

3. Die „Stämme“ Indiens

Der Begriff „Stamm“ bzw. „tribe“ ist in ethnologischen Diskussionen aufgrund damit einhergehender Zuschreibungen und Assoziationen berechtigt als nicht mehr haltbar kritisiert worden (Clifford 2000, Thomas, 1994, Southall 1970). In nicht-akademischen Diskussionen oder der administrativen Praxis Indiens findet er meist unreflektierte Anwendung. Ein nicht unbeträchtlicher Anteil der gegenwärtigen indischen Bevölkerung, nämlich nach dem Zensus von 1991 8,08 % bzw. 68 Millionen Menschen, werden laut administrativer Kategorie als *Scheduled Tribes* oder zu deutsch „aufgelistete Stämme“ klassifiziert (Verma 2002: 11). In diesem Kapitel soll zuerst eine grundlegende Einführung zu relevanten Aspekten um die indischen „Stämme“ gegeben werden. Dann werde ich auf Studien eingehen, die am Einzelbeispiel die kolonialzeitliche Produktion von Ethnographien über die indischen „Stämme“ und spezifische historische Kontexte untersuchen (Hardiman 1984, West 1994, Padel 1995, Pels 1999, Ghosh 1999). Schließlich werde ich die wenigen neueren Arbeiten zu den „Stämmen“ Indiens, die sich ethnographisch oder theoretisch mit deren Konstruktion und damit einhergehenden Repräsentationen auseinandersetzen, aufarbeiten. Dies soll dazu dienen, die bisherigen Schritte in Richtung eines Zugangs zu den „Stämmen“ Indiens, der deren Konstruktionscharakter betont, in meine Arbeit einzubeziehen (Unnithan-Kumar 1997, Skaria 1999, Nayak 2001, vgl. Demmer 1996, Bal 2000, Hardenberg 2005, Heidemann 2006, Demmer 2006, de Maaker 2007).

Der Großteil der Veröffentlichungen zu den indischen „Stämmen“ innerhalb der indischen akademischen Diskussionen stammt aus der *anthropology*. Ursache ist eine „Aufteilung“ der indischen Bevölkerung zwischen der Soziologie und der Anthropologie. Soziologen erklären sich für die „nicht-tribale“ Bevölkerung Indiens zuständig, während sich die Anthropologie den *Scheduled Tribes* widmet. In Indien publizieren neben den Universitäten zwei weitere Typen staatlicher Institutionen zu den „Stämmen“. Zur Begutachtung und Konzeption von Entwicklungsprogrammen wurden staatliche *Tribal Research Institutes* gegründet, von denen zu den „Stammes“-Fragen zahlreiche Veröffentlichungen existieren. Vor allem ethnographische Publikationen kommen zudem von den Instituten des *Anthropological Survey*. Von letzteren ging 1985 das *People of India*-Projekt aus, welches alle Stammes- und Kastengruppen Indiens aufführen und beschreiben wollte, auch um rechtliche Unklarheiten zum Beispiel in Bezug auf die Anerkennung als *Scheduled Tribe* zu beseitigen (Böck und Rao 1995: 125, Singh 1997, Xaxa 2003: 376).

Viele der Arbeiten über die „Stämme“ haben dabei eine klassische Deskription im Stile des ethnographischen Realismus zum Inhalt, was auch für die frühen internationalen Arbeiten zutrifft (vgl. Rivers 1906, Radcliffe-Brown 1922, Fürer-Haimendorf 1946, 1985, Elwin 1939, 1944, 1955). Eine

inhaltliche Debatte wurde um die Frage geführt, ob Kasten und Stämme grundverschiedene Gesellschaftstypen oder ähnlich seien bzw. auf einem Kontinuum zwischen Kaste zu Stamm lokalisierbar sind (vgl. Bailey 1957, 1961, Sinha 1965). Zudem wurde die kulturelle Veränderung der „Stämme“ im Sinne einer „Assimilation“, Sanskritisierung“ oder „Kshatriyarisierung“ diskutiert (Srinivas 1966, vgl. Xaxa 2003: 400). Eine detaillierte ethnographische Auseinandersetzung mit den „Stämmen“ Mittelindiens wurde von deutschen Ethnologen vorangetrieben (Pfeffer 1982, 1997, Berger 2001, vgl. Vitebski 1993). Die Frage nach der kolonialen Konstruktion wurde sowohl von indischen Ethnologen als auch international diskutiert (West 1994, Padel 1995, Pels 1999, Dirks 1999, Xaxa 2003). Als neuere dekonstruktive Zugänge in Bezug auf die theoretische Konzeption oder Ethnographie sind die Arbeiten von Prasanna Kumar Nayak (2001), Maya Unnithan-Kumar (1997) und Ajay Skaria (1999) zu nennen. Ebenso erarbeiteten sich die Wissenschaftler um die *Subaltern Studies* Gruppe einen spezifischen Zugang (Hardiman 1984, 1987, Guha 1984).

