

Glatte Räume, residentieller Atomismus und die Leere im Zentrum der Gesellschaft¹

Heike Delitz

In *Mille Plateaux* (*Tausend Plateaus*) setzen Gilles Deleuze und Félix Guattari den »glatten« dem »gekerbten« Raum gegenüber: als sich gegenseitig bestimmende Formen der Erzeugung von Raum, in denen zwei einander entgegengesetzte Formen kollektiver Existenz instituiert werden. Der nomadische Modus kollektiven Lebens wird hier als einer denkbar, der dem sesshaften, fixierten Modus nicht vorher geht, sondern diesen vermeidet oder abwehrt. Oder infrastrukturierte, fixierte, territorialstaatliche Gesellschaften werden umgekehrt als solche verstehbar, die sich in der Eingrenzung nomadischer, und ebenso migrantischer Bewegungen einrichten – durch deren Kontrolle. Diese Kontrastierung glatter und nomadischer Räume erlaubt es Deleuze und Guattari auch, Verschiebungen zu beobachten: Re- und Deterritorialisierungen, Bewegungen innerhalb fixierter Räume. Im Fall der Waren- und Kapitalströme der globalen Wirtschaft folgen diese Bewegungen dem Bahnenraum, den Martina Löw neben weiteren Raumfiguren als eine prägende Raumfigur in Gesellschaften der Gegenwart sichtbar macht. In *Tausend Plateaus* und ebenso in den Arbeiten der Kultur- und Sozialanthropologie wird der glatte Raum nomadischer Gesellschaften dabei als einer sichtbar, der dem Bahnenraum in vieler Hinsicht entgegengesetzt ist: Die räumlichen Praktiken der nordafrikanischen Tuareg etwa erzeugen nur wenige fixierte Punkte, ihr Raum ist nicht aus der Vogelperspektive gedacht, und ihre Bewegungen haben und überwinden keine feststehenden Grenzen.

Neben dem so verstandenen glatten Raum als einer spezifischen Form der räumlichen Institution von Kollektiven lassen sich weitere Modi benennen, in denen Kollektive und Subjekte durch Raumstrukturen und Architekturen mit erzeugt werden. Der in diesem Beitrag formulierte Vorschlag ist es mithin, den Raumfiguren, die Martina Löw unterscheidet, weitere hinzufügen – ihr Konzept zu ergänzen. Dazu fällt der Blick exemplarisch auf jene extramodernen oder außer-europäischen Gesellschaften, deren Raumfiguren auf je eigene Weise dem urban konzentrierten, zentrierten Raum (mit Löw: dem Raum von Orten), und ebenso

1 Für wertvolle Lektüren und Hinweise danke ich Silke Steets und Jochen Kibel.

dem Territorial-, dem Bahnen- und dem Netzwerkraum entgegengesetzt scheinen. Neben den Tuareg, die paradigmatisch für nomadische Kollektive und damit für den glatten und beweglichen Raum stehen, wird auf die (im Grenzgebiet zwischen Ecuador und Peru lebenden) Achuar eingegangen: Das räumliche Prinzip dieses amerindianischen Kollektivs ist der »residentielle Atomismus«, dem eine »Art Nullgrad der sozialen Integration« entspricht (Descola 1986, S. 19). Diese Institution von Gesellschaft zeichnet sich durch eine extreme räumliche Zerstreuung aus, einen extrem »dünnen« Raum. Weitere außereuropäische Raumfiguren wären ebenso zu nennen. So sprechen sowohl Marcel Granet als auch Jean-Paul Loubes (2015) für Han-China von einem Raum, der »grundsätzlich quadratisch« (Granet 1963 [1929], S. 66) gedacht und gebaut wird; von einem Raum der Einschließung und der Regularität, der zudem (so Cheng 2022 [1995], S. 230f.) in fünf heterogene Teile differenziert ist. Der Raum der Inuit hingegen ist einer von miteinander verbundenen und sich bewegenden Linien: »[A]s soon as a person moves he becomes a line«, schreibt Tim Ingold, und weiter: »To hunt for an animal, or to find another human being who may be lost, you lay one line of tracks across the expanse, looking for signs of another line of motion that would lead to your objective. Thus the entire country is perceived as a mesh of lines rather than a continuous surface« (2011, S. 149, Hervorh. i. Orig.). Ein »central space is conspicuously absent«, heißt es bei Viveiros de Castro (1992, S. 111) für die Araweté in Brasilien, deren »chaotische« und a-zentrische Raumfigur eine Gesellschaft »ohne Innen« instituiert (Viveiros de Castro 1992, S. 4). Und wenn Marilyn Strathern die Zweiteilung des Raumes in »bush« und »village« respektive »inside« und »outside« in Papua-Neuguinea darstellt, dann nicht ohne hinzuzufügen, diese Begriffe seien »not organized quite as Euro-Americans might imagine«. So geht man in den Wald »inside«, das heißt in das umfassendere Kollektiv, während der Eintritt in das Dorf der Gang »outside« ist (Strathern 1998, S. 136f.).

Die glatten Räume der nomadischen Kollektive, die dünnen Räume amerindianischer Gesellschaften, die nichtlinearen Bahnen der Inuit, die Regularität des Han-chinesischen Raums; die scheinbare Chaotik der Raumfigur der Araweté – solche und weitere Raumfiguren wären zu erwähnen, wenn es um aktuelle Gesellschaftsformen geht. Sie wären ebenso zu erwähnen, wenn sich der Blick auf die Transformationen richtet, die sich gegenwärtig weltweit abspielen – Transformationen, die mit den europäischen oder westlichen Formen von Architektur und Infrastruktur einhergehen, Transformationen durch koloniale Raumpolitiken und durch solche, die der sogenannten Globalisierung entsprechen. Kurz, diese Raumfiguren wären neben vielen weiteren in den Blick zu rücken, wenn es um die globale Gegenwart geht, wie sie Martina Löw und die Forscher:innen des SFB unter dem Titel einer »Refiguration von Räumen« beschreiben. So würde sich der Blick etwa darauf richten, wie die Infrastruktur des Bahnenraums, wie sie US-amerikanische Ölkonzerne errichten, den dünnen Raum der Achuar transformiert. Und ebenso wäre in die-

sem Fall (der Achuar) nachzuvollziehen, wie der Territorialraum der beiden Nationalstaaten (Ecuador und Peru) und wie die »centros«, die Orte der evangelischen und katholischen Missionen (Descola 1982a, 1982b) das kollektive Leben der Achuar verändern.

In allen solchen Fällen sollte vom Begriff der Spätmoderne zunächst Abstand genommen werden, jedenfalls insofern sich mit diesem Begriff eine Abfolge (Vormoderne-Moderne-Spätmoderne) verbindet, insofern die Soziologie noch immer dazu neigt, in außereuropäischen, indigenen, nicht-nationalstaatlich instituierten Gesellschaften *vormoderne* Gesellschaften zu sehen (und diese für obsolet zu halten). Im Folgenden wird dagegen mit Deleuze und Guattari, Claude Lévi-Strauss und Philippe Descola von Gesellschaften ausgegangen, die zeitgenössisch sind; ebenso jung oder alt wie die eigene Gesellschaftsform, gehen sie »uns« in keiner Weise voraus. Deshalb spricht Eduardo Viveiros de Castro von Anti- oder »Extra-Modernen«, von Gesellschaften, die sich gegen die Kolonisierung wehren, die trotz aller Kolonisierung und Globalisierung darauf »bestehen, zu existieren« (2014, S. 491). In diesem Sinn wird im Folgenden die Frage nach weiteren Raumfiguren in einem synchronen Blick verfolgt, im Blick auf (ausgewählte) außereuropäische Gesellschaften (vgl. Delitz 2018).

Grundlegend wird dabei der Akzent geteilt, den Martina Löw seit 2001 auf räumliche Aspekte des Sozialen legt. Geteilt wird insbesondere die These, dass Räume einerseits sozial konstruiert, diskursiv und in Karten gezeichnet sowie vorgestellt und nicht zuletzt gebaut sind – und dass solche räumlichen Strukturierungen andererseits sozial »konstitutiv« sind (Löw 2018, S. 16). Aufgrund eines anderen Theoriehintergrunds betont die hier vorgestellte Perspektive dabei materielle Kulturen, physisch erzeugte Räume und Körper oder kurz: Architekturen und Infrastruktur-Aspekte stärker (vgl. Delitz 2010; Steets 2015). Unter dem konstituierten »Sozialen« wird zudem spezifischer die Gesellschaft, das Kollektiv verstanden: Es geht um die These, dass Gesellschaften oder Kollektive – als unsichtbare, als imaginär instituierte, also als immer »nur« vorgestellte Einheiten und Identitäten – auf einer sichtbaren Gestalt beruhen. Insofern ist Architektur, sind Infrastrukturen und Raumformen *Modi* kollektiver Existenz: Indem Gebäude, Infrastrukturen, Raumstrukturen dem Kollektiv zu allererst eine (je bestimmte) Sichtbarkeit geben, indem sie das kollektive Leben, die Interaktionen, die Blicke und Bewegungen ebenso wie die Affekte strukturieren, indem räumlich die Individuen zu- und eingeteilt werden, sind Architekturen und Infrastrukturartefakte, Siedlungsmuster und Grenzmarkierungen *sozial konstitutiv*. Mit ihnen richten sich Gesellschaften als je spezifische, singuläre ein – neben und untrennbar von weiteren Bedeutungssystemen, vor allem Diskursen.

