipedia.org.* http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D1%82%D0%B8%D1%80%D0%BB%D0%B8%D1%86 (Zugegriffen: 25. Mai 2010).
Wikipedia 2010b. Blatnaja pesnja. *ru.wikipedia.org.* http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BB%D0%B0%D1%82%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D0%BF%D0%B5%D1%81%D0%BD%D1%8F (Zugegriffen: 9. Juni 2010).
Yeh, Emily T. 2006. An Open Lhasa Welcomes You. In *Doing fieldwork in China*, Maria Heimer and Stig Thøgersen (eds.), 96-109. Honolulu: University of Hawaii Press.

Yurchak, Alexei 1997. The Cynical Reason of Late Socialism: Power, Pretense, and the Anekdot. *Public Culture* 9 (2): 161–188.
— 2006. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.
Zdravomyslova, E. and V. Voronkov 2002. The Informal Public in Soviet Society: Double Morality at Work. *Social Research: An International Quarterly* 69 (1): 49–69.
Zen'ko, M. A. 1997. K probleme izučenija obyčnogo prava u aborigenov Zapadnoj Sibiri. *Vestnik archeologii ėtnologii i antropologii № 1,* 87–92. http://www.ipdn.ru/rics/doco/DA/3-zenm.htm (Zugegriffen: 15. Juli 2010).
Zen'ko, A. P. 2005. Opferdarbringungen in der gegenwartigen Kultur der Chanten. In *Roter Altai, gib dein Echo!* A. C. Oelschlägel, I. Nentwig, J. Taube (Hg.), 588–597. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
Žuk, I. P. 2010. *Ėvenkija: Obščie svedenija*. http://www.evenkya.ru/rus/?id=obsh&sid=calend (Zugegriffen: 16. September 2010).

Abbildungen:

Sämtliche Fotos vom Autor, mit Ausnahme der Abb. 53, 54: Carolin Große, Kreckow. Fotobearbeitung: Christian Vagt, Berlin.

Der Autor:

Stephan Dudeck ist Ethnologe und arbeitet am Arctic Centre der Universität Lapland in Rovaniemi, Finnland an der Dokumentation mündlicher Geschichte von Rentierzüchtern in der europäischen Arktis. Er promovierte an der Universität Leipzig nach der Teilnahme an einem Forschungsprojekt zu Lebensstilen in Sibirien am Max-Planck Institut für ethnologische Forschung in Halle/Saale. Von 1993 bis 2009 besuchte er regelmäßig chantische und nenzische Rentierzüchter in der Nähe der Erdöl- und Erdgasfelder in Westsibirien. Er veröffentlichte zu sibirischem Rentierpastoralismus, Bildung, dem Verhältnis indigener Gruppen zur Erdölindustrie, Minderheitenrechten und dem Erhalt von Sprache und tradiertem Wissen sowie zur Methodologie engagierter ethnografischer Forschung. Seine fotografischen Arbeiten wurden u. a. in Berlin, Leipzig, Halle, Frankfurt a. M. und Göttingen ausgestellt, und er war an der Produktion mehrerer ethnografischer Filme beteiligt.

INDEX

Abbild 262, 274, 291
Abfall 12, 74, 259–261, 265
Abstammungsverhältnis 229
Ačem 299
Affekte 78, 202, 270, 276f., 280
Agan 11, 13, 22, 36–40, 47, 62, 66–68, 72, 135, 152, 186, 189, 199, 207, 210, 213, 221, 223, 226, 228f., 260, 297, 304, 309
Ajpin E. 47, 23, 26, 59, 67, 72, 99, 137, 206
Ajvaseda J. (= Jurij Vėlla) 5, 13, 67, 69, 210, 307; Familie 13, 67f., 72, 82
Alkohol 60, 75, 81, 123, 126, 136, 148, 158f., 193f., 202, 253, 262–265; -einfluss 292; -exzesse 113; -genuss 158, 162, 216, 263; -konsum 60, 124, 131, 158, 159f., 162, 166, 202, 263; -Kultur 136; -pegel 159; -therapie 262; alkoholisiertes Publikum 145; Alkoholismus 58f., 75, 78, 196
Althusser L. 165
Amanaty 73
Amphibienfahrzeuge 80, 84
Amulett 154f.
Anderson D. 20
Anonymität 25f.
Ansiedlung 14, 42, 48; -politik 42, 50
Archive 27, 40, 116, 219, 221, 303, 308
Armee 99, 124, 237
Arych 299
Atheismus 218; Atheisten 183, 226
Aufmerksamkeitsökonomie 238, 293
Aufstand 27, 40, 44, 85, 100, 209, 219, 275
Augen 95, 106, 203, 215, 258, 262, 274, 289; -kontakt 252; -krankheiten 277; -wischerei 110
Ausbeutung 53, 55, 214
Ausflügler 113, 135, 152f., 158, 164, 291
Aushandlungsprozess 112, 114, 153, 173, 232, 308
Ausstellung 71, 134f., 261f., 297, 299f.
Austausch 5, 15, 50, 104, 129; -netzwerke 105; -systeme 256
Austin J. 95
Ausweichen 18, 34, 114, 176, 226, 289, 293, 295; Ausweichmanöver 230; -möglichkeiten 168
Auszeichnung 129, 130, 137f.
Authentizitätsdiskurs 173
Auto 13, 33, 73, 79, 80, 84, 104, 106, 126, 158, 174, 263, 285
Autonomie 20, 58f., 102, 104, 109, 112, 234, 240, 256, 272, 285, 287f.
Autorität 98, 117, 164, 174, 176, 189, 196, 207, 294
Axtwerfen 140, 147
Bachtin M. 123
Badehäuser 43, 51
Balalaeva O. 47, 53, 127, 188, 190, 192, 195f., 198, 200, 203, 206, 220f., 224–227
Baltikum 124
Balzer M. 36, 43f., 52, 73, 126, 184, 196, 218, 220, 222, 246f., 275, 308
Banja 43, 51, 146
Bankett 135, 156f.
Bannikov K. 237
Baptismus 106, 258; Baptisten 23, 75
Bar 136, 158f., 262, 292
Barchunova T. 124
Bären 47, 63, 72, 204, 215, 222, 259, 266, 269; -fest 149, 183, 200, 207, 221, 225, 227, 230f., 257, 267; -jagd 268; -köpfe 26, 258, 267; -kostüm 302; -lied 149; -ritual 190, 206f., 215, 219, 222, 257f., 266–268; -tanz 203; -zeremoniell 219; Braun- 153
Bargeld 53f.
Barkalaja A. 37, 188, 190, 192, 195f., 200, 206, 208, 217f., 225f., 275
Basso K. 235
Bataille G. 118, 233, 292;
Baumgartl, I. 283
Beeren 47, 82f., 152, 180, 297; -saft 299; -sorten 83
Begräbnisfeiern 279; -riten 225; -ritual 247; -stätte 226
Behausung 41, 43, 63, 66, 81f., 85, 174, 196, 199, 250, 258, 261f.
Behrends J. 139
Belojarskij Rajon 306f.
Benennungstabus 230
Beobachtung, teilnehmende 17, 91, 93, 103, 114, 116f., 283, 296
Berger P. 92, 108, 279, 296
Berjozovskij Rajon 60, 306
Berreman G. 90, 92f.Berrenberg J. 92, 96
Bestattungsriten 72
Bestechung 79f., 212
Bestrafen 273; Bestrafung 279
Besucher 12f., 81f., 133–135, 162f., 224, 266, 286; des Festes 146, 151, 155, 158f., 169
Bevölkerungsentwicklung 304f.; -wachstum 62, 282
Bevormundung 109, 238

