

Katrin Julia Brezansky

ANANCY'S WEB

Über *Cyberspaces* und *Cyberscapes* im Kontext einer universellen Rastafari-Philosophie

Messenger: Babalawo Sent: 6/25/2006 9:39:38 PM

“How can I respect a high-tech space-age technology, when the majority of my people are never going to utilize one? Yes, you can 'create' electricity. Yes, you can create the atomic bomb. Yes, you can create airplanes and ships. Yes, you can genetically manufacture Dolly the sheep. Yes, you can make the computer. And yes, you may go to the moon. And yes, you can think and not feel. You can rationalize and evolve from naked monkees to shiny suit-wearing corporate monkees. But please stop trying to force it down I N I's throat. Haven't you experimented with my people's bodies enough? To the rich and ya corporate lords, you may be gods, but to us you are devils. Armed to the eyeballs with satanic technology, ya end is fast approaching. That's the prophecy. Ya first was George W. and ya last shall be George W. Because of your ongoing war against JAH and JAH's creatures. And cause of your constant disrespect of the Most High's authority.”

(URL1)

Einleitung

Die Intention dieses Essays ist es nicht ein empirisches oder ethnographisches Fallbeispiel für die Verwendung neuer Kommunikationstechnologien wie dem Internet zu liefern und die Transformationen einer „traditionellen“ oder „indigenen“ Denkweise durch ein postmodernes virtuelles Medium zu analysieren. Vielmehr geht es darum eine erweiterte anthropologische Perspektive, auf aktuelle Fragen der Cyber- und Globalisierungstheorien im Spiegel einer universellen Rastafari-Philosophie zu ermöglichen.

Denn Rasta verfügt über eine theoretische, praktische und mystische Zugangsweise zur Welt, die bereits in ihren Ursprüngen eng mit der Entwicklung und Transformation neuer Kommunikationsmedien verknüpft war, sowie mit massiven Deterritorialisierungs- und Re-Lokalisierungsprozessen. Gerade durch ihre Verbreitung im *Cyberspace* beginnt jene Weltanschauung im 21. Jahrhundert ihren universellen Charakter zu enthüllen.

Das Konzept der Beziehungen zwischen *Cyberspaces* und *Cyberscapes*, das im Folgenden erläutert werden soll, hat sich aus der intensiven Beschäftigung mit jener Rasta-Philosophie heraus entwickelt und mit deren eigentümlichen Korrelationen mit dem *Cyberspace* – jenem „sechsten Kontinent“, der die soziale Praxis jener Weltsicht zwar verändert, aber durch sie selbst auch beständig transformiert wird. Dass zwischen Rasta-Philosophie und neuen

Kommunikationstechnologien wie dem Internet eine symmetrische Beziehung von sich wechselseitig beeinflussenden Strömen herrscht, war die Grundthese, die mich zu den Überlegungen über ein komplementäres, reziprokes Verhältnis zwischen *Cyberspaces* und *Cyberscapes* geführt hat.

Da einer der wichtigsten Faktoren, denen wir in der Rasta- Philosophie allerorts begegnen, jener der Komplementarität ist, haben neben der Rasta- Perspektive auch Ansätze aus dem „modern- westlichen“ Theoriegebäude zur Entwicklung dieses Konzepts beigetragen. So versucht dieser Ansatz verschiedene Sichtweisen zu integrieren, die sich keineswegs widersprüchlich gegenüberstehen, sondern sich ergänzen und wechselseitig beeinflussen. In weiterer Folge bezieht sich dieser Essay auch auf die Theorien von Manuel Castells, Arjun Appadurai, Bruno LaTour und Henri LeFebvre in Bezug auf Globalisierungs- und Raum-Diskurse, sowie auf die Arbeit von Daniel Miller und Don Slater in ihren Betrachtungen eines ethnographischen Zuganges zum Internet.

Meine eigene Feldarbeit, die zu Explorationen der *Rastafari-Cyberscapes* und zur Entwicklung des vorliegenden Modells führte, wurde zum größten Teil *online* durchgeführt – vom ethnographischen Schreibtisch aus – vor allem durch die teilnehmende Beobachtung in mehreren *online* Rasta-Foren und deren virtuellen *Reasonings*. Zusätzlich beziehen sich jene Betrachtungen der Rasta- Weltansicht und der Dynamiken ihrer Praxis auf die ausgedehnten Feld- Erfahrungen in globalen Rasta-Communities von Anthropologen wie Werner Zips, Barry Chevannes, Carole Yawney und Paul Homiak.

Mein spezieller Dank gilt Prof. Manfred Kremser, ohne dessen Arbeiten über Spiritualität, veränderte Bewusstseinszustände und deren Korrelationen zum *Cyberspace* mein eigenes Denken wohl nicht in dieser Art und Weise geprägt worden wäre.

ANANCY`s Web und globale „Interconnectedness“

Die Wurzeln einer universellen *Rasta- Philosophie*¹ (vgl. Zips 2006; Chevannes 2006) stehen in enger Verbindung zu jenen spirituellen Entitäten, die in afrikanischen und afro-karibischen Kosmologien als „Wächter der *Crossroads*“² bezeichnet werden: Trickster-Gottheiten, wie das Spinnenwesen *Anancy*³, deren Aufgabe es ist Unordnung zu schaffen, aus der eine neue Ordnung entstehen kann (vgl. Zips 2003; Chevannes 2006; Krampelhuber 2002).

¹ Werner Zips beschreibt Rastafari nach jahrelanger Beschäftigung und Forschungstätigkeit mit Maroonengesellschaften und Rasta- communities als „Philosophie“ - als kontinuierliche Suche nach Weisheit mit Hilfe rationaler und spiritueller Methoden. Chevannes 2006 ordnet Rasta ebenfalls einer „worldview“ oder „mindscape“ zu. Die meisten Autoren, die sich mit Rasta auseinandergesetzt haben sind sich darüber einig, dass Rasta sich jeder Kategorisierung als religiöse oder politische Bewegung entzieht. Da Rasta den lokalen Kontext bei weitem sprengt, schließe ich mich daher Werner Zips Überlegungen an und werde Rasta als Philosophie oder „mindscape“ bezeichnen und behandeln.

² Die *Crossroads* sind fester Bestandteil des afrikanischen Bewusstseins. Sie tauchen immer wieder auf in Märchen, Mythen, Visionen und Träumen. Es sind die Punkte, an denen sich das Schicksal eines Menschen oder ganzen Volkes ändern kann. Es sind Orte wo Gegensätze aufeinanderprallen, wo Menschen oder Priester Rechenschaft ablegen müssen. Auch der Tod wird als so ein Punkt gesehen und verschiedene Geistwesen oder Gottheiten sind zuständig, diese Orte zu bewachen, bzw. den Weg zu weisen. (vgl. Chevannes 2006: 62 ff) Diese *Crossroads* stehen für Veränderung, für Dynamik, Aufbruch und Reisen.