In den Diskussionen um die „Entwicklung“ der „Stämme“ wurde nach der Unabhängigkeit von Ethnologen diskutiert, ob die indischen „Stämme“ in isolierten Gebieten vor Ausbeutern bewahrt (Elwin 1944) oder ob sie in einer Entwicklung zum indischen *mainstream* unterstützt werden sollen, da ihre „Stammeskultur“ die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen verhindern (Ghurye 1963). Die gegenwärtige staatliche Politik verfolgt vor allem letzteres Ziel (vgl. Xaxa 2003: 391-393). Eine weitere Debatte untersuchte den „indigenen“ Status der indischen „Stammesbevölkerung“ in Bezug zur UN-Definition. Die indische Regierung vertrat hierbei die Position, dass der indische Fall in dem Sinne speziell sei, dass die „Stammesbevölkerung“ nicht als die ursprünglichen Einwohner gewertet werden können. Argumente waren deren Migration und der Anspruch weiterer Bevölkerungsgruppen Indiens auf die ursprüngliche Besiedelung (Xaxa 2003: 377-379, Beteille 1998).

Die „Stämme“ Indiens werden in der ethnographischen Literatur und von großen Teilen der indischen Bevölkerung mit verschiedenen Merkmalen gegen die „Nicht-Stämme“ abgegrenzt. Xaxa (2003: 384, vgl. Nayak 2001) nennt einige dieser Merkmale, die in einer Abgrenzung von „Stamm“ zu „Kaste“ auch von Wissenschaftlern festgeschrieben wurden. So seien die „Stämme“ eher egalitär und das Ideal der Reinheit sei bei ihnen weniger bedeutungsvoll. Angehörige der „Stämme“ folgten weniger sensualistischen Restriktionen und seien Alkohol, Tanz, Gesang, Sexualität und Fleischgenuss weit mehr zugeneigt als die „Kastenbevölkerung“. Weitere Unterscheidungsmerkmale seien beispielsweise der „Brautpreis“ anstelle einer Mitgift bei der Heirat oder Beerdigung anstelle von Feuerbestattung. Nicht alle dieser Merkmale lassen sich prinzipiell als nicht zutreffend entwerfen, doch macht allein die Heterogenität „tribaler“ Gruppen, abgesehen von Differenz innerhalb eines „Stammes“, eine solche Festlegung von Merkmalen unmöglich. Darüber hinaus haben viele Angehörige der *Scheduled Tribes* hohe berufliche oder gesellschaftliche Positionen der Mittelklasse in den Großstäd-

ten inne. Angehörige der *Scheduled Tribes* in den ländlichen Regionen haben dementsprechend soziale Beziehungen zu Bewohnern der Städte (Xaxa 2003: 376, 397-398, Beteille 1960, 1974). Vor dem Hintergrund der Implikationen von Merkmals-Zuschreibungen und der Anerkennung, dass kulturelle Repräsentationen Aushandlungen und niemals objektive Beschreibungen sein können (vgl. Kapitel 2), soll auf die Auseinandersetzung um typische „tribale“ Merkmale nicht eingegangen werden.

Wenn auch die kulturelle Merkmalszuschreibung zu den indischen „Stämmen“ zum Scheitern verurteilt ist, so bleibt vor allem die administrative Kategorie der *Scheduled Tribes* als gemeinsames Merkmal. Auch hier ist allerdings nicht von einer objektivierbaren Klassifizierung zu sprechen, sondern eher von einem festgeschriebenen Ergebnis politischer und administrativer Prozesse (Xaxa 2003: 376, Böck und Rao 1995: 124). Bedeutung erlangt diese Kategorisierung unter anderem, weil für Angehörige der *Scheduled Tribes* Studienplätze, Stellen im staatlichen Dienst und politische Posten reserviert sind, um ihnen einen ihrer Bevölkerungszahl entsprechenden prozentualen Zugang auf diesen Gebieten zu ermöglichen. Ebenso gibt es gegenwärtig spezielle staatliche Entwicklungsprogramme für als *Primitive Tribal Groups* kategorisierte Stämme und für Gebiete, in denen ein prozentual hoher Anteil der „Stammesbevölkerung“ (ITDP, MADA) lebt (Xaxa 391-393).

