



Universität Bielefeld

Fakultät für Soziologie

**Forschungsschwerpunkt  
Entwicklungssoziologie**

**Sociology of Development  
Research Centre**

Universität Bielefeld - Postfach 100131 - 33501 Bielefeld, Germany / Telefon (0521) 106-4650/4221, Fax (0521) 106-2980  
<http://www.uni-bielefeld.de/sdrc>, E-Mail: [sdrc@uni-bielefeld.de](mailto:sdrc@uni-bielefeld.de)

## **Working Paper N° 334**

**Formen der Transvergesellschaftung als gegenläufige Prozesse zur  
Nationsbildung in Usbekistan**

Markus Kaiser

Bielefeld 2000  
ISSN 0936-3408



## Formen der Transvergesellschaftung als gegenläufige Prozesse zur Nationsbildung in Usbekistan

Markus Kaiser<sup>1</sup>

Zentral- und Kleinasien waren Kreuzungspunkte antiker Handelswege und Ursprungs-, aber auch Zielgebiete verschiedener Eroberungswellen und Einflußsphären mit ihren jeweiligen soziokulturellen Konsequenzen. Es sind Regionen, die durch eine heterogene Bevölkerungsstruktur, segmentäre Sozialorganisation und somit durch eine parallele Existenz von diversen Identitätsebenen gekennzeichnet sind. Die Zentralasiaten identifizieren sich gleichzeitig in unterschiedlichen Kontexten als Stammesmitglied oder Angehöriger einer ethnoregionalen Gruppe wie Tekke, Laqay, Ulu-Djuz, Buga, Manghyt oder Yomut, um nur einige zu nennen, auf subnationaler Ebene und als Usbeken, Kirgisen, Kasachen, Turkmenen und Tadschiken auf nationaler Ebene. Transnational ist ihre Identifikation als Zentralasiaten, Muslime, Turk- oder Persischsprachige. Ro'i konstatiert: „*The collective consciousness of the Central Asian peoples seems to be simultaneously subnational, national, and supranational*“ (Ro'i 1990: 54).

Die zusammenhängende Landfläche Eurasien erlaubte von jeher eine hohe Mobilität und läßt Migration als eine Dimension sozialer Integration vermuten (Evers/Kaiser 2000). Globalität oder multilokale Verortung und Lokalität werden nicht mehr ausschließlich oder auch nur vorrangig als Gegensatz verstanden, sondern als wechselseitig vermittelte Instanzen, die nur in bezug auf einander verständlich werden (Nederveen Pieterse 1994). Appadurai (1995, 1996) sieht hier jedoch zudem die Grundlage für einen Auflösungsprozess eines territorial gebundenen Verständnisses von Gesellschaft: Die Enträumlichung des Sozialen stellt nicht nur die *Ortsgebundenheit*, sondern oft sogar die *Ortsbezogenheit* der Produktion von kollektiven Identitäten

---

<sup>1</sup> Der Autor hat am Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie mit einer Arbeit zum Thema „Reopening of the Silk Road. International informal sector trade in post-Soviet Uzbekistan“ (Kaiser 1998a) promoviert. Die Arbeit wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft und das Land Nordrhein-Westfalen im Rahmen des Graduiertenkollegs „Markt, Staat, Ethnizität“ gefördert.

täten zunehmend in Frage. Denn die von Appadurai und Nederveen Pieterse beschriebene Imagination möglicher Leben ist zunehmend eine Melange von Identifikationsangeboten, die zur eigenen Identitätskonstruktion herausgegriffen und neu kombiniert werden. Beck fordert deshalb, sich von der Idee zu verabschieden, es gebe klar zu definierende Kulturen, deren Träger ein Volk sei, welches wiederum im Territorium eines Staates beheimatet ist. Vielmehr gebe es wohl „*Habitats of Meaning*“ – Bedeutungsräume, in denen sich unterschiedliche kulturelle Symbole mit unterschiedlicher Reichweite ausdehnen und sich dabei – quer zu den Grenzen von Kulturen, Völkern und Staaten – überlappen (Hannerz 1996: 21-23), was im folgenden an transturanischen und transislamischen Verbindungen beispielhaft gezeigt werden soll.

Das bedeutet *nicht* das Verschwinden der lokalen, unmittelbaren Lebenswelt, in dem sich Alltag, sinnliche Erfahrung, soziales Handeln und die »soziale Konstruktion der Realität« tatsächlich abspielen. Im Gegenteil: Gerade das Lokale wird zur Arena, in der eine Vielfalt global vermittelter Einflüsse zusammenkommt und – durch aktive Rekonstruktion in der sozialen Praxis – zu neuen Kombinationen von globaler und lokaler Kultur gerinnt: „*Globalisierung – scheinbar das Ganz-Große, das Äußere, das, was am Ende noch dazu kommt und alles andere erdrückt – wird fassbar im Kleinen, Konkreten, im Ort, im eigenen Leben, in kulturellen Symbolen, die alle die Signatur des ‚Glokalen‘ tragen*“ (Beck 1997: 91).

Der Nationalstaat tritt als Bedeutungsträger also zunehmend zurück hinter der globalen Ebene einerseits und der lokalen auf der anderen Seite. Roland Robertson hat genau diesen Aspekt mit dem Begriff und Konzept der „Glokalisierung“ geprägt (Robertson 1995, 1998). Denn gerade die Entgrenzung der Kommunikationen, Symbole und Sinnbezüge erfordert letztlich die Rekonstruktion und gewissermaßen die Produktion von Heimat, Gemeinschaft und Lokalität (Robertson 1995: 30). Umso wichtiger wird es für den Einzelnen, das Leben im Konkreten, im Lokalen fassbar zu machen und die »entgrenzte Lokalität« zum wichtigen Bezugspunkt zu erheben, der Transvergesellschaftungsprozesse erfahrbar macht.<sup>2</sup> Soziales Milieu, definiert als personenbezogener, relativ stabiler Handlungs- und Erlebenszusammenhang, hat die Implikation von Ortsbezogenheit und Vertrautheit. Im Kontext von globalen Aus- und

---

<sup>2</sup> Auf diese Dialektik der Ent- und Begrenzung wird in einer Diskussion der Bedeutung des Konzepts der Transvergesellschaftung zurückzukommen sein.

Rückbettungsprozessen ('disembedding/reembedding') von Erlebens- und Handlungszusammenhängen, erfährt die Ortsbezogenheit von Milieus eine Transformation in Richtung nichtlokaler Verankerungen;<sup>3</sup> die potentielle Entkopplung von Milieu und Lokalität, als zwei verschiedene Formen der Fokussierung von Handlungs- und Erlebenszusammenhängen. Der komplementäre Prozess hierzu kann in der Verlagerung der Ortsbezogenheit von Milieus in 'Sociospheres' (Sphären sozialer Interaktion, basierend auf geteilten Relevanzen praktischen Handelns) gesehen werden. Diese Verlagerung, technisch ermöglicht durch globale Kommunikations- und Transportmittel, erlaubt die Aufrechterhaltung von Vertrautheit mit räumlich entfernten, jedoch in ihrer praktischen Relevanz 'nahen' Lokalitäten und signifikanten Anderen. Milieus sind unter diesen Umständen nicht notwendigerweise gebunden an die langfristige Vertrautheit mit einer bestimmten Lokalität, und ebenso nicht, an die Ortsbezogenheit in dauerhaften lokalen sozialen Beziehungen. Gemeinschaften bilden sich auch über (nationalstaatliche) Grenzen hinweg und werden zu Translokalitäten. Für eine wachsende Anzahl von Menschen und Gruppen verlieren einzelne geographische Orte auf diese Weise als primäre und ausschließliche Bezugspunkte der Identität und des Alltagslebens an Bedeutung und werden durch translokale soziale Bündnisse und Organisationsformen abgelöst. Translokalität wird in diesem Kontext als ein innovatives Milieu verstanden, in dem neue Formen sozialen Lebens und neue kulturelle Formen und Strukturen geschaffen werden.

Solche Translokalitäten (Peleikis 2000) oder '*extended Milieus*' (Dürschmidt 2000), wie sie hier beschrieben und analysiert werden, geben somit das Bild einer Landschaft geographisch verstreuten, jedoch in personalen Handlungsrelevanzen fokussierten, glokalen Zonen von Ortsbezogenheit und Vertrautheit wie sie beispielsweise für Händlernetzwerke entlang der

---

<sup>3</sup> Anzumerken ist, dass die Argumentation hier relativ strikt in Richtung (reflexiver) Modernisierung und Globalisierung verläuft, denen immanente Prozesse der „Gegenmodernisierung“ (Beck 1997), der „Rückbettung“ (Giddens 1995) oder der Re-Lokalisierung gegenüberstehen, die nicht vernachlässigt werden dürfen. Dieses sind gerade jene Formen des Nationalismus oder des Partikularismus, die sich erst aus jenen entgrenzenden Prozessen hinreichend erklären lassen: Die Betonung der Modernität solcher Gegenbewegungen hat unter anderem eine sehr folgenreiche Implikation: Sie werden durch Prozesse der Modernisierung, Globalisierung u.ä. nicht überwunden, sondern immer neu ermöglicht. Der Kampf zwischen Diskurs und Abschottung generiert sich also immer wieder neu.

Handelsrouten der neuen und alten Seidenstrasse typisch waren und wieder sind (Kaiser 1998a).

Islam und Turan sind in Zentralasien übergeordnete supranationale, grenzüberschreitende Identitätsmarker (Evers/Kaiser 2000), deren integrative Bedeutung im Kontext der Nationenbildung aufgezeigt werden sollen. Islam und Turan werden aktiviert zur Konstruktion und Imagination sowohl nationaler als auch grenzüberschreitender Identitätskonzepte. Diese Identitätspolitiken sollen vor dem Hintergrund einer Enträumlichung des Sozialen beschrieben werden. Hierbei wird allerdings ein Prinzip aufgehoben, auf dem die Konstruktion von Nation und Nationalstaat ganz wesentlich – und auch insbesondere in den nationalen Legitimationsdiskursen der postsowjetischen Nationsbildungsprozesse – beruht: Das Verständnis der Gesellschaft als räumlich klar umgrenzter Einheit, die von einem Staat vorgegeben wird, oder – noch allgemeiner: die „Ortsbedingung von Gemeinschaft“ (Kaiser 2000: 143). Dies bedeutet jedoch nicht die Auflösung des Staates oder anderer Formen politischer Einheiten und Grenzen. Aber der Staat tritt gewissermaßen zurück ins Glied neben andere Akteure und Identifikationsangebote: *„As far as the state is concerned, this means that it is treated rather as one player among others, with its own interests and logic, rather than as the universe of analysis [and identification, M.K.]“* (Hannerz 1996: 22). Formen der Transvergesellschaftung sind demnach als zur Nationsbildung gegenläufige Prozesse zu verstehen.