³ Die Akan Trickster- Figur *Anancy* oder *Anansi*, die in Gestalt einer Spinne auftritt und die Hauptfigur zahlreicher Erzählungen ist – jener „Anancy- Stories“, die die trickreiche Überlegenheit des physisch Schwächeren zum Ausdruck bringen – entspricht der Yoruba Trickster Gottheit Eshu oder der Fon Trickster Gottheit Legba, die alle ihre Aufgabe als „Wächter der Crossroads“ erfüllen.

Laut Barry Chevannes (2006) nehmen Rastafarians in der jamaikanischen Gesellschaft eine ähnliche Rolle ein wie jene Trickster-Gottheiten. Sie fordern die soziale Ordnung durch einen Trick heraus, aber nicht um sie zu zerstören, sondern um das kreative Potential als notwendige Kraft zu einer Veränderung und neuen Schöpfung bereitzustellen.

„Remarkably, this paradox of creative and destructive energy not only emerging from and coexisting together in the same space, but in fact also mutually feeding on and reinforcing each other may not seem so strange at all when considered against the background of Rastafari, a symbol of and source of inspiration for that creativity, but at the same time itself a powerful embodiment of disorder” (Chevannes 2006: 82).

Das Spinnenwesen *Anancy* steht somit für jene dynamische Kreativität, rationale und spirituelle Intelligenz, zerstörende und gleichzeitig schöpferische Energie, die im trickreichen Kampf des physisch Unterlegenen gegen einen übermächtig erscheinenden Gegner, die wichtigsten Waffen darstellen – jenes trickreiche und wortgewandte „*Signifying*“, das die wichtigste Strategie in den zahlreichen *Anancy*-Stories darstellt (vgl. Krampelhuber 2002). Gleichzeitig kann diese spirituelle Entität – manifestiert als Spinnenwesen – so gelesen werden, dass sie die Bedeutung des Netzes und der Vernetzung – der *interconnectedness* – als wesentliches Merkmal einer afrikanischen Kosmologie impliziert.

Durch jene gewaltsame Deterritorialisierung afrikanischen Bewusstseins, die durch die Verschleppung und Sklaverei ganzer Völker vom afrikanischen Kontinent, ausgelöst wurde, hat die Bedeutung von *Anancy* eine globale Dimension erfahren, die durch das Medium des Internets zu Beginn des dritten Jahrtausends ihren potentiell universellen Gehalt entfaltet.

Demnach schlage ich vor, dass es *Anancy* sein soll – mit dem jene Erfahrungen an den *Crossroads* der Karibik ursprünglich assoziiert wurden – der uns durch die verwirrenden Netzwerke von Globalisierung, Deterritorialisierung und Re-Lokalisierung begleitet. *Anancy* als Wächter der *Crossroads*, an denen wir uns als Netzwerkgesellschaft der Jahrtausendwende physisch, intellektuell und spirituell befinden und die von uns eine neue Art von Denken – wenn nicht gar eine neue philosophische Perspektive – fordern.

Anancy verlangt von uns eine theoretische und praktische Betrachtungsweise, die zwischen machtvollen Widersprüchen keine strikte kartesianische Trennung mehr vollzieht und in einem linearen evolutionistischen Verständnis von Raum und Zeit verhaftet bleibt, sondern die inhärente Komplementarität und *Interconnectedness* jener Gegensätze und Brüche wahrnimmt, die eine Netzwerkgesellschaft charakterisieren (vgl. Appadurai 1996 und Castells 2004[2001]). Jene Perspektive, die uns durch *Anancy* eröffnet wird, respektiert die spirituellen und metaphorischen Dimensionen menschlicher Lebens- und Gedankenwelten als ebenso real, wie naturwissenschaftliche „Fakten“, integriert rationale Vernunft und spirituelle Intelligenz, „Tradition“ und „Moderne“, sowie Menschen und Technologien zu einem universellen und globalen Bewusstsein. Somit erlaubt uns jene Perspektive, theoretische Paradigmen der abendländischen Moderne und Postmoderne, durch einen vernetzten, integrierenden und komplementären Denkansatz zu transzendieren.

Das Netz und „I ´n I“

Manuel Castells bemerkt in seinen anfänglichen Betrachtungen über die Netzwerkgesellschaft Folgendes:

„Unsere Gesellschaften sind immer mehr durch den bipolaren Gegensatz zwischen dem Netz und dem Ich strukturiert. In dieser Situation struktureller Schizophrenie zwischen Funktion und Sinn geraten die Muster gesellschaftlicher Kommunikation immer stärker unter Druck. Und wenn Kommunikation zusammenbricht, wenn sie nicht mehr existiert, nicht einmal mehr in der Form konfliktiver Kommunikation (wie im Fall sozialer Kämpfe oder politischer Opposition), dann werden die sozialen Gruppen und Individuen einander entfremdet, sie sehen sich gegenseitig als Fremde und schließlich als Bedrohung. In diesem Prozess greift soziale Fragmentierung um sich, weil Identitäten enger definiert werden, und es immer schwieriger wird, sie zu Quellen der Gemeinsamkeit werden zu lassen“
(Castells 2004 [2001]: 3).

Gerade dieses Spannungsverhältnis zwischen dem Wunsch einer gemeinsamen globalen und universellen Grundlage in Wissenschaft und kollektivem Gedächtnis einerseits und der Abgrenzung einzelner Kulturen, Religionen und Individuen zu Gunsten von Vielfalt andererseits, stellt das grundlegende Dilemma des globalisierten Zeitalters dar. Castells beschreibt diese Problematik als „zunehmende Distanz zwischen Globalisierung und Identität, zwischen dem Netz und Ich“ (Castells 2004 [2001]: 24) und bemerkt, dass die Technologie dazu beigetragen hat, die gesamte Weltsicht auseinander zunehmen, die sie einst selbst hervorgebracht hat. Die Grundlage dieser Weltsicht sieht er wiederum in jenem Identitätsbegriff verortet, den die griechischen Philosophen vor mehr als 2000 Jahren ausgearbeitet haben (Castells 2004 [2001]: 24).

Castells weist uns somit darauf hin, dass jener Begriff der individuellen Identität die europäische *mindscape* ursächlich geprägt hat. In ihr finden wir auch die abgrenzende Dichotomie zwischen Individuum und Gesellschaft – zwischen „dem Netz und Ich“ – wieder, die das Dilemma der Globalisierung aus westlicher Sicht ausmacht.

Miller und Slater (2000: 8) hingegen kritisieren Castells Einteilung in „*the net*“ und „*the self*“ als Re-Formulierung der klassischen soziologischen Unterscheidung zwischen „*structure*“ und „*agency*“. Diese Unterscheidung hätte zur Folge, dass das Internet als monolithische, re-ifizierende Struktur gesehen werden würde, deren Wirkung auf das Verhalten und die Ent-wicklung der Identitätsprozesse von Menschen zu untersuchen wären. In ihrem Versuch einen ethnographischen Zugang zum Internet zu skizzieren, machen die beiden Anthropologen auf die Notwendigkeit aufmerksam, das Internet immer als eingebettet in einen konkreten sozialen und lokalen Kontext zu betrachten, um jenen technologischen Determinismus zu vermeiden, den sie Castells Betrachtungen vorwerfen.