Im Folgenden wird zunächst kurz dieser Theoriehintergrund skizziert, um in einem zweiten Schritt die vier Raumfiguren (Bahnen-, Netzwerk-, Territorialraum und Ort) vorzustellen, die Martina Löw unterscheidet und mit einer Theorie gesell-

schaftlichen Wandels verknüpft. Der dritte Teil wendet sich exemplarisch den zwei erwähnten außereuropäischen Raumfiguren zu: dem dominant oder hegemonial glatten Raum der nomadischen Gesellschaft der Tuareg, und dem zerstreuten Raum des amerindianischen Kollektivs der Achuar. Darin werden je andere Formen der Konstitution des Sozialen sichtbar, andere Formen von Gesellschaft, die sich auf je spezifische Weise verändern, wenn Bahnen- oder Territorialräume (territorialstaatliche Räume und Grenzen) sowie je andere Raumstrukturen von Orten in sie eingeführt werden.

Architekturen und Infrastrukturen: Konstitution von Gesellschaft und Raum

Die zugrunde liegende Theorieperspektive lässt sich zunächst als (post-)strukturalistische und postfundamentalistische kennzeichnen: In ihr sind nicht Subjekte oder Akteure der Ausgangspunkt, um nach der Konstitution des Sozialen zu fragen. Umgekehrt ist auch nicht das Soziale vorausgesetzt. Vorausgesetzt ist im strukturalistischen Denken vielmehr das Symbolische: Praktiken, Körper, Diskurse, Artefakte – Bedeutungssysteme, die das Subjekt ebenso konstituieren wie das Kollektiv oder die Gesellschaft. Diese Perspektive lässt sich schon bei Émile Durkheim herausarbeiten – jedenfalls rückblickend und von Claude Lévi-Strauss her gelesen. Die Denkbewegung dieses begründeten Strukturalismus hat Etienne Balibar (2003) treffend als »De- und Rekonstruktion des Subjekts« gefasst: Dekonstruiert wird das Subjekt als Ursprung der Bedeutungssysteme, und rekonstruiert wird es als deren Effekt. Dasselbe lässt sich auch für das Soziale sagen: Nicht soziale Strukturen oder Gruppen sind grundlegend, und die kulturellen Systeme sind deren sekundärer Ausdruck. Das Soziale wird dekonstruiert, es ist nicht der Ursprung der Bedeutungssysteme, des Symbolischen oder Kulturellen – es ist deren Effekt. In dieser Denktradition, die die durkheimianische Perspektive fortführt, indem sie in diese die strukturelle Linguistik von Ferdinand de Saussure integriert, werden symbolische Systeme als solche denkbar, in denen sowohl die Gesellschaft als auch das Subjekt erzeugt sind. Neben Diskursen; neben Körperpraktiken, Bildern und Tönen sind es dann nicht zuletzt auch die materiellen, und hier die »großen« Artefakte, die als sozial konstitutiv zu verstehen sind – Architekturen und Infrastrukturen als diejenigen Artefakte, die dem Kollektiv eine Gestalt geben, eine Sichtbarkeit verschaffen (und es im selben Moment, damit erzeugen); und auch Architekturen als diejenigen Artefakte, in denen Blicke und Bewegungen des Körpers geformt oder ermöglicht und verunmöglicht werden. Wie Michel Foucault (1976) exemplarisch gezeigt hat, haben diese Bezugnahmen auf den Körper und auf dessen Sichtbarkeit auch Wirkungen auf das Subjekt: sie bringen es mit hervor. Beispielsweise religiöse Kollektive und Subjekte lassen sich vor diesem (denkbar knapp erläuterten) Hinter-

grund als solche untersuchen, die von einer bestimmten Architektur und den in ihr erzeugten Affekten und Körperhaltungen, von den Anordnungen der Körper und den Blickweisen untrennbar sind. Oder es lassen sich Formen sozialer Ungleichheit als solche verstehen, die auch durch eine bestimmte architektonische Kultur erzeugt sind. Oder die Imagination einer zeitlichen Identität des Kollektivs wird als eine analysierbar, die mit der Pflege des baukulturellen Erbes ebenso einhergeht wie mit dem Verfall, dem Abbau oder der Zerstörung von Bauten.

Für diesen Blick auf Architektur in einem weiten Sinne, in dem also nicht einzelne Gebäude, sondern architektonische Kulturen (einschließlich Innenarchitektur, Infrastruktur und Landschaftsarchitektur) im Blick stehen,² erweist sich die Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis (1975, dt. Übers. 1984) als kongenial. Unter dem Titel *Gesellschaft als imaginäre Institution* setzt Castoriadis voraus, dass die soziale Realität (wie jede Realität) in unvorhersehbarer Veränderung besteht. Gesellschaften oder Kollektive bestehen nur, indem sie dieses Anders-Werden verleugnen, sich als mit sich identische und als singuläre, also unverwechselbare instituieren: Sie bestehen in der Imagination *dieser* Gesellschaft, dieses *Wir*, mit *dieser* Identität über die Zeit hinweg. Auch liegt die Betonung von Castoriadis auf der Einteilung der Einzelnen innerhalb des Kollektivs (samt den Diskursen und imaginären Instanzen, die diese Einteilung rechtfertigen) sowie auf der Vorstellung eines Anderen, eines »Grundes«, dem sich die Gesellschaft (ihre Institutionen, Normen und Werte, ihre Existenz) verdankt. An dieser Stelle spricht Castoriadis von *zentralen* gesellschaftlichen Bedeutungen (wie zum Beispiel Gott, Nation, Vernunft). Derart lassen sich also Bedeutungssysteme – darunter auch die Architektur – als für das Soziale konstitutiv verstehen: Weil das Kollektiv als solches inexistent und unsichtbar ist, hat es eine symbolische Existenz, besteht es *in* den Diskursen ebenso wie *in* der materiellen Kultur. Auch wenn Castoriadis dabei selbst kaum auf Architektur eingeht, so spricht er doch vom »zusammenstellen/zurichten/herstellen/errichten« (*teukein*) als einer wesentlichen Dimension der Institution von Gesellschaft (1984 [1975], S. 399, S. 435ff.) und weiter:

»Die bei weitem wichtigste Erscheinungsform des *teukein* in der Geschichte ist das Zusammenstellen/Zurichten/Aufbauen, das in der Institution selbst zum Ausdruck kommt: das Dorf oder die Stadt, die »asiatische« Monarchie, die *polis* und der moderne Staat sind gleichermaßen Produkte des *teukein*, gigantische Werkzeuge oder Instrumente.« (Castoriadis 1984, S. 452)

-
- 2 Architektur wird hier also – höchste Zeit, es zu erwähnen – nicht im Gegensatz zum »gewöhnlichen Gebauten« definiert und auch nicht auf die europäische Moderne und die Profession eingegrenzt. Architektur wird vielmehr sehr formal definiert, zum Beispiel mit Bernhard Cache als »Kunst, Intervalle in ein Territorium einzuführen«: Architektur ist eine »Operation am Raum« (Cache 1995, S. 23f.).

Auch hält Castoriadis fest, dass der »räumliche Rahmen« als etwas verstanden werden muss, in dem sich Gesellschaft nicht lediglich ausdrückt, sondern in dem sich diese vielmehr selbst »entfaltet« (1984, S. 370).

Architekturen erlauben mithin zuallererst (neben den Diskursen), eine kollektive Identität in der Zeit und eine Einheit vorzustellen: In ihnen oder durch sie werden Individuen in Geschlechter und Generationen oder in Klassen und Regionen eingeteilt, werden Zentren und Peripherien definiert und in Bezug gesetzt, werden Schließungen und Ausgrenzungen erzeugt, Körper und »Seelen« geformt. Dabei erzeugen differente architektonische Kulturen je andere Räume – und damit je andere Geschichten oder kollektive Identitäten in der Zeit, je andere Trennungen von Natur und Kultur, je andere Differenzierungen des Kollektivs.