## **1. „Barqarorlik eng katta boyligimiz“ (Stabilität ist unser größter Reichtum) <sup>4</sup>**

Mit dem Zerfall und der Auflösung der Sowjetunion entstanden neue Nationalstaaten auf der Bühne des internationalen Staatensystems. Usbekistan wurde 1991 in den Grenzen der alten Sowjetrepublik für unabhängig erklärt, wobei nationale Grenzziehung anhand ethnischer Verschiedenheit weiter etabliert wurde. Seitdem wird versucht, in Abgrenzung zu dem lange ‚verordneten‘ Internationalismus und der Zugehörigkeit zu dem Verbund der UdSSR, eine eigene

---

<sup>4</sup> Dieser Ausspruch war nach den Bombenanschlägen in der Hauptstadt Usbekistans im Februar 1999 immer wieder zu hören oder zu lesen. Für den Anschlag wurden vom Ausland ge-

nationale, usbekische Symbolik und Identität zu (re-) aktivieren. Die regionale Geschichte wird in diesem Prozeß uminterpretiert und umgeschrieben, um nationale Interessen zu legitimieren und Identitätsbildungsprozesse zu fördern. So wird Amir Timur<sup>5</sup> heute als usbekischer Nationalheld verehrt (Hegarty 1995). Auch mit Hilfe der Nationalisierung von Sprache, Kultur und Religion wird von den Eliten der Staaten Zentralasiens versucht, einen eigenständigen, ‚kleineren‘ nationalen Vergesellschaftungsraum<sup>6</sup> zu etablieren.

Das Usbekische wurde zur Nationalsprache erklärt und gewinnt somit immer mehr Bedeutung gegenüber dem Russischen. Es ist darüber hinaus geplant, die kyrillische Schreibweise aufzugeben und statt ihrer die lateinische Schrift einzuführen. Neue Schulbücher werden bereits in Seminaren für Lehrer erprobt. Der Islam als Religion der großen Mehrheit der Bevölkerung wird inzwischen im Gegensatz zu der ehemals von Moskau forcierten ‚Atheismus-Kampagne‘ gesellschaftlich anerkannt. Nach der Unabhängigkeit wurden z.B. zahlreiche Moscheen und islamische Schulen (*Medressen*) (wieder-) eröffnet und religiöse Bräuche, die in der Sowjetzeit als ‚Relikte des Feudalismus‘ bekämpft wurden, als Bestandteile der nationalen Kultur und Tradition akzeptiert (Geiß 1996: 176).

Die jetzige usbekische Regierung unter ihrem Präsidenten Islam Karimov ist bestrebt, Islam und türkische Identifikationsmuster zur (fortgesetzten) Usbekisierung zu nutzen (vgl. Halbach 1991, 1993). So erlernten er selbst und seine Familie die usbekische Sprache, die der sowjetisierte Alt-Kader – so die Presse – zuvor nicht gebrauchte, pilgerte selbst nach Mekka und hielt den Koran beim Eid auf die Verfassung in der Hand (Richter/Baumann/Liebner 1999: 298).

---

steuerte Islamisten verantwortlich gemacht, was als staatliche Reaktion auf den in Abschnitt 2.2 beschriebenen Transislam gesehen werden muß.

<sup>5</sup> Amir Timur wurde im Jahre 1336 geboren und starb 1405 auf einem Feldzug gegen China. Er hat zu seinen Lebzeiten ein Großreich erobert und organisatorisch geordnet. Ein Reiterstandbild von ihm löste auf einem der zentralen Plätze von Taschkent Karl Marx ab. Ferner wurde zu seinem 660. Geburtstag ein Amir-Timur-Museum in Rekordbauzeit ebenfalls in Taschkent errichtet.

<sup>6</sup> Wohlwissend, daß sich um den Begriff der Vergesellschaftung in der soziologischen Literatur eine Vielzahl von Bedeutungen rankt, wird er hier allgemein als die prozeßhafte Verfestigung sozialer Beziehungen verstanden, die sich z.B. anhand von Herrschaftsstrukturen, Austauschformen oder auch Institutionen herausarbeiten lassen (siehe Strasser 1989: 1077).

Den „eigenen Weg“ begründet Karimov mit der Unabhängigkeit Usbekistans und stellte fest, daß „jedes Land, das seine Unabhängigkeit errang, seinen eigenen Entwicklungsweg suchte und sich sein Entwicklungsmodell einer neuen Gesellschaft schuf“ (Karimov 1992: 9). Die Basis sieht er in der „national-historischen Lebensweise der Bevölkerung, ihrer Denkweise, den Volkstraditionen und -sitten“ (Karimov 1992: 11). Erfolgreich ist er insofern, daß eine Abgrenzung zu Moskau, zu Rußland und der sowjetischen Vergangenheit gelungen ist und Usbekistan, das bevölkerungsreichste Land der Region, eine regionale Vormachtsstellung reklamieren konnte.

Die neuen nationalen Grenzen in Zentralasien basieren auf den Grenzziehungen und geschaffenen Unterscheidungsmustern zwischen den Titularnationen der Sowjetrepubliken und stellen allenfalls eine postsowjetische Kontinuität dar, die eigentlich nicht erlaubt, von einem historischen usbekischen Nationalismus zu sprechen.<sup>7</sup> Außer den sowjetischen Quellen konstatieren die meisten Arbeiten nur sehr schwache bzw. überhaupt nicht bestehende ethnische Distinktionsmuster vor der Oktoberrevolution im Jahre 1917. Nach Critchlow war die „*national delimitation of 1924 (...) in many ways a giant ethnic oversimplification. Many members of the emergent nationalities had only a tenuous to their national classification. In the case of the ‘Uzbeks’, many were more apt to think of themselves primarily in other terms, as members of tribes..., or as inhabitants of localities*“ (Critchlow 1991: 11). Die Beliebigkeit dieser ethnisch-nationalen Grenzziehungen wird deutlich anhand der Tatsache, daß „*language, religion, culture and lifestyles had so much in common that it was difficult to distinguish between different peoples. And ‘national identity’ certainly did not exist. The loyalty was to the tribe, clan and extended family, not the State*“ (Onaran 1994: 493). Diese Beobachtungen deuten darauf hin, daß sich die Menschen in Zentralasien eher mit lokalen, kommunalen und stammesmäßigen Kollektiven, Sprachgruppen und/oder der Glaubensgemeinschaft des Islam – auch über die neuen staatlichen Grenzen hinweg – als mit einer Nationalität identifizier(t)en. Trotzdem basiert die Stabilität – laut usbekischen Plakatwänden der größte Reichtum des Landes – auf postsowjetischer Kontinuität in der Grenzziehung entlang ethnonationaler Verschiedenheit. Die Nationsbildung in Usbekistan ist – und auch das ist

---

<sup>7</sup> Neben den persönlichen Karrieren im sowjetischen System ist dies die bedeutendste Kontinuität im postsowjetisch unabhängigen Usbekistan.

eine postsowjetische Kontinuität – ein Projekt der staatlichen Elite nach dem Muster der Staat schafft sich seine Nation. Neben der Nationalisierung von Geschichte, Sprache und Kultur werden unter anderem nationale Symbole, Bildungssysteme und Medienlandschaften entworfen. Dem gegenüber stehen Muster von Transvergesellschaftung, die die selben Elemente des türkisch-islamischen Kulturgutes in nationale Grenzen durchdringenden Identifikationsangebote einbinden.

## **2. Usbekische translokale Vergesellschaftungsformen**

Seit der Unabhängigkeit der zentralasiatischen Staaten werden – wie dargestellt wurde – von den politischen Zentren ausgehend nationale Politikmuster etabliert, die paradoxerweise an den Grenzziehungen entlang ethno-nationaler Verschiedenheit vehement festhalten. Diese treffen auf grenzüberschreitende translokale Strukturformen – wie z.B. Infrastruktur und Wirtschaftsbeziehungen – und translokale Mikrostrukturen von Lebensprojekten von Migranten, Pilgern, Händlern und vielen anderen mehr, die diese zusammenhängende Landmasse seit jeher beheimatete.

Die Nationalisierung von Sprache, Kultur und Religion zur Integration nach innen stößt dort an ihre Grenzen, wo durch die Identifikationsmuster über die neuen nationalen Grenzen hinaus bestehende Verbindungen aufrecht erhalten bzw. intensiviert und auch neue etabliert werden (Hannerz 1996). Hier werden augenscheinlich vorsowjetische Identifikationsmuster wieder aufgenommen.<sup>8</sup> Translokalität wird hier als ein innovatives Milieu verstanden, in dem neue Formen sozialen Lebens sowie neue politische Artikulationsmöglichkeiten geschaffen werden, die sich auf die (Re-) Konstruktion des Nationalstaates beziehen. Die neuen nationalen Bestrebungen müssen mit den grenzüberschreitenden, translokalen Vergesellschaftungsmustern zumindest koexistieren, wenn nicht sogar konkurrieren. Ein Spannungsverhältnis besteht darin, daß einerseits der nationalen Abgrenzung gesellschaftliche Realitäten entgegenstehen und an-

---

<sup>8</sup> Es ist darüber hinaus davon auszugehen, daß diese Muster auch zur Zeit der Sowjetunion zumindest innerhalb der sozialistischen Staatenwelt (weiter) existierten und somit auch nur über diese Grenzen hinaus von einer Reaktivierung gesprochen werden kann. So berichtet Gladney in seinen Arbeiten und Vorträgen selbst von grenzüberschreitenden uighurischen Hochzeiten im chinesisch-kasachischen Grenzgebiet (siehe u.a. Gladney 1992).

dererseits die Ausgestaltung des Nationalstaates immer wieder von erfolgreich transnational (translokal strukturierten und in bezug auf den Nationalstaat aktiven) agierenden Gruppen beeinflusst oder in Frage gestellt wird. Die translokalen Verflechtungen mit der Türkei und den anderen Gebieten mit turksprachiger Bevölkerung und die translokalen muslimischen Vernetzungen stellen hierbei die wesentlichen Herausforderungen an die neuen unabhängigen Nationalstaaten in Zentralasien dar.<sup>9</sup>

## 2.1 Transturanische Verbindungen oder Panturkismus

Die gesellschaftlichen Visionen einer usbekisch-türkischen Translokalität haben einerseits durch die Nichtaufnahme der Türkei in die Europäische Union und andererseits durch die möglich gewordene Ostorientierung der Türkei an Bedeutung gewonnen. Die Türkei unternimmt als Vermittler zwischen Ost und West eine Neuorientierung ihrer Außenpolitik. Damit versucht sie ihre außenpolitische Isolation aufzuheben. Mit der Unabhängigkeit der zentralasiatischen Staaten erwachte der Panturkismus in der Türkei und den anderen Turkstaaten und -gebieten zu neuem Leben, allerdings von unterschiedlichen Interessensgruppen propagiert. Huntington konstantiert: „*Having rejected Mecca, and then being rejected by Brussels, where does Turkey look? Tashkent may be the answer*“ (Huntington 1993: 42). Türkische Politiker wie der damalige Präsident *Özal*, sein Nachfolger *Demirel* oder der rechtsextreme *Turkes Arslan*, der *Demirel* bei seiner Zentralasienreise 1992 begleitete, beschworen nach der Unabhängigkeit die Einheit der Turkvölker, ihre kulturelle Nähe und daraus quasi-natürlich folgende Formierung zu einem einheitlichen Machtblock südlich von Rußland. Nach Landau (1988) betreibt die Türkei einen „Kultur-Panturkismus“ und nicht einen „politischen Panturkismus“, d.h. ihre Bestrebungen zielen auf eine kulturelle Integration ohne Ambitionen auf eine andere staatliche Ordnung der Region.

