

# „Sie dürfen nicht schwarzfahren, Frau Magistra!“ Überlegungen zur Klassendimension zwischen Alltagsleben und ethnografischer Forschungspraxis

Natalia Picaroni-Sobrado

## Zusammenfassung

Soziale Ungleichheiten werden in Alltagssituationen produziert, reproduziert und hinterfragt. In diesem Beitrag beschäftige ich mich mit der Rolle der Klassendimension in den sozialen Interaktionen während meiner ethnografischen Feldforschungen in Uruguay und Chile. Zu Beginn erläutere ich bedeutende Ansätze für die Untersuchung der Mehrdimensionalität von Herrschaftsverhältnissen in Lateinamerika und kontrastiere diese mit Reflexionen zu meinen Feldforschungen und meinem akademischen Sozialisationsprozess in Österreich. Danach reflektiere ich meine Positionalität als Forscherin in Bezug auf vorherrschende Herrschaftsverhältnisse anhand dreier Feldsituationen im Rahmen meiner Dissertationsforschung (2009–2015). Ich lege dar, dass das Nachdenken über Prozesse der Kategorisierung und Ausgrenzung im Feld zu einer differenzierteren Interpretation der Felddaten, zu einem besseren Verständnis von sozialer Ungleichheit und zu einer erhöhten Sensibilität gegenüber ausbeuterischen, ausgrenzenden und abwertenden Praktiken im Feld und darüber hinaus beiträgt.

**Schlagwörter:** Soziale Ungleichheit, Klasse, ethnografische Feldforschung, Lateinamerika, Reflexivität

Dr. Natalia Picaroni-Sobrado, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile 

---

## Einleitung

Im Jahr 2022 traf ich in Osorno, einer knapp über 140.000 Einwohner:innen großen Stadt im Süden Chiles, an der Bushaltestelle der Universität, an der ich arbeite, einen Anthropologiestudenten. Er wirkte erstaunt und erklärte, er sei überrascht, mich dort anzutreffen, denn er hätte „*nie*“ gedacht, dass es ‚Professor:innen‘ gibt, die mit dem Bus fahren“ (Feldnotizen, 07.04.2022). Für ihn fahren mit dem Bus nur diejenigen, die sich kein Auto leisten können. Ich erklärte ihm meine Motive und fragte, was er davon halte, dass es doch ‚Professor:innen‘ gebe, die mit dem Bus fahren würden. Er antwortete, es sei einerseits gut zu wissen, dass „manche Lehrenden unsere täglichen Erfahrungen kennen“ (ebd.), denn er habe oft das

Gegenteil gespürt, nämlich, dass die ‚Professor:innen‘ in einer ganz anderen Welt leben. Andererseits – und wenn er ganz ehrlich sein darf – spüre er an erster Stelle Enttäuschung. Es sei nicht einfach für ihn zu erklären, worauf diese Enttäuschung beruht. Er nehme das Studium unter anderem deswegen auf sich, um danach Konsumgüter wie ein Auto zu erwerben. Aber auch als ich ihm erklärte, dass ich es mir womöglich doch leisten könnte, mit dem Auto zu fahren, ließ seine Enttäuschung nicht nach. Während der Busfahrt notierte ich mir das Gespräch und musste dabei an eine Situation vor etwa 15 Jahren in Wien denken. Eine Kontrolleurin des öffentlichen Verkehrsnetzes verdeutlichte mir meine Klassenzugehörigkeit, nachdem ich ihr ob eines fehlenden Fahrscheins meinen Studierendenausweis vorzeigen musste. Sie schaute mich überrascht an und sagte mit zurechtweisendem Ton: „Sie dürfen nicht schwarzfahren, Frau Magistra!“. Die Betonung lag stark auf *Frau Magistra*, was meines Erachtens deutlich machen sollte, dass es mit meinem akademischen Abschluss nicht ‚standesgemäß‘ sei, ohne gültigen Fahrausweis zu fahren<sup>1</sup>. Im Süden Chiles ist heutzutage hingegen bereits die Nutzung der öffentlichen Verkehrsmittel für Akademiker:innen im Sinne der Klassenstellung unerwartet. Dies weist auf die Naturalisierung sozioökonomischer Ungleichheit im Land hin. Im neoliberal geprägten Gesellschaftsbild gilt das öffentliche Verkehrsnetz – so wie das öffentliche Gesundheits- und Erziehungswesen – als ‚Einrichtung für die Armen‘. Rezente ethnografische Forschungen in Chile (Araujo 2019) haben gezeigt, dass Menschen sich im öffentlichen Verkehrsnetz nach eigenen Angaben unwürdig behandelt fühlen. Überfüllte Wagen, extrem lange Fahrzeiten und soziale Interaktionen, die oft als gewaltvoll, unsicher oder unangenehm von den Fahrgästen bewertet werden, führen zu diesem Gefühl der Unwürdigkeit und zur Kritik an den sozialen Umständen. Die Ethnografin Katja Araujo (2019) verweist darauf, dass sich diese Kritik vor allem auf das Verhalten von Individuen in den sozialen Interaktionen bezieht. Ein Zusammenhang mit zugrunde liegenden strukturellen Gegebenheiten, wie etwa der starken sozialen Segregation in der Stadt, welche Arbeiter:innen zu sehr langen Fahrstrecken zwingt, wird seitens der von ihr interviewten Fahrgäste kaum thematisiert.

In den oben dargestellten Situationen finden die kollektiven klassenbezogenen Selbstverständnisse verschiedener Gesellschaften Ausdruck. In alltäglichen Beziehungen – wie in diesen flüchtigen Kontakten im Verkehrsnetz – und Praktiken – unter anderem in unseren Fortbewegungspraktiken – wird soziale Ungleichheit auf intersubjektiver Ebene (re)produziert, legitimiert und auch kritisiert. Dies geschieht oft auf ambivalente Art und Weise. Das Treffen an der Bushaltstelle ermöglichte dem Studenten, naturalisierte Klassenunterschiede zu überdenken. Gleichzeitig brachte es ihn dazu, seine Perspektive des sozialen Aufstiegs durch das Studium anzuzweifeln und somit auch den Sinn seiner Entscheidung, Anthropologie zu studieren, zu hinterfragen. Mir hingegen führte unser Gespräch vor Augen, wie groß die soziale Entfernung zwischen der Lehrkraft und den Studierenden an dieser Universität aus Sicht der Studierenden ist und wie wenig die Auswirkungen dieser Entfernung auf die Lehrpraxis besprochen werden. Ähnliches geschieht meiner Erfahrung nach in der

---

<sup>1</sup> Gewiss spielen auch andere Elemente, die ich hier nicht analysiere, eine Rolle. Migrant:innen und andere, in der Klassenstruktur als ‚niedrig‘ gestellt wahrgenommene Personen, werden oft in den Interaktionen mit Beam:innen zurechtgewiesen. Außerdem soll mittlerweile das Wort ‚schwarzfahren‘ offiziell im öffentlichen Verkehrsnetz in Wien und anderen Städten nicht mehr verwendet werden, was in Verbindung mit den rezenten Debatten über Rassismus und Diskriminierung steht.

Forschungspraxis. Es stellt sich für mich die Frage: Welchen gesellschaftlichen Beitrag können Forscher:innen mit ihrer Lehr- und Forschungspraxis leisten, wenn sie – wie der Student meinte – keine Ahnung haben, wie die Mehrheit der Menschen im Land lebt – oder zumindest von Studierenden und Forschungssubjekten so wahrgenommen werden?

Bereits in den 1970er Jahren beanspruchte die feministische und postkoloniale Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Technologie eine situierte Wissensproduktion. Unter anderen zeigte die Philosophin Sandra Harding (1986), wie persönliche und kollektive Erfahrungen, Werte und Interessen die wissenschaftliche Praxis prägen. Androzentrische und eurozentrische Annahmen führen zu unreflektierten methodologischen und theoretischen Entscheidungen in den Wissenschaften. So dienen Forschungsergebnisse oft zur Legitimation von kolonialen, patriarchalen und kapitalistischen Beziehungen in der privaten und in der öffentlichen Sphäre. Die Debatte über die Auswirkungen von Biographie und Positionierung der Forscher:innen in der Kultur- und Sozialanthropologie kristallisierte sich seit den 1980er Jahren hauptsächlich in Form des Nachdenkens über die Position der Ethnograf:innen und über die Auswirkungen ungleicher Machtverhältnisse zwischen Ethnograf:innen und ‚Erforschten‘ in den wissenschaftlichen Texten (vgl. Marcus 2015). Der Anthropologe David Graeber (2014) meint, dass Reflexivität zu einer bürgerlichen Form der literarischen Selbstdarstellung wurde. Die allgemein verbreitete Anerkennung, dass es notwendig ist, sich mit Machtgefügen in der Feldforschung bewusst auseinanderzusetzen, minderte das Potential der Auseinandersetzung mit der Positionierung der Ethnograf:innen für eine antikoloniale, feministische und kritische Forschung, anstatt es zu fördern. „It’s almost as if the ultimate effect of the ritual denunciation of anthropology as an intrinsically racist, colonialist enterprise was to convince its practitioners that it couldn’t possibly be anything else“ (ebd.: 81), behauptet er. Die Suche nach anderen Wegen im Umgang mit dem kolonialen Erbe des Fachs führt heute zum Interesse an Möglichkeiten und Grenzen von kollaborativen Forschungsmethoden und zur Vertiefung der Diskussionen über Aushandlung, Umverteilung und politische Selbstpositionierung im Forschungsfeld (vgl. Binder et al. 2013; Hauer et al. 2021; Katzer & Manzanelli 2022). So bieten sich neue Aussichten für eine reflexive Auseinandersetzung mit der Positionierung von Forscher:innen. Es geht nicht ausschließlich darum, wie Menschen in den ethnografischen Texten dargestellt werden, sondern wie die Beziehungen zwischen Ethnograf:innen und anderen Personen im Feld stattfinden und welche Auswirkungen diese Beziehungen in der Forschungspraxis und im Leben aller Betroffenen haben. Eine der entscheidenden Fragen in diesem Sinn besteht meines Erachtens darin, ob diese Beziehungen zu einem differenzierten Verständnis der herrschenden sozialen Umstände führen.