Die afrikanische *mindscape* bietet durch ihre *Interconnectedness* eine Perspektive an, diese Dichotomie zwischen dem „Netz“ und dem „Ich“ einerseits anzuerkennen, andererseits aber die komplementäre Abhängigkeit jener Gegensätzen voneinander sichtbar zu machen. Die Ambiguität stellt den unabdingbaren Motor dar, der die Dynamik globaler Prozesse überhaupt erst ermöglicht. Wie Rasta diesen Gegensatz zwischen dem „Ich“ und dem „Netz“ (in Falle der Rasta-Theorie wäre das gesamte Universum damit zu bezeichnen) zwar anerkennt, aber gleichzeitig überwindet, drückt sich in der berühmten *I-talk* Phrase des „*I and I*“ aus.

„Die über Reggae-Texte bekannte Einheit von I-and-I steht für das „Ich in Gott“, „Gott im Ich“, das „Ich in der Welt“, den Körper (als Tempel) und den Geist, das Individuum und den Kosmos...“ (Weinhäupl 2002: 180).

Das „Netz“ und das „Ich“ sind scheinbar getrennt, verändert man die Perspektive allerdings ein wenig, tritt jene inhärente Einheit zu Tage, die den Konzepten von „*I-vine Oneness*“ und „*I-nity*“ zu Grunde liegen. In unserem Alltagsbewusstsein leben wir in einer Welt des Pluralismus, die ständigen Transformationsprozessen unterliegt – und in der wir uns als individuelles „Ich“ wahrnehmen. Verändert sich unser Bewusstsein jedoch, tritt jene Welt der Einheit zu Tage, die als ewige und transzendente Wahrheit Allem zu Grunde liegt. In ihr erkennt das Individuum, dass die Trennung zwischen „Ich“ und dem „Netz“ – zwischen „Ich“ und „Gott“ – nur eine Illusion ist. Die Welt des Pluralismus ist aus komplementären Gegensatzpaaren, die eine Einheit darstellen, geschaffen, damit jene Spannung aufrecht erhalten werden kann, die die ständigen Transformationsprozesse einer vergänglichen Welt ermöglichen.

Das „Ich“ bewegt sich im Netz wie eine Spinne. Es lebt in dem Netz, benötigt es als Raum, um darin zu agieren und zu kommunizieren. Gleichzeitig aber ist die Spinne selbst der Produzent des Netzes. Sie trägt die Fähigkeit, die Mittel und das Wissen in sich, um die Fäden zu erzeugen und zu verweben. Das „Netz“ und das „Ich“ stehen somit in einem komplementären Verhältnis zu einander. Beide beeinflussen sich gegenseitig, produzieren, reproduzieren und transformieren sich gegenseitig und erzeugen so jene schöpferische Dynamik, die das Netzwerk immer dichter werden lassen. Demnach ist es wohl kein Zufall, dass Rasta von verschiedensten Autoren mit der afrikanischen Trickstergottheit *Anancy* in Verbindung gebracht wurde – jenem Wesen, das sich in Form einer Spinne im afrikanischen Bewusstsein manifestiert hat.

„Kategoriale Polarisierung in Gut/Böse, Gemeinschaft/Außenstehende, Frau/Mann, Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft werden konstant überschritten, was den prozessualen Charakter der Ordnungsleistungen unterstreicht. Damit vergegenwärtigen die symbolischen Erzählungen eine auf dem kontinuierlichen Aushandeln von sozialer Ordnung beruhende kulturelle Dynamik als Resultat sozialer Verständigungsvorgänge in mündlichen Kommunikationen“ (Zips 1990: 128).

Diese Betrachtungen könnten einen Hinweis darauf liefern, wieso es oftmals den Anschein hat, die „Anderen“ könnten selbstverständlicher oder gar trickreicher mit „unserer“ Technologie umgehen, als „wir“ selbst. In neueren ethnographischen Studien sieht man sich immer wieder mit („vormodernen“) Indigenen konfrontiert, die eine scheinbar „natürliche Affinität“ mit postmodernen Medien, wie dem Internet aufweisen (vgl. Miller/Slater 2000)⁴. Dass jene „Vor-Modernen“ aber bewusst oder unbewusst über eine geeignetere Metaphilosophie zum Verständnis der neuen Technologien verfügen könnten, wurde von „modernen westlichen“ Forschern und Theoretikern noch kaum in Betracht gezogen.

Die vorangegangenen Überlegungen werfen noch eine weitere Frage auf, auf die im Folgenden genauer eingegangen werden soll: Ist der *Cyberspace* oder das Internet wirklich ein Produkt „unserer“ Ideologie – ein reines Produkt der abendländisch-modernen *mindscape*, die sich durch einen privilegierten Zugang zu Natur und Technik definiert? (vgl. Morley 2007: 183). Wie kann dieser Frage nachgegangen werden, ohne gleichzeitig den

konkreten lokalen Kontext zu vernachlässigen, den Miller und Slater (2000) als Forschungsperspektive gefordert haben?

Zu diesem Zweck schlage ich das komplementäre Modell von *Cyberspaces* und *Cyberscapes* vor, das sich einerseits aus der Auseinandersetzung mit Theorien der Globalisierungs (vgl. Inda/Rosaldo 2002; Castells 2004 [2001]) - und Cyberanthropologie (vgl. Miller/Slater 2002; vgl. Budka/Kremser 2004; vgl. Morley 2007; Luger 2006), mit einem erweiterten Raum-begriff (Lefebvre 1991 [1974]; Elden 1998); und mit der Kritik moderner und postmoderner Perspektiven der Anthropologie (Latour 1998 [1991]), sowie in Anlehnung an den Begriff der „*Global Ethnoscapes*“ von Arjun Appadurai (1996) entwickelt hat, und andererseits aus der Beschäftigung mit *Anancy's* Logik (Chevannes 2006; Krampelhuber 2002; Zips 2003) und mit der globalen Verbreitung einer universellen Rasta- Philosophie (Yawney/Homiak 2001; Lewis 1993; Mutabaruka 2006; Andwele 2006; Campbell 1987; Barsch 2003; Weinhäupl 2002; Zips 2000; 2003; 2006).

Der Mythos der Moderne

„(...) most Western media theory is both self-absorbed and parochial, with the result that universalistic theories about the media are advanced on the basis of evidence derived usually from the same few Euro- American settings, so that our (supposedly universal) models of the world's media are in fact unduly influenced by the experience of a few, untypical countries“ (Morley 2007: 186).