Vier »Raumfiguren« und die »Re-Figuration der Räume«

Unter *Raumfiguren* fasst Martina Löw (2018, S. 153f.) je andere Formen des Raumes, die in einer bestimmten Gesellschaft »so objektiviert erscheinen, dass man den Eindruck hat, sie seien von den Handlungen unabhängig«. Mit anderen Worten geht es unter diesem Begriff spezifisch um »stabile«, um »institutionalisierte Raumanordnungen«. In einer Sekundäranalyse ausgewählter raumtheoretischer Arbeiten werden dabei insbesondere vier Raumfiguren herausgestellt, die im europäischen bzw. westlichen Erfahrungs- und Denkraum seit dem Mittelalter je von besonderer Bedeutung schienen und deren jeweilige Hegemonie eine neue Epoche des Sozialen, der Gesellschaft markierte: relativ unverbundene Orte, das *Territorium* (wie es im modernen Nationalstaat institutionalisiert und begrenzt wird), der *Bahnenraum* und der *Netzwerkraum*.

Orte stehen dabei für die veränderte Raumwahrnehmung der Frühen Neuzeit gegenüber dem, was das europäische Mittelalter kennzeichnete: In diesem seien Räume »punktuell fixiert« gedacht worden. Dagegen werde in der Frühen Neuzeit der »bereiste Raum [...] als ein Nacheinander von Orten« gedacht und erfahren (Löw 2020, S. 155, mit Jureit 2012). Diese Raumwahrnehmung und Erfahrung von Orten gibt es selbstverständlich nach wie vor. Auch lassen sich neue Relevanzen von Orten festhalten (zum Beispiel in Heimatbewegungen, in der Pflege kulturellen Erbes und so weiter). Die für Löw entscheidende Frage ist indes, welche Raumform jeweils hegemonial, dominant ist – das ist, welche Raumfigur aus der zeitgenössischen Wahrnehmung und Denkweise heraus jeweils als »Raum schlechthin« gedacht wird. Mit dem Übergang von der Neuzeit in die Moderne sei dies der *Territorialraum*: Mit dem modernen Nationalstaat verbunden scheint der zeitgenössische Eindruck nun (zunächst in Westeuropa), dass jeglicher Raum als *Territorium* angemessen beschrieben sei. Diese Art, den Raum zu erfahren und zu denken – als abgeschlossenes Gebiet, in dem alles Soziale stattdessen –, leite bis ins 20. Jahrhundert alle sozialen Logiken,

von der Erfahrung des Selbst (*Territorien des Selbst*) über die Art, wie Konzentrations- und Flüchtlingslager angelegt wurden (bzw. immer noch werden), bis zur soziologischen Theorie selbst (Löw 2020, S. 154f.). Andere Formen, den Raum zu denken, gibt es auch weiterhin; sie werden indes nun vom Territorialraum her konzipiert, in ihrer Differenz. Im 20. Jahrhundert wird dagegen der *Bahnenraum* die dominante Form, in der Raum erfahren und gedacht wird (Löw 2020, S. 156ff.). Die Raumvorstellung des Territorial- oder *Containerraums* erscheint als zunehmend unplausibel oder historisch überholt. Wegweisend für die neue Raumfigur ist (mit Vinken 2008) die moderne Architektur, namentlich Le Corbusiers. Im Manifest einer »zeitgenössischen Stadt«, der *Ville Contemporaine* hatte der Schweizer Architekt 1922 eine Großstadt entworfen, die vollständig um den Verkehr (von Waren und Menschen) kreist. »Die Stadt der Geschwindigkeit ist die Stadt des Erfolgs«, hatte Le Corbusier (1929, S. 145, Hervorh. i. Orig.) geschrieben, und eine »Stadt der Geschwindigkeit« entworfen, die mit brachialer Gewalt die alten, verstopften Städte ersetzen soll – namentlich die Altstadt von Paris. Bürohochhäuser um den zentralen Bahnhof, breite Straßen, konzentrisch angeordnete Villenviertel, Häuser, die wie Fließbänder funktionieren, und von ihnen räumlich getrennte Industrieviertel und Arbeitervororte: Es ist dies die Vorstellung einer (Klassen-)Gesellschaft, in der reibungslose Mobilität die oberste Priorität ist. Die städtebauliche und gesellschaftliche Vision der funktionsgetrennten und autogerechten Stadt hat bekanntlich den Städtebau nach 1945 weltweit bestimmt. Auch Autobahnen und insgesamt Infrastrukturbauten etablieren diese Raumfigur, ebenso wie das Fließband. Dieser Raum »lebt von der Zirkulation und der materiellen Ermöglichung von Zirkulation«, schreibt Martina Löw (2020, S. 158), und weiter: er ist »potentiell unendlich«, und unterscheidet die Orte nicht, die ihn bilden (sie sind lediglich Durchgangsorte). Auch koloniale Räume hatten die Form des Bahnenraums, in einer Zeit, in der nationalstaatliche und imperiale Räume dominant waren – hier ist nicht zuletzt an den transatlantischen Sklavenhandel oder an die Gold- und Kautschukrouten zu denken. Wenn Löw indes an dieser Stelle auch die »Routen der Nomaden« (2020, S. 158) erwähnt, so wird der vorliegende Text – mit Deleuze wie der Kultur- und Sozialanthropologie – vorschlagen, den nomadischen (glatten) Raum als einen zu denken, der dem Bahnenraum ebenso entgegengesetzt scheint, wie jedem anderen Raum, der einer dominant sesshaften, fixierten Form des kollektiven Lebens entspricht.

Die vier Raumfiguren sind je durch gebaute Artefakte, durch Fundamente strukturiert, sie haben fixierte Wege und Grenzen, sind »gekerbte« Räume. Das gilt auch für den heute hegemonialen *Netzwerkraum* (Löw 2020, S. 157f.): Seit den 1970ern habe diese Raumfigur die räumliche Figur der Bahn abgelöst; Raum werde nun als Netzwerk vorgestellt, als Raum, der »distante Elemente in Beziehung« setzt, deren Differenz sich allein aus ihrer Stellung im Netzwerk ergibt. Es sind »Knoten« (Löw 2020, S. 159) gegenüber den Orten mit ihrer »Identität« (Löw 2020, S. 160). Die weltwirtschaftliche Verflechtung, die unter dem Begriff der Globalisierung zumeist dis-

kutiert wird, erscheint für diese Raumvorstellung als ebenso prägend, wie die Verbreitung digitaler Techniken. Auch erlauben neue theoretische Konzepte, den Raum als Netzwerk zu denken – namentlich der Begriff des Rhizoms in *Tausend Plateaus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari. Der Begriff des Rhizoms dient Deleuze und Guattari als Metapher, die andere als hierarchische Relationen zu denken erlaubt: Das Rhizom bezeichnet eine netzwerkartig sich verzweigende Relation.

»Jeder Punkt eines Rhizoms kann (und muß) mit jedem anderen verbunden werden. [...] Das ist ganz anders als beim Baum oder bei der Wurzel, bei denen ein Punkt, eine Ordnung, festgelegt ist. [...] Anders als bei einer Struktur, einem Baum oder einer Wurzel gibt es in einem Rhizom keine Punkte oder Positionen. Es gibt nur Linien. [...] Ein Rhizom kann an jeder Stelle unterbrochen oder zerrissen werden, es setzt sich an seinen eigenen oder an anderen Linien weiter fort.« (Deleuze und Guattari 1992 [1980], S. 16, S. 18f.)

Zu erwähnen ist auch die Netzwerk-Metapher, die Luc Boltanski und Eve Chiapello für den postfordistischen Kapitalismus herausarbeiten. »In einem Netzwerk können alle aktiv Beteiligten zu einem höheren Wertigkeitsstatus gelangen, weil alle die Fähigkeit besitzen, Verbindungen mit anderen einzugehen«, heißt es hier (Boltanski und Chiapello 2003 [1999], S. 174) etwa über die »Netzwerk-Ideologie« (Boltanski und Chiapello 2003, S. 178).

»In einer vernetzten Welt versucht jeder, die ihn interessierenden Kontakte mit Menschen seiner Wahl zu knüpfen [...]. Die räumliche Entfernung spielt keine Rolle. So etwas wie ein Raum, in dem die Bewegungen kontrolliert werden könnten, existiert nicht. Die Zirkulation der Information ist nur schwer zu überwachen. Niemand überschaut das Netzwerk, das für jeden mehr oder weniger undurchsichtig ist, sobald er die vorgegebenen Bahnen verlässt.« (Boltanski und Chiapello 2003, S. 183; vgl. Knoblauch und Löw 2017, S. 9)

Der Netzwerkraum bestimme seither zahlreiche Praktiken, die Kommunikation in *Social Media* ebenso, wie die Art und Weise, in der Kinder heute mehrheitlich ihre räumliche Umgebung erleben und so weiter.