Einerseits instrumentalisiert die türkische Regierung die usbekisch-türkische Translokalität, bestehend aus gesellschaftlichen Mikrostrukturen von einer Vielzahl von Menschen mit politischen Bestrebungen, andererseits wird von vielen Pendlern zwischen *Bosporus* und *Amur*

---

<sup>9</sup> Auf die postsowjetischen Verbindungen, die nach dem Zerfall der Sowjetunion weiter beste-

*Darja* die Türkei als Modell idealisiert. In Gesprächen wurden neben dem Säkularismus die wirtschaftlichen Freiräume, die Medien- und Parteienvielfalt genannt. Politische Visionen einer Translokalität scheinen insbesondere dann eine besondere Herausforderung für den Nationalstaat darzustellen, wenn ihr außerhalb seines Territoriums staatliche oder zivilgesellschaftliche Unterstützung zuteil wird.<sup>10</sup> Die gemeinsame Erfahrung in einer anderen – hier der türkischen – Gesellschaft und mit einem anderen politischen System verbindet Usbeken, Kasachen, Tadschiken unterschiedlichster Berufszugehörigkeit u.a. in ihrer politischen Vision für ihr jeweiliges zentralasiatisches Heimatland.

Die Beziehungen zwischen der Türkei und den zentralasiatischen Turkvölkern blicken zudem auf eine lange Geschichte zurück, was sich insbesondere an panturkistischen Ideologien und Bewegungen zeigt. Diese Strukturen wurden während der Sowjetunion unterbunden (Landau 1995a, 1995b) und waren auch in der kemalistischen Türkei unpopulär (Dirgen 1994). Mit der Unabhängigkeit der Turkrepubliken änderte sich die innenpolitische Situation in der Türkei. Die panturkistische Bewegung schaffte bereits 1991 durch die politische Vision eines Panturkismus mit 19 Abgeordneten der *Milliyetçi Calisma Partisill* (Die Nationale Arbeitspartei) den Einzug in das türkische Parlament. Sie hat jedoch bis jetzt die Außentürken-Politik<sup>11</sup> der türkischen Regierungen im wesentlichen unterstützt und ihr offizielles politisches Programm unterscheidet sich auch nicht grundsätzlich von der Regierungspolitik. Allerdings nehmen andere informelle panturkistische Gruppen eine radikalere Position ein. Sie beschuldigen die Regierung, Angst vor „Panturkismusvorwürfen“ zu haben und an einem „EG-Syndrom“ zu leiden, d.h. sich gegenüber Europa gemäßigt zeigen zu wollen, und schlagen vor, dieses Syndrom endlich zu überwinden.

---

hen, soll hier nicht eingegangen werden (siehe hierzu Kaiser 2000).

<sup>10</sup> Analog sind die Reklamierung von Menschen- und Minderheitenrechten von in Europa und in den USA lebenden Kurden, Libanesen, Timoresen etc. auch als an die Werte der sie umgebenden zweiten Heimat angepaßten politischen Artikulation zu bewerten. Zur politischen Artikulation in transnationalen bzw. -lokalen Kontexten gibt es bisher wenig Forschungsergebnisse.

<sup>11</sup> Interessanterweise verwendet Russland den Begriff „nahes Ausland“ für ehemalige Sowjetrepubliken und reklamiert einen Vertretungsanspruch für die russischen Minderheiten dort (siehe hierzu Kaiser 1998b, 2000).

Die panturkistische Bewegung in der Türkei formiert sich gegenwärtig neu. Die *Milliyetçi Calisma Partisill* formuliert, daß man sich des Panturkismus nicht schämen darf, und definiert ihn nicht mehr als „die Einheit aller Turkvölker unter einer Flagge [...], sondern als eine Einheit der unabhängigen Turkstaaten [...] die allerdings auf stabilen ökonomischen Grundlagen beruhen und rationale Ziele haben soll“ (Dirgen 1994: 69). Die Analyse der Diskussionen im Internet zeigt, daß einige Teilnehmer die alten panturkistischen Ziele aufgeben oder sie ganz neu definieren, während andere nach wie vor an den alten Zielen festhalten und fordern, daß sich Süd- und Nordaserbajdschan wiedervereinigen, Kasachstan seine nuklearen Waffen behalten und Nord-Zypern von den anderen Turkrepubliken anerkannt werden soll. Es scheint, daß die panturkistische Bewegung nicht nur in einen islamischen und nationalistischen, sondern auch einen pragmatischen und traditionellen Flügel geteilt ist. Die Pragmatiker nähern sich an den Regierungskurs an und unterstützen einen wirtschaftlichen Panturkismus. Es handelt sich hier jedoch weitgehend um im nationalen Kontext entwickelte Politikmuster mit lediglich transnationaler (auf andere Nationalstaaten bezogener) Ausrichtung, die wiederum an politischen Machtverschiebungen innerhalb der nationalen Grenzen der Türkei orientiert sind.

Es stellt sich die Frage, welche gesellschaftlichen Formationen Träger einer solchen Transvergesellschaftung sind bzw. sein könnten oder welche translokalen Lebensprojekte eine Integration durch Verschiedenheit aufgrund der Interaktionsprozesse an den Endpunkten der eigenen Beziehungsnetzwerke leisten. Transvergesellschaftung bezeichnet hier Vergesellschaftungsprozesse, die über die nationalen Grenzen der neu unabhängigen Staaten Zentralasiens hinaus verändert fortbestehen oder sich neu etablieren. Seit der Unabhängigkeit Usbekistans ist verstärkt die Herausbildung translokaler türkisch-nationalistischer Verbindungen zu beobachten, die in den türkischen Raum hineinreichen (Dirgen 1994; Winrow 1995a, 1995b). Es entstehen vielfältige grenzüberschreitende Berufskarrieren, Familien- und Lebensprojekte, die aus der Akteursperspektive als turanisch translokale Mikrostrukturen bezeichnet werden können.

Am augenscheinlichsten ist die Präsenz türkei-türkischer Firmen in Zentralasien. So wurde die beliebte Freizeitattraktion *Aqua Park* in Taschkent ebenso wie Hotels und Restaurants von einem türkischen Konsortium errichtet. Im Zentrum von Taschkent verkaufen usbekisch-türkische *joint-venture*-Supermärkte türkische Waren, und ein *mir-burger* zieht Jugendliche

seit 1996 mit seinen türkisch gewürzten Hamburgern an. Diskotheken spielen türkische Musik, deren Texte mitgesungen und verstanden werden. Wie die Betreiber des *Aqua Parks*, bilden diese Unternehmungen ihr Personal häufig in der Türkei aus. Ferner gibt es ein umfangreiches Programm für den Austausch von türkischen und zentralasiatischen Studenten. Die positive Sanktionierung dieser Entwicklung durch beide Staaten zeigt sich in der Gewährung von gegenseitiger Visumsfreiheit für einen Aufenthalt von bis zu drei Monaten. Gerade Kleinhändler gaben an, hiervon zu profitieren, wobei restriktivere Grenzregime in Europa und anderen asiatischen Staaten den Handel erschweren. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß Rußland zum 1. Januar 2000 die Visumpflicht und den Nachweis von Einladungen für Bürger der zentralasiatischen Staaten eingeführt hat. Dies kommt einer offiziellen Negation der Kontinuität des postsowjetischen Vergesellschaftungsraumes gleich, da dies auch für den Besuch von Verwandten von ethnisch russischen Zentralasiaten gilt.

Meine Untersuchungen zeigen, daß 83% der von außerhalb der GUS stammenden Importwaren in Usbekistan, mit denen die grenzüberschreitend tätigen Kleinhändler handelten, aus Asien kamen (Kaiser 1998a: 83). Kleinhändler in Usbekistan verkaufen jede Menge Waren aus der Türkei. In Istanbul und anderen türkischen Städten, insbesondere an der Schwarzmeerküste, haben sich daher Händlercommunities aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion etabliert. Die türkischen Hotelbesitzer, Produzenten und Zwischenhändler haben sich auf ihre neue Kundschaft und ihre Sprache, das Russische, eingestellt. Es ist nicht mehr ungewöhnlich, im Hafen von Istanbul oder den Bazaren auf kyrillische Schriftzeichen zu stoßen oder Konversation in russischer Sprache zu hören. Auch Speisekarten, Einkaufsführer oder Werbung jeglicher Art in russischer Sprache sind keine Seltenheit mehr. Trotz der Identifikation mit den Sprechern anderer Turksprachen und der türkisch-islamischen Lebenswelt wurden ethnisch Andere integriert und Russisch die lingua franca des Kleinhandels. So kam es genauso zur Inklusion ukrainischer und russischer Händler in die Geschäftsbeziehungen in Istanbul und der Schwarzmeerregion, wie zur Inklusion von Koreanern auf den Märkten in Taschkent und Almaty.

Eine Infrastruktur, bestehend aus Hotels, Geschäftspartnern und Reisebüros, hat sich in Istanbul und anderen Orten etabliert. An diesen Orten findet ein Austausch von Handelsinformation statt. Die usbekische Logistik- und Speditionsfirmen *Uzbek-Cargo*, die von Istanbul

aus für viele Händler deren Waren nach Taschkent befördert, ist auch ein Teil dieser Infrastruktur. Die usbekischen Händler sind hier ein Teil der postsowjetischen Warenökonomie.