Die Untersuchungen des Anthropologen Didier Fassin zur *moralischen Ökonomie des Lebens* stellen einen bedeutenden Ausgangspunkt dar, um Machtstrukturen und soziale Ungleichheiten in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten zu analysieren. Die *moralische Ökonomie des Lebens* bezieht sich auf „the production, circulation, appropriation, and contestation of values as well as affects, around an object, a problem, or more broadly a social fact – in this case, life“ (Fassin 2018: o. A.). In den gegenwärtigen Gesellschaften dient eine politische Ökonomie, die soziale Ungleichheit verschärft, als Basis für eine *moralische Ökonomie*, welche die Abwertung des Lebens mancher Individuen und Gruppen ermöglicht. Diese Abwertung kann zur Ausgrenzung und Ausbeutung führen und unterscheidet sich in dieser Hinsicht wenig von historischen Formen der Herrschaft wie Sklavenhandel, Sklaverei, Kolonisation, Apartheid und Genozid. Wie Fassin feststellt: „although the most brutal manifestations of domination have declined, even though they always seem to be about to emerge

again here and there, some less spectacular expressions of alienation are present in contemporary societies" (ebd.). Auf welche Weise die Ab- oder Aufwertungs-Dynamik funktioniert und welche Gruppen bevorzugt oder benachteiligt werden, ist von Kontext zu Kontext unterschiedlich, aber die Klassendimension spielt eine bedeutende Rolle. In diesem Beitrag verstehe ich Klasse relational und intersektional. Der relationale Aspekt betont, dass Klasse auf die Problematik sich verändernder, miteinander verbundener und antagonistischer sozialer Ungleichheiten im Kontext des globalen Kapitalismus hinweist (vgl. Kalb 2015). Der intersektionale Aspekt verweist darauf, dass Diskriminierung auf Grund von Klasse, *race* und Gender Gesellschaften strukturell prägt (vgl. Viveros 2023).

Aus diesen Überlegungen heraus werde ich der Frage nachgehen, welche Rolle die Klassendimension in den sozialen Interaktionen meiner ethnografischen Feldforschung spielte und was die Reflexion darüber zur Forschungspraxis beitragen kann. Dafür habe ich drei Feldsituationen im Rahmen meines in Uruguay und Chile durchgeführten Dissertationsprojekts (2009–2015) ausgesucht. Nach jahrelanger Feldforschung in gleichen oder vergleichbaren Kontexten betrachte ich diese Situationen als aussagekräftig für ein Verständnis des Zusammenspiels von strukturellen und sozialen Ungleichheiten auf einer intersubjektiven Ebene. Mein Auftreten in jeder dieser Situationen – mal als Yoga-Instruktorin, mal als Gast und schließlich als Radfahrerin – wurde von Personen im Feld auf eine ganz bestimmte Weise gedeutet. Ihre Kategorisierungen geben Aufschluss darüber, wie ich als Forscherin im Kontext sozialer Ungleichheit eingeordnet wurde und welche Rolle die Klassendimension, verstrickt mit anderen Dimensionen von Herrschaftsverhältnissen, dabei spielte. Diese Einordnungen hatten unerwartete Auswirkungen auf meine Forschungspraxis. Sie schufen – je nach Kontext – Nähe oder Distanz zwischen mir und den Akteur:innen des Feldes, sie widersprachen meiner Selbstwahrnehmung und führten zu einer verstärkten Hinterfragung meiner Rolle als Feldforscherin. Zusammen sollen sie die Leser:innen zu eigenen Fragestellungen über das jeweilige Selbstverständnis, mit dem sich Personen in gesellschaftlichen Klassenstrukturen positionieren und positioniert werden, anregen. Darüber hinaus beanpreche ich, Fragen zur Legitimierung oder Kritik an der bestehenden sozialen Hierarchie in der ethnografischen Feldforschung zu motivieren.

Zunächst präsentiere ich für die Thematik bedeutende Ansätze der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Mehrdimensionalität von Herrschaftsverhältnissen in Lateinamerika. Danach verweise ich auf den Einfluss sozialer Ungleichheit auf meine Forschungskontexte in Chile und Uruguay sowie auf Aspekte meines Werdegangs als Forscherin, die methodologische Entscheidungen mitbestimmen. Zuletzt beschreibe ich die drei Feldsituationen und beziehe mich bei ihrer Diskussion hauptsächlich auf symbolische Prozesse, welche auf die ihnen zugrunde liegenden strukturellen Ungleichheiten verweisen.

## Dimensionen von Herrschaftsverhältnissen

Soziale Ungleichheit mit einer starken rassistischen Prägung stellt eines der zentralen Strukturmerkmale lateinamerikanischer und karibischer Gesellschaften dar (vgl. Wade 2010; Menéndez 2018; Jelin et al. 2021). Trotz unterschiedlicher Ausprägungen in verschiedenen Perioden und Ländern verweist die aktuell bestehende soziale Ungleichheit auf die koloniale und neokoloniale Geschichte der Region. Im kolonisierten Lateinamerika des 15. Jahrhunderts diente die Klassifikation der Bevölkerung nach rassistischen Kategorien wie *indix*, *negrx* und zahlreichen *mestizx*-Kategorien der Legitimation von Unterdrückung und Ausbeutung der rassialisierten Gruppen. Im Zeitalter des Plantagen- und Industriekapitalismus

wurden neue ethnische Gruppen, wie etwa asiatische Arbeitsmigrant:innen, in den bereits bestehenden hierarchischen Strukturen verortet. Diese ethnische Segmentierung der Arbeiter:innen – die schon der Anthropologe Eric Wolf (1982) studierte – hat tiefgreifende Konsequenzen bis in der Gegenwart. In den 1980er Jahren erfuhr die historisch etablierte gesellschaftliche Hierarchie eine Zuspitzung. Ungleichheit wuchs exponentiell und rassialisierte Gruppen erlebten in Bezug auf Armut und Unterversorgung die schlimmsten Konsequenzen der autoritären Durchsetzung des Neoliberalismus in dieser Region (vgl. Menéndez 2012). Gleichzeitig wurde auf staatlicher Ebene kulturelle Differenz anerkannt und teilweise zelebriert. Lateinamerikanische Staaten klassifizierten ihre Bevölkerungen erneut anhand ethnischer Kriterien, jetzt um Ressourcen, soziale Leistungen entlang ethnischer Kategorien zu verteilen (vgl. Boccara & Bolados 2010). Im Rahmen des neoliberalen Multikulturalismus stellt es keinen Widerspruch dar, interkulturelle Programme im Erziehungs- und Gesundheitsbereich aufzubauen und gleichzeitig die Plünderung der indigenen Gebiete durch extraktive transnationale Konzerne zu fördern. Kulturelle Rechte, wie zum Beispiel sprachliche Rechte, können anerkannt werden und zugleich Arbeitsrechte und soziale Leistungen abgebaut werden (vgl. Kaltmeier et al. 2012).

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts etablierte sich der unter anderen vom Soziologen Anibal Quijano (2011) entwickelte Ansatz der *Kolonialität der Macht*, um die Kontinuität kolonialer Machtgefüge in der Gegenwart zu problematisieren. Quijano argumentiert, dass die gewaltvolle Einbindung des amerikanischen Kontinents in den globalen Waren- und Menschenhandel ab dem 15. Jahrhundert zum Aufbau eines dauerhaften globalen Machtgefüges führte. Dieses global-koloniale Machtgefüge bezieht sich auf die Kontrolle über die Ressourcen und Produkte von vier grundlegenden Bereichen menschlicher Existenz: Sex, Arbeit, kollektive Autorität und Subjektivität/Intersubjektivität. Die Klassifikation von Menschen in ‚Rassen‘ legitimierte dies und war somit zentral für das Aufkommen der Moderne. Kolonialität und Moderne sind somit untrennbar miteinander verbunden und die Erfindung der Kategorie ‚Rasse‘ stellt ihren Ausgangspunkt dar. Andere Autor:innen haben ihre Aufmerksamkeit den epistemologischen, ontologischen und genderbezogenen Aspekten des global-kolonialen Machtgefüges gewidmet. Die in Verbindung mit den kolonialen Herrschaftsansprüchen entstandenen Repräsentationen und Praktiken werden gegenüber anderen Wissensformen immer noch eher als gültig und wahr betrachtet, was auf eine *Kolonialität des Wissens* hinweist (vgl. Lander & Castro-Gómez 2000). So wie die Wissensproduktion bezeugt auch die Produktion von gesellschaftlichen Selbstverständnissen und Selbstbildern eine *Kolonialität des Seins* (vgl. Maldonado-Torres 2007), denn koloniale Vorstellungen werden internalisiert, bilden unsere Identitäten und bestimmen unsere sozialen Beziehungen. Die Philosophin Maria Lugones untersucht ihrerseits die *Kolonialität des Genders* und stellt fest, dass biologischer Dimorphismus, Heteronormativität und Patriarchat Merkmale für die „kolonial/moderne Organisation des Genders“ sind (Lugones 2008: 78). Diese Autor:innen verorten sich kritisch gegenüber dem Fortbestand kolonialer Kategorien und verstehen diese Kritik als einen Schritt in Richtung der Bildung von dekolonialen Wissens- und Handlungsmöglichkeiten. Meines Erachtens finden ihre Überlegungen allzu oft eine oberflächliche Aufnahme in den Sozialwissenschaften wie auch in den öffentlichen Diskussionen. Vereinfachte ‚Lösungen‘ finden dadurch Verbreitung, so zum Beispiel in der Annahme, dass ‚westliche‘ Wissensproduktion zur Bildung kolonialer Herrschaftsstrukturen führe und ‚nicht-westliche‘, ‚Indigene‘ Wissensproduktion in Folge bevorzugt werden. Das Problem bei diesem Gedankengang liegt unter anderem darin, dass die Dichotomie westlich/Indigen verstärkt und

nicht abgebaut wird. Außerdem wird angenommen, dass vom Kolonialismus unberührte Formen des Wissens oder Seins bestehen.