Die vier Raumformen haben nicht die Gestalt einer erschöpfenden Aufzählung, ebenso wenig wie die einer einfachen Aufeinanderfolge, der sukzessiven Ablösung der vier Raumfiguren. Das Konzept soll vielmehr erlauben, neue »Spannungen« sichtbar zu machen, die zwischen diesen differenten Formen der Konstitution von Raum auftreten (Löw 2020, S. 160). Sie erlauben, Re-Aktualisierungen vorher hegemonialer Raumfiguren ebenso zu bemerken, wie die Gleichzeitigkeit verschiedener Raumfiguren in der globalen Gegenwart. Jede der beschriebenen Raumfiguren wäre dabei sicherlich in historischen Diskursanalysen genauer und differenzierter zu kennzeichnen: Für das Mittelalter wäre zum Beispiel an die Omnipräsenz theo-

logischer Vorstellungen zu denken, die Marc Bloch (1998 [1924]) sichtbar macht – wenn auch in einer ganz anderen Fragestellung (der Person des Königs). Weitere Autor:innen wären einzubeziehen, vor allem, wenn es um Denkweisen, um Konzepte des Raumes geht. Henri Bergsons Kritik an der Vermischung von Zeit und Raum wäre hilfreich, der sichtbar macht, dass der Raum in der Philosophie (spätestens) seit Kant als eingeteiltes und homogenes Medium gedacht wird (vgl. zu diesem Argument Delitz 2015, S. 182ff.). Ebenfalls im französischen Denkraum findet sich in Gilbert Simondons *Existenzweise der technischen Objekte* von 1958 eine Unterscheidung differenter Formen des Raums. Simondon differenziert hier eine »magische« Form der Raumvorstellung von religiösen, ästhetischen und technischen Formen. In diesem Zusammenhang beschreibt er die Raumfigur des Ortes als Figur herausgehobener »Schlüsselpunkte« (*haut-lieux*), die auf ihren »Grund« (die Umgebung, von der sie sich herausheben) bezogen bleiben, und zugleich mit anderen Schlüsselpunkten eine »netzförmige Verzweigung« erzeugen. Solche Orte – wie Berggipfel oder Kirchtürme – sind nicht isoliert zu denken. Sie sind »Punkte des Kontakts« und »Orte des Austauschs« (Simondon 2012 [1958], S. 154f.). Angesichts der Präsenz theologisch-magischer Denkweisen im Mittelalter wäre interessant zu prüfen, ob diese Raumfigur vielleicht die adäquate Beschreibung für den (für das Mittelalter als hegemonial behaupteten) Ort wäre. Auch Simondon kommt es im Übrigen darauf an, die bleibende Aktualität dieser Raumvorstellung zu zeigen: Zum Beispiel aktualisiere das Extrembergsteigen diese Raumfigur der *haut lieux* (hohe Orte). Im Blick auf den Netzwerkraum ist interessant, dass Simondon moderne Infrastrukturen als solche versteht, die einen neuen, einen intensiveren Netzwerkraum erzeugen. Er spricht von einer stärkeren »kollektiven Solidarität«, die solche Techniken hervorbringt: Dank der »technischen Netze erlangt die menschliche Welt einen hohen Grad an innerer Resonanz« (Simondon 2012, S. 204f.). Solche kulturellen Texte in und jenseits der Philosophie wären möglichst systematisch zu erfassen, um tatsächlich *hegemoniale* Raumvorstellungen herauszuarbeiten. Auch wäre für territoriale Räume im Blick zu halten, dass diese zwar einerseits durch Grenzen bestimmt und abgeschlossen sind, aber Grenzen ebenso Kontaktzonen darstellen; und es für Territorien zugleich wesentlich ist, wie diese intern strukturiert sind, aufgeteilt – wesentlich ist die Erzeugung ungleicher Räume, von Zentren und einem *Hinterland* (wie es zum Beispiel die Archäologie als Kennzeichen Mesopotamiens darstellt, vgl. Algaze 1993).

Mit den vier Raumfiguren ist – obgleich es also nicht um eine bloße Abfolge gehen soll – auch eine Theorie sozialen Wandels untrennbar verknüpft. Der Begriff der Raum-Figur bezieht sich *auch* auf die »Räumlichkeit von Figurationen« und ihren Wandel – auf die »Re-Figuration« (Löw 2020, S. 152) als Wandel zur »Spätmoderne«. Dahinter steht die Beobachtung und These, es habe seit den 1960er-Jahren »qualitative Umschlagpunkte« (Löw 2018, S. 52) der räumlichen Strukturierung der weltweiten (modernen) Gesellschaften gegeben. Die Raumstruktur kennzeichne

sich seither durch eine Doppelgestalt: durch Enthierarchisierung von Räumen und durch neue Hierarchien; durch Translokalisierung wie Lokalisierung; durch Vernetzung wie durch neue Grenzen, durch Dezentralisierung wie Zentralisierung (Löw 2018, S. 52f.). Kurz, der gesellschaftliche Raum wird vielfältiger, er wird »mediatisierter, translokaler und polykontexturaler« (Löw 2018, S. 59). Genauer gesagt werden »zwei qualitative Umschlagpunkte in der Geschichte der Moderne« gesehen – die (vor allem nationalstaatliche) *Territorialisierung* als räumliche Struktur der (klassischen) *Moderne*, und die konflikthafte Re-Figuration als die der *späten Moderne* (Löw 2018, S. 47; vgl. Knoblauch und Löw 2017). Der Territorialraum ist weiterhin eine zentrale Form, in der Kollektive politisch konstituiert sind. Aber die damit einhergehende Denkkordnung, die *episteme*, in der Raum und *Container* (Territorium) als identisch gedacht werden, sei abgelöst worden. Die »hegemoniale Orientierungsfunktion« des territorialen Raumes sei passé. Genau dies soll der Begriff der Re-Figuration erfassen: die Tatsache, dass in der »spätmodernen« Gesellschaft territoriale Räume von anderen »überlagert« (Löw 2018, S. 59) werden. Die Imagination der Gesellschaft, die räumlichen Vorstellungen von Kindern, die *mental maps*, die Infrastrukturen, die medialen Darstellungen und so weiter sind heute (so die These) vielfältiger, spannungsgeladener, komplexer als diejenigen der vorhergehenden Gesellschaftsformen. Die vier Raumfiguren werden also konzipiert, um ein Instrument für die Beschreibung des »sozial-räumlichen Wandels von Gesellschaften« zu haben, des Wandels zur konflikthafte Gleichzeitigkeit verschiedener Raumfiguren. Die gesellschaftliche Lage der Gegenwart ist die der Globalisierung, ebenso aber auch die neu (und enorm) relevant werdender Nationalstaaten und ihrer Grenzziehungen. Zu beobachten sind ebenso Re-Lokalisierungen wie auch Dezentralisierungen (vgl. Löw et al. 2021, S. 14).

»On the one hand, we detect a tendency towards flat, networked and egalitarian social relations, institutions and institutional orders with the opening and transgression of spaces, the transcending of spatial scales and the translocalization of identities, communities and collectivities by communication, tourism, commerce, migration etc. On the other hand we are witnessing a tendency towards a reassertion of modern spatiality by stressing local, regional or national borders and national identities.« (Knoblauch und Löw 2017, S. 10)

Diese Beschreibungen sind nicht auf die westliche oder europäische Moderne beschränkt. Die beschriebene Veränderung lasse sich aufgrund der (kolonialen und postkolonialen) Verflechtung ebenso in China wie in den USA, in lateinamerikanischen, afrikanischen oder auch in europäischen Gesellschaften beobachten (Löw 2018, S. 53; Löw und Knoblauch 2017).

Divergente Modi kollektiver Existenz, divergente Raumformen jenseits von Europa

Wenn Martina Löw festhält, dass die »Liste der im Hinblick auf soziale Veränderungen relevanten Raumfiguren [...] vermutlich unvollständig« ist (Löw 2020, S. 161), so möchten wir nun vor allem zwei der eingangs erwähnten Raumformen – *Raumfiguren* – ergänzen, nämlich die außereuropäischer und extramoderner Gesellschaften, im Blick auf deren je hegemoniale räumliche Konstitution des Sozialen. Es geht wie angekündigt um den *glatten* Raum der Nomaden (im Fall der Tuareg, wie ihn insbesondere französische Anthropolog:innen seit den 1980er-Jahren beschrieben haben, vgl. vor allem Bernus 1981; Casajus 1987; Claudot-Hawad zum Beispiel 1986); und um den *extrem zerstreuten* Raum amerindianischer Gesellschaften, insbesondere der Achuar, für die Philippe Descola (1986) den Begriff des residentiellen Atomismus geprägt hat.