Versucht man jene fiktive Ethnizität zu definieren, die man als „moderner Westen“ bezeichnen könnte, durch die sich manche Mitglieder der Weltgemeinschaft von einem eben dadurch markierten und anthropologisierten „Rest“ zu unterscheiden glaubt, so wäre jene Form von Ethnizität als gekennzeichnet durch den alleinigen Besitz wissenschaftlicher Rationalität zu beschreiben und als privilegiert im Zugang zu Natur und zu Technologie. Diese Ethnizität bringt diejenigen, die sich durch sie repräsentiert fühlen, dazu, sich als universale Norm der Menschheit entgegen anderen „anthropologischen Formen“ zu betrachten und als einzig gültige Quelle theoretischen, universellen Wissens, sowie als einzig legitimen Maßstab zur Beurteilung und Klassifizierung aller Formen und Ausformungen menschlichen Lebens (Morley 2007: 183).

Diese Ethnizität markiert im Gegensatz zu sich selbst einen vormodernen, in abergläubischen Konstruktionen der Natur verhafteten „Rest“, der unfähig ist, lokales Wissen zu transzendieren und dem somit der Zugang zu einer universalen Realität verwehrt bleibt – außer jener Rest besinnt sich seines bedauernswerten Zustandes und wird „modern“. Diese fiktive Ethnizität „moderner Westen“ ist keineswegs mehr als isomorphisch mit bestimmten Territorien oder gar Nationalstaaten der Erdkugel zu verstehen. Europa und die USA sind zu Beginn des 3. Jahrtausends selbst durchsetzt von Menschen, die sich durch andere Ethnizitäten definieren und abgrenzen. Umgekehrt findet man jene „modern westliche“ Ethnizität heute überall auf dem Globus wieder und darüber hinaus auch im *Cyberspace*. Dennoch scheinen es gerade jene Sphären des *Cyberspace* zu sein, durch die jene Konstruktion einer „westlich-modernen“ Ethnizität immer deutlicher zu Tage tritt und kritisiert wird.

So ist jene Kritik an dem Mythos der Moderne, dem „*great divide*“ zwischen „Uns“ und den „Anderen“ einerseits und zwischen menschlichen Subjekten und nicht-menschlichen Objekten andererseits (vgl. Latour 1998[1991]) eng mit der fortschreitenden Globalisierung

und der damit einhergehenden Reorganisation von Zeit und Raum, sowie mit Betrachtungen und Theorien über neue Kommunikationsmedien verbunden. Denn gerade der *Cyberspace* bietet als globaler horizontaler Kommunikationsraum einen der fruchtbarsten Nährböden und Verbreitungsmöglichkeiten für eine Kritik jenes „Okkzidentalismus“ (vgl. Morley 2007:187) an. Diese oftmals *online* vermittelte Kritik äußert sich paradoxerweise jedoch oft in Form einer Kritik an „modernen“ Technologien und dem Internet selbst, die den *Cyberspace* erst hervorgebracht haben.

Während „westlich-moderne“ Medientheoretiker diesem Paradoxon oft ratlos oder mit entzückter Neugierde jener postmodernen Absurdität gegenüberstehen, könnte *Anancy's* Logik uns dabei helfen, jene „westlich-modernen“ Perspektiven zu verschieben, um über die Ursprünge, Entwicklungen und Transformationen des *Cyberspace* in einem anderen Licht zu reflektieren. Gleichzeitig könnte jene Trickster-Logik – die soziale Unordnung zu ihrem Stilmittel macht – auch brauchbare Zugänge zum Verständnis einer durch zunehmende globale Vernetzungen gekennzeichneten Welt eröffnen, die langsam zu erkennen scheint, dass sie „nie modern gewesen ist“ (Latour 1998 [1991]).

„Globalisierung“ verstehe ich in diesem Kontext als Intensivierung globaler Vernetzungen (*interconnectedness*), die vor allem durch eine fundamentale Re-Organisation von Zeit und Raum gekennzeichnet ist. Dieses neue Verständnis zeitlich-räumlicher Beziehungen in einer globalen Welt, drückt sich in einem scheinbar paradoxen Verhältnis zwischen zeitlich-räumlicher Kompression einerseits (Harvey 1990) und zeitlich-räumlicher Distanzierung (Giddens 1991) andererseits aus. Einerseits scheinen Zeit und Raum zu schrumpfen, während sie sich andererseits ausdehnen.

Diese neuen Verhältnisse wurden vor allem durch die enorm erhöhte Mobilität von Menschen und Bildern beeinflusst, die durch neue Massentransport- und Massenkommunikationsmittel ermöglicht wurde. Neue Technologien wurden somit zum Hauptmotor der Intensivierung globaler Vernetzung, aber auch *glokaler* Brüche. Ein weiteres komplementäres Begriffspaar neben der zeitlich-räumlichen Kompression und Ausdehnung ist in diesem Kontext „global“ und „lokal“ geworden. Denn die Aufgabe der Globalisierungsanthropologen ist vor allem darin zu sehen, globale Prozesse im Kontext lokaler Realitäten und Lebenserfahrungen bestimmter Akteure in diesem Netzwerk zu beleuchten und zu ergründen (vgl. Ina/Rosaldo 2002).

Viel zu oft werden die neuen Technologien noch immer als gegebenes „naturalisiertes“ Produkt des westlichen Abendlandes verstanden, und somit wird unter der Oberfläche ein überholtes Zentrum-Peripherie Denken (Hannerz 1992; Tomlinson 1997) aufrechterhalten. Es erscheint mir daher äußerst notwendig, die Entwicklung und Entstehungsprozesse neuer Medien, wie dem Internet selbst, als Produkt globaler Ströme und Vernetzungen zu betrachten, und nicht bloß als „natürliche“ einseitige Triebkraft von Zentrum nach Peripherie. Diese Verbindung will ich im Folgenden mit dem komplementären Begriffspaar „*Cyberspace* und *Cyberscape*“ skizzieren.

Räume zwischen 0 und 1

Ist der *Cyberspace* wirklich ein Raum oder ist es bloß eine Metapher? Was macht einen Raum zu einem „wirklichen“ Raum? Mark Nunes schreibt zu jenen Überlegungen in seiner Publikation „*Cyberspaces of everyday life*“ (2006) Folgendes:

„It is easy enough to get the „average“ Internet user to understand cyberspace as a metaphor. One might even be willing to admit to an understanding of cyberspace as a *mental space* of ideas. But real space, our everyday experience tells us, defines itself through a world of objects – by giving place to objects” (Nunes 2007: xx).