Die Multidimensionalität von Herrschaftsverhältnissen kann auch als eine komplexe Überlappung verschiedener Dimensionen oder Achsen von Herrschaft im Sinne des von Schwarzen Feministinnen entwickelten Begriffs der *Intersektionalität* verstanden werden (Hancock 2007; Hill & Bilge 2016). Intersektionalität bezieht sich ursprünglich auf die Intersektion von Gender, *race* und Klasse in der Konstitution von Herrschaftsverhältnissen und gesellschaftlichen Hierarchien. Ungleichheiten überlappen sich im Alltagsleben und Herrschaft setzt einen sehr komplexen Prozess der Kategorisierung voraus. Die Erfahrung der Unterdrückung kann zur Emanzipation und zur Bildung von Solidaritäten zwischen unterdrückten Gruppen führen. Doch wie Franz Fanon (2009) und andere antikoloniale Denker:innen bereits Mitte des 20. Jahrhunderts aufarbeiteten, setzt Unterdrückung auch die Legitimierung bestehender Herrschaftsverhältnisse unter den Unterdrückten voraus. Nach den antikolonialen Kämpfen bestanden viele der kolonialen Selbstverständnisse und Herrschaftspraktiken fort. In der neokolonialen Periode forderte die Durchsetzung eines neoliberalen Multikulturalismus die Menschen auf, soziale Kämpfe entlang von Identitätskategorien durchzuführen. Um diesen Anforderungen gerecht zu werden, mussten viele Menschen jeweils eine ihrer multiplen Positionierungen – oft in Opposition zu anderen – aussuchen. Dies schwächte die Verbundenheit und Solidarität zwischen Studierenden, Arbeiter:innen, Bäuer:innen, Frauen, Indigenen und weiteren Bevölkerungsgruppen. In den letzten Jahrzehnten beobachtet die Anthropologin Mara Viveros (2023) ein Neuerstarken sozialer Bewegungen in Lateinamerika, die sozialwissenschaftliche Forschungen inspirierten oder von diesen selbst beeinflusst wurden. In diesem Kontext versteht sie die *Intersektionalität* als eine Perspektive, die in der Lage ist, sehr unterschiedliche Kämpfe und damit verbundene Positionierungen entlang von Kategorien wie Geschlecht, Sexualität, Klasse, ethnische Zugehörigkeit, *race*, Umwelt und weiteren miteinander zu verbinden. Sie plädiert für eine situierte Annäherung an Herrschaftsverhältnisse, die essentialistische Zuschreibungen vermeidet und stets die konstituierende Rolle der sozialen Beziehungen in den historischen Kontexten aufzeigt. Auf diese Weise soll eine intersektionale und gleichzeitig dekoloniale Betrachtung sozialer Ungleichheit entstehen, welche die Multidimensionalität und die koloniale Konstitution dieser Differenzen gleichzeitig ins Auge fasst. Meines Erachtens stellt dies einen sinnvollen Ausgangspunkt dar, um die Konstruktion und Dekonstruktion von Ungleichheit in alltäglichen Beziehungen und in meiner ethnografischen Feldforschung zu konzipieren. Den Beitrag der Anthropologie zur Untersuchung dieser Thematik kondensiert der Anthropologe Luis Reygadas (2021), indem er, die klassische und aktuelle anthropologische Literatur betrachtend, analytisch zwischen fünf symbolischen Prozessen der Produktion, Reproduktion und Infragestellung von Ungleichheit, welche in verschiedenen Gesellschaften vorkommen, unterscheidet. Diese symbolischen Prozesse umfassen Prozesse der (1) Klassifizierung, Kategorisierung und Grenzziehung, (2) Wertschätzung, Abwertung und erneuten Bewertung von Attributen und Fähigkeiten, (3) Umwandlung von Differenzen in soziale Ungleichheiten, (4) Produktion, Aneignung und Distribution des symbolischen Kapitals und (5) Auseinandersetzungen um die Rechtfertigung von sozialen Ungleichheiten. Diesen Ansatz werde ich für die Analyse von Situationen während meiner ethnografischen Feldforschungen heranziehen, in denen die Klassenunterschiede zwischen mir und anderen Personen in den Vordergrund getreten sind.

## Die Forschungskontexte und mein Weg zur ethnografischen Feldforschung

Laut der Anthropologin Myriam Jimeno (2004) ist die berufliche Praxis von Anthropolog:innen in Lateinamerika immer schon untrennbar mit einer politischen Stellungnahme und Verantwortung verbunden. Bedingt werde dies durch eine Situation der Mitbürgerschaft (Spanisch: *cociudadanía*) zwischen Forscher:innen und Forschungssubjekten, die vor, während und nach der Forschung im gleichen Land zusammenleben. Als ich mein Dissertationsprojekt schrieb und durchführte, lebte ich bereits seit über zehn Jahren in Europa und hatte in meiner anthropologischen Ausbildung sehr wenig zu den lateinamerikanischen methodologischen Diskussionen erfahren. Deshalb ist es notwendig, meinen persönlichen Weg zur ethnografischen Feldforschung in zwei verschiedenen lateinamerikanischen Ländern genauer darzustellen.

Ich bin in den 1980er und 1990er Jahren in Uruguay aufgewachsen und wohne jetzt (im Jahr 2024) seit über zehn Jahren in Chile. Beide Länder erfuhren im Jahr 1973 einen Zivil- und Militärputsch und anschließend eine Periode des Staatsterrors. Arbeiter:innenrechte wurden abgeschafft und soziale Bewegungen kriminalisiert und fragmentiert. Die nationalen und transnationalen Eliten, welche die Militärregime unterstützten, behielten auch nach dem Ende der Diktaturen (Uruguay im Jahr 1985, Chile im Jahr 1990) die politische und ökonomische Macht. In den 1980er und 1990er Jahren wurden durch ‚strukturelle Anpassungen‘ alle Bereiche des kollektiven Lebens (Gesundheit, Bildung, Transport, Medien, Kommunikation usw.) privatisiert oder massiv abgebaut. In der Folge wurden menschenrechtsverletzende und umweltzerstörende extraktive Industrien staatlich gefördert. Die historischen und politischen Prozesse beider Länder weisen bedeutende Unterschiede auf, doch die autoritäre Umsetzung der neoliberalen Ideologie führte in beiden Fällen zur Vertiefung sozialer Ungleichheit, Segregation und Prekarität (vgl. Rodríguez 2016; Mayol 2019; Busso & Messina 2020). In Uruguay war nach jahrelanger neoliberaler Hegemonie und tiefgreifender wirtschaftlicher Krise der Einsatz für soziale, ökonomische und arbeitsbezogene Rechte zentral für den Wahlerfolg der linken Partei *Frente Amplio* im Jahr 2005. Seitdem setzten sich drei Regierungen über 15 Jahre lang diskursiv gegen Ungleichheit und für soziale Umverteilung ein. Politische Maßnahmen führten in der Tat zu bedeutender Reduktion sozialer Ungleichheiten, obgleich tiefgreifende strukturelle Änderungen ausblieben (vgl. Espí 2021). Doch im Jahr 2019 wurde erneut eine rechte Koalition mit einer offen neoliberalen Ausrichtung gewählt. Im selben Jahr entbrannte in Chile ein massiver Protest gegen soziale und strukturelle Ungleichheit und eröffnete die Möglichkeit, die neoliberal und autoritär ausgerichtete Verfassung von 1980 zu ersetzen. Im Jahr 2022 allerdings lehnte die Mehrheit der chilenischen Wähler:innen einen Verfassungsvorschlag ab, welcher grundlegende soziale, ökonomische, arbeitsbezogene, kulturelle und politische Rechte garantieren hätte sollen. Aktuell erleben Chile, Uruguay und andere Länder der Region eine Rückkehr des militanten Neoliberalismus zusammen mit einer Legitimation von diskriminierenden und abwertenden Diskursen gegenüber bestimmten Gruppen, insbesondere Frauen, ‚Armen‘ und Migrant:innen aber auch politischen Gegner:innen (vgl. Barría et al. 2022).