Beide Raumformen und -figuren unterscheiden sich diametral von derjenigen räumlichen Institution von Gesellschaft, deren Kennzeichen eine urbane Konzentration, eine fest fixierte Architektur und Infrastruktur, die dauerhafte Ein- und Aufteilung des Territoriums und eine räumliche Hierarchie (Zentrum, Peripherie) sind – also dem, was insbesondere die europäische architektonische und räumliche Form kennzeichnet. Diese anderen Raumfiguren »zeigen uns ein Bild von uns, in dem wir uns nicht erkennen«, lässt sich mit Patrice Maniglier (2005, S. 774) sagen: Der Kontrastblick erlaubt zum einen, die eigene Form der Konstitution des Sozialen noch einmal neu auszubuchstabieren – in der Frage, wie das Soziale eigentlich durch die europäische Form der architektonischen Kultur, ihrer Materialien, Bauweisen und so weiter eingerichtet wird. Er erlaubt zum anderen auch, jene globalen gesellschaftlichen Transformationen zu beschreiben, die durch koloniale und neokoloniale Architekturpolitiken hervorgerufen werden: Die globale Gegenwart erscheint dann als eine, in der die hegemonialen Einführung von *Orten*, von *Territorial*-, *Bahnen*- und *Netzwerkräumen* eine je spezifische Transformation kollektiven Lebens (und Widerstände) erzeugt. Für die Achuar beschreibt Philippe Descola (1982a, 1982b) die Folgen jener missionarischen Siedlungen, die nach dem Muster der europäischen Stadt angelegt sind. Für Algerien haben Pierre Bourdieu und Abdelmayek Sayad unter dem Titel *Le déracinement* (Entwurzelung) (1964) die tiefe gesellschaftliche Veränderung beschrieben, die die Umsiedlung und Re-Territorialisierung eines Großteils der algerischen Bauern zur Folge hatte (vgl. zu beiden Delitz 2023). Für China zeigen zum Beispiel Jean-Paul Loubes (2015) und Madlen Kobi (2019) die Effekte der »Sinisierung« des Raums, der Transformation der Territorien vor allem muslimischer Minderheiten.

Um solche spezifischen Architektur- und Raumpolitiken und deren Folgen zu beschreiben, ist (aus Sicht der strukturalen, also vergleichenden Anthropologie) zuerst eine synchron vergleichende Perspektive notwendig. »Ethnographischer Still-

stand« nennt Descola (2011, S. 16) die ihm eigene kontrastive Beschreibung differenter Gesellschafts- und Raumformen in einem gegebenen Moment. Zunächst absehend von den internen Veränderungen werden in dieser theoretischen und methodischen Tradition der Kultur- und Sozialanthropologie die verschiedenen Gesellschaftsformen – oder Formen der räumlichen Konstitution des Sozialen – zunächst als einander divergente Versionen, als Varianten oder (mit einem *terminus technicus* der strukturalen Anthropologie) als »Transformationen« voneinander gedacht.³ Dieser synchrone Vergleich ist die methodische Grundlage, um einerseits die spezifische Organisation kollektiven Lebens zu sehen – und andererseits, um jene Veränderungen nachzuvollziehen, die sich vor allem im Kontext kolonialer und neokolonialer Verhältnisse ergeben. Im Fall der Tuareg wird etwa sichtbar, welche Folgen die Einführung nationalstaatlicher Territorien und des Bergbaus internationaler Konzerne in eine Gesellschaft hat, deren Raumform eine diametral entgegengesetzte ist – eine Form des glatten gegenüber der des eingekerbten Raums. Ähnlich und wie bereits erwähnt wird dann im Fall der Achuar deutlich, wie die Einführung des Bahnenraums durch die Infrastrukturen der Ölkonzerne, wie die Grenzposten der Nationalstaaten und wie die Etablierung der Orte missionarischer Organisationen das Territorium der Achuar verändern – eine Raumstruktur, die sich durch Zerstreuung, Isolation und Autonomie auszeichnet. Wenn es im Folgenden um diese beiden außereuropäischen oder extramodernen Gesellschaften geht, so – mit anderen Worten – in Ausklammerung jeglicher evolutionärer Perspektive oder im Versuch, »so wenig eurozentrisch wie möglich« zu denken.⁴ Nomadische Gesellschaften beispielsweise werden nicht als vormoderne gedacht und auch nicht als solche, die städtischen und fixierten Modi des kollektiven Lebens vorhergehen. Der Vorschlag ist vielmehr, sie (mit Deleuze und Guattari 1992 sowie mit Pierre Clastres 1976 [1974]) als solche zu verstehen, die die Hegemonie städtischer, fixierter und gekerbter Räume und Infrastrukturen *abwehren*. Es sind eher gegen- als vorurbane Gesellschaften. Dasselbe gilt für die Achuar.

Der glatte Raum der Nomaden (gegenüber dem gekerbten Raum der Sesshaften)

Die Begriffe des glatten und des gekerbten Raumes werden bei Deleuze und Guattari einerseits einander entgegengesetzt, um andererseits auch Bewegungen der Transformation oder der Vereinnahmung denkbar zu machen. Was die Entgegensetzung anbetrifft, so betonen die beiden drei Aspekte:

-
- 3 Vgl. zu diesem Schlüsselbegriff des Strukturalismus unter anderem Lévi-Strauss (1973 [1962]); Pouillon (1975 [1966]).
 - 4 So kennzeichnet Philippe Descola das Werk von Lévi-Strauss (Descola 2008, S. 33).

»Glattes und Gekerbtes unterscheidet sich zuerst durch die umgekehrte Beziehung von Punkt und Linie (die Linie zwischen zwei Punkten im Falle des Gekerbten, der Punkt zwischen zwei Linien beim Glatten). Zum zweiten unterscheiden sie sich durch die Art der Linie (gerichtet-glatt, offene Intervalle; dimensional-gekerbt, geschlossene Intervalle). Und schließlich gibt es einen dritten Unterschied, der die Oberfläche oder den Raum betrifft. Im gekerbten Raum wird eine Oberfläche geschlossen, und entsprechend den festgelegten Intervallen [...] ›teilt man sie wieder auf‹; beim Glatten wird man in einem offenen Raum ›verteilt‹.« (Deleuze und Guattari 1992, S. 666)

Idealtypisch glatte Räume sind Steppe, Wüste und Meer (Deleuze und Guattari 1992, S. 521), Räume, die in verschiedenem Maße Bewegungen der Territorialisierung oder Einkerbung ausgesetzt sind. Das Meer ist der glatte Raum, den man zuerst »einzukerben versucht hat«, heißt es hier (Deleuze und Guattari 1992, S. 533). Ist derart das Meer und ebenso die Wüste der glatte Raum *par excellence*, dann ist die Stadt mit ihren Mauern und Wegen der paradigmatische gekerbte Raum. Die Stadt besetzt und überformt glatte Räume; sie kann aber solche Räume ihrerseits auch erzeugen oder wiedereinführen: Die Stadt ist

»der eingekerbte Raum *par excellence*. Aber ebenso wie beim Meer ist es der glatte Raum, der sich grundsätzlich einkerben lässt, wobei die Stadt die Einkerbungskraft ist, die überall [...] den glatten Raum zurückgibt, wieder einführt [...]. Es gehen also glatte Räume von der Stadt aus, die nicht mehr nur die weltweiter Organisationen sind, sondern die eines Gegenschlags, der das Glatte und das Durchlöchernte kombiniert und sich gegen die Stadt zurückwendet: gewaltige, kurzlebige Elendsviertel [...], die nicht einmal mehr für die Einkerbungen des Geldes, der Arbeit oder des Wohnungsbaus interessant sind.« (Deleuze und Guattari 1992, S. 667)

Der glatte Raum ist dabei die »Begriffsperson« (Deleuze und Guattari 1996 [1991], S. 6 und öfter), die in *Tausend Plateaus* vor allem dazu dient, nomadischen Gesellschaften und ihrem Politischen gerecht zu werden: Das zwölfte Kapitel, in dem die beiden Raumformen eingeführt werden, heißt »Abhandlung über Nomadologie. Die Kriegsmaschine«. Über weite Strecken geht es hier den Autoren darum, die nomadischen Gefüge, Formen des Politischen und des Wissens als solche verstehbar zu machen, die den sesshaften, territorialstaatlichen Formen von Kollektivität aktiv entgegengesetzt sind oder – mit Pierre Clastres gesprochen – den Staat abwehren (Clastres 1976; vgl. Deleuze und Guattari 1992, S. 489ff.). Für das Folgende ist zudem der kleine Text von Anny Milovanoff über algerische Nomaden zentral (Milovanoff 1978), mit dem Deleuze und Guattari den nomadischen Raum als beweglichen, weichen, »sehr weit unten« beginnenden beschreiben (Deleuze und Guattari 1992, S. 523, Fn. 51). Mit diesem Text heben Deleuze und Guattari drei Merkmale des

nomadischen Raums hervor: »Der Nomade hat [erstens] ein Territorium« – aber eines, das sich auf einige wenige feste »Punkte« stützt (die Wasserstellen), Punkte zudem, die den Wegen »streng untergeordnet« sind »im Gegensatz zu dem, was bei den Sesshaften vor sich geht. Die Wasserstelle ist nur da, um wieder verlassen zu werden, jeder Punkt ist eine Verbindungsstelle und existiert nur als solche« (Deleuze und Guattari 1992, S. 522). Damit hat zweitens der Weg der Nomaden eine andere »Funktion« als der Weg sesshafter Kollektive: Statt einen »geschlossenen Raum unter den Menschen aufzuteilen, jedem seinen Anteil zuzuweisen und die Verbindung zwischen den Teilen zu regulieren«, »verteilt [der nomadische Weg] die Menschen (oder Tiere) in einem offenen Raum«, der lediglich »lokalisiert«, nicht aber geschlossen oder umgrenzt ist. Drittens wird der Raum nomadischer Gesellschaften als »glatt« markiert: Die Wege sind nicht fixiert, sie verschieben sich im Gegensatz zu dem Raum, der »durch Mauern, Einfriedungen und Wege zwischen den Einfriedungen eingekebt« ist (Deleuze und Guattari 1992, S. 522f., Hervorh. i. Orig.).