Das erweiterte Raumkonzept von Henri Lefebvre (1974), dessen sich auch Mark Nunes (2007) im Zusammenhang mit dem *Cyberspace* bedient hat, kann als wesentlicher Grundstein für ein breites Spektrum an postmodernem Raumverständnis betrachtet werden. Lefebvre kritisiert einerseits die kartesianisch und kantianische Vorstellung von Raum, als feststehende, unveränderliche „natürliche“ Kategorie, deren Berücksichtigung noch dazu zu Gunsten einer Überbewertung von Zeit und Geschichte⁵ bis zur postmodernen Wende hin massiv vernachlässigt wurde. Andererseits transzendiert Lefebvre durch seinen Ansatz, Raum als dynamischen Prozess zu verstehen, der sowohl materielle Formen, konzeptuelle Strukturen, sowie gelebte Praxis integriert, eine rein ideelle Vorstellung von gedanklichen Raum, wie sie beispielsweise Heidegger vertreten hatte. Lefebvres „*l'espace*“ ist weder als ein „natürlicher“ leerer Ort, der nur darauf wartet mit Objekten angefüllt zu werden, zu verstehen, noch als mentale bzw. virtuelle Struktur, sondern erlaubt eine Analyse und Betrachtung der Beziehungen *zwischen* jenen materiellen und mentalen Ebenen von Raum. Wieder einmal werden wir hier an jene „*inbetweens*“ erinnert – jene „Un- Orte“ (vgl. Augè 1994) zwischen den Dichotomien, die ein Spannungsverhältnis erzeugen, das den kulturellen und sozialen Transformationsprozessen ihre Dynamik verleiht.

Es ist jenes Konzept von Raum, das wir bereits durch *Anancy's* Netz aus komplementären Widersprüchlichkeiten und den zwischen ihnen entstehenden liminalen Strömen her kennen. Mit diesem erweiterten Konzept von Raum als „gelebter sozialer Praxis“, kann es uns nun gelingen den *Cyberspace* als tatsächlichen „Raum“ zu verstehen, auch wenn wir ihn weiterhin als „virtuell“ betrachten. Claude Cadoz (1994) beschreibt den Begriff einer „virtuellen Realität“ selbst als ein Paradox.

„Das Virtuelle, vom Lateinischen *virtus* (Tugend, Kraft), ist das, was im Realen an Kraft steckt, was in sich alle notwendigen Bedingungen zu seiner eigenen Verwirklichung trägt – aber was kann dann wohl mit einer Realität gemeint sein, die in sich alle Voraussetzungen zu ihrer Verwirklichung trägt?“ (Cadoz 1998 [1994]: 8).

Der virtuelle Raum des *Cyberspace* dürfte demnach genau jenes feine Netzwerk sein, das sich in einem „liminalen Dazwischen“ von möglicher Existenz und Nicht- Existenz entspinnt– Ein Raum zwischen 0 und 1; Ein Ort zwischen Existenz und Nicht- Existenz.

„Es dürfte also in der Wirklichkeit sehr entscheidend sein, ob ein Punkt nun da ist, oder eben nicht. Da oder nicht da, an oder aus, sein oder nicht sein, I oder 0“
(Luger 2006: 14).

Im Gegensatz zu der Annahme kein „echter“ Ort zu sein, erscheint der *Cyberspace* aber beinahe noch realer als die Wirklichkeit, denn in diesem Netzwerk liegt die Kraft, die notwendigen Bedingungen zu seiner eigenen Verwirklichung zu schaffen. Gleichzeitig ist jener virtuelle *Cyberspace* aber auch einer der entscheidendsten Faktoren globale offline

⁵ Jene Überbewertung der Kategorie „Zeit“ über jener des „Raumes“ wird von Foucault (1986) als „obsessiver Historismus“ bezeichnet. Die Gründe dafür sind im kolonial geprägten evolutionistischen Denken zu suchen, die in weiterer Folge starken Einfluss auf Marx' historischen Materialismus ausübten. Die Geschichte wurde so zu einer übermächtigen, den Menschen determinierenden Kategorie, die erst durch den „*spatial turn*“ in den frühen 1980er Jahre hinterfragt wurde (vgl. Bachmann-Medick 2006).

Realitäten und Netzwerke zu produzieren, zu transformieren und zu strukturieren. Bietet dieser Raum doch die wichtigste Ressource zur *Imagination* als sozialer Praxis (Appadurai 1996), die das postmoderne Leben global zu bestimmen scheint.

Der *Cyberspace* ist wohl mehr als bloße Repräsentation von *Imagination* oder *Identität*. Es ist eine reale Vernetzung von realen Individuen, und deren Ideen und Gedanken, die noch immer in bestimmten territorialen Kontexten leben. Wenn jene Ströme – dieses ätherische Dazwischen – das jene „realen“ Subjekte und Objekte miteinander verbindet, auch nicht physisch oder sinnlich erfassbar ist, bedeutet das keineswegs, sie wären nicht „wirklich“. Wenn wir mit jemandem über das Telefon sprechen, hat das auch wenig mit *Science Fiction* zu tun, obwohl Menschen des 15. Jahrhunderts dieser Vorgang bestimmt als Magie oder Hexerei erschienen wäre.

Der *Cyberspace* selbst könnte demnach als virtuelles globales Netzwerk verstanden werden, dessen Kraft und Dynamik sich aus dem Spannungsfeld zwischen Existenz und Nicht-Existenz heraus entwickelt. Gleichzeitig ist jenes virtuelle Netzwerk aber auch als realer sozialer Raum zu verstehen, der wie jeder andere Raum, materielle Bedingungen – in Form der notwendigen *hardware* – benötigt, aber auch mentale Räume des Diskurses integriert. Die stärkste Eigenschaft des *Cyberspace*, die die Netze immer enger werden lässt, ist aber jene der Vernetzung. Vernetzung die nicht nur die traditionelle Dichtomie zwischen „lokal“ und „global“ ins Schwanken bringt, sondern auch andere „moderne“ Gegensatzpaare wie „Naturwissenschaft“ vs. „Religion“, „Technik“ vs. „Spiritualität“ oder „modern“ vs. „traditionell“ aufweicht und transzendiert.

„Am Beginn des Cyberspace steht als eine der wichtigsten Ideen die Verbindung *aller mit allen* - oder vielleicht sollte man besser sagen: Einer der stärksten Antriebe und Motivation für die Entwicklung des Cyberspace ist *die Verbindung von allem mit allem* gewesen. Für die Cyberkultur ist die Verbindung stets besser, als die Isolation“ (Kremser 2001a: 336 zitiert nach Pierre Lèvy 1996-1998).

Von Cyberspaces zu Cyberscapes

Obwohl ich versucht habe zu beleuchten, was der Begriff „*Cyberspace*“ implizieren kann, haben wir unser Augenmerk noch nicht auf die materiellen, mentalen und sozialen Vorbedingungen der Entstehung jenes *Cyberspace* gelegt. Eine Perspektive, die in der Sozialforschung leider immer noch stark vernachlässigt wird, womit jene asymmetrische Betrachtungsweise entsteht, die „westlich- moderne“ Naturwissenschaften und Technologien in ein naturalisiertes Eck drängt, das selbst nicht hinterfragt werden muss (vgl. Latour 1998 [1991]). Somit wird auch jener Marker einer „westlich-modernen“ Ethnizität, der einen universellen und privilegierten Zugang der „Modernen“ zu Natur, Technologie und Realität postuliert, unhinterfragt reproduziert, was eine massive Verzerrung jener Theorien bewirkt, die sich aus dieser Perspektive heraus mit neuen Medien und mit Globalisierung der Gesellschaft befassen. Als Alternative dazu schlage ich die Perspektive der „*Cyberscape*“ vor, die ihr Augenmerk auf jene Dimensionen legt, die zur Entstehung, Entwicklung und Verbreitung neuer Kommunikationstechnologien wie dem Internet geführt haben.