Bewegungen 149, 187, 200f., 203, 219, 241
Biathlonweltmeisterschaft 55
Bild(er) 14, 22, 29, 35f., 59, 74, 133, 148, 163, 165, 169, 185, 190, 193, 205, 261, 263; Ideal- 18; Straßen- 78; Stadt- 78; Gegen- 194, 237
Bildung 13, 27, 31, 110, 134, 163, 273
Bildungseinrichtungen 284; -kapital 32, 150; -niveau 45, 78, 264; -stand 117; -titel 174
Biografie 109
Birke 11, 195, 225, 259, 309, 312; Birkenrinde 82, 134; -rindenmasken 156
Bittgebete 231
Blasphemie 258
Blaubeeren 312
Bloch A. 48, 117
Blockbau 186; -hütte 12, 126, 260f.; -häuser 52, 73, 83, 113, 257, 260, 303, 309
Blut 188, 194, 268, 271
Blutsverwandten 95, 98
Bodenschätze 55
Bogenschießen 140f., 147, 204
Boot 53, 80, 84, 166, 195, 251
Bourdieu P. 16, 30–32, 34, 118, 140, 241, 277, 296
Braut 249, 253; Bräutigam 249, 253f.
Bürgermeister 151f., 157, 160, 164
Bürokraten 25, 55, 109, 134, 173, 221
Bürokratie 45, 50, 61, 104, 287f., 302f.
Brot 73; -fabrik 73
Broz L. 66
Brubaker R. 20, 22
Bruder 98f., 101, 126, 206, 247, 249f., 252, 255
Brustschmuck 300
Böse 76f., 90, 275
Bühnen 119, 170, 175, 222, 287; Festival- 55 Hinter- 111, 119, 134, 136, 165, 172, 243, 285, 291–294; Vorder- 165; Seiten- 291; -programm 148; -verhalten 149
Bulgakova T. 233
Buran 81, 133, 137f., 144, 150
Burgess D. 239
Chantenhotel 105
Chanty-Mansijsk 11, 14, 20, 29, 42, 50, 53, 55, 60f., 64, 67, 78, 85, 97, 115, 137, 157, 210, 220, 222, 225, 302, 305–309, 311f.
Christentum 94, 218, 225
Christianisierung 36, 216, 220, 286
Čipan 207
Clanland 52–54, 58, 61, 80, 113, 150, 282, 302–307, 311
Comaroff J. 122, 271
Csepregi M. 21, 106, 184, 215, 267, 270, 308
Čum 51, 59, 82, 85, 133f., 139, 148, 156, 175, 196, 297, 299f., 309
Datenschutz 25; -richtlinien 25
Dača (Datschen) 116, 162, 304, 309
Definitionsmacht 91f., 233
Demjanka 203, 207
Demografie 35, 61, 303
Dialekt, Surguter 11, 20, 22, 39, 73, 171, 248, 253
Diskothek, Disko 116, 129, 131, 136, 157, 162f., 262, 297, 299f.
Diskretion 101, 235, 241, 244–246, 255, 269, 273, 280; Indiskretion 236
Distanzverhalten 248, 254, 259, 270; -verhältnis 250, 252f., 255
Distinktion 31, 33, 95
Divination 196, 206; Divinationsmedium 206; -praktiken 206; -ritual 196, 200f., 206, 208, 295, 311
Durkheim É. 118, 235
Echtheit 173, 239, 294
Eheschließung 122, 250
Einführungsrituale 252
Eingeweihte 12
Einsetzungsrituale 118, 280
Eisenbahn 46, 56, 68; -linie 46, 67, 73, 281; -strecke 56; -verbindung 46
Ekstase 94
Elche 47, 269
Elias N. 269, 277
Emos 33
Enthousiasmós 94, 295
Enthusiasmus 42, 67, 124, 281
Entschädigung 54–56, 61, 63, 81, 150, 281, 306, 308; -leistungen 65, 105, 304; -mechanismen 52, 54; -prozess 307; -regelungen 306; -verträge 306; -zahlen 65; -zahlungen 59, 308
Entschleiern 254, 290; Entschleierung 246
Entweihungen 213
Epen 128, 222
Epitheta, Epitheton 74, 225, 230, 247, 267
Erdöl 12, 18; -arbeiter 22, 33, 42, 49, 53, 59, 62, 67–69, 76–78, 80, 100f., 111, 122, 273, 281, 310; -siedlungen 46, 114; -förderung 13, 17, 22, 36, 46f., 49, 55–59, 61, 67, 81, 281, 292, 303, 306f.
Ermakovo 312; Ermakovy Jurten 39, 41, 129
Erman A. 243f., 247
Ernychova O. 40, 44, 100, 126, 275, 290
Erzählformen 280
Eskapismus 237