Bevor ich nach Chile zog, migrierte ich im Jahr 2001 zusammen mit meinem damaligen Partner aus ökonomischen Gründen nach Österreich. Er hatte einen österreichischen Pass, einen Arbeitsvertrag für sechs Monate und verstand Deutsch. Ich hingegen konnte kein Deutsch und hatte keine Arbeitsgenehmigung. Zu dieser Zeit und über die darauffolgenden Jahre hinweg erlebte ich Polizeibelästigung, Betrug, Ausnutzung, verschiedene Formen der

Diskriminierung, aber auch der Solidarität. Ich konnte die Lebenssituationen von Menschen aus Afrika, Asien, Ost-Europa, der Karibik und Lateinamerika, die in Österreich Zuflucht suchten, miterleben und auch das Leben von alteingesessenen Exilfamilien sowie von Österreicher:innen und Migrant:innen unterschiedlicher Klassenherkunft kennenlernen. Ich befand mich einerseits in einer weniger privilegierten Position als in Uruguay. Als Wirtschaftsmigrantin aus Lateinamerika zählte ich zu einer Gruppe von Menschen, welche in Österreich oft als unerwünscht galten. Andererseits war ich von Beginn an in einer besseren ökonomischen Lage als zuvor – auch wenn diese weiterhin sehr prekär war –, was in direkter Verbindung mit der Position Österreichs im globalen Kapitalismus stand. Innerhalb von etwa zwei Jahren hatte ich eine Aufenthaltsgenehmigung, Deutsch gelernt, einen Job als Aerobictrainee und war zum Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien zugelassen. Während des Diplomstudiums (2003-2008) fühlte ich mich den ‚Erforschten‘ – den Menschen in den ethnografischen Büchern und Filmen – oft viel näher als den ‚Forschenden‘, welche die für mich so offensichtlichen Zusammenhänge von Armut und Reichtum nicht zu begreifen schienen. Sie präsentierten das Leben der Menschen allzu oft so, als gäbe es keinen Kolonialismus und keinen globalen Kapitalismus. Es verwunderte mich, dass Menschen mit unterschiedlichsten Hintergründen in Österreich globale Verflechtungen oft nicht zu erkennen schienen und ihre Privilegien als eine unabhängig von vergangenen und gegenwärtigen Machtgefügen gegebene Tatsache annahmen. Dann verstand ich, dass das Bewusstsein über den engen Zusammenhang zwischen der ‚Entwicklung‘ mancher Orte und der ‚Unterentwicklung‘ anderer durch den hegemonialen Entwicklungsdiskurs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gezielt unterdrückt wurde. Obwohl es unterschiedliche Auffassungen von Entwicklung und Entwicklungspolitik gibt, wurde die Vorstellung hegemonial, dass die Verbesserung der Lebensbedingungen der Welt-Bevölkerung eine technische Angelegenheit ist. ‚Unterentwickelte‘, ‚arme‘ Menschen und Länder können zur Entwicklung gelangen, indem sie von internationalen Entwicklungsexperten geforderte Maßnahmen umsetzen. Die Hindernisse auf dem Weg zu Überfluss und Reichtum sind an erster Stelle auf interne Kräfte zurückzuführen und haben weniger mit der Stellung in einer Weltordnung oder einer gesellschaftlichen Struktur zu tun (vgl. Escobar 2012; Veltmayer & Bowles 2018). Diese Entwicklungsideologie ist so tief in den aktuellen Selbstverständnissen verankert, dass für viele Menschen gewisse Verbindungen, wie zum Beispiel die Interdependenz zwischen dem eigenen Wohlbefinden und der Armut anderer und umgekehrt, nicht eindeutig erkennbar sind – auch wenn Informationen zu globalen Machtgefügen vorhanden sind.

Mir wurde die Bedeutung von globalen Machtverflechtungen durch zweierlei Erfahrungen verständlich. Einerseits erfuhr ich in Uruguay, wie es ist, wenn transnationale Interessen die Wirtschaft und Politik bestimmen und dabei die Verachtung des menschlichen und nicht-menschlichen Lebens Teil ihrer Praxis ist. Andererseits konnte ich in Österreich erkennen, wie diese Zusammenhänge erfolgreich versteckt oder negiert werden. Deshalb entwickelte ich für mein Promotionsprojekt ein Design, welches darauf abzielte, dass die Menschen, mit denen ich arbeiten wollte, von der Forschung profitieren. In dieser Forschung beschäftigte ich mich dann mit Fragen der primären Gesundheitsversorgung in Regionen von Uruguay und Chile, die durch extraktive Industrien an den globalen Kapitalismus gekoppelt sind. Ich untersuchte ethnografisch Gesundheitsprojekte, die von lokalen Gemeinschaften durchgeführt wurden. Im Forschungsdesign versuchte ich, die Bedingungen und Perspektiven *Indigener Methodologien* einzusetzen, wie sie von der Pädagogin Linda Tuhiwai Smith (1999) vorgeschlagen wurden. Sie plädierte unter anderem dafür, dass die Forschungssubjekte das Forschungsdesign mitbestimmen. Dies war in meinem Fall begrenzt



möglich, denn Forschungsfragen und -ziele waren von mir bestimmt. Dennoch habe ich das Forschungsdesign ausführlich mit den vor Ort bestehenden sozialen Basisorganisationen diskutiert und einen Austausch als Gegenleistung für die Möglichkeit, bei und mit ihnen zu forschen, vorgeschlagen. Neben meiner Forschung stand ich für Aufgaben zur Verfügung, die von den Organisationen definiert wurden. Diese Basisorganisationen bestanden aus in der Gesundheitsförderung tätigen Gruppen von Bewohner:innen der verschiedenen Forschungsorte. Im Süden von Chile arbeitete ich hauptsächlich mit dem Gesundheitsteam einer ruralen Indigenen Gemeinschaft auf der Inselkette Chiloé<sup>2</sup>. Im Jahr 2009 führte ich einen zehntägigen explorativen Feldaufenthalt in dieser Indigenen Gemeinschaft durch, um mit dem Gesundheitsteam gemeinsam zu evaluieren, ob ich im darauffolgenden Jahr mit und bei ihnen forschen könnte. In Uruguay hatte ich bereits 2007 in der Grenzregion Bella Unión, im Norden des Landes, drei miteinander verbundene lokale Projekte der primären Gesundheitsversorgung ethnografiert. Für mein Dissertationsprojekt kam ich im Jahr 2012 dorthin zurück und arbeitete mit dem Gesundheitskomitee der drei Projekte. Ich wohnte in einer Stadt, die fünf bis zehn Kilometer von den Forschungsorten entfernt war und es somit ermöglichte, alle drei Projekte zu besuchen. Die Aufgaben, welche ich neben meiner Forschung durchführte, griffen auf Erfahrungen meines bisherigen beruflichen Werdegangs zurück. Unter anderem führte ich ethnografische Feldforschung zu bestimmten Themen durch, verfasste Berichte und Bücher, drehte Filme, wirkte am Aufbau einer Gemeinschaftsbibliothek mit, entwickelte Bilderregister und Radiosendungen und führte Yoga-Stunden und Workshops mit Kindern und Jugendlichen durch. In den kommenden Absätzen präsentiere ich drei Feldsituationen im Zusammenhang mit dem Dissertationsprojekt.

## **Produktion und Infragestellung von sozialer Ungleichheit in der ethnografischen Feldforschung**

Verschiedene Situationen in meinen ethnografischen Feldforschungen sowie im alltäglichen Leben verdeutlichen die Konstitution sozialer Ungleichheit in dem entsprechenden Kontext. Wie bei dem am Anfang des Textes dargestellten Treffen an der Bushaltstelle spielt die Klassendimension, welche auf miteinander verbundene und antagonistische soziale Ungleichheiten im Kontext des globalen Kapitalismus hinweist und verstrickt mit anderen Dimensionen von Herrschaftsverhältnissen vorkommt, eine bedeutende Rolle. Materielle und symbolische Prozesse sind in der Produktion von sozialen Ungleichheiten zutiefst miteinander verknüpft. In den alltäglichen sozialen Interaktionen werden die Selbstverständnisse, mit denen sich Personen in gesellschaftlichen Klassenstrukturen positionieren und sie positioniert werden, ersichtlich. Diese Selbstverständnisse deuten auf symbolische Prozesse der Produktion von Ungleichheit hin, die ihrerseits auf die Bildung und das Fortbestehen von dauerhaften Denk- und Handlungsmustern verweisen, welche die sozialen Beziehungen vermitteln. Diese Denk- und Handlungsmuster können zur Legitimierung oder Kritik an der bestehenden sozialen Hierarchie dienen. Sie finden sich auch in der Ab-/Aufwertungs-Dynamik des Lebens, welche manche Gruppen bevorzugt und andere benachteiligt. Um wieder mit Didier Fassin (2018) zu denken, verweisen sie auf eine moralische Ökonomie des Lebens,

---

<sup>2</sup> Indigene Gemeinschaften sind nach dem Land-Gesetz 19.253 von 1993 regulierte soziale Organisationen. Auf der Inselkette Chiloé arbeitete ich zwischen 2009 und 2018 mit einer Indigenen Gemeinschaft, welche über 50 Familien umfasste.

die in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart zum Untermauern von ausbeuterischen und potentiell ausrottenden Praktiken führt. Ich werde drei Situationen darstellen, in welchen ich als Forscherin im Kontext sozialer Ungleichheit eingeordnet wurde, sowie meine über die Jahre hinweg entstandene Interpretation dieser Situationen. Sie sollen verschiedene Aspekte der alltäglichen sowie mikropraktischen Produktion, Reproduktion oder Infragestellung von sozialer Ungleichheit in den jeweiligen Forschungskontexten beleuchten. Ich lade die Leser:innen ein, diese Momente meiner Felderfahrung mit mir durchzugehen, um daraus eigene Fragestellungen zur Dynamik von Legitimierung und Kritik von Herrschaftsverhältnissen in der ethnografischen Feldforschung zu entwickeln.