Die Bezeichnung „*Cyberscape*“ setzt sich aus dem Präfix „*Cyber*“ und dem Suffix „*Scape*“ zusammen. Das Präfix „*Cyber*“, wurde im Zusammenhang mit Norbert Wieners „Kybernetik“ in den späten 1940er Jahren eingeführt. „Kybernetik“ bezieht sich auf das griechische Wort für „Steuerung“ oder „Pilot“ und bezeichnet die Wissenschaft der

Interaktion zwischen Mensch und Maschine. Heute wird dieses Präfix generell für Computer und andere neue Informationstechnologien verwendet und beschreibt, wie Menschen mit und durch sie interagieren (vgl. Budka/Kremser 2004: 213). Das Suffix „*Scape*“ ist im Kontext von Arjun Appadurais perspektivischen Betrachtungen globaler Landschaften zu sehen, die sich wiederum aus Verbindungen und Brüchen (*junctures and disjunctures*) globaler Ströme (*global flows*) zusammensetzen, und als Grundbausteine von „*imagined worlds*“ zu verstehen sind (Appadurai 1996)⁶.

„These terms with the common suffix *-scape* also indicate that these are not objectively given relations that look the same from every angle of vision but, rather, that they are deeply perspectival constructs, inflected by the historical, linguistic and political situatedness of different sorts of actors (...). These landscapes thus are building blocks of what (extending Benedict Anderson) I would like to call imagined worlds, that is, the multiple worlds that are constituted by the historically situated imaginations of persons and groups spread around the globe“ (Appadurai 1996: 33).

Der Begriff der „*Cyberscape*“ bezeichnet demnach die Perspektive jener Landschaften, die eine Betrachtung der *offline*-Netzwerke ermöglichen soll, die im Vorfeld und im Kontext der *online*-Netzwerke des *Cyberspace* entstanden sind. Denn um auf die materiellen Grundbedingungen des *Cyberspace* einzugehen, scheint es mir zu kurzfristig, irgendwo Mitte der 60er Jahre im US-Verteidigungs-Ministerium bei der Entwicklung des Internet mit unserer Suche zu beginnen. Stattdessen schlage ich vor, die Geschichte des Internets als Ergebnis einer enormen globalen Kooperation verschiedenster Völker, Individuen und deren Denktraditionen über Jahrtausende hinweg zu betrachten, die geprägt waren durch Konflikt und Krieg, aber auch durch friedlichen Handel, Migration und Wissenstransfer.

Die *Cyberscape* ermöglicht demnach sowohl eine historische, als auch räumliche Betrachtungsweise des *Cyberspace*, die die Verknüpfungen zwischen Subjekten, Objekten und Ideen in jenen Netzwerken sichtbar machen soll, und eine globale, sowie lokal-komparative Perspektive erlaubt. Wir treffen in diesen *Cyberscapes* wieder auf jenes Phänomen, das Claude Levi Strauss mit folgenden Worten treffend beschrieben hat:

„Every culture must liberate its creative potential by finding the correct equilibrium between isolation and contact with others“ (Levi-Strauss zitiert in: Eriksen 2001 [1995]: 294).

Denn die Dynamik der Vernetzung kann sich laut *Anancy's* Logik der sozialen Unordnung, erst aus jenem komplementären Spannungsverhältnis zwischen Eingrenzung und Ausgrenzung, zwischen Kontakt und Isolation entwickeln.

Grenzen zu schaffen ist eine Eigenschaft von Räumen. Dieser Eigenschaft steht aber die potentielle Grenzüberschreitung gegenüber. Sie wiederum kann Räume, die zuvor durch Grenzen definiert wurden, erweitern und miteinander verbinden und somit Wissen, Information und Kapital immer mehr Menschen zugänglich machen und Individuen, Objekte und Ideen in immer dichtere Netzwerke einbetten.

⁶ Appadurai schlägt fünf Dimensionen dieser „*global cultural flows*“ vor, die er als möglichen Rahmen für die Analyse zentraler Probleme globaler Interaktion definiert: (1) *ethnoscapes*; (2) *mediascapes*; (3) *technoscapes*; (4) *finanscapes*; (5) *ideoscapes*.

Wir treffen hier auf eine scheinbar paradoxe Doppelnatur des Raumes. Wird Raum konstituiert durch Grenzen oder durch Grenzüberschreitung? Oder durch beides gleichzeitig? Wie quantenphysikalische Objekte Wellen- und Teilcheneigenschaften aufweisen, die nicht gleichzeitig messbar sind (vgl. Bohr 1958 und Heisenberg 1959), so könnten wir auch von Raum als abgrenzend und vernetzend zugleich sprechen. Trennen wir die Kategorien nicht im kartesischen Sinn, sondern erfassen Raum als Netzwerk mit komplementären Eigenschaften – nämlich abgrenzenden und grenzüberschreitenden – hilft uns das im Verständnis der Dynamik der *Cyberspaces*. Denn in den *Cyberspaces* wird diese multidimensionale, netzwerkartige und komplementäre Struktur der Netzwerke deutlich. Die *online*-Netzwerke der *Cyberspaces* sind demnach als Produkte der *offline*-Netzwerke der *Cyberspaces* zu verstehen – und umgekehrt. Die schöpferische Kraft, die Realitäten erzeugt, entsteht in jenem Spannungsfeld zwischen *Cyberspace* und *Cyberscape*.

Die Metapher des Spinnennetzes kann dieses reziproke Verhältnis verdeutlichen. Einerseits verbinden sich die Fäden, schaffen Knotenpunkte und Verknüpfungen, andererseits grenzen dieselben Fäden Zwischenräume ab, die man als *liminal spaces* betrachten könnte. Wodurch wird das Netz nun konstituiert? Durch die Fäden oder durch die Räume, die diese Fäden eingrenzen? Die Leerstellen oder die Fäden? Die Nichtexistenz oder die Existenz? Null oder Eins? Oder beides gleichzeitig? *Anancy's* Komplementaritätsprinzip folgend, ist sowohl Null als auch Eins notwendig, um Raum zu konstituieren. *Cyberspace* ist der Raum zwischen Null und Eins. Und er ist definiert durch die Ströme zwischen den beiden Gegensätzen. Aber nicht nur innerhalb des *Cyberspace* finden wir jenes komplementäre binäre Prinzip bestätigt, sondern auch in den *offline*-Netzwerken, wie beispielsweise den binären Orakelcodes afrikanischer Divinationssysteme (vgl. Kremser 2001c).