Ein solch offener, beweglicher und lokaler, nicht durch (infrastrukturelle) Artefakte markierter und eingeteilter Raum ist an eine spezifische architektonische Kultur gebunden. Für die Tuareg wird in allen anthropologischen Arbeiten die enorme Bedeutung betont, die die Zelte (*éhen*) aus Ziegenhäuten oder Palmblättern für diese Gesellschaft, ihre Praktiken und Vorstellungen haben. Das Zelt ist zentral für die kollektive Repräsentation: »Der Nomade verortet sich ausgehend von seinem Zeltlager. Sein Territorium beginnt an seinem Zelt und erstreckt sich über den gesamten Raum, in dem er sich ausbreitet«, schreibt etwa Edmond Bernus (1995, S. 42). Und bei Hélène Claudot-Hawad (1986, S. 399) heißt es: »Für einen Nomaden ist der Kern des bewohnten Raumes in erster Linie sein Zelt.« Mit dem Zelt verbinden sich spezifische Vorstellungen der kollektiven Organisation, nämlich die Unterteilung in (und der Zusammenhalt von) Stämmen und Untergruppen; die Verungleichung der Statusgruppen; die Ordnung der beiden Geschlechter und die Kontinuität der Generationen. Das Zelt erlaubt, eine kollektive Identität (der Familie) in der Zeit festzuhalten, insofern in jedes neue Zelt Elemente des mütterlichen Zeltes eingearbeitet sind (Claudot-Hawad 1986, S. 399f.). Zugleich ist das Zelt untrennbar von der nomadischen Bewegung der Transhumanz. Es erzeugt (neben den Reittieren) den beweglichen Raum der Nomaden und damit auch eine bestimmte politische Kultur, die unter anderem Georg Klute als »Kultur des Krieges« beschrieben hat (Klute 2010; vgl. zur nomadischen »Kriegsmaschine« auch Deleuze und Guattari 1992, S. 535ff.).

Mit den Zelten verbunden ist nun auch und nicht zuletzt der glatte Raum, wie er von Deleuze und Guattari beschrieben wird: der offene, lokalisierte, verteilende und nicht aufteilende Raum. Statt den »Raum anzueignen, den er durchquert, schafft sich der Nomade eine Umwelt aus Wolle oder Ziegenhaar, die den Ort nur provisorisch markiert«, heißt es bei Milovanoff (1978, S. 18). Hinzuzufügen ist, dass die Raumvorstellung in der Bewegung entsteht oder der Raum als ein beweglicher vorgestellt wird. Die Tuareg zeichnen keine Karten von oben, sie zeichnen allein den je

bevorstehenden Weg, der sich – mit Ausnahme einiger weniger »Kardinalpunkte« (Trockentäler, Brunnen, Bäume, Felsen: Bernus 1988, S. 4) – permanent verschiebt. Wenn der nomadische Raum derart unfixiert ist, so unter anderem, weil auch der Sand der Sahara eine veränderliche »Matrize« ist. Auf dieser bringt man stets nur temporär eine »Botschaft an, zeigt einen Weg an, zeichnet magische Zeichen, um die Zukunft zu befragen«. Der Sand ist zugleich jene ephemere »Oberfläche«, auf der sich die ihrerseits »ephemerer Spuren der Menschen und Tiere und die von den Herden begangenen Wege errahnen lassen« (Bernus 1988, S. 4).

Ist der nomadische Raum ein bewegliches »Feld ohne Leitungen und Kanäle« (Deleuze und Guattari 1992, S. 510) und ist das Territorium für die Tuareg kein Bereich, der sich durch Grenzen und Eigentumsrechte definiert (das »Territorium lässt sich als ein Raum definieren, auf dem eine Gemeinschaft [...] prioritäre, aber nicht exklusive Nutzungsrechte besitzt«, heißt es bei Claudot-Hawad 1986, S. 402) – so gehören die oben vorgestellten vier Raumfiguren alle zum gekerbten Raum. Das gilt zumindest für die Weise, in der sie eingeführt wurden: die Orte des Mittelalters, nationalstaatliche Territorien, der moderne Verkehrsraum, der Netzwerkraum. Erzeugt durch Mauern und Fundamente, Straßen, Tunnel und Brücken, Glasfaserkabel und Serverfabriken ist ein gemeinsames Kennzeichen dieser Räume die permanente, auf Dauer gestellte Aufteilung (Kerbung) des Bodens und die Fixierung von Wegen, die dazu dienen, die so getrennten Segmente zu erreichen. Dieser Raum

»ist begrenzt und gleichzeitig begrenzend: er ist in seinen Teilen begrenzt, denen konstante Richtungen zugeordnet sind, die aufeinander ausgerichtet und durch Grenzen teilbar sind, sich aber auch miteinander verbinden können, und dieser ganze Komplex ist begrenzend [...] im Hinblick auf die glatten Räume, die er »enthält«, deren Wachstum er verlangsamt oder verhindert und die er einschränkt oder ausschließt« (Deleuze und Guattari 1992, S. 525).

Stehen sich glatte und gekerbte Räume derart (relativ zueinander) gegenüber, so instituierten sich in diesen räumlichen Ordnungen divergente Modi von Gesellschaft (unter anderem des Ökonomischen und des Politischen). Die Tuareg gehören zu den pastoralen Gesellschaften, die sich durch eine wandernde Weidewirtschaft (das meint »Transhumanz«) und den Handel (von traditionell Salz und Datteln,) über große Strecken und Zeiträume auszeichnen. Kennzeichnend ist ebenso eine politische Zerstreung und Bewegung. Die »Tuareg-Gesellschaft« besteht aus fünf einander gegenüber stehenden Stammesverbänden (Kel Ferwan, Kel Ahaggar, Kel Ajjer, Kel Tazulet, Kel I-n-Tunin), deren Konflikte die permanente Verschiebung der Territorien bedeuten. Mit diesem Charakter verbindet sich eine rigide soziale Stratifizierung – die Einteilung in »freie« und in »tributpflichtige Kriegergruppen«, in Klerikale (Schriftgelehrte), Handwerker sowie (Nachkommen von) Sklaven (vgl. zum Beispiel Bernus 1981, S. 71ff.). Die Tuareg-Gesellschaft besteht also nicht allein aus no-

madischen Gruppen, sondern sie beinhaltet auch Sesshafte (Handwerker, Schriftgelehrte, Sklaven) und Städte. Der bisher beschriebene glatte Raum ist derjenige der hegemonialen Statusgruppe, der alle anderen durch ihre Nichtbewegung, ihre Fixierung unterlegen sind. So sind auch die Jahrhunderte alten Städte (Agadez, Timbuktu) keine Zentren der Gesellschaft. Es sind Orte des Tauschs und der religiösen Autoritäten, die ihrerseits eine dienende, eine vermittelnde Funktion erfüllen (unter anderem Bernus 1981, S. 334, 419f.). Für die untergeordnete Bedeutung der Städte spricht auch, dass deren Geschichte unerzählt bleibt (de Moraes Farias 2010).

Die Ansiedlung der nomadischen Tuareg (Lecocq 2010a) und die Eingrenzung oder Kerbung dieses nomadischen Raums bedeuten tiefgreifende Transformationen dieser Gesellschaft. Seit den 1960er-Jahren sehen sich die Tuareg mit mehreren Politiken der Ansiedlung und Eingrenzung konfrontiert: die Gründung von fünf Nationalstaaten, deren Grenzen das von den Tuareg durchquerte Gebiet durchschneiden; die Ansiedlung vieler Tuareg in Flüchtlingslagern aufgrund zweier Dürrekatastrophen in den 1970er-Jahren; der Uranbergbau seitens internationaler Konzerne (Arlit); der US-amerikanische »War on Terror« mit seiner Verstärkung der Grenzen und schließlich die Anti-Migrations-Politik der EU, die ihrerseits auf die Blockade von Bewegungen zielt: Dies alles bedeutet eine Kerbung des glatten Raums, die Begrenzung der Bewegungen der Tuareg und eine räumliche Einteilung und Fixierung (vgl. zu den Folgen unter anderem Lecocq 2010b; Kohl 2010).