### Feldsituation 1: Als eine ‚feine‘ Frau gelten<sup>3</sup>

Als Teil meiner Gegenleistung für die Bereitschaft, mit mir gemeinsam zu forschen, hielt ich in Chiloé Yoga-Stunden ab. Da ich seit Jahren in Österreich als Yoga-Instruktorin im Fitnessstudio arbeitete, machte ich den Vorschlag, Yoga als Teil des Gesundheitsprojekts der Indigenen Gemeinschaft anzubieten. Obwohl ich und die Mitglieder des Gesundheitsteams darauf bestanden, dass die Aktivität ohne Geschlechts- oder Altersabgrenzungen angeboten wurde, kamen von Anfang an nur Frauen, einige von ihnen mit Kindern, und so wurde es immer mehr zu einer Frauenaktivität. Die Mehrheit dieser Frauen betrieben Fischerei und familiäre Landwirtschaft. Sie lebten vom Verkauf von Fisch und Meeresfrüchten, handgemachten Produkten oder Secondhandkleidung. Sie gingen auch Gelegenheitsjobs nach, vor allem im Pflege- und Haushaltsservice, in der Landwirtschaft oder in der Lachsindustrie – einer der Hauptindustrien, die Chiloé in den globalen Kapitalismus einbindet (vgl. Mondaca 2017). Im Laufe der Zeit fand sich eine Gruppe von etwa zwölf Frauen zwischen 20 und 45 Jahren zusammen, die zweimal wöchentlich am Abend Yoga praktizierte. Wir passten die Übungen an lokale kulturelle Verständnisse an, begrüßten und dankten spirituellen Wesen, unter anderen der Sonne, dem Mond, der Erde und dem Meer, vor und nach dem Üben. Außerdem benannten wir manche Yoga-Positionen um und redeten vor allem nach, aber manchmal auch während der Stunden, über unsere Lebenssituationen, gaben uns gegenseitig Tipps und teilten so unser Wissen zu verschiedenen Bereichen. Die Teilnehmerinnen fühlten sich nach eigenen Angaben entspannter und teilweise linderte das Üben ihre Schmerzen oder erleichterte ihre emotionale Last.

Als wir eines Abends am Boden im Kreis saßen, kommentierten mehrere Frauen, wie begeistert sie seien, Yoga machen zu können. Bisher war in ihrer Vorstellung Yoga nur etwas für ‚feine‘ Frauen. Die 26-jährige Maria<sup>4</sup> sagte, sie sei sehr dankbar für die Möglichkeit, die ihr nun das Leben bietet, nämlich Yoga zu praktizieren. Sie wisse nicht, ob ich verstehe, was es für sie bedeutet, jene Yoga-Positionen zu beherrschen, welche diese ‚feinen‘ Frauen im Fernsehen vorzeigen (Feldnotizen, 09.09.2010). Im chilenischen Fernsehen, auf Werbeplakaten und in Kampagnen zur Gesundheitsförderung werden Frauen und Männer – damals stärker als heute – hauptsächlich groß, schlank, mit makelloser Haut und strahlenden Zähnen sowie meist blond dargestellt. Sie verkörpern das Abbild einer wohlhabenden Klasse.

<sup>3</sup> „‚feine‘ Frauen“ ist hier meine Übersetzung für „*mujeres finas*“. Das Adjektiv *fino* im Spanischen ist ebenso vieldeutig wie „fein“ im Deutschen. Es bedeutet unter anderem dünn, nicht grob und hochwertig. Es ist ein lokaler Ausdruck und hat weder im chilenischen Spanisch noch in anderen Kontexten die gleiche Bedeutung wie hier.

<sup>4</sup> Ich verwende fiktive Vornamen für jede hier zitierte Person.

Insbesondere die von Maria angesprochenen Fernsehmoderator:innen der sehr populären *Matinales* (Morgensendungen, in denen ab und zu Yoga praktiziert wurde) entsprechen einem hegemonialen Frauenbild, mit dem keine der Frauen aus unserer Yoga-Gruppe sich identifizierte konnte. Die Teilnehmerinnen erzählten mir an diesem Abend auch, dass einige von ihnen schon hatten vorschlagen wollen, ich solle Yoga unterrichten, als sie zu Beginn meines Feldaufenthalts erfuhren, dass ich in Österreich als Yoga-Instruktorin arbeitete. Doch sie sagten nichts, weil sie daran zweifelten, körperlich in der Lage zu sein, Yoga zu praktizieren. Selbst als sie bereits damit begonnen hatten, begleitete sie dieser Zweifel und ein Gefühl der Unangemessenheit. Sie dachten, sie würden sich lächerlich machen und mussten aktiv gegen das Gefühl arbeiten, Yoga sei unangemessen für sie. Mit der Zeit, und ohne dass wir es direkt angesprochen hätten, kamen sie zu dem Schluss, die Tatsache, dass wohlhabende Frauen in den Städten Yoga praktizieren, während die Frauen in diesem ruralen Gebiet diese Praxis weder beherrschen noch als für sich passend empfanden, beruhe nicht auf körperlichen Dispositionen, sondern auf einer Ungleichverteilung von Ressourcen wie Zeit und Geld.

Die Aneignung von als wertvoll erachteten Fähigkeiten, Verhaltensmustern und Merkmalen dient zur symbolischen Distanzierung oder Annäherung zwischen Personen und Gruppen und zählt zu den von Reygadas (2021) identifizierten Strategien der Produktion und Infragestellung sozialer Ungleichheiten. Das Praktizieren von Yoga erschien den Frauen nicht nur aufgrund der erfahrenen körperlichen und emotionalen Auswirkungen als wertvoll. Sie schrieben dieser Fähigkeit auch Wert zu, weil sie mit den Eliten in Verbindung gebracht werden konnte. Yoga und Meditation wurden in den letzten Jahrzehnten bedeutender Teil eines Lebensstils der Eliten in Lateinamerika (vgl. Ramos-Zayas 2023). Im Zuge der Aneignung dieser Praxis im Rahmen unserer Yoga-Stunden wurden allerdings auch Anpassungen vorgenommen, die mit einer Aufwertung des oft abgewerteten populären Wissens und den Erfahrungen der sozialen Akteurinnen meines Feldes einhergingen. So verwies Marias rhetorische Frage einerseits auf den Schmerz, täglich mit einem entfernten Schönheitsvorbild konfrontiert zu werden, und andererseits auf die Freude, verkörperten klassenbezogenen Ungleichheiten etwas entgegenzusetzen. Zusätzlich konnte ich durch die Yoga-Abende die soziale Distanz zu den anderen Frauen im Feld etwas abbauen. Einige Zeit vor dem oben dargestellten Abend, in einem anderen Kontext, hatte ich den Ausdruck ‚feine‘ Frau gehört und gefragt, was er bedeutet. Die Frau, die den Ausdruck damals verwendete, erklärte mir, dass ‚feine‘ Frauen so seien wie ich. Dies bedeutet, ich war in den Augen der Frauen meiner Yoga-Gruppe den Fernseh-Moderatorinnen ähnlicher als den Frauen der Gemeinschaft. Dies stellte mein eigenes Klassenselbstbild vollkommen in Frage, denn ich hatte mich den sozialen Akteurinnen meines Feldes als Arbeiterin und lateinamerikanische Migrantin eigentlich nahe gefühlt.

Ein weiterer Aspekt dieser Geschichte, kann die Falle einer dekolonialen Haltung bei einem unzureichend reflektierten Umgang mit den eigenen ethnischen Vorurteilen zeigen. So wie sich die Frauen der Gemeinschaft anfangs nicht trauten, ihr Interesse an Yoga zu äußern, und dies auf ihre Klassenstellung verstrickt mit ethnischen und genderbezogenen Aspekten zurückzuführen ist, zögerte ich lange, ehe ich explizit den Vorschlag machte, Yoga-Stunden zu halten. Im Rahmen der Gesundheitsversorgungsaktivitäten, an denen ich für meine Forschung regelmäßig teilnahm, erkannte ich, dass viele der Schmerzen, über welche die Menschen klagten, in Verbindung mit muskulären Dysbalancen aufgrund der harten körperlichen Arbeit standen. Ich wusste, dass Dehnung und Entspannung, zum Beispiel durch Yoga, in dieser Hinsicht helfen. Ich redete mir aber ein, meine Gegenleistungsaktivitäten sollten