Der *Cyberspace* selbst benötigt ebenfalls ein nicht virtuelles Gegenstück – Netzwerke, die seine Entstehung überhaupt erst ermöglicht haben. Die *Cyberscape* soll allerdings keineswegs eine rein historische Betrachtung des *Cyberspace* darstellen – sozusagen eine nicht virtuelle Vorgeschichte – sondern ist als eine sich ständig transformierende, und durch globale Prozesse von *moving people* und *moving images* (Appadurai 1996) beeinflusste Perspektive zu verstehen, die notwendig ist, um den *Cyberspace* kontinuierlich zu reproduzieren und zu transformieren. Genauso benötigt die *Cyberscape* umgekehrt den *Cyberspace*, der sie verändert, reproduziert und in ihr immer dichtere Netzwerke entstehen lässt.

Cyberspaces und *Cyberscapes* stehen somit in komplementärer Abhängigkeit zueinander, denn sie bedingen ihre gegenseitige Entwicklung.

Während also unter den *Cyberspaces*, die virtuellen Räume selbst gemeint sind, stellen die *Cyberscapes* ihren nicht virtuellen Entstehungshintergrund dar: Technologische, politische, soziale und ökonomische Ströme und Entwicklungen, die zur Entstehung der neuen Technologie und der neuen Kommunikationsräume geführt haben. Genauso zähle ich dazu aber auch philosophische, kulturelle und spirituelle Implikationen, die unsere Weltsicht und die Transformationsprozesse in unserem Denken — die mit den neuen Medien einhergehen – beeinflussen.

Sowohl *Cyberspaces* als auch *Cyberscapes* können als dynamische Netzwerke betrachtet werden, die anhand der räumlichen Triade von Henri LeFebvre (1974) analysiert werden können. Entscheidend ist jedoch jenes Netzwerk, das aus der Beziehung zwischen *Cyberspace* und *Cyberscape* entsteht. Denn hier heraus entwickelt sich jene Kraft, die beiden ihre Entstehung und Entwicklung erst ermöglicht und das komplexe Verhältnis zwischen *online* und *offline*-Realitäten prägt.

„Computer networks have sprung up to form a giant web for human exchange. Ideas fly back and forth, circling the globe at the speed of electricity. This new electric language forms an instant feedback loop, the likes of which have never before existed. And not one moment to soon. The information infrastructure comes just in time. It brings a cybernetic dimension that allows us to join together to discuss and critique imminent technologies” (Heim 1993: xii).

Cyberscapes und Cyberspaces im Kontext

„The main point to realize is that all knowledge presents itself within a conceptual framework adapted to account for previous experience and that any such framework may prove too narrow to comprehend new experiences” (Bohr 1954: 67).

Was uns die Perspektive der Beziehungen zwischen *Cyberscapes* und *Cyberspaces* nun ermöglichen soll, ist ein anthropologischer und ethnographischer konzeptueller Rahmen, der komparativ und vernetzend gleichzeitig die Korrelationen unterschiedlicher menschlicher Denktraditionen und sozialer Praktiken mit Techniken des Wissenstransfers und mit neuen Kommunikationstechnologien sichtbar und beschreibbar machen soll.

Gleichzeitig ermöglicht jener Rahmen eine Analyse der komplexen Beziehungen zwischen *online* und *offline*- Realitäten. Denn die Netzwerke, die zwischen ihnen entstehen, müssen nun nicht länger als merkwürdiger oder gar paradoxer Bastard virtueller Realitäten betrachtet werden, sondern als dynamisches Produkt einer „natürlichen“ Komplementarität, die schon die wichtigsten Atomphysiker des 20. Jahrhunderts in Bezug auf die subatomare Ebene, oder die weitsichtigsten Mystiker unserer globalen Gemeinschaft als wesentliches Schöpfungs- und Harmonieprinzip beschrieben haben – jenes Komplementaritätsprinzip, das sich auch in der Rasta- Philosophie und deren inhärenter *Anancy*-Logik wieder finden lässt.

Das Modell von *Cyberspaces* und *Cyberscapes* findet erst durch seine Einbettung in einen konkreten Kontext eine sinnvolle Bedeutung und ist nicht dazu gedacht im luftleeren theoretischen Raum zu existieren, das das Internet wiederum als eine von der Gesellschaft und den Menschen getrennte, unabhängige Struktur erscheinen lassen würde. *Cyberscapes* gewinnen erst durch ihre Verbindung mit konkreten Personen und lokalen Orten an Existenz. Sowohl die Netzwerke der *Cyberscapes* als auch die der *Cyberspaces* können durch ethnographische Methoden untersucht werden, wie es auch Miller und Slater (2000) vorschlagen. Aber es ist erst jenes Netzwerk, das sich zwischen kontextualisierten *Cyberscapes* und *Cyberspaces* entspinnt, das ich als das eigentliche Forschungsfeld – das eigentliche ethnographische Objekt – bezeichne.

Es ist jener „Nicht-Ort“ (vgl. Augè 1994), der zwischen den *online* und *offline*- Netzen entsteht, wo die Hybridisierung und gleichzeitige Reinigungsarbeit stattfinden kann, von der Bruno Latour in seinem „Versuch einer symmetrischen Anthropologie“ (Latour 1998 [1991]) spricht. Dort sind jene „liminalen *inbetweens*“ zu verorten, wo sich die Hybride zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen ungehindert vermehren können. Sie sind geprägt durch Ambiguität und Vernetzung, wo die „moderne“ Dichotomie zwischen „Uns“ und den „Anderen“, zwischen Objekten und Subjekten, zwischen „Moderne“ und „Tradition“ und zwischen Technologie und Spiritualität transzendiert wird.

Die Netzwerke jenes „Un-Ortes“, der das Potential in sich trägt soziale Unordnungen zu produzieren, die Neu- Ordnungen erst ermöglichen, nenne ich „Anancy's Web“. *Anancy's Web* soll uns nun eine symmetrische Sichtweise auf globale Prozesse ermöglichen, die „uns“ endlich befreit, uns als radikal „anders“ zu empfinden – definiert durch naturwissenschaftliche „Objektivität“ und den rasenden technologischen Fortschritt. Denn wenn wir beginnen jenes Netzwerk zum Objekt ethnographischer Untersuchungen zu machen – von dem wir uns selbst nicht mehr distanzieren können, weil wir nie davon getrennt waren – wird „uns“ unsere eigene „modern- westliche“ Ethnizität vielleicht bewusst werden – jene Vorstellung über „uns“ selbst, die sich durch Zeit und Raum getrennt glaubt, von den Netzen der „vormodernen“, die Technologie und Spiritualität, Wissenschaft und Religion, Objekte und Subjekte, Tradition und Moderne so kurios miteinander vermischen.

Eine ethnographische Perspektive jener Netzwerke wird uns vielleicht zeigen, dass nicht nur „Sie“ sondern auch „Wir“ immer schon und auch zukünftig in jenen komplexen Verflechtungen gelebt haben und leben werden – jenen „*inbetweens*“ der Realitäten – dem Kohäsionsfaktor zwischen den Buchstaben, die es uns irgendwann einmal erlaubt haben gemeinsam lesen zu lernen. Jene Perspektive wird notwendig sein, um eine neue Ebene der Kommunikation und des Verständnisses zu erreichen und so über fruchtbare Unterschiede und menschliche Gemeinsamkeiten hinweg, die Zusammenhänge *dazwischen* ergründen zu können – welche die eigentlichen Objekte einer symmetrischen Anthropologie (vgl. Latour 1998 [1991]) darstellen könnten.