Die zentralasiatischen Grenzen nach China, Rußland und dem Nahen Osten sind ein wichtiges Element der Handelsentwicklung dort, ebenso wie die ausgedehnten informellen Netzwerke und klanähnlichen Organisationen, die neue Mikrostrukturen im Kontext der derzeitigen postkommunistischen Bedingungen entwickelt haben (Evers/ Kaiser 2000, Kaiser 1998a). Dennoch gibt es viele Faktoren im Zusammenhang mit anderen postkommunistischen Märkten und Handelsabkommen, inklusive der Grenzöffnungen, die zu vermehrten Tagesreisen zu Handelszwecken führten, zu einer sich verändernden Handelsmoral und der Integration von Marktbeziehungen in ganz bestimmten sozialen und kulturellen Milieus, die einerseits aus alten Sowjetzeiten stammen und sich andererseits in einem dynamischen Transformationsprozeß befinden (Kaiser 1998a).

Die bestehenden Parallelen zwischen den derzeitigen Handelsmustern quer durch den turksprachigen Raum und denen der „Großen Seidenstraße“ bestärken die Idee ihrer Wiederbelebung. Bereits zu Zeiten der Seidenstraße haben Unbequemlichkeit, Banditentum, zeitliche Verzögerungen und Risiken in der Fremde es eher unwahrscheinlich gemacht, den transkontinentalen Handel in einem Handelsweg oder entlang einer einzigen Netzwerkverbindung durchzuführen. Vielmehr wurden die Waren von Karawansarei zu Karawansarei, die den Händlern Schutz boten, gebracht und wieder auf den Märkten angeboten. Die Waren wechselten daher häufig ihren Besitzer und bewegten sich über eine Vielzahl von Zwischenhändlern vorwärts. Hierbei ergab es sich, daß die Waren über ethnische Grenzen hinweg befördert wurden. Handel hatte daher seit jeher eine integrative Funktion und Marktplätze waren und sind Orte, an denen Verschiedenheit Handel eher fördert und Handel wiederum ethnische Differenzen aufrecht erhält (Evers/ Schrader 1994).

Wie zur Zeit der Seidenstraße Karawanen häufig Ziel von Überfällen waren, so wird heutzutage berichtet, daß Banditen selbst auf den Überlandstrecken zwischen der Türkei und Usbekistan agieren und die Waren geschützt werden müssen. Der iranische Zoll, so berichteten die Händler, würde von fünf Lastwagen einen beschlagnahmen, was auch als so eine Art Wegezoll betrachtet werden kann. Die Waren bewegen sich damals wie heute in einer *Stop-and-go*-Weise und werden von einem Markt zum anderen verschoben. Ähnlich wie in den alten Tagen, kann man das Auftauchen von Handelsstationen und Grenzmärkten an jeder bedeuten-

deren Straßenkreuzung der Überlandstraßen und an den nationalen Grenzen beobachten. In den Grenzstädten entstehen besondere Containermärkte. In *Chardjou*, einer Stadt in Turkmenistan an der Grenze zu Usbekistan, wurde beispielsweise ein solcher Containerbasar errichtet, als die usbekische Regierung nur noch die Einfuhr von kleineren Warenmengen erlaubte.

Größere Handelsgeschäfte werden an den großen Dreh- und Angelpunkten der GUS-Staaten getätigt, die entweder einen internationalen Flughafen oder Schiffahrtshafen beheimaten. In Usbekistan ist es der *Ippodrom* –Markt in Taschkent, in der Ukraine sind es der Hafen- und der Veteranenmarkt in Odessa, da die Stadt an der Schwarzmeerküste liegt.

Die Händler aus den Transformationsländern transportieren mit den materiellen Gütern auch *attitudes of consumerism*, womit auch türkischer Lebensstil nach Zentralasien gelangt. Gerade die Musliminnen Zentralasiens lesen muslimische Modezeitschriften mit Interesse, auch weil afghanische oder iranische Lebensmuster und -stile nicht gefallen, und richten ihre Lebensführung danach aus.

Mittels moderner Kommunikationsmedien eignen sich diese Gruppen einen modernen türkischen Raum an. Ein wichtiger Motor der kulturellen Integration stellen die türkischen Fernsehsendungen dar, die seit Mai 1992 in den Turkrepubliken ausgestrahlt werden, da die Programme des Fernsehsenders *TRT-IMT AVRASYA* (Eurasien) stammen zumeist aus der Türkei, wobei auch einige wenige in Zentralasien produzierte Programme gesendet werden. Der türkische Sender *TRT-IMT* ist zwar stolz darauf, daß nun das staatliche türkische Fernsehen mit seinen Sendungen von Europa bis China und von Afrika bis Sibirien empfangen werden kann und somit fast so weit wie *CNN* reicht. Auch die türkische Presse ist bereits in den Turkrepubliken aktiv. Die nationalistisch-islamische Zeitung *Zaman* und die staatsnahe *Hürriyet* werden bereits in einigen Staaten Zentralasiens gedruckt und vertrieben. Diese Medienlandschaft dient als Vergesellschaftungsmedium auch dazu, einen türkischen Kulturraum zu schaffen und zu integrieren. Hinzu kommen natürlich die an Form und Inhalt der Medienberichterstattung gebundene kulturelle Identifikationsmöglichkeit und vermittelte Konsumgewohnheiten. Das erweiterte Spektrum massenmedial vermittelter, symbolischer Inklusionsmodi könnte dabei sogar die ehemals buchstäblich ausschließliche Bedeutung von Sprache und Schrift für die Definition sozialer und kultureller Grenzen in Frage stellen. Medialisierung bedeutet hier eine phänomenologische Eliminierung des Raumes, die Appadurai (1995, 1996) radikaler und

grundsätzlicher – man könnte sagen: postmoderner – konzipiert, als viele andere Globalisierungstheorien.

Häufig wird im medialen Diskurs auf das Asiatisch-Sein in Zentralasien in Abgrenzung zu den europäischen Transformationsländern verwiesen, wobei das türkei-türkische Identitätsmuster für asiatische Werte steht. Das Kollektiv stehe im asiatisch-türkischen Denken traditionell vor dem Individuum, so populäre Argumentationen. Das asiatische Entwicklungsmodell, bei dem die Einführung der Marktwirtschaft bei nachfolgender Demokratisierung erfolgt, wird so auch gegenüber osteuropäischen Modellen einer gleichzeitigen Demokratisierung bevorzugt. In bezug auf die voranschreitende türkisch-islamische Integration sind auch die türkisch-islamischen *chat-rooms* des Internets zu nennen, die als sprachliche Vorreiter bereits vor dem Schulunterricht ein lateinisiertes Russisch (das insbesondere in der interethnischen Kommunikation innerhalb der GUS gebraucht wird), Türkisch oder Usbekisch in ihren *chats* verwenden und somit entstehen lassen.

Eine aktive Sprachpolitik zur Schaffung eines türkischen Raumes ist ein weiterer Faktor einer vorangetriebenen Transvergesellschaftung. In Istanbul wurde im Jahr 1991 auf einem ‚Symposium der zeitgenössischen türkischen Alphabete‘ von Vertretern der türkischen Nationen (meist Sprachwissenschaftler) ein gemeinsames Türkisch-Alphabet mit 34 Buchstaben in lateinischer Schrift erarbeitet. Dieses Alphabet wurde später in einer Versammlung beim türkischen Kultusministerium in Ankara mit über 400 Gästen aus verschiedenen Turknationen angenommen und auf dem ‚Kongreß der Welttürken‘ in Antalya im März 1993 ebenfalls bestätigt. Dieser Kongreß wurde unter dem von *Gaspıralı*<sup>12</sup> geprägten Leitsatz „Einheit in der Sprache, im Gedanken und in der Arbeit“ abgehalten, wodurch die historische Parallele symbolisiert werden sollte. Es wurde ein „Hoher Rat der türkischen Republiken“ mit Beteiligung der Staatspräsidenten, Ministerpräsidenten und der Außenminister der unabhängigen türkischen Republiken eingerichtet. Ferner wurde eine parlamentarische Arbeitsgruppe unter den türkischen Staaten für die Lösung der sozialen, kul-

---

<sup>12</sup> *Gaspıralı* war ein Hauptideologe des Panturkismus der vorletzten Jahrhundertwende, dessen Zeitung *Tercüman* (Vermittler) in einem vereinfachten Türkisch publiziert wurde, daß vom Bosphorus bis Xinkiang verstanden wurde (Dirgen 1994: 13).

turellen und wirtschaftlichen Fragen initiiert. All diese diplomatische Bemühungen stellen ebenfalls eine Ebene der Integration einer Region dar.

Unter den festgelegten Buchstaben dürfen sich die türkischen Nationen ihre nationalen Alphabete zusammenstellen (Ercilasun 1993: 186-187, zitiert nach Yildirim 2000: 43). Es wurde zusätzlich vereinbart, daß alle Buchstaben in den Schulen gelehrt werden sollen, auch dann, wenn ein Land nicht alle Buchstaben in sein Alphabet aufnimmt (Korkmaz 1998: 13, zitiert nach Yildirim 2000: 43). Yildirim konstatiert weiter, daß „auf diese Weise mehr oder weniger eine Verpflichtung zum Erlernen des gesamten türkischen Alphabetes stattfindet“ (Yildirim 2000: 43). Die usbekische Regierung hat, sich einen minimalen Spielraum nationaler Sprachpolitik während, ein Alphabet mit lateinischen Buchstaben zugelegt, welches mit keinem anderen Alphabet der türkischen Staatenwelt völlig übereinstimmt.<sup>13</sup> Interessanterweise hat als erster der usbekische Fernsehsender *Yoshlar Kanali*, seine Ausstrahlungen auf das lateinisierte Usbekisch umgestellt. Die anderen Fernsehkanäle benutzen bei weitem nicht derart ausgeprägt das lateinische Alphabet. Es bleibt aber abzuwarten, ob diese jetzt geschaffenen minimalen sprachlichen Unterschiede erhalten bleiben, zumal auch die türkei-türkischen Eurasia Programme nicht in die lokalen Turksprachen übersetzt werden. Eine weitere soziale, kulturelle und ökonomische Integration des turksprachigen Raumes könnte noch aufrecht erhaltene sprachliche Unterschiede in der Sprachpraxis (und nicht nur beim *chatten*) weiter nivellieren.