von den Basisorganisationen vorgeschlagen werden, ohne dass ich sie erzwingen oder mich sonst in diese Entscheidung einmische, weshalb ich nichts vorschlagen wollte. Außerdem hielt ich, ohne dass es mir ganz bewusst war, Yoga für ‚unpassend‘ für den Indigenen Kontext, weil zu ‚westlich‘. Ich brauchte einige Monate, um zu verstehen, wie essentialistisch mein Zögern war. Wissen und Praktiken im Voraus für bestimmte Gruppen als ‚geeignet‘ oder ‚ungeeignet‘ zu betrachten, ist ein Mechanismus, auf welchem rassistische, sexistische und klassistische Zuschreibungen basieren. Gruppen werden intern homogenisiert und ihre Differenzen zu anderen verschärft. Es ist eben diese Art der Kategorisierung und Grenzziehung, welche unter komplexen historischen, politischen und ökonomischen Umständen auch extreme Formen der Ausgrenzung, Ausbeutung und Abwertung des Lebens mancher Gruppen unterstützt, wie es im Kolonialismus oder Nationalsozialismus der Fall war. Solche Überlegungen beschäftigten mich im Laufe meines Feldaufenthalts, denn ich beobachtete, wie die neoliberale Vorstellung von ethnischer Zugehörigkeit oft an rassistische Ideologien angrenzte. Ich versuchte ganz bewusst in meiner Forschung und bei meinem Verhalten im Feld, diese Ideologien nicht zu unterstützen. Dennoch musste ich erkennen, dass ich in diesem Fall die gleiche Art des Denkens und Handelns verfolgte – und dies, obwohl ich nicht nur im Rahmen meiner Ausbildung die Gelegenheit hatte, viel über diese Prozesse nachzudenken, sondern durch meine Migrationserfahrung auch selbst oft Ziel von essentialistischen Zuschreibungen aufgrund von angeblicher Herkunft, Gender oder Klasse war. Meines Erachtens zeigt dies nicht nur ein persönliches Defizit, sondern vielmehr, wie schwer es ist, sich konsequent dieser Art des Denkens und Handelns zu entziehen. Anderes gesagt: Es beweist, wie tief das essentialistische Denken die gesellschaftlichen Selbstverständnisse in den Kontexten, in denen ich aufgewachsen und ausgebildet wurde, prägt und dass eine unzureichende Beschäftigung mit den diversen Formen dieses Denkens oft zu unerwünschten Auswirkungen in der Feldforschung führen kann. Die Analyse der nächsten Feldsituation soll zur Vertiefung der historischen Aspekte der hier dargestellten Prozesse dienen.

## Feldsituation 2: Viel essen

Als ich meinen explorativen Feldaufenthalt bei der oben erwähnten Indigenen Gemeinschaft auf Chiloé durchführte, stellte mir die soziale Organisation eine Gemeinschaftshütte zur Verfügung. Nach einigen Tagen luden mich Silvia und Luis, die sich im Gesundheitsteam jener Organisation engagierten, zum Essen ein. Es gab köstliche Meeresfrüchte-*Empanadas*<sup>5</sup> und ich war ausgesprochen hungrig. Erst als ich merkte, dass Silvia nur noch für mich weiterkochte, hörte ich auf zu essen. Die Situation war mir dann peinlich. Auf dem Rückweg in die Gemeinschaftshütte nahm ich mir fest vor, am nächsten Tag kontrollierter aufzutreten, wenn ich wieder zum Abendessen eingeladen war. Auch bei der Wiederaufnahme meiner Feldforschung im darauffolgenden Jahr wohnte ich anfangs in der besagten Gemeinschaftshütte. Doch nach einem weiteren Abendessen bei Silvia und Luis luden sie mich ein, zu ihnen ins Haus zu ziehen. Wie ich erst einige Monate später erfuhr, hatte ihre wiederholte Beobachtung, dass ich viel esse, ihre Einladung motiviert. Silvia wollte mich von Anfang an bei sich aufnehmen, doch sei ich „so schlank“ gewesen, dass sie befürchtete, ich würde wenig essen und „Menschen, die wenig essen, denen vertraut sie nicht“ (Feldnotizen, 21.08.2010). Damals ging ich auf ihre Aussage nicht weiter ein. In Chiloé symbolisiert ‚Übergewicht‘ für viele Menschen, sowohl Status als auch Gesundheit. Silvia wollte – so damals meine erste

---

<sup>5</sup> Mit Meeresfrüchten gefüllte, frittierte Teigtaschen.

Vermutung, die sie auch bestätigte – sichergehen, dass ich gesund war, bevor sie mich aufnahm. Außerdem ist das Essen an sich und Gästen Essen anzubieten, eine sehr bedeutende und vielschichtige kulturelle Angelegenheit in Chiloé. Immer wieder haben verschiedene Personen während meines Feldaufenthalts die Feststellung gemacht, eine positive Qualität von mir sei, dass ich alles annehme, was mir zum Essen angeboten wird. Wiederholt wurde mir erklärt, dass die Menschen mich deswegen gerne empfangen und offen mit mir reden. Doch im Verlauf der Jahre habe ich Silvia besser kennen gelernt und wir haben wieder besprochen, wieso sie sicher gehen musste, dass ich „viel esse“, bevor sie mich bei sich aufnahm.

Silvia ist heute 65-Jahre alt und hat als Kind, wie viele andere in den 1960er Jahren, Hunger gelitten. Nichts zu essen, wenn es Essen gibt, bedeutet für sie, nicht zu wissen, wie es ist, ohne Nahrung durchhalten zu müssen. Die Einzigen, die das ihrer Lebenserfahrung nach nicht wissen, sind die Großgrundbesitzer:innen, welche in Silvias Kindheit und Jugend Bäuer:innen und Landarbeiter:innen missbrauchten und ausbeuteten. Ihr Misstrauen ist somit ein historisch begründetes Klassenmisstrauen. Ausbeutung, Gewalt und Vergewaltigung waren bis in die 1960er Jahre gängige Praktiken in den Beziehungen zwischen Landarbeiter:innen und den Mittel- und Großgrundbesitzer:innen. Zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und dem Beginn des 20. Jahrhunderts kam es zu einer intensiven Landenteignung in den Mapuche-Gebieten am chilenischen Festland. Europäische und chilenische Siedler:innen nahmen das Indigene Land unter Anwendung von Gewalt, Vertreibungen, Massakern und anderen illegalen und legalen Mitteln in Anspruch. In den 1930er Jahren schafften sie es durch ihren politischen Einfluss, als legale Eigentümer:innen eines Großteils des Mapuche-Gebiets anerkannt zu werden. Bis zur Landreform im Jahr 1967 war die Situation der Indigenen und nicht-indigenen enteigneten Landarbeiter:innen der Sklaverei ebenbürtig. Ab 1973 wurde durch die Diktatur wieder verstärkt Missbrauch betrieben (vgl. Marimán 2006; Almonacid 2009). Der Hunger, den Silvia als Kind erlitten hat, steht in direktem Zusammenhang mit den historischen Prozessen der Durchsetzung des Privateigentums und der Kolonisierung nach der Gründung der chilenischen Republik. Hunger, insbesondere *ihr* Hunger, resultierte aus der Enteignung ihrer und zahlreicher anderer Indigener Familien, welche gleichzeitig zur Bereicherung einiger weniger Siedler-Familien führte. Silvias Darstellung von Menschen, die wenig essen, als nicht vertrauenswert liegt eine historisch begründete Kritik an den dominanten Klassen und ihrer Geschichte der ausbeuterischen und oft auch illegalen Bereicherung zugrunde.

Neben der bereits behandelten Aneignung von als wertvoll erachteten Fähigkeiten zählen zu den Strategien der symbolischen Konstruktion von Ungleichheit auch die Wertschätzung/Abwertung zugeschriebener Eigenschaften, Fähigkeiten und Merkmale (Reygadas 2021). Silvias indirekte Bezugnahme auf die heute dominanten Gruppen – jene also, die nichts vom Hunger wissen – als nicht vertrauenswürdig, stellt eine Form der Wertschätzung subalternen Eigenschaften dar. Vertrauenswürdigkeit, Ehrlichkeit und Solidarität kommen unter anderem im Teilen von Essen zum Ausdruck. Diese in Chiloé historisch bedeutsame Aktivität dient gleichzeitig der Dekonstruktion von sozioökonomischer Ungleichheit und der Förderung von Gleichheit. Mich einzuschätzen mit Bezug darauf, als wie nah oder fern ich mich den dominanten/subalternen Gruppen in Fragen des Essensverhaltens erwies, ermöglichte Silvia sowie anderen Menschen im Feld, zu entscheiden, ob sie und wie sie Beziehungen zu mir eingehen wollten. Forscher:innen werden im Feld stets beobachtet und beurteilt, unter anderem um zu erkennen, wie vertrauenswürdig sie sind. Soziale Nähe und Distanz sind mitunter zentrale Beurteilungskriterien. Wie diese Nähe/Distanz ersichtlich wird,

kann sehr unterschiedliche Formen annehmen, doch es steht in enger Beziehung zu den historischen Prozessen. Dies bedeutet auch, dass es keine einfachen Rezepte geben kann, vertrauenswürdig zu erscheinen. Wie ich in der folgenden Geschichte zeige, können die gleichen Eigenschaften oder Praktiken, welche Forscher:innen zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten Kontext helfen, vertrauenswürdig zu erscheinen, zu einer anderen Zeit oder in einem anderen Kontext Misstrauen hervorrufen.