Der »zerstreute« Raum amerindianischer Gesellschaften

In anderen Hinsichten ist der Raum amerindianischer Gesellschaften den in Europa entstandenen Raumfiguren entgegengesetzt. Es handelt sich bei den Achuar in Peru und Ecuador um halbnomadische Kollektive (nach zehn bis 15 Jahren werden die Häuser abgerissen und im Zentrum neuer »Gärten« neu errichtet). Die beiden zentralen Merkmale, die diese architektonische Kultur aufweist, ist einerseits eine extreme Zerstreuung: der »residentielle Atomismus«, eine Gesellschaft am »Nullgrad sozialer Integration« (Descola 1986, S. 19), das heißt eine, die so wenig integriert scheint wie nur möglich, so wenig Menschen wie möglich umfasst. Auf einem Gebiet der Größe Belgiens lebten in den 1970er-Jahren 4500 Achuar, verteilt auf die beiden Nationalstaaten Peru und Ecuador (Descola 1986, S. 34). Zum anderen teilen die Achuar wie viele andere amerindianische Gesellschaften ein Bedeutungssystem, das die meisten Tiere und Pflanzen als Menschen anspricht: Unter ihrem Kleid aus Fell und Federn teilen die Wollaffen, Tukane und Pekari eine Menschlichkeit, sie leben in ihren Kollektiven mit ihren Häusern und Ritualen, sie sprechen miteinander und sehen sich als Menschen. Auch architektonische Artefakte (die Langhäuser) und deren Bauteile sind in diesen Diskurs einbezogen, in dem Natur und Kultur auf andere Weise artikuliert werden, als in der dominanten europäischen Auffassung: Ei-

ner allgemeinen Kultur oder Menschlichkeit steht hier die Partikularität der Körper, der Naturen gegenüber (Descola 1986, S. 399f., vgl. Descola 2011).

Im Folgenden interessiert vor allem das Begehren nach Autonomie. Der zentrale Wert dieser Form des kollektiven Lebens ist gerade nicht das Kollektiv, sondern es ist die Selbständigkeit jedes Haushalts (so Descola 1986). Nicht durch Infrastrukturen vernetzt, werden in dieser architektonischen Kultur keine Verungleichungen vorgenommen, Zentrum und Peripherie nicht unterschieden. Durch vorgeschriebene Abstände von mehreren Tagesmärschen getrennt, erreichbar nur über unendlich gewundene Wasserläufe, stehen an einem Ort höchstens fünf Häuser, die zudem nicht einander, sondern dem Fluss zugewandt sind. Jedes Haus ist umgeben von zwei ihm zugeordneten Räumen: dem »Garten« (dem Raum der Frauen, die hier Kulturpflanzen wie ihre Kinder aufziehen) und dem Wald (dem Raum der Männer, die sich als Schwiegerv Verwandte der von ihnen gejagten Tiere begreifen). Diese räumliche Ordnung beschreibt Descola insgesamt also als die eines residentiellen Atomismus oder als die größtmöglicher Isolation (Descola 1986, S. 129). Der nächste Haushalt Tage entfernt, umgeben von einer Vielfalt nichtmenschlicher Lebewesen und einem enormen System von Flüssen, bietet das Haus in diesem Milieu zugleich den einzig sichtbaren Anker der »wirklich« menschlichen Gesellschaft; es ist, so Descola (1986, S. 135) das »einzige Prinzip der Schließung« des Kollektivs. Zugleich ist es der Schnittpunkt verschiedener Räume, der Raum ihrer Konjunktion und Disjunktion: Der Raum der »vollständigen« Personen (der Achuar) trifft hier auf den der (unter dem Haus lebenden) Wasser-Geister (*tsunki*); im Haus kreuzen und trennen sich die Räume der Männer und Frauen (Descola 1986, S. 139). Auch diese Raumfigur eines extrem »dünnen« menschlichen Raumes (eines Raumes, der aber neben dem menschlichen Kollektiv zahlreiche weitere Kollektive enthält) scheint europäischen Vorstellungen und Institutionen des Raumes – auf seine Weise – entgegengesetzt. Das gilt schon deshalb, weil es keine Verbindungen zwischen den Orten gibt und deren Kontakte so weit wie möglich begrenzt werden.

Auch hier führt die Einführung anderer Architekturen und Siedlungsmuster zu gesellschaftlichen Veränderungen. Evangelische wie katholische Missionsbewegungen versuchten die Achuar und ihre Nachbarn, die Jivaro Shuar, zu »bekehren« und ihre Territorien in den Markt zu integrieren – in Siedlungen, die sich wie die europäischen um einen zentralen Platz anordnen, in Architekturen, die Kinder und Erwachsene räumlich trennen, in der dauerhaften Ansiedlung rund um Landebahnen. Diese »centros« (ihrerseits isolierte, nur per Flugzeug erreichbare Orte) haben zu neuen rechtlichen Strukturen geführt, der Aufteilung des Territoriums und damit verbunden zu längeren Wegen und einer neuen Arbeitsteilung der Geschlechter (Descola 1982a, 1982b; Delitz 2023). Zu erwähnen sind ebenso – als Kerbungen dieses Raumes, als räumliche Transformationen – die Ölfirmen mit ihrem Kauf von Landrechten, illegale Goldminen sowie die Eingrenzung der Bewegungen der Achuar durch die beiden Nationalstaaten, deren Grenze in das Gebiet dieser amerindia-

nischen Gesellschaft fällt. Dabei beschränken sich die Grenzsicherungen zumindest zu Beginn der 1980er auf minimale Grenzposten (Descola 1986, S. 34). Auch hier ließe sich mit Deleuze und Guattari von einer Kerbung des Raumes sprechen – einer Kerbung, die mittels des Ortes (der missionarischen Siedlungen, der »centros«) ebenso vonstattengeht, wie mittels der »Bahnen« (der Landepisten) und des Territorialraums (der Nationalstaaten und Ölfirmen). Dabei ist der Raum der Achuar vielleicht seinerseits als glatter oder besser als schwach gekerbter Raum zu bezeichnen: angesichts der Undurchdringlichkeit des Regenwaldes, angesichts von Anpflanzungen, die diesem nur zeitweilig abgetrotzt werden können, und von Häusern, die nach zehn bis 15 Jahren verrotten. Philippe Descola spricht im Übrigen auch von einer »menschlichen Wüste« (Descola 1986, S. 34).

Ausblick

Weitere außereuropäische Raumfiguren wären in dieser Art und Weise sichtbar zu machen, im Blick auf die gesellschaftlichen Transformationen, die Einführungen europäischer Raumfiguren mit sich bringen – abhängig davon, auf welche bisher dominante Raumvorstellung und räumliche Struktur die Implementierung von Orten (nach dem Modell der europäischen Stadt) oder von Bahnen-, Territorial- und Netzwerkräumen trifft. Exemplarisch (und nur kurz) erwähnt wurden weitere differente außereuropäische Raumvorstellungen – etwa die, die Tim Ingold für die Inuit festhält (ein linienförmiger Raum, der sich mit der Bewegung erst ergibt und der eher als Zickzack-Form zu denken ist, statt als gerichtete Bewegung von A nach B); jene, die Marylin Strathern für Papua-Neuguinea sichtbar macht: eine Vorstellung und Denkweise des Raumes, in der das gesellschaftliche Innen und Außen die Plätze tauschen. Auch erwähnt wurde, was Eduardo Viveiros de Castro für die Araweté in Brasilien zeigt: eine Vorstellung des gesellschaftlichen Raumes, der leer und gerade nicht differenziert und eingeteilt ist, eine Dorfstruktur, die europäischen Augen als »chaotisch« erscheint. Auch erwähnt wurde die »Sinisierung« des chinesischen Territoriums, also die gezielte Einführung der städtebaulichen und infrastrukturellen sowie konzeptionellen Raumfigur der »Regularität«, der Rechtwinkligkeit und genauer des Quadrats in die Territorien und Stadtstrukturen muslimischer Minderheiten im Territorium der VR China (Loubes 2015; Kobi 2019). Einzufügen wären in solche Untersuchungen – inspiriert von der Unterscheidung der vier Raumfiguren – auch diejenigen räumlichen Transformationen, die digitale Netzwerke bedeuten (deren Kommunikationsmöglichkeiten und auch deren Potenzial an Überwachung, Disziplinierung und Kontrolle). Von fern scheint es zum Beispiel, als habe die Errichtung der Umerziehungslager für die Uiguren in Verbindung mit den neuen Techniken der Kontrolle gewissermaßen gespenstische Folgen. Die Uiguren erscheinen der europäischen Wahrnehmung fast als Untote – so unsichtbar sind sie

aktuell nicht nur architektonisch und stadträumlich, sondern auch visuell und in dem, was journalistische und wissenschaftliche Diskurse aussagen (können). Ein weiterer Fall einer Transformation, die sich durch einander konträre Raumfiguren ereignet, ist die Ansiedlung der mongolischen Nomaden in Ulan Bator (Ulaanbataar). Diese Ansiedlung der Nomaden, die historisch bereits auf die Kontrollbegehren der Sowjetunion zurückgeht, erfolgt in »Ger-Distrikten«, also in Stadtvierteln aus Yurten an den Stadträndern: Sie bedeutet die Kerbung des glatten Raumes dieser Nomaden, indem diese an die Stadt gebunden werden. Zugleich bringen die Nomaden ihre glatten Räume, ihre Artefakte und Praktiken in die Stadt ein (vgl. dazu zum Beispiel Boucheron 2009; Chombart de Lauwe und Pribetich 2013). Solche und weitere Transformationen wären ihrerseits unter dem Titel einer »Refiguration von Räumen« zu untersuchen – im Blick also auf die vier von Martina Löw unterschiedenen europäischen, und ebenso auf weitere, nun außereuropäische Raumfiguren.