„Vielleicht ist es heute leichter, den Glauben an unsere eigene Fremdheit aufzugeben. Wir sind nicht mehr exotisch, sondern gewöhnlich. Folglich sind die anderen auch nicht mehr exotisch. Sie sind wie wir, sie haben nie aufgehört, unsere Brüder zu sein. Wir wollen das Verbrechen, uns für radikal anders zu halten, nicht all jenen zufügen, die wir schon begangen haben“ (Latour 1998 [1991]: 169).

Bibliografie

- Andwele, Adisa. 2006. The Contribution of Rastafarianism to the Decolonization of the Caribbean. In: Werner Zips (ed.): *Rastafari: a universal philosophy in the third millennium*. Kingston-Miami, pp. 7-20.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of globalization*. Minneapolis/London.
- Augè, Marc. 1994. *Orte und Nicht-Orte: Vorüberlegungen zu einer Ethnographie der Einsamkeit*. Frankfurt am Main.
- Bachmann-Medick, Doris. 2006. *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg.
- Barsch, Volker. 2003. *Rastafari: von Babylon nach Afrika*. Mainz.
- Bohr, Niels. 1958. *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York/London.
- Budka, Phillip und Manfred Kremser. 2004. *Cyber-Anthropology: Anthropology of CyberCulture*. In: Stefan Khittel/Barbara Plankensteiner/Maria Six- Hohenbalken (eds.): *Contemporary Issues in Socio- Cultural Anthropology: Perspectives and research activities from Austria*. Wien, pp. 213-226.
- Campbell, Horace. 1987. *Rasta and Resistance: from Marcus Garvey to Walter Rodney*. Trenton NJ.
- Castells, Manuel. 2004 [2001]. *Das Informationszeitalter I: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*. Opladen.

- Chevannes, Barry. 2006. *Betwixt and Between: Explorations in an African- Caribbean mindscapes*. Kingston.
- Elden, Stuart. 1998. „Es gibt eine Politik des Raumes, weil Raum politisch ist.“: Henri Lefebvre und die Produktion des Raumes. <http://www.anarchitektur.com/aa01-lefebvre/AA%2001%20Lefebvre.pdf> [Zugriff: 20.3.2007]
- Eriksen, Hylland Thomas .2001 [1995] *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London [u.a.].
- Giddens, Anthony. 1991. *The Consequences of Modernity*. Cambridge. Policy Press
- Hannerz, Ulf. 1992. Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology. In: *Ethnos* 54 (3-4), pp. 200-216.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge.
- Heim, Michael. 1993. *The metaphysics of virtual reality*. New York. NY.
- Heisenberg, Werner. 1959. *Physik und Philosophie*. Frankfurt am Main [u.a.].
- Inda, Jonathan Xavier and Renato Rosaldo. 2002. Introduction: A World in Motion. In: Jonathan Xavier Inda / Renato Rosaldo: *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Massachusetts, pp. 1-34.
- Krampelhuber, Sandra. 2002. *Anancy Trick dem All!: Geschichte, Widerstandspotential und rhetorische Strategien des Tricksterhelden Anancy in Jamaika unter Einbeziehung seines Einflusses in modernen oralliterarischen Ausdrucksformen*. Diplomarbeit. Universität Wien.
- Kremser, Manfred. 2001a. *Shangó-Transformationen Band 2: vom traditionellen Donnergott der Yoruba zum digitalen Blitzgewitter im Cyberspace; Prolegomena zu einer Theorie des Shangó-Phänomens und der Beziehungen zwischen transzendenter Spiritualität und kultureller Kreativität*. Habilitationsschrift. Universität Wien.
- Kremser, Manfred. 2001b. *Cyberspace, African and African- Derived religions*. In: Stephen D. Glazier (ed.): *Encyclopedia of African and African American Religions*. New York, pp: 111- 114.
- Kremser, Manfred. 2001c. *African Geomancy*. In: Stephen D. Glazier (ed): *Encyclopedia of African and African American Religions*. New York.
- Latour, Bruno. 1998 [1991]. *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main.[frz. Orig.: *Nous n'avons jamais ete modernes: Essai s'anthropologie symetrique* 1991. Paris Editions La Decouverte]
- Lefebvre, Henri. 1991 [1974]. *The Production of Space*. Oxford UK& Cambridge USA. [frz. Original: *Production de l'espace* 1974]
- Lewis, William F. 1993. *Soul Rebels: The Rastafari, Prospect Heights Ill.*
- Luger, Martin Alois. 2006. *Anthropologische Räume zwischen 0 und 1: Implikationen einer Cyberanthropologie der technosozialen Sphären Wiens*. Diplomarbeit. Universität Wien.
- Miller, Daniel and Don Slater 2000. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford.
- Morley, David. 2007. *Modernity and Technology: The Geography of the New*. USA/ Canda.
- Mutabaruka .2006. *Rasta from experience*. In: Werner Zips (ed): *Rastafari: a universal philosophy in the third millennium*. Kingston-Miami, pp. 21-41.
- Nunes, Mark. 2007. *Cyberspaces of everyday Life*. Minneapolis. University of Minnesota
- Tomlinson, John. 1997. *Internationalism, Globalization and Cultural Imperialism*. In: Kenneth Thompson (ed.): *Media and Cultural Regulation*. London, pp: 117-162.
- Weinhäupl, Heidi. 2002. *By the rivers: globale Ströme und persönliche Netzwerke: Bildung und Verhandlung transnationaler Identitäten im Kontext von Globalisierung, Diaspora, Medien und Technologie am Beispiel von Rastafari*. Diplomarbeit. Universität Wien.

- Yawney, Carole and John P. Homiak. 2001 a. „Rastafari“. In: Stephen D. Glazier (ed.): *Encyclopedia of African and African American Religions*, New York. Routledge, pp: 256- 265.
- Yawney, Carole and John P. Homiak. 2001 b. Rastafari in Global Kontext: In Stephen D. Glazier (ed.): *Encyclopedia of African and African American Religions*, pp. 266- 268.
- Zips, Werner. 2003. 'Half the Story has Never been Told...' Zielsetzungen der interdisziplinären Konzentration auf Afrika und ihre Diaspora. In: Werner Zips (ed.): *Afrikanische Diaspora: out of Africa – into new worlds [Afrika und ihre Diaspora Band 1]* Münster, pp. 19- 52.
- Zips, Werner. 2006. Introduction: Rasta no partial! The globalization of Rastafari Philosophy and Culture. In: Werner Zips (Hg): *Rastafari: a universal philosophy in the third millennium*. Kingston- Miami, pp. ix- xxxii.

Internet:

URL 1:

WWW: http://jah-rastafari.com/forum/message-view.asp?message_group=1526&word_search=technology&search_type=title
Zugriff: 20.3.2007