### Feldsituation 3: Radfahren

In Uruguay lag einer meiner Forschungsorte etwa zehn Kilometer von jener Stadt entfernt, in der ich während meines Aufenthalts wohnte. Wie schon bei meinem ersten Feldaufenthalt fünf Jahre zuvor, fuhr ich diese Strecke mit dem Fahrrad. Eines Morgens verdeutlichte mir José, ein 57-jähriger Teilnehmer des Gesundheitsförderungsprojekts und Bewohner des Orts, den Unterschied zwischen damals (das Jahr 2007) und dem Status Quo (das Jahr 2012) auf folgende Weise:

„Hast du gemerkt, wie sie [seine Nachbar:innen] dich anschauen, wenn du herkommst? Damals bist du immer mit dem Rad hergekommen und es war normal. Jeder ist mit dem Rad oder zu Fuß unterwegs gewesen. Heute bist du die Einzige, die noch mit dem Rad fährt“ (Interview, 17.02.2012).

Bei diesem zweiten Feldaufenthalt im Jahr 2012 hatte sich in ökonomischer und sozialer Hinsicht viel verändert. Im Jahr 2007 hatten die sozialen Programme und Wiederaufnahmen wohlfahrtsstaatlicher Förderungen der *Frente Amplio*-Regierung, welche später eine tiefe Wirkung erzielten, eben erst begonnen und nur bedingt Resultate gezeigt. Die Hauptgesundheitsprobleme in Bella Unión waren dieselben wie in den Jahrzehnten davor: Unterernährung, mangelhafte Beschäftigungsperspektiven und Kontaminationen, hervorgerufen durch Pestizide. Diese Region Uruguays war seit den 1940er Jahren durch intensive, industrialisierte Landwirtschaft an den globalen Kapitalismus gekoppelt worden. In den 1960er Jahren wurde die Zuckerproduktion intensiviert. Die Proteste der Landarbeiter:innen gegen ausbeuterische Arbeitsbedingungen fanden landesweit Anerkennung in der Bevölkerung, stießen jedoch auf massive staatliche Repressionen. Insbesondere ab 1968 und während der Diktatur (1973–1985) wurde die lokale Bewegung der Landarbeiter:innen mit Gewaltanwendung bestraft. Fehlende Sozialleistungen führten zu Armut und Unterversorgung. Die Situation verschlimmerte sich in den 1990er Jahren. Viele Bewohner:innen des Orts fanden nun als Teilzeitarbeiter:innen in der Landwirtschaft unter sehr prekären Arbeitsbedingungen – ohne Arbeitsverträgen, Sozialleistungen und Schutzausrüstung – bei niedriger Entlohnung Beschäftigung. Anfang des 21. Jahrhunderts wurde die Ernährungs- und Wohnungsnot in dieser Region in den nationalen Medien thematisiert und Bella Unión zum Symbol des Elends des Kapitalismus (vgl. Merenson 2016).

Im Jahr 2012 war von Ernährungsnot nicht mehr die Rede. Einige junge Leute studierten nun, mit staatlicher Förderung, an der Universität und viele machten eine kostenlose technische Ausbildung mit guten Aussichten auf einen Job. Der Staat förderte die ‚Entwicklung‘ der Region durch die massive Unterstützung der industrialisierten Landwirtschaft. Die Löhne und Arbeitsbedingungen hatten sich verbessert, wodurch den Einwohner:innen erstmals genug Geld zur Verfügung stand, Motorräder und Autos zu fahren. Zu den Hauptgesundheitsproblemen zählten nun Motorradunfälle sowie nach wie vor durch Pestizide

hervorgerufene Vergiftungen. Josés Feststellung, ich sei jetzt die Einzige, die noch mit dem Rad fährt, verwies einerseits darauf, dass sich tatsächlich auf materieller Ebene einiges verbessert hatte. Andererseits war er kritisch gegenüber dem Umgang seiner Nachbar:innen mit diesem neuen ökonomischen ‚Wohlstand‘. Er meinte, viele von ihnen hätten sehr schnell vergessen, wie arm sie waren beziehungsweise sind und dies könne auf Dauer nichts Gutes bringen. Viele verhielten sich so, als würden sie einer Mittelschicht angehören und die Solidarität, die ihnen zu überleben geholfen hat, wäre jetzt im Alltag wenig spürbar. Dass ich so zurückkomme wie vor fünf Jahren, und auf bedeutend gewordene materielle Statussymbole offensichtlich keinen Wert lege, führe ihnen die Prekarität ihrer neuen sozialen Stellung vor Augen.

Doch nach etwa einem Monat vor Ort konnte ich die durch intensive Landwirtschaft veränderte zehn Kilometer lange Strecke nicht mehr mit dem Fahrrad zurücklegen: Ich bekam Atemprobleme und hatte starke Kopf-, Lungen- und Rückenschmerzen. Auch wenn ich keine mit Pestiziden in Verbindung stehende medizinische Diagnose erhielt, war die Ursache für mich eindeutig. Nachdem es mir nach etwa einer Woche Ruhe besser ging, hatte ich den Eindruck, dass niemand im Feld von meiner Krankheit hören wollte, jedoch wurden mir zahlreiche Mitfahrmöglichkeiten angeboten. Das Radfahren war, der allgemeinen Meinung nach, aus gesundheitlichen Gründen keine gute Idee. Die Ethnolog:innen Javier Auyero und Débora Swistun (2008) zeigen, wie das Leben in einer „toxischen Umgebung“ mit komplexen Formen des Schweigens einhergeht. Die geringe Bereitschaft in meinem eigenen Forschungsfeld, sich in meinem Fall mit der Belastung durch Pestizide auseinanderzusetzen<sup>6</sup>, kann zum Teil als eine dieser Formen des Schweigens verstanden werden. Dennoch, viele Faktoren spielen in diesem spezifischen Fall eine Rolle. Erstens fanden die industriellen Landarbeiter:innen im historischen Kontext bessere Arbeitsbedingungen (minimale Schutzausrüstung, regulierte Arbeitszeiten, Sozialversicherung, bessere Bezahlung) vor und konnten positiver in die Zukunft blicken, denn die lokalen sozialen und gewerkschaftlichen Organisationen forderten weitere Veränderungen in den Bereichen des Arbeitsrechts und Landbesitzes. Die Aussichten, die Entscheidungsträger:innen würden auf diese Forderungen eingehen, waren nach allgemeiner Meinung gut. Zweitens, der Erwerb von Motorrädern und Autos stellte einen materiellen ‚Schutz‘ vor Pestiziden oder zumindest eine Milderungsstrategie gegenüber Schäden dar. Es erlaubte den Menschen teilweise, sich von den Chemikalien fern zu halten, zumindest, sich ihnen auf dem Weg in die Stadt und zurück nicht so direkt auszusetzen. Er stellte aber auch eine Strategie zur Dekonstruktion der als diskriminierend empfundenen Zuschreibung dar, das Leben an diesem Ort gehe per se mit Elend einher. Dies wurde, wie erörtert, Anfang des 21. Jahrhunderts in den Medien so dargestellt. In diesem Sinn kann der Erwerb von Motorrädern und Autos als eine symbolische Strategie der Infragestellung sozialer Ungleichheit im Sinne von Reygadas (2021) verstanden werden. An dritter Stelle ist in diesem Fall zu sehen, dass soziale Ungleichheit durch die Aneignung von symbolischem Kapital thematisiert wurde, indem die Menschen das soziale Stigma der Armut zu entfernen versuchten. Doch diese Strategie weist meines Erachtens auf besonders schmerzhaft Weise auf strukturelle Ungleichheiten sowie auf die Ambivalenz sozialer Prozesse im Allgemeinen hin. Weiters zeigt die Geschichte auch die Ambivalenz der Dynamiken der Positionierung von Forscher:innen im Feld. Wie auch an anderen Orten in

---

<sup>6</sup> Dies soll nicht heißen, dass es keinen Widerstand gegen den Gebrauch von gesundheitsgefährdenden Chemikalien in der Landwirtschaft gab. Ganz im Gegenteil, das Thema der Regulierung der Chemikalien war Teil der sozialen Forderungen, zumindest seit 2006.

Lateinamerika wurde die Möglichkeit, sich in der freien Luft aufzuhalten, zum Privileg derjenigen, die keine ‚toxische‘ Umgebung bewohnen müssen. Sowohl aufgrund von Gewalt als auch von Umweltvergiftung ist es an vielen Orten nicht mehr möglich, sich an öffentlichen Stellen wie Parks oder Straßen zu versammeln, Sport in der freien Luft zu betreiben oder sich mit dem Fahrrad fortzubewegen (vgl. Ramos-Zayas 2023). In meinem Forschungskontext war das Fahrrad einige Jahre zuvor das allgemeine Verkehrsmittel, insofern die Menschen sich ein Fahrrad leisten und/oder bedienen konnten. Dass auch ich Fahrrad fuhr, sprach damals für eine ihnen vergleichbare Klassenstellung. Auch die Tatsache, dass ich eine ökonomische Migrantin war, die wie viele andere das Land in Zeit extremer Not verlassen hatte und jetzt nach Möglichkeiten der Rückkehr suchte, stellte mich in die Nähe der Menschen im Feld. Fünf Jahre danach stieß meine Wahl des Verkehrsmittels auf Unverständnis und rief Misstrauen hervor. Einerseits bezeugte sie, dass ich immer noch nicht im Land wohne und die sozialen Entwicklungen der letzten Jahre wenig kenne und/oder kritisiere, wie José angedeutet hat. Andererseits hat mich diese Verkehrsmittelwahl in weitere soziale Distanz im Sinne der Klassenstellung gebracht, denn mit dem Fahrrad zu fahren bezeugte auch, dass ich dort nicht auf Dauer leben musste.

