



SOCIAL ANTHROPOLOGY
B I E L E F E L D U N I V E R S I T Y

Bielefeld University
Faculty of Sociology
P.O. Box: 10 01 31
33501 Bielefeld
Germany

**Working Papers in
Development Sociology
and Social Anthropology**

Tel.: +49 521 106-6944
Fax: +49 521 106-2980
www.uni-bielefeld.de/tdrc

Joanna Pfaff-Czarnecka

Die Sprache der Ethnizität: Südasiatische Perspektiven

Working Paper no. 369

Bielefeld 2011

ISSN 0936-3408

Die Sprache der Ethnizität: Südasiatische Perspektiven¹

Prof. Dr. Joanna Pfaff-Czarnecka

1. Einleitung

Seit mehr als zwanzig Jahren ist politische Kommunikation weltweit durch Ethnisierung geprägt. Ethnische Akteure beteiligen sich umfassend an symbolischen Kämpfen um Wissen, Anerkennung und Macht. Die soziale Welt ist, wie Pierre Bourdieu (1987) betonte, zugleich Produkt wie auch Gegenstand solcher Auseinandersetzungen. Die Sprache der Ethnizität erweist sich dabei nicht nur als ein reiches Repertoire für Selbstvergewisserung, kulturelle Positionierungen und Repräsentationen. Sie ist eine Ressource in definitorischen Kämpfen um soziale Ordnung - um legitime Prinzipien sozialer Wirklichkeitskonstruktionen (Pfaff-Czarnecka 2007a).

Auch in Südasien hat sich Ethnizität zunehmend als eine gesellschaftliche Formel etabliert, die Imaginationen prägt, öffentliche Agenden besetzt und politische Forderungen legitimiert. In den indischen Bundesstaaten am Himalaya hört man Angehörige ethnischer Gruppen sagen, dass sie neu lernen müssen, *how to be tribal*, denn korrekte Zurschaustellungen ethnischer Symbole können über öffentliche Anerkennung und daran geknüpfte Gratifikationen entscheiden. In anderen Regionen des Subkontinents greift der ethnische Aktivismus die Sprache der Ethnizität als eine optische Linse auf, die Unzufriedenheit bündelt und ihr einen Namen gibt, wodurch diese zu einer Mobilisierungs-, ja Widerstandformel geworden ist. Heute gehören ethnische Symbole, Anliegen und Forderungen zum festen Bestand der Politik.

Ungeachtet der anhaltenden Konjunktur ethnisierender Diskurse stellt die Sprache der Ethnizität allerdings ein noch wenig erforschtes Thema dar. Möglicherweise haben wir Ethnologinnen und Ethnologen Frederick Barths (1969) Forderung, ethnische Grenzen und nicht kulturellen Gehalt in den Blick zu nehmen, um Ethnizität zu verstehen, allzu wörtlich genommen und allzu brav verfolgt. Interesse für den ‚kulturellen Gehalt‘ steht unter dem Verdacht des Primordialismus, *dem Sie mich allerdings nicht aussetzen werden*. Weder im südasiatischen, noch im Weltmaßstab wurde bisher systematisch untersucht, welcher diskursiven Mittel sich der ethnische Aktivismus bedient, wie er Verbindlichkeit erzeugt und mit welchen Ressourcen er seine Forderungen durchsetzt. So will ich anhand empirischen

¹ Dieses Working Paper basiert auf einem Vortrag im Jahre 2009 an der FU Berlin. Eine Skizze davon wurde 2009 in Bi.research. Forschungsmagazin der Universität Bielefeld 35 veröffentlicht.

Materials aus Nepal dazu einen Beitrag leisten und dabei über den nationalen Kontext hinaus Bezüge herstellen.