Ethik 286, 289; Berufs- 103; Forschungs- 109
Ethnizität 30, 220
Ethnograf, Ethnografin 91, 94, 96, 112, 172f., 238, 253, 261
Ethnografie 15, 92–94, 96, 106, 120, 182, 221, 297
Ethnologe, Ethnologin 21–23, 26f., 39, 90f., 95f., 103, 109f., 118, 145, 176, 183, 190, 198, 211, 219, 230–232, 247, 256, 263, 266f., 270, 278, 282
Ethnologie 90, 96f., 118, 238
Ethnopädagogik 124; -tourismus 59, 233
Etymologie 37, 70
Euphemismus 236, Euphemismen 266f., 273
Evenken 58, 205
Evocative transcripts 214, 237, 269
Exkremente 195, 251, 265
Exogame Familie, Gruppen 21; moities 253
Exotik 169, 174, 209, 291; Exotisierung 15
Familienangehörige 73, 160; -anhang 38; -größe 61; -mitglied 113, 158, 184, 281, 286; -name 21, 26, 99, 100; -oberhaupt 186, 207, 212; -oberhäupter 53, 302, 308; -rituale 189
Fanon F. 269
Fassade 93, 111, 119, 123, 131, 163, 165, 171f., 174, 198, 235, 283, 285, 292, 294, 296; Fassadenbau 163; -haftigkeit 121; -kultur 117; -schmuck 142; Fest- 124; Interaktions- 34
Favret-Saada J. 92f., 234
Feldforscher 17, 92, 108, 270
Feldforschungsmethode 19, 91; -situation 90, 104
Fellkleidung 97, 106, 153
Fernsehen 78, 102, 122, 126, 144, 209, 213, 221; Fernseher 13, 150; -kamera 213, 222, 288
Festablauf 131; -gemeinde 124, 134; -vorbereitungen 131
Feuergöttin 100, 193, 202, 224, 259
Fischer 42–44, 111f., 114f., 129–131, 136, 138, 226, 267, 297, 299; Fischereirechte 68; Fischfabrik 45–48, 130; -fang 11, 34, 36, 46f., 64, 66, 82, 111, 116, 168, 244, 281, 284, 303, 307, 311; -gründe 40, 57, 81; -kombinat 129
Flüchtlinge 69, 85; Flüchtlingsfamilien 40
Flechten (Rentier-) 63, 312
Fleisch 65, 155f. 161, 169, 180, 194, 202, 297; -brühe 299; Rentier- 82f., 152, 299
Fliegenpilz 206; -geist 206
Flucht 59, 85, 105, 164, 168, 266
Flussgemeinschaft 228; -gott 229; -toponyme 37; -ufer 161, 199f., 224, 230, 261
Fünfkampf 140
Folklore 104f., 113, 119, 155, 215, 221; -archiv 27, 221, 273; -sprache 215
Fordismus 32
Forschungsethik 109; -geschichte 30, 108, 226; -methode 19, 91, 117
Foto 72, 98, 184f.; -apparat 116, 135, 145; -grafie 189, 274
Foucault M. 277
Frauenbefreiung 246
Freilichtmuseum 186
Freizeit 13, 80, 139, 170, 201; -industrie 33, 152
Freundschaft 98, 104, 117, 171
Frevel 293
Friedhof 43f., 47, 72f., 183f., 223, 226
Frühjahrsweiden 63, 82; -wohnplatz 82
Gabe 99, 186, 195, 200, 208, 214, 225, 259; Gabentausch 55, 121, 153, 187, 194f., 291f.; -verteilung 192f.
Gastfreundschaft 5, 23, 97, 106, 116f., 268
Gebet 186–189, 191–193, 200–203, 205f., 219, 227, 230, 267
Gebote 5, 12, 75, 196f., 258
Gedächtnisrituale 72, 183
Gedenkfeiern 226
Gegengabe 187, 212; -kulturen 237; -ordnung 296
Geheimgesellschaften 285; -haltung 103, 182f., 219, 233–235, 239, 240, 256, 285f., 288, 293; Geheimhaltungsformen 235; -praktiken 234, 239f.; -strategien 239f.; -taktiken 239
Geheimnis 29, 102, 148, 182, 234–236, 240f., 264, 272, 285, 292; -verrat 238
Geheimsphäre 238; -sprachen 235; -wissen 285
Geister 15, 76, 225, 233, 252, 266, 290, 295, 311; -liste 225; Haupt- 133
Geländefahrzeug 16; -wagen 71, 80
Gender-shift 35; -problematik 174; -rolle 159
Genitalien 262, 271, 295
Gerücht 67, 148, 160, 223, 280
Gesang 112, 149f., 203, 215, 230, 267, 302; Gesangsstil 104; -tradition 148
Geschenk 69, 130, 150, 212, 218, 221, 253, 288, 302; -ökonomie 150
Geschlechterdichotomien 199; -differenz 165, 295; -identitäten 165; -konstruktionen 165; -normen 165; -ordnung 248; -rolle 33, 143, 146, 163, 167; -verhältnis 247, 284; -wechsel 228; Geschlechtsgenossinnen 159; -identität 142, 165f.; -zugehörigkeit 23
Gesetz 58, 174, 220, 223, 256, 282, 305f., 308; Gesetzesinitiativen 58; -lage 80; -gebung 54,