Die Aneignung des gemeinsamen türkischen Raumes artikuliert sich auch bereits auf der Ebene von alltagsweltlichen Symbolen. So werden Straßen in Usbekistan nach türkischen Heldenfiguren benannt. Beispielsweise wurden einige Straßen nach *Kemal Atatürk* benannt, wodurch zumindest eine gewisse Akzeptanz gegenüber einer politischen Figur, die für die Türkei von enorm großer politischer Bedeutung ist, signalisiert wird. Im Gegenzug werden Straßennamen in der Türkei vermehrt nach bedeutenden Persönlichkeiten und Orten Usbekistans und denen anderer Turknationen benannt. In einem der gehobenen Wohnviertel der Stadt An-

---

<sup>13</sup> Die Entscheidung fiel zugunsten des lateinischen Alphabetes mit 31 Buchstaben und einem Apostroph aus (<http://www.indigo.ie/egt/standarts/uz/uzlat.htm>), das allerdings am 6. Mai 1995 geringfügig verändert worden ist. Das Alphabet besteht nun aus folgenden Buchstaben, A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, M, N, O, Q, R, S, T, U, V, X, Y, Z, O', G' und den drei diphtongs Sh, Ch, und Ng.

kara (*Bahcelievler*) ist eine Straße beispielsweise nach der Hauptstadt Usbekistans benannt worden (Yildirim 2000: 58).

Parallel zur Etablierung eines türkischen Raumes durch Medien, Wissenschaftler und Diplomatie und auf symbolischer Ebene agieren translokal aktive zivilgesellschaftliche Gruppen zwischen der Türkei und Usbekistan, die säkular, politisch oder religiös orientiert sind. *Sufi*-Bruderschaften, die untereinander kooperieren, sind hierfür ein Beispiel. Mit ihrem Wachstum überqueren religiöse Bruderschaften mit Leichtigkeit ethnische und nationale Grenzen (Schlee 2000: 13). Monika Salzbrunn berichtet beispielsweise von den *Naqshbandiyya* und ihren Beziehungen zur *Tabligh-al-Jama'at*, „die sich von Usbekistan über Zypern und Saudi-Arabien nach Neuseeland erstrecken“ (Schlee 2000: 13, siehe auch Salzbrunn 2000).

Jedoch nicht nur religiöse Bruderschaften, sondern auch politische Bewegungen erstrecken sich über den türkisch-islamischen Raum. Usbekische Oppositionelle wie z.B. der *Birlik*-Führer Abdurahim Pulatov und Muhammad Salih von der *Erk*-Partei agieren von Istanbul, ihrem politischen Exil, aus (Hiro 1998: 19; Kangas 1995: 279).<sup>14</sup> Beide sind prominente Beispiele translokaler Persönlichkeiten und Vertreter der politischen Opposition Usbekistans, die weltweit zu Vorträgen eingeladen werden. In ihrem Heimatland lassen sie sich durch Familienmitglieder oder politische Freunde in der öffentlich-politischen Diskussion vertreten. Es ergibt sich eine Überschneidung von translokalen politischen Netzwerken mit translokalen Familiennetzwerken und Lebensprojekten – mithin die Einbettung zivilgesellschaftlicher, politischer

---

<sup>14</sup> *Birlik* (*Einheit*) wurde 1988 von Intellektuellen gegründet. Sie hat sich 1990 in einen radikalen Flügel *Birlik* (*Birlik* hatte im Dezember 1990 nach Angaben eines *Birlik*-Vertreters in Taschkent 700.000 Mitglieder), der vor allem Umweltengagement, Sprachregelungen und Bürgerrechte vertritt, und einen gemäßigten Flügel mit der Bezeichnung *Erk* (*Freiheit*) gespalten. In ihrem Programm steht die Rettung des Aralsees und der Aralregion an erster Stelle. Sie tritt ferner für die Abschaffung der Monokultur der Baumwolle und die Entlastung der Frau von schwerer Arbeit ein. In ihr sind die ‚Demokratische Partei Usbekistans‘, die Frauenorganisation *Tumaris*, die ‚Union der freien Jugend‘ und die demokratische Bauernpartei zusammengefaßt. *Birlik* ist außerdem sehr stark im usbekischen Schriftstellerverband verankert. *Birlik* avancierte immer mehr zu einer Oppositionskraft, die für eine Nationalisierung und Wirtschaftsliberalisierung Usbekistans eintrat (Carley 1995: 305). Karimov reagierte, indem er einerseits die Ziele dieser Gruppierungen zum Teil selbst übernahm und andererseits *Birlik* als Organisation verbot und so ihre Teilnahme an Wahlen verhinderte.

Strukturen in die Gesellschaft.<sup>15</sup> Neben politischen und religiösen Führern sind in Istanbul und anderen türkischen Städten Händler, Entwicklungsexperten, Regierungsberater, Repräsentanten von Firmen, Studenten etc. aus beruflichen Gründen Teil einer usbekisch-türkischen translokalen Mikrostruktur.

Die Vernetzungen der unterschiedlichen Akteure bewirkten eine zunehmende Interdependenz in Zentral- und Kleinasien. Ihre translokal agierenden Trägergruppen stehen im Zentrum der Integration Zentralasiens und des von einer rapiden Marktexpansion geprägten Nahen Ostens sowie des südostasiatischen Raumes (Evers/ Kaiser 2000). Im medialen und öffentlichen Diskurs staatlicher, religiöser und gesellschaftlicher Visionen und über asiatische Werte zeigt sich jedoch, daß die türkei-türkische Verbindung dominierend ist, was aus der größeren kulturellen Nähe einerseits und der weit größeren Interaktionshäufigkeit andererseits zu erklären ist. Zu diesen Protagonisten türkisch-asiatischer Netzwerke kommen Migrantenpopulationen, die typischerweise einen wesentlichen Bestandteil einer jeden Translokalität ausmachen (Peleikis 1997, 2000). So hat die Türkei bereits in den 50er Jahren turkestanische Flüchtlinge, die aber hauptsächlich aus Ostturkestan (dem heutigen Xinjiang) stammten, aufgenommen. Zwischen 1950 und 1958 kamen 640 kasachische Familien bzw. 1665 Kasachen aus Xinjiang in die Türkei. Ebenso wanderten immer wieder kleine Gruppen aus den anderen Turkvölkern in die Türkei aus. 1950 kamen aus Pakistan und 1968 aus Afghanistan uigurische Flüchtlinge in die Türkei, die Xinjiang bereits nach der kommunistischen Machtübernahme verlassen hatten. Ebenfalls nach dem Zweiten Weltkrieg wanderten 100 usbekische Familien aus Westeuropa in die Türkei aus und 1957 kamen 47 turkmenische Familien über Tokio in die Türkei (Dirgen 1994). Die Ansiedlung der in den Pogromen im Fergana-Tal im Dreiländereck von Usbekistan, Kirgistan und Tadschikistan vertriebenen Turk-Mescheten ist ein weiteres Beispiel aus den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts.

---

<sup>15</sup> Zivilgesellschaftliche Analyse mittels einer politischen Anthropologie lenkt die Forschungen und Debatten über Zivilgesellschaft von formalen Strukturen und Organisationen hin zum Alltagshandeln der involvierten zivilgesellschaftlichen Akteure, ihre alltägliche Praxis und ihre Blickrichtung (Hann 1996: 1ff.).

Diese unterschiedlichen Personengruppen von Migranten, Händlern, Pilgern und anderen Pendlern stellen die Elemente einer turanischen translokalen Mikrostruktur dar. Viele dieser Pendlern gaben in Interviews in Taschkent an, daß sie wie andere Klein Händler Waren auf organisierten *shopping-tours* erwerben und auch einige Tage Urlaub in der Türkei machen würden. Hier kann von einer Wiedereröffnung der Seidenstraße durch die postsowjetischen Klein Händler gesprochen werden, die sich parallel zum zunehmenden Handel von Konsumgütern und Schwerindustrie entwickelt. Klein Händler ersetzen das Wüstenschiff, das Kamel, durch moderne Transportmittel vom LKW bis hin zum Flugzeug. Das alte und auch das neu entstehende Transportsystem für Waren, Personen und Ideen konstituiert Verbindungen und Überlappungen durch ständige Geld-, Waren-, Ideen-, Auffassungs-, Gesprächs- und Personenzirkulationen zwischen China und der Türkei. Meine letzte Untersuchung in Usbekistan machte deutlich, daß 83% der von außerhalb der GUS stammenden Importwaren, mit denen die Grenzklein Händler handelten, aus Asien kamen. Die zentralasiatischen Grenzen nach China, Rußland und dem Nahen Osten sind ein wichtiges Element der Handelsentwicklung dort, ebenso wie die ausgedehnten informellen Netzwerke und klanähnlichen Organisationen, die neue Mikrostrukturen im Kontext der derzeitigen postkommunistischen Bedingungen entwickelt haben. Dennoch gibt es viele Faktoren im Zusammenhang mit anderen postkommunistischen Märkten und Handelsabkommen, inklusive der Grenzöffnungen, die zu vermehrten Tagesreisen zu Handelszwecken führten, zu einer sich verändernden Handelsmoral und einer Integration von Marktbeziehungen in ganz bestimmten sozialen und kulturellen Milieus, die einerseits aus alten Sowjetzeiten stammen und sich andererseits in einem dynamischen Transformationsprozeß befinden (Kaiser 1998a). Die umherziehenden Mittelsmänner konstruieren Netzwerke, in denen soziale Verbindungen Form und Bestand bekommen und so einen hohen Grad an Langlebigkeit und Umfang erhalten (Kaiser 1998a).

Die Etablierung politischer Visionen und gesellschaftlicher Vorstellungen in bezug auf einen usbekischen Nationalstaat, der am turanischen Kulturgut festhält, wirkt integrativ trotz ihrer Verschiedenheit. Sie konkurrieren insofern nicht nur mit Vorstellungen des postsowjetischen Staates, sondern auch mit den translokal agierenden zivilgesellschaftlichen Akteuren islamischer oder postsowjetischer Prägung (siehe u.a. Kaiser 2000).