## Ausblick

Soziale Hierarchie wird in alltäglichen Interaktionen und auch in der ethnografischen Feldforschung reproduziert, allerdings auch hinterfragt. Die Mechanismen der Produktion, Reproduktion und Infragestellung sozialer Ungleichheit sind divers und teilweise widersprüchlich. Symbolische Prozesse spielen dabei eine bedeutende Rolle. Mit diesem Beitrag versuchte ich zu zeigen, dass jede Interaktion in Bezug auf mehrere gleichzeitig einwirkende Dimensionen zu analysieren ist und Rückschlüsse auf breitere soziale Zusammenhänge ermöglicht.

Die Produktion von Ungleichheit in der Feldforschung ist nicht auf ungleiche Machtverhältnisse zwischen forschenden und erforschten Personen im ethnografischen Zusammenreffen zu reduzieren. Vielmehr spielen komplexe interdependente historische, kulturelle und strukturelle Aspekte eine Rolle. Das Klassenbewusstsein von Forscher:innen und Forschungsobjekten ist von zentraler Bedeutung sowohl für methodologische Entscheidungen als auch für die Möglichkeit, im Forschungsfeld zur Infragestellung von Herrschaftsverhältnissen beizutragen. Die verschiedenen Dimensionen dieser Verhältnisse sind situationsbezogen zu analysieren. Das Nachdenken darüber, wie Forscher:innen von verschiedenen Personen im Feld positioniert werden und sich ihnen gegenüber positionieren, beziehungsweise wie Prozesse der Kategorisierung und Ausgrenzung im Feld stattfinden, kann nicht nur zu einer differenzierteren Interpretation der Felddaten beitragen, sondern kann auch zu einem besseren Verständnis von sozialer Ungleichheit und zu einer erhöhten Sensibilität gegenüber ausbeuterischen, ausgrenzenden und abwertenden Praktiken im Feld und darüber hinaus führen. Dies ist gewiss nicht genug, um konsequent und kollektiv dagegen zu handeln. Zu einer Zeit, in der offen rassistische, sexistische und ausländer:innenfeindliche Diskurse erneut Fuß fassen, ist es jedoch notwendig und kann die Forderung sozialer Gleichstellung, bei gleichzeitigem Respekt für diverse Identitäten, Lebensweisen und Überzeugungen, stärken.



## Anmerkungen

Dieser Text entstand im Rahmen des Projektes “ANID Convocatoria Nacional Subvención a Instalación en la Academia Convocatoria Año 2021 + Folio SA77210035” / ANID (Chilenische Nationale Agentur für Forschung und Entwicklung).

## Literatur

- Almonacid, Fabián (2009): El Problema de la Propiedad de la Tierra en el Sur de Chile (1850–1930). In: *Historia* 42/1, 5–56. <https://doi.org/10.4067/S0717-71942009000100001>
- Auyero, Javier & Débora Swistun (2008): *Inflamable. Estudio del Sufrimiento Ambiental*. Buenos Aires: Paidós.
- Barria, Nicol, Rodrigo Aguilera, José Cabrera-Sánchez, Antonio Letelier & Nicolás Pinochet-Mendoza (2022): Ascenso de los Discursos de Extrema Derecha en Chile. Una Aproximación desde la Teoría Crítica. In: *Revista Guillermo de Ockham* 20/2, 315–331. <https://doi.org/10.21500/22563202.5858>
- Bocara, Guillaume & Patricia Bolados (2010): ¿Qué es el Multiculturalismo? La Nueva Cuestión Étnica en el Chile Neoliberal. In: *Revista de Indias* 70/250, 651–690. <https://doi.org/10.3989/revindias.2010.021>
- Busso, Matias & Julián Messina (Hgs.) (2020): *The Inequality Crisis. Latin America and the Caribbean at the Crossroads*. O. O: Inter-American Development Bank. <https://doi.org/10.18235/0002629>
- Carrier, James & Don Kalb (Hgs.) (2015): *Anthropologies of Class. Power, Practice and Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colombes, Adolfo (1982): *La Hora del ‘Bárbaro’*. Bases para una Antropología Social de Apoyo. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Escobar, Arturo (2012). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press.
- Espí, Alejandro (2021): *Uruguay. El País que supo reducir la Desigualdad y la Pobreza*. Montevideo: Universidad de la República. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/28475>. Letzter Zugriff: 01.09.2023
- Fanon, Franz (2009 [1952]): *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid: Akal.
- Fassin, Didier (2018): *Life. A Critical User’s Manual*. Cambridge: Polity.
- Graeber, David (2014): Anthropology and the Rise of the Professional-Managerial Class. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4/3, 73–88. <https://doi.org/10.14318/hau4.3.007>
- Hancock, Ange-Marie (2007): Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm. In: *Politics & Gender* 3/2, 248–254. <https://doi.org/10.1017/S1743923X07000062>
- Harding, Sandra (1986): *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jelin, Elizabeth, Renata Campos, Sérgio Costa & Ramiro Segura (Hgs.) (2021): *Repensar las Desigualdades. Cómo se Producen y Entrelazan las Asimetrías Globales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hill Collins, Patricia & Sirma Bilge (2016): *Intersectionality*. Cambridge: Polity.
- Jimeno, Myriam (2004): La Vocación Crítica de la Antropología Latinoamericana. In: *Maguaré* 18, 33–58.
- Kalb, Don (2015): Introduction. Class and the new anthropological holism. In: James Carrier & Don Kalb (Hg.), *Anthropologies of Class. Power, Practice and Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–27.

- Kaltmeier, Olaf, Josef Raab & Sebastian Thies (2012): Multiculturalism and Beyond. The New Dynamics of Identity Politics in the Americas. In: *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 7/2, 103–114. <https://doi.org/10.1080/17442222.2012.686327>
- Katzer, María & Macarena Manzanelli (2022): *Etnografías Colaborativas y Comprometidas contemporáneas*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.
- Lander, Eduardo & Santiago Castro-Gómez (Hgs.) (2000): *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lugones, María (2008): Colonialidad y Género. Hacia un Feminismo Decolonial. In: Walter Mignolo (Hg.), *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 14–42.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): Sobre la Colonialidad del Ser. Contribuciones al Desarrollo de un Concepto. In: Santiago Castro-Gómez & Rodolfo Grosfoguel (Hg.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 127–167.
- Marcus, George (2015): Reflexivity in Anthropology. In: James Wright (Hg.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier, 88–92. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12139-7>
- Marimán, Pablo (2006): Los Mapuche antes de la Conquista Militar Chileno-Argentina. In: Pablo Marimán (Hg.), *¡...Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*. Santiago: LOM, 53–128.
- Mayol, Alberto (2019): *Big Bang. Estallido Social 2019*. Santiago: Catalonia.
- Menéndez, Eduardo (2012): Búsqueda y Encuentro. Modas, Narrativas y Algunos Olvidos. In: *Cuadernos de Antropología Social* 35, 29–53.
- Menéndez, Eduardo (2018): *Colonialismo, Neocolonialismo y Racismo. El Papel de la Ideología y de la Ciencia en las Estrategias de Control y Dominación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Merenson, Silvina (2016): *Los Peludos. Cultura, Política y Nación en los Márgenes del Uruguay*. Buenos Aires: Gloria.
- Mondaca, Eduardo (2017): The Archipelago of Chiloé and the Uncertain Contours of its Future. Coloniality, New Extractivism and Political-Social Re-vindication of Existence. In: David Rodríguez (Hg.), *Environmental Crime in Latin America. The Theft of Nature and the Poisoning of the Land*, 31–55.
- Quijano, Anibal (2001): Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia. In: *Utopías* 188, 97–123.
- Ramos-Zayas, Ana (2023): *Crianza de Imperios. Clase, Blanquitud y la Economía Moral del Privilegio en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO-CALAS.
- Reygadas, Luis (2021): La Construcción Simbólica de las Desigualdades. In: Elizabeth Jelin, Renata Campos, Sérgio Costa & Ramiro Segura (Hg.), *Repensar las Desigualdades. Cómo se Producen y Entrelazan las Asimetrías Globales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 201–219.
- Rodríguez, Javier (2016): *Desigualdad y Desarrollo en Chile. Historia Comparada de la Desigualdad en Chile y Uruguay*. Santiago. [https://www.estudiospnud.cl/wp-content/uploads/2020/04/undp\\_cl\\_pobreza\\_Serie-DT\\_1.pdf](https://www.estudiospnud.cl/wp-content/uploads/2020/04/undp_cl_pobreza_Serie-DT_1.pdf). Letzter Zugriff: 01.09.2023
- Smith, Linda Tuhiwai (1999): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Veltmeyer, Henry & Paul Bowles (Hgs.) (2017). *The essential guide to critical development studies*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.

Viveros Vigoya, Mara (2023): Interseccionalidad. Giro Decolonial y Comunitario. Buenos Aires: CLACSO.

Wade, Peter (2010): Race and Ethnicity in Latin America. London: Pluto Press.

Wolf, Eric (1982): Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.

### **Autor:inneninformation**

Natalia Picaroni-Sobrado, Doktorin der Sozialwissenschaften (Universität Wien, 2015) und Magistra der Kultur- und Sozialanthropologie (Universität Wien, 2008). Derzeit tätig an der Universidad de Los Lagos in Chile. Forschungsschwerpunkte: Gesundheitswissen und Gesundheitspraktiken, Menschenrechte und politische Gewalt, Rassismus, Audiovisuelle Medien und Methoden, Entwicklung und Angewandte Technologien, Ernährungssouveränität.