296, 305f., 308, 312
Gesichtsverlust 159, 292; Gesichtverbergen 250
Gewalt 48, 126, 218, 223, 266, 276f.; -bereitschaft 159
Gewohnheitsrecht 167f.
Glaube 121, 146, 230
Glavackaja E. 36, 40, 48, 182, 218–222, 230, 303
Goffman E. 18, 34, 93, 134, 235, 275–278,
Golovnev A. 36, 43f., 53, 66, 73, 205, 216, 233, 255, 257
Gott, Götter, Göttin 15, 19, 37, 74–76, 85, 98, 182, 186–191, 193–196, 198–206, 210f., 215f., 222–224, 206f., 227–232, 247, 251, 257f., 261f., 266–269, 274, 277, 286, 288–290, 292–295, 309
Götterbilder 72, 218, 262, 274f.
Götterfiguren 153f., 193, 199, 259, 261, 271, 275; -helden 216; -namen 226, 228; -welt 75, 198, 205, 222, 227, 232
Gottheit 15, 189, 195, 207, 225, 227–231, 247, 274f.; Haupt- 20, 37
Grabbeigaben 72, 184, 226; -häuschen 73
Gräber 72, 226, 260
Grenzüberschreitung 240, 256, 270, 275f., 278; -verletzung 252, 271, 275, 277; -verschiebungen 242, 277; -ziehung 15, 17, 19, 34, 67, 192, 198f., 240–243, 245, 258, 262, 264, 268f., 271–273, 276–278, 280, 285, 296
Gruppenbildung 21f.; -prozesse 285; -identität 160; -zusammenhalt 256
Haar 222, 252, 259f., 271
Habeck O. 5, 16, 20, 123, 266, 283
Habitus 31, 34, 134, 142, 163
Handelman D. 118f., 172
Handlungsfähigkeit 280; -macht 176; -spielraum 272
Hauptpreis 14, 133; -sponsor 139, 205
Hausgötter 189
Hegemonie 19, 141, 165, 234
Heiligkeit 256f.
Heiligtum, Heiligtümer 20, 37, 129, 183, 186, 189, 192, 200, 209, 213, 216, 221, 223f., 231
Heilungsrituale 206; -zeremonien 190, 206
Heimatmuseum 115f., 120, 151, 134, 174, 301
Heiratsbeziehungen 228, 248; -verwandte 249
Herbstwohnplatz 66, 82
Herdfeuer 31, 247, 259
Hilfsgeister 15, 311
Himmelsbewohner 228; -fluss 312
Himmelsgott, -götter 37, 74, 100, 193, 195, 199–202, 204f., 209, 211, 213, 217, 229–231, 251, 267, 289, 312; -heiten 229
Himmelsrichtung 192, 199, 204, 229; -see 205, 310; -sphären 205
Hochzeitsfeier 253; -ritual 253f., 268
Hubschrauber 54, 56, 81, 125, 164, 213; -flüge 48, 53, 65, 80
Hüter des heiligen Speichers 189, 195; des Heiligtums 223
Hygiene 77, 252, 273
Identifikation 20, 228, 292
Identität 13, 16f., 20–22, 29, 58, 78, 92, 101, 109, 147, 165, 182, 219, 227f., 230, 239, 272, 287, 310
Identitätspolitik 122; -zuschreibungen 232
Ideologie 118f., 123, 126, 214, 237f., 246
Ignoranz 146, 148, 166, 169, 171, 189f., 225f. 240, 266, 294
Individualisierungsprozesse 32
Individualismus 32–34, 238
Industrialisierung 46, 123
Informationsbeschränkung 219, 240; -grenze 25, 93, 95, 101, 103, 108, 199, 240, 263, 271, 280, 284, 288f.
Inszenierungsdiktatur 119f., 124; -kultur 123; -mittel 133; -praxis 124; -strategien 174; -techniken 119
Intelligenz 53, 210
Intelligenzija 35, 58, 150, 202, 215, 220f., 245, 283, 308
Interaktionsgrenzen 241; -muster 233, 277; -rituale 186, 235; -strategien 268
Internat 48, 51, 157, 290, 311
Internet 233, 263
Intimität 14, 19, 25, 103, 238f., 241, 243, 245, 262, 269f., 272f., 276–279, 289; -kulturelle 293; Intimitätsgrenze 276
Intimsphäre 17, 241–244, 260, 269, 272f., 277–280
Jagdbetrieb 45, 47, 129f.; -wirtschaft 46f., 137, 310
Jahrmarkt 39, 129
Jamal 233; -halbinsel 35, 128; -nenzen 58, 183, 192
Jasak 38f., 129, 218
Jimәłta 246, 247, 249–252, 254, 257, 286, 289, 309
Jir 186, 192, 309, 310
Kalender 128f.
Kaltaš 225
Kanterov J. 206
Kasym 20, 22, 27, 36, 40, 44, 86, 100, 126, 128f., 140f., 156, 164, 209f., 213, 219, 221, 223, 228, 275, 309f.

Kåt 41, 66, 82, 189
Kečimov S. 23, 84, 122, 170; V. 60, 63, 28of.; J. 144; Familie 5, 54, 71, 80f., 83, 88, 113, 281
Kerezsi Á. 184, 186, 190, 196, 205–208, 226, 231
Kirche 75, 119, 160, 188
Klub 51, 123; -haus 298, 131, 134, 148
Kogalymneftegaz 67, 69, 307
Kolchos 41–43, 45f., 48, 51, 63, 129, 309, 312; -herden 43
Kollektiv 30, 272, 278, 280, 297; -besitz 41, 43; -betrieb 23, 36, 49; Kollektivierung 36, 40, 44, 48, 168; Kollektivismus 125, 271; Kollektivwirtschaft 40f., 43, 309f.
Kolonisation 21, 36, 282; -geschichte 100
Kolonisatoren 100, 140
Kolonisierung 38, 73f., 239
Kommodifizierung 287
Kommunikationsgrenzen 90, 216, 232; -regeln 117; -sphären 167f., 176; -verhältnis 245, 284
Kompensation 55, 64, 97, 150, 282, 306; Kompensationsleistungen 151; -zahlungen 61
Komplizenschaft 278, 292
Konfliktvermeidung 176; -gebot 167
Konversion 34, 196
Konvertiten 106, 165, 197, 258, 293
Kooperative 45, 47, 310; Kooperativjagdwirtschaft 310
Koopzveropromchoz 129, 310
Kopftuch 79, 137, 163, 203, 244–246, 250, 252–254, 258, 269, 288; -gebot 255
Krankheit 74f., 186, 195, 228, 247, 251, 294
Krankheitsgeister 225; -gott 195; -götter 218
Krieg 62, 102, 121, 209; Bürger- 48, 99f.
Kryša 171
Kulemzin V. 16, 66, 73, 206, 226f., 247, 283
Kultplätze 52
Kulturbasen (Kul'tbazy) 126
Kulturhaus 51, 112, 123, 131f., 136, 138, 162, 173, 175, 287, 297; Dorf- 148
Kulturprogramm 14, 130, 134, 139, 148, 157, 160f., 166f., 203, 287
Landnutzung 36, 223, 306; -recht 311
Landtitel 58, 306, 311f.
Lasso 142, 153; -werfen 128, 140, 146, 167, 297f.
Lebenserwartung 35, 60; -führung 30–32; -gestaltung 32, 283
Lebensstil 16f., 20, 29–34, 96, 111, 114, 119, 131, 163, 171, 241, 281, 283, 291, 342; -forschung 31; -konzept 32
Lebensweise 13, 33, 36, 38, 94, 219f., 233, 283f., 303f.; -welt 134, 209, 245
Legitimation 145, 283; -strategien 30
Lehrer 5, 23, 93, 125, 308
Ljamin 67, 189
Ljantor 27f., 42, 114, 155
Lohnarbeit 29, 47, 61, 192, 201, 284
Lukina N. 66, 73, 226f., 247, 308
Lukoil 47, 49, 56, 67–70, 79, 105, 117, 133, 135, 139, 148, 151, 157, 177, 180, 282, 307, 310
Luxus 133, 157; -limousinen 31
Machtasymmetrie 286; -bereich 121; -erhalt 235f.; -gefälle 213; -organ 43; -spiel 93; -verhältnis 104, 173, 289, 291
Malica 29, 79, 98, 137, 145, 147, 160, 164, 260, 310
Malinowski B. 91f., 95f.
Männerkleider 203
Männlichkeit 159, 165f.
Marginalisierung 15, 30, 34, 93, 108, 213, 239
Maske 90, 156, 198, 242, 266, 274
Massenfest 120; -medien 117, 209, 232, 238, 289
Matrilokalität 83
Medieninteresse 209
Mehrheitsbevölkerung 14, 287; -gesellschaft 14, 78, 95, 114, 183, 190, 207, 209, 232, 287, 294; -kultur 15, 256
Meidegebot 286; Meiden 250f., 274; Meidepraktik 17, 248, 255, 289, 309; -regeln 180, 247, 251–254, 289f., 295; -verhalten 286, 295; -verhältnis 106, 251; -verwandten 252, 255, 268; -vorschriften 274; Meidung 248
Meinungsbildung 232, 238
Minderheit 51f., 58, 78, 114, 239, 287, 342
Missionare 109, 128, 160, 183
Missionierung 219
Mitgift 212
Mitteilungsstäbe 264
Mitusova R. 37, 39
Mobilität 303f., 38, 43, 82
Mobiltelefon 13, 16, 144, 150, 224, 263f., 269, 284
Modernisierung 32, 283; Modernität 135
Moieties 21, 253, 256, 278
Moldanov A. 215; T. 210, 215f., 230
Moldanova T. 85, 230
Mond 106, 188, 200, 251
Monotheismus 239
Moosbeeren 82, 152
Moral 75f., 107, 236f., 242
Motorschlitten 13f., 53, 80f., 83, 113, 125f., 133, 137f., 144, 150, 164, 169, 250; -sägen 53, 166
Mundarten 39