## 2.2 Transislam

Neben diesen translokalen türkisch-usbekischen Verbindungen und der Kontinuität postso-wjetischer translokaler Beziehungen (siehe hierzu: Kaiser 2000) existieren vielfältige translo-kale muslimische Beziehungen. So haben Pilgerreisen der Muslime aus Zentralasien und China nach Mekka aufgrund der Grenzöffnungen zugenommen (Gladney 1992: 6; Eickelman/Piscatori 1996; Eickelman 1997). Im Islam werden wirtschaftliche Aktivitäten nicht negativ sanktioniert. Ein Pilger und gleichzeitig Kleinhändler konstatierte, daß „*eine Pilgerreise nach Mekka Hand in Hand mit meinen Geschäften gehen kann*“. Selbst usbekische *Sufi*-Anhänger finanzierten ihre Reise ins türkische *Konya* mit der Mitnahme von Waren. Auch hier fallen religiöse und wirtschaftliche Mobilität und Netzwerke zusammen. Viele der Kleinhändler nutzen die subventionierten Flugreisen der Usbekistan Airways, um die Pilgerfahrt nach Mekka (*haj*) zu machen und bei einem Zwischenstop in Dubai Hightech-Elektronik einzukaufen. Wirtschaftliche, kulturelle und spirituelle Integration finden parallel statt und schaffen eine transislamische Vergesellschaftungsstruktur. Darüberhinaus gibt es eine Vielzahl transislamischer grenzüberschreitender Bewegungen, die die religiösen Dimensionen einer zentralasiatischen ge-sellschaftlichen Integration konstituieren.

Wirtschaftliche wie auch religiöse Mobilität (z.B. Reisen nach Mekka) haben große Vorteile - sozialer und wirtschaftlicher Prestigeerwerb eingeschlossen. Ein Effekt neuer religiöser Be-wegungen sind die entstehenden transnationalen islamischen Verbindungen (Beller-Hann 1998, Gladney 1992). Dale F. Eickelman (1997) zeigte, daß es sich bei den islamischen Verbindun-gen um translokale Netzwerke handelt, die in seinem Beispiel die Türkei, die türkische Min-derheit in Deutschland und deren Aktivitäten in Zentralasien umfassen. Er schreibt: „*Turkish-speaking Muslim activists based in Germany, for example, have entered Uzbekistan and the other Central Asian republics as teachers of language and religion. They fund mos-ques, create religious study groups, and select promising Central Asian youth for further study and training in Germany.*“ (Eickelman 1997: 33) Susanne Hoerber Rudolph und Ja-mes Piscatori (1997) prägen für derartige Phänomene im selben Band die Begrifflichkeit von „*transnationalism of Islam*“. Auf die Selbstorganisation der Muslime in *Sufi*-Gemeinschaften eingehend stellen sie fest, daß dabei nicht nur offizielle, sondern auch inoffizielle religiöse Orga-nisationen eine Rolle spielen (Hoerber Rudolph/Piscatori 1997).

Bereits angesprochen wurden die *Sufi*-Verbindungen mit der Türkei. Schon lange vor der Unabhängigkeit Usbekistans waren religiöse Bruderschaften in Zentralasien innerhalb der sowjetischen Staatsgrenzen grenzüberschreitend aktiv (Bennigsen/Lemercier-Quelquejay 1986; Bennigsen/Wimbush 1986). Obwohl der sowjetische Staat versuchte, die Aktivitäten der islamischen Führer durch die Einführung eines staatlichen spirituellen Direktorats zu kontrollieren, konnten Vertreter des sogenannten ‚parallelen Islams‘, der – so sein Name – parallel zum offiziellen, von den sowjetischen Autoritäten etablierten und tolerierten Islam und dessen Muftis existierte, auch weiterhin im Untergrund tätig sein. Von dort aus unterhielten sie translokale Verbindungen in andere zentralasiatische Sowjetrepubliken (Abduvakhitov 1993: 82ff.; Rakowska-Harmstone 1982). Diese Einbindung lokaler zentralasiatischer religiöser Institutionen in translokale muslimische Verbindungen wird in der sozialwissenschaftlichen Forschung bisher kaum thematisiert.

So können religiös-islamische Bewegungen, wie beispielsweise die ‚Islamische Renaissance Partei‘, die sich während der *Glasnost*-Zeit in unterschiedlichen zentralasiatischen Republiken formierten und über deren Grenzen hinaus aktiv waren, als moderne translokale religiöse zivilgesellschaftliche Gruppen bezeichnet werden (vgl. Klein-Hessling 1999, Eickelman/Piscatori 1996: 136ff.; Eickelman 1997; Gladney 1992), die ihre Vorstellungen in bezug auf die Verfaßtheit der zentralasiatischen Nationalstaaten haben.

Die überwiegende Mehrzahl der zentralasiatischen Muslime bekennt sich zwar zur Sunna und gehört wie die Türkei-Türken dem hanafitischen Ritus an<sup>16</sup>, was zu einem regen Austausch an religiösem Personal und Material führt. So hören Muslime in Taschkent und Istanbul dieselben Audio- und Videokassetten mit Koranrezitationen. Die Islamisierung der Kirgisen, die weit später und fast ausschließlich durch *Sufi*-Orden erfolgte<sup>17</sup>, ergibt entsprechend andere

---

<sup>16</sup> Nur die Aserbaidshaner sind neben einigen Pamir-Tadschiken Schiiten. Bei ihnen muß sich zeigen, ob der ethnisch-sprachliche Faktor stärker ist als der religiöse oder umgekehrt. Zur Verdeutlichung siehe Duran (1992: 376ff.).

<sup>17</sup> Das Vorhandensein einer straffen Clanorganisation erleichterte die sufistische Missionierung. Diese Traditionen wurden im Volksislam tradiert, und die Konspiration der religiösen Praxis führte dazu, daß sie sich weiterhin mit bestimmten Orten, Familien und Sippen verband. Die Usbeken bezeichnen die Kirgisen daher als Halbmuslime und erkennen sie nicht als echte Muslime an (Bozdog 1991: 373).

transislamische Vernetzungen innerhalb der *Sufi*-Gemeinschaft, die deshalb aber nicht weniger grenzüberschreitend erfolgen.

Die islamischen translokalen Verbindungen entwickelten sich – außer von der Hauptstadt Taschkent aus – insbesondere in den usbekischen Städten Samarkand und Buchara aus dem Umfeld von Vertretern des früheren parallelen Islams. Die Öffnung der Grenzen ermöglichte die Wiederaufnahme religiöser Beziehungen über den sowjetischen Vergesellschaftungsraum hinaus. So wurde 1990 zum ersten Mal in der Geschichte sowjetischer und arabischer Beziehungen für Muslime aus Zentralasien eine Pilgerfahrt nach Mekka (*haj*) organisiert<sup>18</sup> – dem heiligsten aller Orte für alle Muslime, folglich auch für die Muslime des ehemaligen sowjetischen Vergesellschaftungsraumes von Sankt Petersburg bis Wladiwostok, die sich dort treffen und einen Teil der *Ummah at Islam* bilden.

Muslime, die die *haj* absolviert haben, fungieren heutzutage in Usbekistan oft als religiöse Multiplikatoren, deren Wissen die Herausbildung neuer lokaler muslimischer Identitäten prägt. In einem Abschieds- und in einer Begrüßungszeremonie werden die Pilger von der *Mahalla* (in diesem Sinn ‘Gemeinschaft’) nach Mekka verabschiedet und wieder willkommen geheißen. Hier handelt es sich um die Wiederbelebung einer Tradition, die erst wieder durch die Möglichkeit des Pilgerns nach Mekka praktiziert werden kann. Diese Rituale unterstehen keiner strikten religiösen Ordnung. Der Pilger bittet vor der Pilgerreise um die Vergebung all seiner Schuld in der *Mahalla*. Er gibt ein Abschiedsessen, den traditionellen *Plov*<sup>19</sup>. Nach seiner Rückkehr beschenkt der Pilger seine Verwandten und Bekannten, und er bringt nach Möglichkeit einige Liter von dem heiligen *Zam-Zam*-Wasser aus Mekka mit, von dem seine Besucher trinken dürfen (Yildirim 2000: 76). Diese Rituale sind aufgrund der neuerlichen Pilgerreisen der zentralasiatischen Muslime relativ neue Erscheinungen im gesellschaftlichen Leben der Muslime in Usbekistan. Einige Pilger laden als Multiplikatoren ihre religiösen Zirkel und zah-

---

<sup>18</sup> In der Zeit der Sowjetunion durften nur wenige Muslime nach *Mekka* pilgern. Meine Gesprächspartner in Usbekistan und Tadschikistan versicherten mir, daß nur hochrangige Vertreter des tolerierten offiziellen Islam ausreisen durften. Ihre Zahl wurde mit unter hundert Personen pro Jahr beziffert.

<sup>19</sup> Das Verteilen vom traditionellen *Plov* bezeichnet man als ‘*Osh*’.

lende Kundschaft zu Sitzungen ein, bei denen auch Heilungsriten vollzogen werden.<sup>20</sup> Religiöse Führungspersönlichkeiten haben Verbindungen zu einer Vielzahl muslimisch geprägter Gesellschaften - so nach Zentralasien und in den Iran, in die arabischen Staaten und bis nach Malaysia. Dort widmen sie sich u.a. weiterführenden religiösen Studien (Nagata 1994: 83; Abdvakhitov 1993, 1995, Evers/Kaiser 2000). Nach ihrer Rückkehr vermitteln sie ihre Erfahrungen an die Herkunftsgemeinschaft und tragen so dazu bei, eine neue islamische Identität zu konstruieren und zu verwurzeln. Dieser ‚islamische Weg‘ distanziert sich selbstbewußt von einem ‚sowjetisch-russifizierten‘ Selbstverständnis und zeigt neue Perspektiven einer religiösen Transvergesellschaftung.

Als generalisierende Kategorie umschließt die muslimische Identität in Zentralasien Menschen mit vielen kulturellen Differenzen, aber einigen grundlegenden Gemeinsamkeiten in Zentralasien. So sind „*the key elements of this conception of „Muslim“ [...] the emphasis on being non-European, indigenous, and sharing a basic history, culture and relationship with the outside world*“ (Schoeberlein-Engel 1994: 223). Sie stellt hier eine Kategorie dar, die eher den zentralasiatischen Aspekt der Identität betont als den der *Ummah at Islam* (Weltmuslime). Gerade auch in der Betonung des Nicht-Europäisch-Seins unterscheidet sich die gesellschaftliche Vision der zentralasiatisch-türkischen Translokalität von der islamischen. So lehnen die meisten Pendler in die Türkei die Vielehe, die offiziell in Usbekistan nicht möglich ist, weiter ab. Gerade zu neuem kulturellen Kapital gelangte Pilger legitimieren die weiteren Ehen mit dem islamischen Recht, so auch insbesondere dann, wenn ihnen ihre erste Frau keinen Sohn gebar. Mir wurde wiederholt berichtet, daß in usbekischen und kasachischen Familien Frauen leben, die von ihren Familien tolerierten regelmäßigen Besuch eines bereits offiziell verheirateten Gatten erhalten. Selbstredend werden sie und die Familie von ihm materiell unterhalten oder unterstützt.<sup>21</sup> Pilgernde Händler orientieren sich hierbei an den gesellschaftlichen Realitäten, die sie in den Ländern ihrer Handelskontakte – in Saudi-Arabien, den Vereinigten Arabischen Emiraten und anderen muslimisch geprägten Gesellschaften – antreffen. Ihre gesellschaftlichen Perzeptionen und politische Visionen werden so *translokal* transformiert.