Das Thema, das mich in diesem Artikel interessiert, verbinde ich mit den zentralen Forschungsfeldern der Ethnologie. Ethnische Beziehungen und Konflikte, die Aushandlungen zwischen den gesellschaftlichen Mehrheiten und –minderheiten, transnationale Verflechtungen und zivilgesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Realisierung des Rechts bieten hier wichtige Anchlüsse, weil sie untrennbar mit dem Ringen um Kategorien und Weltdeutungen einhergehen. In dieser Auseinandersetzung begreife ich Kultur als Prozess: Kulturelle Konstruktion ist gesellschaftliche Produktion. Beim Verhandeln von kulturellen Werten und dem Tausch von Deutungsmustern interessieren sowohl die verwendeten Repertoires, als auch die Strukturierung des durch Ungleichheit und Machtdifferenzen charakterisierten sozialen Feldes, in dem sich spezifische Botschaften durchsetzen. Diese methodologische Position erlaubt es, die Konfigurationen der Vielfalt als immerwährende Aushandlungen zu sehen, in denen der verwendeten Sprache, um die es heute und hier geht, eine große Bedeutung zukommt.

2. Ethnische Positionierungen

Die Sprache der Ethnizität ist ein symbolisches Repertoire, das aus Leitvokabeln, argumentativen Figuren und Unterscheidungsmetaphern besteht. Sie ist Ressource politischer Kommunikation: Mittel und Gegenstand von Politisierung und Entpolitisierung. Ihre starke Akzentuierung und zugleich Mehrdeutigkeit erlaubt Anchlüsse, Interpenetration und Übersetzbarkeit weit über lokale und nationale Kontexte hinweg und lässt Aktualisierungen früherer Bedeutungen zu. Heute kommt die Sprache des Ethnischen weltweit in drei zentralen Handlungsfeldern zum Einsatz. Erstens interessieren Positionierungen ethnischer Akteure gegen Hegemonien und Ungleichheiten. Zweitens: Positionierungen, die im Zusammenhang mit supranationalen Verflechtungen entstehen, die Möglichkeitsräume schaffen: vor allem der Verbreitung von Menschenrechten und der Entwicklungszusammenarbeit. Das dritte Feld umfasst diskursive Öffnungen und Schließungen in Wir-Gruppen-Konstellationen (Elwert 1997). Dabei schälen sich sieben zentrale Figuren des Ethnischen heraus, die ich nun anhand des nepalischen Beispiels schildern werde.

Figuren des Ethnischen

Einige Grundinformationen über die Verortung ethnischer Gruppen im gesellschaftlichen Gefüge Nepals sind an dieser Stelle notwendig – wobei ich die Besonderheiten Nepals stets im Kontext weit über das Nationale hinausreichender Dynamiken sehe (Pfaff-Czarnecka

2005). Nepal ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch eine gewaltsame Vereinigung von 60 Fürstentümern entstanden. Die bereits zu diesem Zeitpunkt kulturell und religiös durchmischte Bevölkerung, wurde im Jahr 1854 per Dekret zu einer nationalen Kastenhierarchie erklärt. Indem sowohl die europäische national-staatliche Doktrin als auch wichtige Elemente der hinduistischen *Manusmriti*-Gesetzbücher in die nepalische zivile Gesetzgebung eingeflossen sind, ist die *Gesamtheit* der nepalischen Bevölkerung in fünf hierarchisch gegliederte Ränge unterteilt worden, mit den doppelgeborenen hochkastigen Hindus zuoberst, mit ethnischen Gruppen in den beiden mittleren Rängen, und den „unberührbaren Kasten“ zuunterst. Vor der Folie des indischen Kastensystems kommt hier die hierarchische Einordnung ethnischer Angehöriger, die ein Drittel der nepalischen Bevölkerung stellen, in der Mitte der Hierarchie, als eine nepalische Besonderheit zum tragen. Ich unterscheide drei aufeinander folgende historische Phasen politischer Ausgestaltung ethnischer Vielfalt in Nepal. In der ersten Periode war die nationale Gesamtheit als in hierarchische Ränge gegliedert gedacht, wobei Rechte, Pflichten und Strafen der in Kollektivkategorien gefassten Akteure mit ihrem Rang korrelierten. Kulturelle Distinktion war Norm; der Hinduismus als Religion der Herrscher bot die ideologische Klammer.