Museum 51, 78, 115, 129, 131, 132, 134–136, 151, 153f., 174–176, 207, 261, 286f., 297, 299f.
Mutterbruder 255; -sprache 59, 171, 227
Mythen 201f., 206, 208, 216, 222, 227f., 230, 273, 280; Mythologie 20, 191, 228, 230
Načal'stvo 55f., 77, 80, 83f., 102, 137f., 285, 310
Nachrichtenstab 188, 224, 288
Nacht 72, 201f., 204, 229, 258, 295
Nahverhältnisse 255, 290, 295
Namenspraktiken 100
Narrativ 16, 33, 108, 117, 207
Nationalitätenpolitik 140, 142
Naturnutzung 53f., 302, 305, 312; -parks 224; -ressourcen 55, 209; -schutzgebiet 214
Nenzen 21f., 35, 38–40, 58, 66, 72, 113, 126–128, 164, 168, 189, 204f., 210, 216, 221, 279, 310
Nietzsche F. 90
Nische 111, 119, 156, 160, 172, 287, 296
Nižnevartovsk 67f., 79
Nomaden 41, 82; -bevölkerung 305; -familien 305; -siedlungen; -wohnplatz 174; -zelt 59, 85, 134, 156, 175, 261
Nordchanten 72, 125, 248
Normativität 284; Normvorstellungen 256
Notdurft 224, 250–252
Numto 37, 85f., 88f., 114–117, 125–127, 131, 134f., 139, 145, 157, 162, 164, 188, 190, 205, 208–210, 213, 224, 287–290, 293, 298, 309f.
Nutzungskonflikte 306; -recht 311; -tabus 84
Oberlauf 13, 22, 36f., 45, 85, 188, 196, 213, 251
Obrigkeit 42, 50, 55, 77, 80, 102, 111, 128, 130, 134–138, 157, 159, 163–165, 170, 176, 285, 287, 291–293, 310
Olympiade 126, 132, 203
Opfer 15, 41, 44, 91, 98f., 102, 112, 129, 183, 185–196, 198, 200–203, 205f., 209f., 213, 216f., 224f., 231, 233, 272, 275, 288f., 294, 309; -baum 140; -blut 202; -diskurs 215; -fest 200, 206, 210; -gabe 72, 98, 100, 160, 185–188, 192–195, 199–202, 217–219, 222, 224, 295, 309; -gegenstände 328; -handlung 160, 187, 189–192, 194, 196, 199, 202, 205, 230, 251, 289; -kritik 189, 218; -mahl 192, 194; -platz 98, 200, 216, 222, 289; -praxis 15, 190; -ritual 15, 19, 98, 140, 160f., 182, 190–193, 195, 198f.,209, 213, 215f., 219f., 232, 257, 264, 279f., 286, 288f., 292, 294f., 309; -speicher 195; -speisen 136, 202; -tücher 201, 224; -teilnehmer 203; -tier 188, 193–195, 199, 201f., 205, 217, 257, 259; Opferung 189, 195, 203; Opferveranstaltungen 203; -zeremonie 17, 196, 203, 221f., 231
orale Tradition 59, 172; Literatur 221, 230
Ordensverleihungen 122, 279
Ordnungsmacht 135, 145; -prinzipien 198, 204f., 230; -vorstellungen 119
Ornament 133, 173
Orthodoxie 123
Parallelismus 193, 267, 268
Parallelwort 230, 267
Paraordnung 256, 295
Paraphernalia, Paraphernalien 207, 311
Påri 186–190, 199, 309f.
Parodie 207
Pelze 47, 130, 152, 195, 244; Pelzsteuer 38, 129, 218; Pelztierhandel 38
Perestroika 52, 57, 168, 216
Peripherie 121, 213f., 232, 289
Persiflage 90, 207
Perspektivismus 66, 296
Pesikova A. 5, 13, 23, 27f., 53, 74, 76, 84, 94, 138, 142, 184, 188, 195, 221, 230, 261
Pfingstgemeinde 160, 287; -kirche 23, 75, 106, 160, 170, 196, 258, 262; -kirchler 285
Picknick 158, 287
Pilgerstätte 213
Pim 11, 22, 37–39, 42, 45, 47, 63, 66–68, 76, 94, 114, 196, 199, 209, 217f., 228, 310
Pokazucha 112, 174, 310
Polizei 79, 126, 135, 152, 162, 222
Populärkultur 100, 102f.
Präsident 23, 64, 67, 69, 84, 122, 170, 207, 210–214, 288f., 293, 301
Preis 130, 133, 139f., 142, 146, 150f., 153f., 165–167; -verleihung 298
Privatbereich 238, 292; -heit 103, 134, 158f., 245, 291; -sphäre 168, 239, 245f., 266, 292, 294
Produktionsmittel 44; -verhältnisse 36
Profanierung 209, 275, 290
Programmablauf 297–299
Propaganda 40, 100, 121, 246
Protestaktionen 52
Protestantismus 23, 34, 85, 153, 197, 220, 258
Proxemik 276
Prozessionen 127
Purismus 13, 239
Quelle 37, 188, 309; Quellheiligtum 37
Rache 274f., 277
Rahmentrommel 253, 311
Rajonverwaltung 37, 45, 47, 52, 130, 151, 153, 184
Rätsel 156, 266–268