---

<sup>20</sup> Hier wird beispielhaft die Kommodifizierung selbst religiöser Praktiken im postsowjetischen Usbekistan deutlich.

<sup>21</sup> Zu Sowjetzeiten hätte ich solche Gespräche wohl nicht führen können, worin sich auch eine zunehmende Akzeptanz, mindestens jedoch Offenheit, zeigt.

Insgesamt erfährt die Rolle der Religion in Usbekistan und den zentralasiatischen Nachbarländern eine Neubewertung. Krämer zeigte, ausgehend von indigenen, zivilgesellschaftlichen Kultzentren (wie beispielsweise heiligen Orten oder Grabstätten), wie kognitive Raster und rituelle Praktiken einer spezifischen zentralasiatischen muslimischen Praxis entwickelt wurden, die Ausdruck translokaler Vernetzungen sind (Krämer 1999). Pilgerfahrten sind ein zentrales Beispiel dieser religiösen Praxis.

Die usbekische Regierung reagiert(e) über die nationale Inanspruchnahme des Islam hinaus auf die Transislamisierung, indem sie versucht(e), viele zur Sowjetzeit im Untergrund tätige Muftis dem offiziellen islamischen Establishment näherzubringen, das sie von der Sowjetunion übernommen hat. Damit wird seitens der staatlichen Eliten angestrebt, den Einfluß auf deren religiöse Interpretation und Praxis zu festigen (Geiß 1996). Nichtsdestotrotz sieht der usbekische Staat in den translokalen muslimischen Akteuren zunehmend eine ‚fundamentalistische Gefahr‘, der er durch Verbote und Verfolgungen entgegentritt (Abduvakhitov 1993: 86). Es wird neuerdings von Schließungen von Medressen und dem Verbot der Ausübung privaten Religionsunterrichts berichtet. Im normativen staatlichen Diskurs wird in den Medien, nicht zuletzt nach den Bombenanschlägen vom Februar 1999, von der islamischen oder separatistischen Gefahr gesprochen.<sup>22</sup> Nach diesen Ereignissen wurde sogar die Verhängung eines allgemeinen Internet-Verbots diskutiert, um die translokale Kommunikation zu unterbinden.

Die translokalen Akteure sind vernetzt, setzen moderne Kommunikationsmedien ein und werden vom Nationalstaat als Herausforderung oder gar als Bedrohung wahrgenommen, weil sie zunehmend schlechter kontrollierbar sind. Es ist davon auszugehen, daß die Akteure des türkisch-nationalistischen und des islamischen translokalen sozialen Raumes nebeneinander bzw. in Konkurrenz zueinander existieren. Die verschiedenen Translokalitäten haben neue, unterschiedliche ‚translokale Öffentlichkeiten‘ herausgebildet, deren Akteure miteinander um Formen und Visionen eines usbekischen Nationalstaates wetteifern.

---

<sup>22</sup> In der usbekischen Presse wurde von sechs parallel durchgeführten Bombenanschlägen auf den Präsidenten und den usbekischen Staat gesprochen. Es gab eine Vielzahl von Verletzten. Die Attentäter werden einer wahabbitischen Organisation zugeordnet, die Mitglieder in ganz Usbekistan hatte, und sechs von ihnen wurden zum Tode verurteilt.

### 3. Zusammenfassung und Ausblick

In dieser Welt der Mobilität wird Entfernung zu einer Kategorie für soziale Analysen. Entfernungen und Grenzen sind gleichzeitig Hindernisse und Hilfsmittel. Händler übernehmen z.B. Risiken und sind deshalb der Übervorteilung und Bedrohung durch die Menschen an einem anderen Ort ausgesetzt. Kulturelle Verschiedenheit wird jedoch mittels gemeinsamer Handelsinteressen überwunden. Nationale Grenzen und Ökonomien sind eine Ressource für den grenzüberschreitenden Handel und Reiseverkehr. Auf diese Weise führt die nationale Vielfalt zu einer verstärkten Integration. Quer durch den turksprachigen Raum und darüberhinaus nach Rußland, Europa und Asien erstrecken sich Handelsnetzwerke und eine postsowjetische Warenwelt.

Eine weitere Frage ist, ob sich transnationale Identitäten, bezogen auf Handel oder Familiennetzwerke innerhalb der benachbarten Länder, entwickeln. Meine eigenen Untersuchungen ergaben mehrere Beispiele für eine Tendenz zu transnationalen Verbindungen und Familiennetzwerken. So haben Usbeken und Türken ihre alten Netzwerke wieder aufleben lassen, nachdem man ihnen erlaubte, wieder zu reisen. Jedoch sind die von mir untersuchten Händlernetzwerke eingebettet in weit umfassendere Transvergesellschaftungsprozesse, die - wie dargestellt wurde - religiöse, kulturell-historische und politisch-gesellschaftliche Hintergründe haben. Dadurch wird ein sozialer Raum geschaffen, der wiederum die Möglichkeit eröffnet, aus Geschäftsgründen länger an fremden Orten zu verweilen, wodurch sich eine weitere Verfestigung der entstehenden Translokalitäten mit ihren wirtschaftlichen Planungen und Absichten ergibt.

Innerhalb translokaler Mikrostrukturen wird die Verwendung unterschiedlicher Strategien und Handlungsmodi im eigenen und fremden Kontext erwartet. Grundsätzlich konstituieren unterschiedliche Formen des Handelns ethnische Gruppen, aber auch Translokalitäten wie die türkisch-zentralasiatische oder die transislamische unterscheiden sich in ihrer Artikulation und ihren Visionen. Jedoch bilden sich einerseits grenzüberschreitende, *'cross-cutting ties'* (Schlee 1989) aus der Notwendigkeit zur Interaktion und werden andererseits ethnisch Andere – wie beschrieben – kleinräumig integriert (vgl. Schlee 2000: 15). Die dargestellten usbekisch-türkischen und islamischen Translokalitäten, bestehend aus „Nachbarschaften von abwesend Anwesenden“ (Peleikis 1999, 2000), machen deutlich, daß ökonomisch motiviertes Handeln, moderne Kommunikationstechnologien, Mobilität und andere Beziehungen von Dau-

er sind und somit eine gemeinsame Welt jenseits von Grenzen und Verschiedenheit, eben Translokalitäten geschaffen werden.

Die Etablierung türkisch-nationalistischer und muslimischer translokaler sozialer Räume stehen im Spannungsverhältnis zur Nationalstaatenbildung im postsowjetischen Vergesellschaftungsraum. In beiden unterschiedlichen translokalen Vergesellschaftungsräumen existieren typische kollektive Akteure. Während in Zentralasien allgemein zu den physischen Nachbarn unterschiedlicher ethnischer Zuordnung wenige Kontakte bestehen und verschiedene, translokal strukturierte Lebenswelten eingenommen werden (Krämer 1999), sind die hier beschriebenen translokalen Vergesellschaftungsräume gesichtsunabhängige, nicht in direkter Interaktion gründende Beziehungen, die allerdings auf gleichen Identitätsmerkmalen basieren, also „ethnoscapes“.

Diese Gesellschaftsformationen zwischen Lokalität und Globalität können als moderne translokale religiöse bzw. kulturelle Vergesellschaftungsmuster bezeichnet werden. Erst in jüngster Zeit finden solche Phänomene auch in der sozialwissenschaftlichen und islamwissenschaftlichen Forschung vermehrt Beachtung (siehe z.B. Eickelman/Piscatori 1996: 136ff.; Eickelman 1997; Gladney 1992). Die sozialwissenschaftliche Literatur richtete ihren Fokus zunächst auf global und translokal vernetzte Organisationen, NGOs und soziale Bewegungen, die an mehreren Orten gleichzeitig agieren. Später dann auch auf ethnische oder religiöse Organisationen, wobei deutlich wird, daß auch andere Akteure ebenfalls transnationale Organisationsmuster schaffen.<sup>23</sup> Wichtig an diesen Beiträgen ist, daß die Diskussion um Vergesellschaftung aus ihrem engen nationalstaatlichen Kontext herausgehoben wird und in bezug zu globalen, übernationalen und translokalen Vernetzungen gestellt wird. Dabei wird die Emergenz einer transnationalen bzw. globalen Vergesellschaftung konstatiert, in der plurale soziale Aushandlungsprozesse auf globaler bzw. translokaler Ebene ausgetragen werden.

Der Beitrag teilt insofern die grundlegende Einsicht, die sich im Kontext der Diskussionen um Globalisierung in den Sozialwissenschaften in den letzten Jahren herauskristallisiert hat, daß die Vorstellung des Zusammenfallens von Nationalstaat, Nationalökonomie und nationaler Gesellschaft einer Revision bedarf. Dabei wird die (im nationalstaatlichen Begriff von Gesellschaft

---

<sup>23</sup> Hier sind Organisationsstrukturen gemeint, die über nationale Grenzen hinausreichen. Beispiele hierfür sind *Amnesty International*, *Greenpeace*, *Ärzte ohne Grenzen*, *Women under the Muslim Law* oder *Sisters of Islam*.

mitgedachte) Ortsbedingung von Gemeinschaft aufgehoben, und es werden soziale Lebens- und Handlungszusammenhänge, neue soziale Landschaften (Albrow 1997) entworfen, die über die nationalstaatliche Eingebundenheit hinausgehen. Immer mehr gesellschaftliche Bereiche konstituieren sich in translokalen Kontexten, die die Grenzen von Nationalstaaten überschreiten. So stellt sich die Frage, welche Rolle diese neuen sozialen Konfigurationen und Strukturierungen von Gesellschaften für Rekonstituierungsprozesse von Nationalstaaten nicht nur im Vergesellschaftungsraum der ehemaligen Sowjetunion spielen. Der Beitrag schlägt daher vor, die nationalstaatliche Perspektive von Gesellschaftsformation zumindest um eine translokale bzw. transnationale Komponente zu erweitern, wenn nicht gar erstere fallen zu lassen.