Die zweite Phase setzte Mitte des 20. Jahrhunderts mit der politischen Öffnung Nepals ein, welche eng mit der Unabhängigkeit Indiens sowie mit den Bestrebungen der Herrscher – Nepal bleibt ja bis 2008 ein Königreich – zusammenhing, gesellschaftlichen Wandel zu lenken. Die der Modernisierung verschriebenen Könige, propagierten eine homogene Nationalkultur als die Kommunikation fördernd und dem Fortschritt dienlich. Paradoxe-, jedoch nicht überraschenderweise haben die Maßnahmen der Assimilierung die Nation anstatt zu vereinen, vielleicht noch stärker geteilt, als das zuvor verordnete Kastengefüge. Während die Machthaber die Kultur nationaler Eliten als verbindlich erklärten, kritisierten sie die Pflege von Minderheitenkulturen und –religionen als rückständig oder gar dissident und verbannten Minderheitensymbole aus nationalen Repräsentationen.

Der Ausschluss aus der Öffentlichkeit und Zugangsbarrieren in Politik und Verwaltung für Minderheitenmitglieder, denen es an kulturellem, sozialem und ökonomischem Kapital mangelte, gerieten deshalb zu einer negativen Integrationsmatrix, gegen die sich zunehmend Widerstand zu formieren begann, der die Politik in der gegenwärtigen dritten Phase prägt. Ein halbes Jahr nach dem Fall der Berliner Mauer, den ich in Ostnepal im Haus eines oppositionellen Politikers am Radio miterlebte, nimmt König Birendra infolge blutiger Unruhen im April 1990 die Beschneidung seiner Machtfülle hin und proklamiert nur ein

halbes Jahr später eine neue Verfassung, die Gewaltenteilung, Meinungs- und Organisationsfreiheit garantiert und den multireligiösen, multiethnischen und mehrsprachigen Charakter der nepalischen Gesellschaft anerkennt. Die neue Verfassung stellt ausdrücklich fest, dass fortan das Volk und nicht der König der Souverän sei, doch es vergeht fast eine Dekade, bis der zunächst für ‚Demokratie‘ benutzte Begriff ‚*prajatantra*‘, der das ‚Volk‘ als Untertanen konnotiert, durch ‚*loktantra*‘ ersetzt wird.

Figuren der Bedeutsamkeit

Das Projekt ethnischer Selbstfindung, Selbstbeschreibung und Selbstbehauptung kam seither schnell in Gang. Anfänglich schien den ethnischen Aktivistinnen und Aktivisten zu genügen, dass sie die Existenz ethnischer Sprachen, Religionen und Gebräuche überhaupt öffentlich zur Sprache bringen konnten. Auf das frühere *silencing* folgten – zunächst zaghafte - *Markierungen der Anwesenheit*. Bald wird auf *Figuren der Bedeutsamkeit* zurückgegriffen. Kulturelles Erbe bekommt nun in den nepalischen Diskursen einen hohen Stellenwert. Dazu gehören historische Persönlichkeiten und Ereignisse, welche den besonderen Beitrag einer Ethnie an die nepalische Gesamtheit betonen, Sprachen und religiöse Praktiken und deren hoher Stellenwert für die sich nun manifestierende kulturelle Vielfalt Nepals. Überlegungen, wie bedrohte Kulturelemente geschützt werden können und in wie fern Modifikationen – etwa kulturelle Reformen oder Revitalisierung - vorzunehmen sind, gehören nun an die Tagesordnung. In diesen Zeitraum fallen die in von fast allen ethnischen Organisationen betriebenen Projekte, eine eigene Schrift zu erfinden.

Figuren der Territorialität & der Temporalität

Als der Herrscher Prithvi Narayan Shah im 18. Jahrhundert das Land vereinigte, beschrieb er die Bevölkerung als einen blühenden wilden Garten. Diese Metapher wird nun aktualisiert (- und es schadet nicht, dass im Gefolge der Rio-Konferenz von 1992 ethnische Repräsentationen rhetorisch in die Nähe der natürlichen Umwelt gerückt werden.) Bald treten die *Figuren der Territorialität* und der *Temporalität* auf den Plan. Die *Figur der Territorialität* markiert die Zugehörigkeit ethnischer Gruppen zu bestimmten Gebieten. Rituelle Marker und andere Symbole bringen die Ortsbindung ethnischer Angehöriger, die Ausdehnung einst besessener Ländereien und frühere politische Hoheitsrechte zum Ausdruck. Spirituelle Bezüge werden betont, ebenso wie die starken emotionalen Bande, die mit Besitzverhältnissen und mit Autorität einhergehen können. In den ethnischen Selbstdarstellungen wird zudem die Dauer der Ansiedlung in der ‚Stammesregion‘ immer wichtiger, vor allem: Wer kam als erster. Die Evokationen des blühenden wilden Gartens