Raumkonzepte 176
Raumordnung 262
Rechenschaftsberichte 122; -legung 137
Rechtfertigungsstrategie 283
Regionalisierungstendenzen 58
Regionalparlament 53, 58, 282; -regierung 58f., 139, 305, 307
Religion 27, 58, 74f., 94f., 118–120, 123, 160, 182f., 216, 219–221, 226, 230, 239, 247, 256, 289f.; -tourismus 233
Rentier 12, 29, 35, 36, 41–44, 49, 56f., 61–66, 74, 80, 82, 84f. 111, 113, 128, 132, 143–145, 147f., 155, 169, 181, 188, 190–192, 197, 201, 210–212, 214, 223, 250, 281f., 287–289, 294, 297, 303, 306f., 309; -betrieb 237, 311; -bulle 212; -fell 29, 43, 140, 153, 260, 267, 301, 309f.; -fest 111, 117, 126, 130, 136, 139, 151, 153, 158, 186, 287, 292, 294, 296; -fleisch 82f., 152, 299; -geschenk 210, 212; -gespann 94, 116, 135, 144, 184, 190, 297; -haltung 64; -herde 23, 35, 43, 56, 65, 82f., 85, 193, 212f., 311; -hirte 65, 106, 283; -horn 143; -häuser 63; -kuh 56, 65, 84, 210, 212, 288; -leder 142, 153, 312; -nomaden 66; -opfer 87, 97, 136, 182, 188, 190, 293; -produkte 65; -schenkung 212f., 293; -schlachtung 185, 188, 191f.; -schlitten 128, 144f., 147, 156; -schlittenrennen 4, 14, 113, 126, 128, 133–135, 139f., 143–145, 147, 150, 155, 167, 175, 181, 297–299; -weide 12, 29, 36, 44, 59, 63f., 67–69, 80–83, 214, 281; -wirtschaft 11, 65; -züchterverband 122, 137, 170
Repräsentationsstrategien 15, 287
Repression 15, 167, 216, 236, 246; Repressionsapparat 167; -formen 168
Respekt 18f., 25, 27, 98, 108, 110, 130, 224, 230, 233, 235f., 238–242, 244, 246, 250f., 254f., 258, 262, 265f., 268, 276, 285f., 289, 291, 294f.; -losigkeit 108, 266, 276
Rettung Jugras 301, 308, 130
Revitalisierung 183, 219–221
Reziprozität 97, 104, 187, 212, 289
Ringkampf 128, 140–142, 146, 179, 297
Ritual 15, 17, 19, 43, 94, 98f., 111, 118–121, 124–127, 129, 140f., 149, 157, 159, 161, 166, 170–172, 182–184, 186–190, 192–194, 196, 198f., 201–210, 215–218, 220, 222, 224, 231–233, 235–237, 245, 247, 250f., 253f., 261, 269, 274, 278–280, 286–289, 291, 293–295; -fehler 208, 218; -gemeinschaft 99; -kritik 119, 215; -spezialist 188, 195f., 205–208, 210, 216, 221f., 224, 232, 275, 294, 311, 313; -transfer 120, 124, 126, 140f., 171
Rollenzuschreibungen 91, 96, 106, 109
Rückwand 186, 199, 220, 257, 261, 269
Russkin D. 16; (Familie) 5, 13
Russkinskaja 4, 41, 45, 50f., 66, 83, 112, 114–116, 129–131, 134, 136, 138, 144, 146–148, 151–156, 158, 160, 162f., 167, 175, 178, 180f., 222, 243, 258, 275, 287, 297, 299, 302, 311
Sabantui 125, 140, 311
Sakrileg 258
Salym 11, 46, 221
Satire 103, 123
Sauna 84, 252, 262
Scham 93, 234, 244, 270f., 276, 278f., 290; -gefühl 250f.; -grenze 263; -losigkeit 239
Schamane 36, 40, 48, 123, 184, 196, 203, 205–207, 217–219, 231, 308, 311; -trommel 153, 220; Schamanismus 127, 183, 208, 226
Schande 270, 272, 275f.
Schändung 272, 275
Scheidungsrecht 256
Schenkung 210, 212f., 289
Scherz 102, 202, 244, 263
Schicklichkeitsbegriffe 257
Schimpfworte 166, 252, 265f.
Schlachtopfer 186, 189, 309
Schlachtung 185, 188, 191–193, 203, 295
Schleier 90, 243–245, 252, 258, 262, 268f., 285f.
Schlittenführer 144; -rennen 144, 146; -springen 140, 145, 297
Schneemobil 195
Schriftkultur 174, 229; Schriftlichkeit 171
Schüchternheit 278
Schule 43, 51, 61, 67f., 78, 117, 131f., 157, 287
Schulinternat 135, 157, 311
Schutzgeist 15, 206, 231; -gottheiten 229
Schweigen 34, 53, 191, 224, 226, 233–236, 278
Schwestergatten 255
Schwiegerbeziehungen 255; -eltern 212, 252–255; -mutter 255; -sohn 90, 249, 253, 255; -söhne 248, 251, 255; -tochter 252, 254f., 259; -vater 249–255, 259
Schwitzbad 146, 279
Seele 94f., 191, 194, 300
Šefstvo 51f., 65
Sekte 75, 170, 258; Sektenmitglieder 160
Selbstdarstellung 18, 31, 33, 169, 220, 233, 235f., 238–240, 287
Selbstmord 59, (Suizid) 60, 277; -raten 58
Selbstverwaltung 41, 54, 308; -organe 48, 311