Literatur

- Algaze, Guillermo (1993): *The Uruk world system: The dynamics of expansion of early Mesopotamian civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Balibar, Etienne (2003): Structuralism: A Destitution of the Subject? *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 14(1), S. 1–21.
- Bernus, Edmond (1981): *Les Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris: ORSTOM.
- Bernus, Edmond (1988): La représentation de l'espace chez les Touaregs du Sahel. *Mappemonde*, 3, S. 1–15.
- Bernus, Edmond (1995): Perception du temps et de l'espace par les Touaregs nomades sahéliens. In: Singaravelou, Claval P. (Hg.): *Ethnogéographies*. Paris: Harmattan, S. 42–50.
- Bernus, Edmond (1999): Nomades sans frontières ou territoires sans frontières. In: Bonnemaïson, Joël/Cambrézy, Lus/Quinty-Bourgeois, Laurence (Hg.): *Les Territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière?*, Bd. I, Paris: Harmattan, S. 33–41.
- Bloch, Marc (1998 [1924]): *Die wunderthätigen Könige*. München: Beck.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2003 [1999]): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Boucheron, Olivier (2009): La ville de feutre. *Lieux Communs – Les Cahiers du LAUA (L'altérité, entre condition urbaine et condition du monde)*, 12, S. 54–75.
- Bourdieu, Pierre/Sayad, Abdelmalek (1964): *Le Déracinement*. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Cache, Bernard (1995): *Earth Moving. The Furnishing of Territories*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Casajus, Dominique (1987): *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Cambridge: Cambridge UP/Paris: Éd. de la Maison de Sciences de l'homme.
- Castoriadis, Cornelius (1984 [1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cheng, Anne (2022 [1995]): *Das chinesische Denken*. Hamburg: Meiner.
- Chombart de Lauwe, Lucile/Pribetich, Justine (2013): Foyers (urbains) mongols. *Métropolitiques*. Online unter: <https://metropolitiques.eu/Foyers-urbains-mongols.html> (zuletzt aufgerufen: 20. Juni 2024).
- Clastres, Pierre (1976 [1974]): *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Claudot-Hawad, Hélène (1986): La conquête du »vide« ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 41–42, S. 397–411.
- Deleuze, Gilles (1975): Woran erkennt man den Strukturalismus? In: Châtelet, François (Hg.): *Geschichte der Philosophie. VIII: XX. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Ullstein, S. 269–302.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Bd. 2. Berlin: Merve.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1996 [1991]): *Was ist Philosophie?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Delitz, Heike (2010): *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt a.M./New York, NY: Campus.
- Delitz, Heike (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Delitz, Heike (2018): Architectural Modes of Collective Existence: Architectural Sociology as a Comparative Social Theory. *Cultural Sociology*, 12(1), S. 37–57.
- Delitz, Heike (2023): Umsiedlungslager und Umsiedlungen: Militärische und missionarische Kolonisierung (Algerien und Peru/Ecuador). In: Bochmann, Annett/von Schweikerstal, Felicitas (Hg.): *Institution Lager. Theorie, globale Fallstudien und Komparabilität*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 303–330.
- de Moraes Farias, Paulo Fernando (2010): Local Landscapes and Constructions of World Space: Medieval Inscriptions, Cognitive Dissonance, and the Course of the Niger. *Afriques. Histoires de territoires. Conception de l'espace et appropriation du territoire en Afrique jusqu'au XIX^e siècle*, 2, DOI: <https://doi.org/10.4000/afriques.896>
- Descola, Philippe (1982a): Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador. *Social Science Information*, 21(2), S. 301–320.
- Descola, Philippe (1982b): From Scattered to Nucleated Settlement: A Process of Socioeconomic Change among the Achuar. In: Whitten, Norman E. (Hg.): *Cultural*

- Transformations und Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, IL: University of Illinois Press, S. 615–646.
- Descola, Philippe (1986): *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de MSH.
- Descola, Philippe (2008): Claude Lévi-Strauss vu par Philippe Descola. *Lettre du Collège de France. Hors-série. Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire*, 2, S. 28–33.
- Descola, Philippe (2011 [2005]): *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Granet, Marcel (1963 [1929]): *Die chinesische Zivilisation. Das chinesische Denken. Inhalt. Form. Charakter*, Bd. 2, München: Beck.
- Ingold, Tim (2011): *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Jureit, Ulrike (2012): *Das Ordnen von Räumen: Territorium und Lebensraum im 19. und 20. Jahrhundert*, Hamburg: Hamburger Edition/HIS.
- Klute, Georg (2010). Kleinkrieg in der Wüste: Nomadische Kriegsführung und die »Kultur des Krieges« bei den Tuareg. In: Jäger, Thomas (Hg.): *Die Komplexität der Kriege*. Wiesbaden: Springer VS, S. 188–220.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*. Wiesbaden: Springer VS.
- Knoblauch, Hubert/Löw, Martina (2017): On the Spatial Re-Figuration of the Social World. *Sociologica. Italian journal of sociology on line*, 2, DOI: 10.2383/88197
- Kobi, Madlen (2019): Constructing Cityscapes: Locality, Materiality and Territoriality on the Urban Construction Site in Xinjiang Uyghur Autonomous Region, North-west China. *International Journal Urban Regional Research*, 43(1), S. 46–62.
- Kohl, Ines (2010): Modern Nomads, Vagabonds, or Cosmopolitans? Reflections on Contemporary Tuareg Society. *Journal of Anthropological Research*, 66(4), S. 449–462.
- Lecocq, Baz (2010a): *Disputed Desert: Decolonisation, Competing Nationalisms and Tuareg Rebellions in Northern Mali*. Leiden: Brill.
- Lecocq, Baz (2010b): Tuareg city blues: Cultural capital in a global cosmopole. In: Fischer, Anja/Kohl, Ines (Hg.): *Tuareg society within a globalised world: Saharan life in transition*. New York, NY: Palgrave Macmillan, S. 41–58.
- Le Corbusier (1929): *Städtebau*. Leipzig: EVA.
- Lévi-Strauss, Claude (1973 [1962]): *Das wilde Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Loubes, Jean-Paul (2003): *Voyage dans la Chine des cavernes*. Paris: Arthaud.
- Loubes, Jean-Paul (2015): *Chine et la Ville au XXI^e siècle. La sinisation urbaine au Xinjiang ouïghour et en Mongolie intérieure*. Paris: Sextant.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Löw, Martina (2018): *Vom Raum aus die Stadt denken*. Bielefeld: transcript.

- Löw, Martina (2020): In welchen Räumen leben wir? Eine raumsoziologisch und kommunikativ konstruktivistische Bestimmung der Raumfiguren Territorialraum, Bahnenraum, Netzwerkraum und Ort. In: Reichertz, Jo (Hg.): *Grenzen der Kommunikation, Kommunikation an den Grenzen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 148–164.
- Löw, Martina/Sayman, Volkan/Schwerer, Jona/Wolf, Hannah (Hg.) (2021): *Am Ende der Globalisierung. Über die Refiguration von Räumen*. Bielefeld: transcript.
- Maniglier, Patrice (2005): La parenté des autres. *Critique*, 701(10), S. 758–774.
- Milovanoff, Anny (1978): La seconde peau du nomade. *Nouvelles littéraires*, 2646, S. 18–19.
- Pouillon, Jean (1975 [1966]): Structure: un essai de définition. *Fétiches sans fétichisme*. Paris: Maspero, S. 11–28.
- Simondon, Gilbert (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*. Zürich: diaphanes.
- Steets, Silke (2015). *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Strathern, Marilyn (1998): Social relations and the idea of externality. In: Renfrew, Colin/Scarre, Chris (Hg.): *Cognition and Material Culture: The archaeology of symbolic storage*. Cambridge: McDonald Institute of Archeological Research, S. 135–148.
- Vinken, Gerhard (2008): Ort und Bahn. Die Räume der modernen Stadt bei Le Corbusier und Rudolf Schwarz. In: Jöchner, Cornelia (Hg.): *Räume der Stadt. Von der Antike bis heute*. Berlin: Reimer, S. 147–164.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2014): On the Modes of the Existence of the Extramoderns. In: Latour, Bruno (Hg.): *Reset Modernity!* Karlsruhe: ZKM, S. 491–495.