brachten nicht nur die vielen *Ethnoscapes* (Appadurai 1991) auf die Landkarte Nepals, sondern zugleich auch die peripheren Landesregionen in den Blick. Dies geschieht etwa zeitgleich mit der prägnanten Umdeutung globaler Entwicklungsdiskurse, die den kommunikativen Raum Nepals so entscheidend prägen, und die nun nicht mehr nach Entwicklungsobjekten, sondern nach Entwicklungspartnern suchen.

Die Sozialanthropologie hat ein großes Interesse an der lokalen Aneignung von im globalen Raum zirkulierenden Gütern, Institutionen und kulturellen Botschaften. Dass im Falle der letzteren eine beträchtliche Bandbreite an Möglichkeiten der Übernahme besteht, hat beispielsweise Sally Merry mit ihrer Studie zur Vernakularisierung der Menschenrechte in einheimische ‚Sprachen‘, das heißt in lokale Begrifflichkeiten, Werte und Normen nachgewiesen (Merry 2006). Dabei kommt meiner Meinung nach den Kommunikationskanälen und supralokalen Kontexten die zentrale Bedeutung zu. Internationale und transnationale Verflechtungen und Kanäle bieten Möglichkeitsräume, in denen Bedeutungen ausgehandelt werden. Ethnische Positionierungen sind in diese Zusammenhänge zu stellen (Pfaff-Czarnecka 2007b).

Figuren der ethnischen Solidarität

Hier setzt die Kritik an der Kastenordnung ein, die der nepalische Ethnologe Dor Bahadur Bista in seinem 1991 erschienenem und breit rezipierten Buch ‚Fatalism and Development‘ entfachte. Er prangerte den Fatalismus und Egotismus der Brahmanen an und pries den egalitären und solidarischen Geist ethnischer Gruppen. Damit trat die *Figur der ethnischen Solidarität* auf den Plan, die sehr gute Anchlüsse zu partizipativen Modellen der Entwicklungszusammenarbeit bot, die sich zunehmend kommunitärer Begrifflichkeit bedient. Die Exklusion der hohen Kasten, die hier zum *Anderen* werden, schaffte den gemeinsamen Nenner für die diskursive Vereinigung der ethnischen Gruppen. Nachdruck lag nunmehr auf der Rhetorik des Zusammengehörens: egalitärer Ethos, Kooperationsbereitschaft, hoher Stellenwert generalisierter Reziprozität und politisches *Commitment* wurden als die kostbaren Ressourcen beschrieben, über welche die ethnische Bevölkerung verfügt – und die hohen Kasten nicht. Ethnische Selbstdarstellungen zeichnen sich fortan durch Betonung solidarischer Bande aus, die ethnische Mitglieder untereinander und miteinander verbinden und auch weiter gefasste partnerschaftliche Zusammenschlüsse ermöglichen. Diese Figur erlaubte einen Brückenschlag zwischen ethnischen Angehörigen sowie den Dalits und den Frauen. Hier wurde in Worten von Laclau und Mouffé (1985) eine situative diskursive Bündnispolitik hergestellt.

Wimmer (2008a) schlägt für solche Kontexte den Begriff der ‚Transvaluierung‘ vor, sprich: Strategien zur Umdeutung oder Veränderung normativer Prinzipien stratifizierter ethnischer Systeme. Er unterscheidet zwischen der ‚*Equalisierung-Strategie*‘, die in Bezug auf Status und politische Macht nach Gleichheit strebt, sowie einer ‚normativen Inversion‘, die eine vorhandene Rangordnung umzukehren sucht, die symbolische Hierarchie auf den Kopf stellt.