Selkupen 21, 38
Sel'sovet 37, 41–43, 45, 49, 136, 311f.
Sesshaftigkeit 42
Sesshaftmachung 35f., 42, 44, 304
Sexualität 241, 265
Sichtbarkeit 19, 34, 78, 159, 220, 238, 271, 286, 288, 294
Sichtkontakt 224, 251, 258
Siedlungsweise 17, 38, 43f., 303
Siegesprämien 143
Simmel G. 182, 234–236, 241, 277, 285, 292
Sitzordnung 269, 273
Sobornost 123
Sokolova Z. 21, 36, 62, 73, 219, 253, 255, 275
Sommerwohnplatz 84
Sonnenfinsternis 196; -göttin 202; -lauf 187; -sinn 187, 193, 195, 200
Sopočin J. 5, 23, 24, 89, 106, 130, 144, 183; (Familie) 5, 13, 80, 82, 107, 161, 184
Sopočina A. 5, 23, 27
Sorgerecht 256, 296
Souvenirs 130f., 134, 152–154, 300
Souveränität 232f., 283, 292
Sovchose 45f., 48, 307, 311
Sowjetisierung 35f., 45, 48, 50f., 64, 119, 126, 141, 290, 303
Sowjetmacht 20, 35, 40, 44, 48, 121, 126, 128, 164, 167, 218, 275; -regierung 41, 48; -union 13f., 22, 36, 41, 46, 50f., 62, 98, 102, 116, 119f., 123, 128, 130f., 139–142, 151, 167f., 182, 212, 237, 246, 294, 309, 312; Sowjetzeit 125, 169, 224
Sozialisation 95, 117, 166, 168, 272, 279
Sozialstruktur 118, 255; -system 248
Spartakiade 132f., 139, 147, 166, 168
Speise 130, 152, 158f., 175
Spion 90, 99, 101–103
Spionagemetapher 103; –paranoia 102; -verdächtigungen 103; -vorwürfe 103
Sponsor 18, 113, 115, 130, 133, 139, 141, 145, 148, 151, 157, 177, 195, 217; Sponsoring 139, 151
Sport 116, 124f., 131, 139, 141, 167, 203; -arten 111, 116, 120, 125, 139, 140–143, 145, 147, 166, 297–299, 311; -disziplinen 133, 140, 166; -wettkämpfe 55, 113, 120, 125, 130f., 134, 139, 140f., 143, 152, 166, 175f., 200, 203, 287, 293, 297
Sprachideologie 234; -verwandtschaft 309
Stalinismus 46, 121, 174, 238; Stalinzeit 102, 216
Statistik 61, 282, 302, 304
Statusgruppen 289; -symbol 57; -verlust 240; -veränderungen 277; -wandel 93; -wechsel 280
Steinitz W. 11, 21, 23, 76, 98, 207, 219, 244, 247–250, 253–256, 266f., 274, 278
Stereotype 78f., 133, 232, 258
Straße 238, 258, 276
Strohsack 142; -kampf 143
Subkultur 33, 237, 256
Subsistenzproduktionszweige 282; -wirtschaft 62
Subventionen 47, 55, 59, 65, 84, 281, 282
Subversion 19, 161
Surgut 11, 14, 29, 33, 38–40, 42, 46f., 49f., 56, 65, 67–69, 73f., 83, 112, 115, 126, 129, 151, 153, 164, 189, 219, 221, 302–305, 309, 312
Surgutneftegaz 40, 47, 115, 144, 164, 223, 310
Synja 149, 253, 273
Synkretismus 237
Tabu 58, 85, 142, 149, 168, 256, 259, 274f., 278, 286, 290; -aufhebung 254; -überschreitungen 213; -bruch 262, 274; -regeln 248f.; -sprache 266f.; -system 171; -verletzungen 277; -vorschriften 284, 289; -worte 266f.
Taiga 5, 11, 17, 35–38, 43f., 48f., 53, 66, 74, 80, 106, 114, 136, 270, 306, 309, 312
Taligina N. 186, 249, 251–256, 273
Tanz 172, 203, 293; -elemente 112
Tataren 21, 125
Tauschwert 169, 260
Teilzeitadoption 97–99
Theater 174, 220; -konzept 123
Theatralisierung 173f.
Tjumen' 225
Tobolsk 218
Tod 60, 74f., 126, 162, 186, 191, 194, 228, 247, 270
Toponym 226; Toponymie 11, 39, 70
Toten (die) 72f., 190, 198, 204f., 260, 267f.; -reich 204; -ritual 187, 191, 267; -welt 187, 191, 260
Tourismus 125, 151, 233, 287; -funktionäre 172
Touristen 14, 109, 111, 122, 131, 134–136, 145f., 151, 154–156, 158, 162, 164, 169f., 175, 225, 233, 266, 286f., 291, 309; -attraktionen 172
Tradition 15f., 29f., 57, 59, 100, 105, 118–120, 125–127, 130, 132f., 135, 140–142, 163, 170, 172f., 175f., 188, 190, 206, 215f., 221, 227, 230, 232, 249, 265, 267, 282–284, 286, 299, 308
Traditionalismus 13, 32, 120, 168
Traditionspflege 122
Trance 94, 196, 206–208; -ritual 208, 217; -spezialisten 202
Transformation 96, 118, 293
Transgression 118, 123, 173, 257, 265, 273, 278, 280