## **Literatur**

- Abdovakhitov, A., 1993: Islamic Revivalism in Uzbekistan, in: Eickelman, D. (Hg.): *Russian Muslim Frontiers. New Directions in Cross-Cultural Analysis*: 79-97.
- Abdovakhitov, A., 1995: Independent Uzbekistan: A Muslim Community in Development, in: Bourdeaux, M. (Hg.): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, London: 293-305.
- Albrow, M., 1997: Travelling beyond Local Cultures: Socioscapes in a Global City, in: Eade, J. (Hg.): *Living the Global City. Globalisation as Local Process*, London: 37-55.
- Appadurai, A., 1995: The Production of Locality, in: Fardon, R. (Hg.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: 204-225.
- Appadurai, A., 1996: Sovereignty without Territoriality. Notes for a Postnational Geography, in: Yaeger, P. (Hg.): *The Geography of Identity*. Ann Arbor: 40-58.
- Beck, U., 1997: *Was ist Globalisierung?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Beller-Hann, I., 1998: Transition, Entrepreneurship, and Religious Identity among the Uighurs in Xinjiang, Vortrag im FSP Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld.
- Bennigsen, A./Lemerrier-Quellejey, C., 1986: *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Paris.

- Bennigsen, A./Wimbush, S., 1986: *The Muslims of the Soviet Empire*, London.
- Bozdag, A., 1991: Konfliktregion Kirgisien. Dynamik und Eskalation der blutigen Zusammenstöße 1990, in: *Orient*, Jg. 32, Nr. 3: 365-393.
- Bozdag, A., 1993: Islam A. Karimow, in: *Orient* 1993/94: 519-529.
- Carley, P. M., 1995: The Legacy of the Soviet Political System and the Prospects for Developing Civil Society in Central Asia, in: Tismaneanu, V. (Hg.): *Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia*, Armonk/New York, London: 292-317.
- Critchlow, J., 1991: *Nationalism in Uzbekistan: A Soviet Republic's Road to Sovereignty*, London.
- Dirgen, A., 1994: *Die Türkei und die Turkrepubliken*. Magisterarbeit, Freiburg.
- Dürschmidt, J., 2000: *Microglobalization? Towards a Reflexive Theory of Globalization*. Vortrag im Kolloquium des Institutes für Weltgesellschaft, Universität Bielefeld.
- Duran, K., 1992: Rivalitäten in und um Zentralasien, in: *Außenpolitik*, Jg. 43, Nr. 4, Hamburg: 373-380.
- Dyatlov, V./Dorokhov, D./Lyustritski, L./Palyutina, E., 1998: The new Chinese Diaspora and the Receiving Society. Special Displacement Issue, *Migration (A European Journal of Migration and Ethnic Relations)*, Nr. 31, Berlin: 63-82.
- Eickelman, D., 1997: Trans-State Islam and Security, in: Hoerber Rudolph, S./Piscatori, J. (Hg.): *Transnational Religion and Fading States*, Oxford: 27-46.
- Eickelman, D./Piscatori, J., 1996: *Muslim Politics*, Princeton.
- Ercilasun, A., (1993): *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*, Ankara.
- Evers, H.-D./ Schrader, H. (Hg.), 1994: *The Moral Economy of Trade. Ethnicity and Developing Markets*, London: Routledge.
- Evers, H.-D./Kaiser, M., 2000: *Two Continents, One Area: Eurasia*. Working Paper No. 326, *Sociology of Development Research Centre*, University of Bielefeld.
- Geiß, P., 1996: Zivilgesellschaft: Risiko oder Chance für Mittelasien?, in: Kolland, F./Pilz, E./Schedler, A./Schicho, W. (Hg.): *Staat und Zivilgesellschaft. Beiträge zur Entwicklungspolitik in Afrika, Asien und Lateinamerika*. *Historische Sozialkunde* Bd. 8, Frankfurt/M.: 167-181.
- Giddens, A., 1995: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Gladney, D., 1992: Transnational Islam and Uighur National Identity: Salman Rushdie, Sino-Muslim Missile Deals, and the Trans-Eurasian Railway, in: *Central Asian Survey* (11) 3: 1-18.
- Halbach, U., 1991: Islam, Nation und politische Öffentlichkeit in den zentralasiatischen Unionsrepubliken. *Aktuelle Analysen/BiOST*, 57/1991.

- Halbach, U., 1993: Islam und Nationalstaat in Zentralasien, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 38/39.
- Hann, C., 1996: Introduction. Political Society and Civil Anthropology, in: Ders./Dunn, E. (Hg.): *Civil Society. Challenging Western Models*, London, New York: 1-26.
- Hannerz, U., 1996: *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London.
- Hegarty, S., 1995: The Rehabilitation of Temur: Reconstructing National History in Contemporary Uzbekistan, in: *Central Asia Monitor* 1: 28-35.
- Hiro, D., 1998: Politics in Central Asia: Two Contrasting Cases, in: *Middle East International*, Nr. 571, 27.03.1998: 18-20.
- Hoerber Rudolph, S./Piscatori, J., 1997: *Transnational Religion and Fading States*, Boulder/Colorado.
- Huntington, S., 1993: Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, 22-49.
- Huntington, S., 1996: *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon&Schuster.
- Kaiser, M. 1998a: Reopening of the Silk Road. International informal sector trade in post-Soviet Uzbekistan. Doctoral Dissertation. University of Bielefeld.
- Kaiser, M., 1998b: Russkije kak menschestwo w Zentralnoi Asii (Russians as Minority in Central Asia), in: *Journal of Sociology and Social Anthropology*, St. Petersburg (1) 3: 55-73.
- Kaiser, M., 2000: Translokale Zivilgesellschaft im postsowjetischen Vergesellschaftungsraum, in: Gavra, D; Glagow, M.; Kleineberg, M.; Schrader, H.: *Zivilgesellschaft in Russland*. Hamburg: 143-160.
- Kangas, R., 1995: State Building and Civil Society in Central Asia, in: Tismaneanu, V. (Hg.): *Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia*, Armonk/New York, London: 271-291.
- Karimov, I.A., 1992: *Usbekistan – Ein eigener Weg der Erneuerung und des Fortschritts*, Taschkent.
- Klein-Hessling, R., 1999: *Zivilgesellschaft, Frauenorganisationen und Netzwerke*. Arbeitspapier Nr. 320. Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie. Universität Bielefeld.
- Korkmaz, A., (1998): Türk Dünyasının Kültürel Bütünleşmesinde Dil ve Edebiyatın Önemli Rolü, in: *Türk Yurdu*, Nr. 131, Temmuz 1998.
- Krämer, A., 1999: *Gesellschaftlicher Wandel und Identitätsbildung: Islam in Usbekistan*. Dissertation, Bochum.
- Landau, J., 1981: *Pan-Turkism in Turkey*. London.
- Landau, J., 1988: Fortune and Misfortune of Panturkism, in: *Central Asia Survey*, Jg. 7. London. S. 1-5.

- Landau, J., 1995a: Pan-Turkism: From Irredentism to Co-operation, Bloomington.
- Landau, J., 1995b: Ethnonationalism and Pan-nationalism in Turkey and the Ex-Soviet Republics, in: Migration (A European Journal of Migration and Ethnic Relations), Nr. 28, Berlin: 67-84.
- Nagata, J., 1994: How to be Islamic without being an Islamic State. Contested models of Development in Malaysia, in: Ahmad, A. S./Donnan, H. (Hg.): Islam, Globalisation, and Postmodernity, London: 63-90.
- Nederveen Pieterse, J., 1994: Globalisation as Hybridisation, in: International Sociology (9) 2: 161-184.
- Onaran, Y., 1994: Economies and nationalism: the case of Muslim Central Asia, in: Central Asian Survey, Vol. 13, Nr. 4.
- Peleikis, A., 1997: Migration and Gender in a Global Village: Lebanese Women at Home and in West-Africa, in: Zorkat El-Blat(t) 6, Zeitschrift des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut.
- Peleikis, A., 1999: Die „abwesende Anwesenheit“ der südlibanesischen Migranten in West-Afrika, in: Beiruter Blätter, Nr. 6, Beirut.
- Peleikis, A., 2000: Konzepte von Translokalität dargestellt am Fallbeispiel Libanon. Vortrag im Forschungskolloquium Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld.
- Putschögl, M., 1999: „Tamerlans Erben“, in: Die Zeit, Nr. 15 vom 8. April.
- Rakowska-Harmstone, T., 1982: Islam and Nationalism: Central Asia and Kasakhstan under Soviet Rule, in: Central Asian Survey, Vol. 2, 2/1983.
- Richter, C./Baumann, B./Liebner, B., 1999: Die Seidenstrasse. Mythos und Gegenwart, Hamburg.
- Robertson, R., 1992: Globalization: Social Theory and Global Culture, London: Thousand Oaks/ New Delhi.
- Robertson, R., 1995: Glocalization: Time - space and homogeneity – heterogeneity, in: Featherstone, M./S. Lash/R. Robertson (Hg.) 1995: Global modernities, London: 25-44.
- Robertson, R., 1998: Glokalisierung, in: Ulrich Beck (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp 1998, 192-220.
- Ro'i, Y., 1990: The Islamic Influence on Nationalism in Soviet Central Asia, in: Problems of Communism, Jg. 39. Washington DC. S. 49-64.
- Salzbrunn, M., 2000: Globalisierung und Lokalisierung gesellschaftlicher Transformationsprozesse in Senegal durch internationale Netzwerke islamischer Bruderschaften, in: Schlee, G., Abschlußbericht Graduiertenkolleg: Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie, Bielefeld/Halle.
- Schlee, G. 1989: Identities on the move: clanship and pastoralism in northern Kenya, Manchester: Manchester Univ. Press.

- Schlee, G., 2000: Abschlußbericht. Graduiertenkolleg: Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie, Bielefeld/Halle.
- Schoeberlein-Engel, J., 1994: Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of "Özbek", "Tâjik", "Muslim", "Samarqandi" and Other Groups, PhD Dissertation, Harvard.
- Shim, U., 1997: Transition to Market Economy in the Central Asian Republics. Korean Community and Market Economy, Tokyo.
- Strasser, H., 1989: Vergesellschaftung, in: Nohlen, D. (Hg.): Piepers Wörterbuch zur Politik I, München.
- Winrow, G. M., 1995a: Turkey and Former Soviet Central Asia: A Turkic Culture Area in the Making?, in: Warikoo, K. (Hg.): Central Asia: Emerging New Order, New Delhi.
- Winrow, G. M., 1995b: Geopolitics and Geoculture: Turkey and Central Asia, Paper Presented at the International Seminar 'Central Asian Geopolitics', Tendencies and Transformation. Held at the Panjab University, Chandigarh.
- Yidirim, C., 2000: Nationsbildung und Transformation im unabhängigen Usbekistan, Unveröffentlichte Diplomarbeit, Universität Bielefeld.