Figuren des erfahrenen Unrechts

Im Zeitalter der politischen Korrektheit erscheint die ‚normative Inversion‘ als eine risikoreiche Strategie, die allerdings auf mehr oder weniger subtile Mittel zurückgreifen kann. Dazu eignet sich die *Figur des erfahrenen Unrechts*: Darstellungen der teilweisen Enteignung ethnischer Bevölkerung im Zuge der hinduistischen Einwanderung in deren Stammesgebiete und die Konzentration der politischen Macht auf die hohen Hindu-Kasten lässt die letzteren in einem negativen Licht erscheinen. Auf diesem Boden werden die *konterhegemonialen Figuren* bedeutsam, in deren Zentrum erstens die Herrschaft eines zentralistischen Staates; zweitens, die erdrückende Dominanz hochkastiger Hindus in Politik, Rechtsprechung und Verwaltung und drittens, die durch hinduistisches Statusdenken geprägte Ungleichheit stehen. Die Positionen bedienen sich freilich statt der *grievances*, vielmehr einer fundamentalen Kritik an der gesellschaftlichen Ordnung und klagen Rechtsansprüche ein.

Die neue Strategie, die um das Jahr 2003 einsetzte, bestand deshalb in der Forderung nach sozialer Inklusion und proportionaler ethnischer Repräsentation. Hier kommt es zu einer Verschränkung verschiedener Strömungen, die nach Nepal gelangen: der Wunsch nach Etablierung des indischen Systems der Quotenregelungen, der Menschenrechtsaktivismus, darunter der Kampf um Frauenrechte, sowie der an Indien orientierte Dalit-Aktivismus. Die EZ spielt weiterhin eine wichtige Rolle. Es ist in Nepal die Weltbank, die das Projekt der sozialen Inklusion auf ihre Fahnen schreibt und dabei diskursiv ethnische Gruppen, die Dalit und die Frauen gemeinsam als ‚Exkludierte‘ fasst. Überhaupt werden zentrale soziale Kategorien zunehmend ethnisiert, darunter ‚Armut‘, ‚Unberührbarkeit‘ und ‚lokale Gemeinschaft‘. Durch die Interpenetration von Begrifflichkeiten aus verschiedenen Zusammenhängen entstehen allmählich Sedimente der Ethnisierung, welche den sozialen Körper als zunehmend durch holistische Figurationen fragmentiert beschreiben. Ich benutze den Begriff ‚Sedimente‘, weil ich meine, dass es sich dabei um diskursive Formeln handelt, die andere Deutungsmuster noch lange dominieren werden.

Inklusion ist ein brisanter Begriff. Einbeziehen der Anderen durch das Establishment, sprich: Teilen von Machtressourcen, ist niemals unproblematisch. Beteiligung an einer von

dominanten Gruppen geschaffenen gesellschaftlichen Ordnung kann für die vormals Exkludierten leicht als Kooptation in bestehende Strukturen ausgelegt werden. Ein Aufrücken in herausgehobene Positionen setzt bekanntlich dem Kampf gegen Verschleierung, Kaschierung und Naturalisierung der Machtverhältnisse ein wahrscheinliches Ende. Diese Ambivalenz bringt mit sich, dass der ethnische Aktivismus heute bereitwillig ein noch neueres diskursives Angebot aufgreift, das zwar aus den eigenen Reihen stammt, jedoch erst durch maoistische Führer eine nachhaltige Öffentlichkeit erhält.

Ab 1996 werden die Maoisten zu immer wichtiger werden Akteuren im politischen Raum Nepals. Ihr Kampf und die staatliche Gegengewalt bringen Tod und Zerstörung materieller, wie immaterieller Güter - wie des Vertrauens. Zugleich erlangt Gewalt transformierende Kraft. Maoisten kennen die grievances des Volkes und sehen sich als das Sprachrohr für die Armen, die Dalit, die Frauen und für die ethnischen Gruppen. Sie fordern die grundlegende Umstrukturierung (*state restructuring*) Nepals – zu autonomen Regionen, die eine identitäre Prägung der jeweils ‚autochthonen‘ Ethnie erhalten sollen. Soziale Inklusion, so das Argument, könne nur unter den Rahmenbedingungen der Dezentralisierung gelingen, wo dominante ethnische Gruppen den Ton angeben.