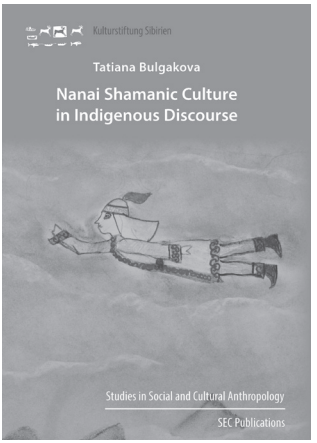
Transhumanz 82
Transportmittel 43, 164; -tiere 43, 66
Tromjogan 11, 13f., 22f., 35–41, 45, 51, 64, 66f., 83, 85, 99, 113f., 128f., 147, 184, 188–190, 196, 199, 207, 209f., 213, 218–220, 223, 228f., 231, 233, 251f., 255, 258, 282, 302–304, 306, 309–312
Trommel 94, 153, 184, 204, 206–208, 220
TTP (Territorium der Traditionellen Naturnutzung) 302, 305–307, 311f.
Tundra 11, 35, 312
Turner V. 95, 118, 123, 265, 277, 295
Übergangsriten, -rituale 122, 252, 256, 273, 277, 279f., 290
Überlieferung 30, 34, 40, 100, 268
Überschreiten 142, 257, 276; -schreitung 118, 173, 186, 198, 202, 236, 240, 242, 249, 264, 270, 273, 275, 279, 292
Umsiedlung 35, 43–45, 50, 62; Umsiedlungspläne 50; -politik 36; -projekt 51
Umwelt 35, 198; -beeinträchtigungen 11; -probleme 57; -schäden 308; -zerstörung 75
Unberührbarkeit 257
Unreinheit 75, 76, 113, 247f., 290
Unterwelt 72, 74, 100, 190, 193, 195, 198–201, 204f., 228–230, 233, 247, 251, 261, 266; Unterweltsgott 227f., 231; Unterweltsgottheit 227; -götter 200f., 228, 251; -herrscher 74
Utopie 119, 121, 124, 174, 293
Var'jogan 40, 67, 68, 72, 135, 186, 189, 226
Vėlla J. 5, 13, 23f., 26, 35, 53, 64, 72, 87, 149, 188, 197, 206, 210–214, 283, 296
Verbot 12f., 94, 146, 204, 224, 247f., 250, 257f., 263, 273, 288, 290; -überschreitung 274
Verschleiern 95, 243, 244, 246–248, 250, 268, 274, 286, 294
Verschleierungspraktiken 268
Verschwendung 157, 200, 292
Versöhnungsrituale 275
Verstaatlichung 46, 48
Verwandtschaft 21, 95, 218, 254, 256, 262, 270; Verwandtschaftsgruppen 240, 254; -strukturen 49, 308; -system 253f., 256; -termini 248, 253–255; -terminologie 98, 101, 248, 268; -verhältnis 17, 208, 228
Vodka 67, 69, 98, 157f., 195, 201, 217
Volksfest 125, 311; -zählung 11, 39f., 218, 282, 302f.
Vorbild 13, 30, 119, 127, 129, 208, 212, 226, 260
Vorhang 26f., 234, 248f., 258, 262
Vorurteil 14, 78, 79, 100, 240, 263, 265
Wahrsagen 154, 208
Waldbewohner 15, 22, 33, 41f., 48, 50, 52, 54f., 59, 62, 66, 76f., 79, 116, 130f., 137, 147, 160, 163, 170, 218–221, 232, 282, 303f., 306f.
Waldbrände 12, 57; -geister 266; -nenzen 85, 205, 209f., 213; -tundra 36, 43f., 53, 66, 80, 85, 137, 312
Wassergottheiten 229
Weber M. 16, 30
Weiblichkeit 134, 165f.
Weissagung 196
Weitergabe 94f., 109, 185, 190, 208, 215, 221, 226, 231, 240, 271, 294
Weltbild 16, 30, 138, 225, 227f., 230, 232, 238, 258, 270, 272, 274f., 285, 287; -deutungen 232, 236; -deutungssystem 283; -krieg 100, 102, 150, 168, 246; -schema 228; -sicht 16, 270
Werbung 121, 132, 151f., 249
Wertehierarchie 141; -konzept 265; -systeme 66, 117; Werthaltungen 31; -vorstellungen 16, 34, 284
Wettkampf 111, 113, 116, 127, 133, 139f., 143, 144, 146f., 150, 159, 163, 165–167, 170, 172, 297, 299
Widerstand 19, 34, 40, 43–46, 104, 123, 126, 164, 219, 233f., 236f., 239f., 275, 290; -potential 237
Wiedergeburt 58, 183, 220
Winterweideplätze 168; -wohnplatz 29, 43f., 82, 86
Wirkmächtigkeit 91, 93, 176, 234, 240
Wirtschaftsform 11, 42, 48; -zweige 46, 58f., 82, 281
Wissensbegrenzung 235; -transfer 95; -verteilung 95, 234
Zaubertrommel 153, 202, 207f., 212
Zelt 51, 66, 85, 135, 139, 146, 151, 156f., 180, 269, 273, 303, 309
Zentraldorf 107; -ort 261; -siedlung 14, 35, 49–51, 66, 130, 164
Zeremonie 118, 203, 246, 298
Zirbelkiefernnüsse 47; -zapfen 302
Zivilisation 29f., 50, 76, 78, 104, 282f.
Zivilisiertheit 291
Zobelpelze 47
Zopfschmuck 300
Zukunftsvisionen 119
Zurückhaltung 163, 185, 215, 224, 226
Zurschaustellung 119f.
Zusammengehörigkeit 20f.
Zuschauer 133, 135, 139, 145f., 175
Zuschreibung 21, 96, 108f., 163, 233, 236, 296
Zwangskollektivierung 48

Anett C. Oelschlägel

Plurale Weltinterpretationen:
Das Beispiel der Tyva Südsibiriens

2013, Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien
308 pp., 103 colour photos
Euro 32; paperback
ISBN: 978-3-942883-13-9

Studies in Social and Cultural Anthropology
http://www.siberian-studies.org/publications/studies.html

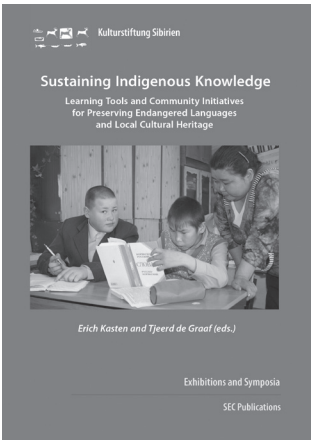


Bulgakova, Tatiana

Nanai Shamanic Culture in Indigenous Discourse

2013, Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien
264 pp., 5 Farbabbildungen, 16 x 22,5 cm
Euro 28, USD 39; paperback
ISBN: 978-3-942883-14-6

Studies in Social and Cultural Anthropology
http://www.siberian-studies.org/publications/studies.html



Kasten, Erich and Tjeerd de Graaf (eds.)

Sustaining Indigenous Knowledge:
Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage.

2013, Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien
284 pp., 22 colour photos (for the North American edition: black & white)
Euro 26, USD 35; paperback
ISBN: 978-3-942883-122

Exhibitions & Symposia
http://www.siberian-studies.org/publications/exsym.html