Figuren der Mitgliedschaft

Im Verlauf der 1990er Jahre haben die Aktivisten für die gesamte ethnische Bevölkerung Nepals den Terminus *janjati* ‚Gruppen des Volkes‘ eingeführt, was deren ‚Echtheit‘, Verwurzelung und dauerhaften Territorialbezug konnotiert. Dieser Terminus gewinnt mit der Zeit an Schärfe. Wer nicht dazu gehört, sind vor allem die Kasten-Hindus, welche die Figuren der Temporalität und Territorialität als die ‚Nachzügler‘ ausgrenzen. Mit der Forderung nach ethnischen autonomen Regionen gelingt eine Absage an die durch herrschaftliche Praxiskomplexe, Sinnmuster und kulturelle Codes begründete ungerechte Ordnung, und zugleich die Konstituierung partikularer Denkweisen, Vorstellungs- und Verhaltensschemata, die als alternativlos postuliert werden. Damit wird das Politische als Moment des Antagonismus gedacht, der ein konstitutives Außen und nach Innen Einheit erzeugt. Hier tritt die *Figur der Mitgliedschaft* auf den Plan. Mitgliedschaft soll territorial nach *Anciennitätsprinzip* gestaltet werden, nach dem kollektive Rechte differenziert werden: Die jeweils älteste und zahlenmäßig dominante Gruppe soll der Region ihre identitäre Prägung verleihen.

Politisch sanktionierte Identitätspflege fördere das *Commitment* der beteiligen Gruppen – so eine der Grundannahmen. In Anbetracht der außerordentlich starken ethnischen

Durchmischung in den meisten Dörfern und Distrikten Nepals, wo die als Mehrheit und als autochthon klassifizierten ethnischen Gruppen nur sporadisch mehr als 20% am Bevölkerungsanteil stellen, ist die Forderung nach ethnischen autonomen Gebieten ein brisanter Entwurf zur Umkehrung politischer Machtverhältnisse. Angesichts der Vielfalt wirkt die Verräumlichung durch kulturelle Kollektivierung umso einschneidender, als zahlreiche Aktivisten differenzielle Rechte fordern: den nicht majoritären ethnischen Gruppen werden weniger Rechte und Machtbefugnisse zugestanden und mehr Abgaben abverlangt. Die Umsetzung dieses Plans ist offen.

3. Schlussbemerkung

Ist es noch nötig hervorzuheben, dass der Fokus auf den ethnischen Gehalt ethnische Grenzziehung nicht ausblendet? 40 Jahre nach der Veröffentlichung Frederik Barths' bahnbrechender Thesen liegt der Nachdruck allerdings nicht mehr auf den Grenzen zwischen Kollektiven, die zum Vorschein kommen, wenn diese einander begegnen, sondern viel mehr auf den Aushandlungen ethnischer Grenzverläufe - in Worten von Lamont (2002) und Wimmer (2008a,b) auf ‚*ethnic boundary-making*‘. Semantische Deutungen und Umdeutungen lassen eine Vielfalt an Operationen zu: exkludierende Grenzziehungen, ebenso wie Grenzverwischungen und Modifikationen der Grenzverläufe.

Ich habe argumentiert, dass die Mehrdeutigkeit der Sprache der Ethnizität den Akteuren eine Vielfalt an semantischen Anschlussmöglichkeiten bietet. Heute werden in Nepal Identitäten verfestigt. Strategische Essentialisierungen bestehen gemäß Gayatri Spivak (1996) in Stilllegung, Stabilisierung und Universalisierung von Subjektpositionen. An der Tagesordnung sind, neben kollektiver Re-Positionierung, vor allem Verkleinerungen der sozialen Horizonte der Zusammengehörigkeit sowie Lokalismen. Zugleich kamen aber auch Erweiterungen gesellschaftlicher Wir-Konstruktionen zur Sprache. Das Konzept der Positionierung verdeutlicht die situative und prozesshafte Dimension der Ethnisierung: der kommunikativen Aushandlung von Bedeutungen, wobei je nach dem, wer als das Gegenüber, als Partner oder Opponent, und wer als Publikum adressiert wird, mehr oder weniger subtile Justierungen der verwendeten Symbole vorgenommen werden. Historische Kontexte spielen hier eine wichtige Rolle. Nepal bietet ein gutes Beispiel dafür, welche starke Anreicherungen und Veränderungen ethnisierender Repertoires in relativ kurzen Zeiträumen möglich sind. Deutlich wird auch die Vielfalt ineinander greifender Prozesse, die zur Etablierung und Verfestigung argumentativer Figuren führen. Hier zeigt sich, wie kurz das Gegenstückpaar ‚global / lokal‘ greift, insbesondere wenn wir Nepal im südasiatischen Kontext einbetten.

Ich habe eine Facette der Ethnizitätsforschung aufgegriffen, die in Zukunft mehr Aufmerksamkeit verdient. Die ‚Sprache der Ethnizität‘ thematisiert die Wirkungsmacht ethnisierender Repertoires. Sie weitet den Blick auf die Bewältigung vergangenen Unrechts und zeigt Handlungsoptionen auf: Gefolgschaften mobilisieren, Gewalt inszenieren und Protest ritualisieren. Der Nachdruck lag auf den in Nepal heute emotional geladenen, Grenzen verschärfenden Botschaften, doch die zur Sprache gebrachten Repertoires lassen auch De-Ethnisierung zu. Bekanntlich kann Kultur beides: unüberbrückbare Barrieren errichten, aber auch Brücken schlagen. Die gesellschaftlichen Aushandlungen in multiethnischen Gesellschaften verlangen von allen Beteiligten Kompromisse, die niemals in definitiven Lösungen münden. Die Auseinandersetzung mit der Sprache der Ethnizität und ihrem Gebrauch macht deutlich, wie hart, aber auch wie dynamisch ethnische Grenzkonstruktionen sein können.

Referenzen

- Appadurai, Arjun (1991): Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Richard Gabriel Fox (Hg.): Recapturing anthropology. Working in the present. Santa Fe (N.M.): School of American research press. S. 191-210.
- Barth, Fredrik (1969): Introduction. In: Fredrik Barth (Hg.): Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference. London: George Allen & Unwin, S. 9–38.
- Bista, Dor Bahadur (1991): Fatalism and development. Nepal's struggle for modernization. Calcutta [India]: Orient Longman.
- Bourdieu, Pierre; Seib, Günter (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elwert, Georg (1997): Boundaries, Cohesion and Switching: On We-groups in Ethnic-National and Religious Forms. In: Hans-Rudolf Wicker (Hg.): Rethinking nationalism and ethnicity. The struggle for meaning and order in Europe. Oxford: Berg (Nationalism and internationalism), S. 251–272.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2000): Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics. 2nd. London ;, New York: Verso.
- Lamont, Michèle; Molnár, Virág (2002): The Study of Boundaries in the Social Sciences. In: *Annual Review of Sociology* 28, S. 167–195.
- Merry, Sally Engle (2006): Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. In: *American Anthropologist* 108 (1), S. 38–51.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2005): Das Lokale als Ressource im entgrenzten Wettbewerb: Das Verhandeln kollektiver Repräsentationen in Nepal-Himalaya. In: Bettina Heintz, Richard Münch, Hartmann Tyrell (Hg.): Weltgesellschaft, *Zeitschrift für Soziologie*, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 479-499.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna; Büschges, Christian (2007a): Die Ethnisierung des Politischen. Frankfurt am Main ;, New York: Campus.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2007b): Menschenrechte und kulturelle Positionierungen in asiatischen Frauennetzwerken: Zur Diffusion des Menschenrechtsdiskurses in der reflexiven Moderne. In: Mae, Saal (Hg.): Transkulturelle Genderforschung, S. 271–301.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna; Gellner, David N.; Whelpton, John (2008): Nationalism and ethnicity in Nepal. Kathmandu, Nepal: Vajra Publications; Distributor, Vajra Book Shop.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna (2009): Die Sprache der Ethnizität: Südasiatische Perspektive. In: *Bi.research Forschungsmagazin der Universität Bielefeld* 35, 2009, S. 64–68.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996 [1985]): Subaltern Studies. Deconstructing Historiography. In: Donna Landry und Gerald M. MacLean (Hg.): The Spivak reader. New York: Routledge, S. 203–236.
- Wimmer, Andreas (2008): Elementary strategies of ethnic boundary making. Ethnic and Racial Studies. In: *Ethnic and Racial Studies* 31 (6), S. 1025–1055.
- Wimmer, Andreas (2008): The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. In: *American Journal of Sociology* 113 (4), S. 970–1022.