Allerdings haben inzwischen gerade Angehörige der indischen „Stämme“ die Idee des „Stammes“ auch zu ihrer eigenen Agenda gemacht (vgl. Kapitel 2, Clifford 2000, Adelson 2001). Insbesondere von politischen Bewegungen wurde die koloniale Abgrenzung zur „Kastengesellschaft“ unter der Bezeichnung *Adivasi* positiv besetzt. Damit veränderte sich, so Skaria (1999: 277-281), die koloniale Ausgrenzung der indischen „Stämme“ zu einer neuen Identität der „Stämme“, die vor allem in kolonialzeitlichen Widerstandsbewegungen und den so bezeichneten „Stammesrevolten“ Bedeutung erlangte. Das Hindi-Wort „*Adivasi*“, frei übersetzt „ursprüngliche Bewohner“ im Sinne der *indigenous people*, wurde zur politischen Selbstbezeichnung vieler Stämme. Es unterliegt allerdings, ungleich beispielsweise dem „Primitiven“ im deutschen Sprachgebrauch, im Hindi einer positiven Bewertung. Der Begriff wurde in den 30er Jahren des 20. Jh. in Chota Nagpur geprägt und über den „Ghandianer“ A. V. Thakkar auf nationaler Ebene bekannt gemacht. Dabei waren auch die nationalen Eliten des indischen Unabhängigkeitskampfes zu dieser Zeit nicht frei von „kolonialen“ Ideen über die Stämme. Auch sie bezogen sich auf die Stämme als die „Unterdrückten“, die sie aus ihrer „Primitivität“ führen müssten. *Adivasi* wurde als einzige der Fremdbezeichnungen von den Angehörigen der Stämme akzeptiert. Skaria erklärt dies mit der positiven Konnotation des Begriffs für die „indigenen“ Bewohner, die auf eine Subalternität verweist, die aber gleichzeitig auf einen Kampf gegen diese Subalternität Bezug nimmt (Skaria 1999: 277-281). Da die Angehörigen der *Birhor* an den politischen Bewegungen der Stämme nur wenig partizipieren und von diesen zudem nicht beachtet werden, verwende ich den Begriff „*Adivasi*“ im Folgenden nicht.

Kolonialzeitliche Ethnographien und Kontexte um die „Stämme“ Indiens

Anhand von Einzelstudien werde ich nun den historischen Kontexten und der Produktion der frühen Ethnographien zu den „Stämmen“ nachgehen. Damit kann pauschalisierenden Darstellungen zur kolonialen Konstruktion teils widersprochen werden. Virginius Xaxa (2003: 374) beispielsweise führt die Konstruktion der indischen „Stämme“ generalisierend auf zwei Aspekte zurück. Zum einen wurden die verschiedenen Gruppen, so Xaxa, die in ihrem Namen schon vorher existierten, von den Briten in Dichotomie zur Kaste der Bezeichnung „*tribe*“ willkürlich und nach wechselnden Kriterien zugeordnet. Zuvor seien die Begriffe „Kaste“ und „Stamm“ synonym verwendet worden. Die Zuschreibungen der kolonialen Administration zu den „Stämmen“ waren unterschiedlich und uneindeutig. Xaxa (2003: 375) nennt als Beispiele gemeinsame Ahnen, primitive und barbarische Lebensbedingungen und das Leben im Wald.

Zum anderen habe die Klassifizierung und Aufzählung der Stämme durch die Briten zu einer Verfestigung der verschiedenen Stammesgruppen und auch der „Charaktereigenschaften“ der zugehörigen Personen geführt. Die Auflistung der „Stämme“ Indiens wurde vor allem im 1871 begonnenen und dann alle zehn Jahre wiederholten Zensus festgeschrieben. Allerdings erscheint eine Verfestigung von „Charaktereigenschaften“ aus theoretischer Perspektive zweifelhaft, wie in Bezug auf Dirks Entwurf von kulturellen Folgen aus der Kolonialzeit argumentiert wurde (vgl. Kapitel 2). Zudem wechselten die Zensuskriterien. Im Zensus von 1901 wurde als Klassifikationsmerkmal Animismus verwendet, nachfolgend „*tribal religion*“. Im Jahre 1891 und 1921 war es der Begriff „*forest tribe*“ (Xaxa 2003: 375, 377). Ab 1874 wurden Gebiete mit einem hohen Anteil von „Stammesbevölkerung“ (*scheduled areas*) ausgewiesen und spezielle Verwaltungssysteme und Gesetze eingeführt (Xaxa 2003: 375, Böck und Rao 1995: 123). Seit 1936 wurden dann Listen geführt, die Auskunft geben, welche Bevölkerungsgruppen Indiens als *Scheduled Tribes* registriert sind. Diese Listen werden fortlaufend modifiziert (Böck und Rao 1995: 123).

Die „Entdeckung“ der „Stämme“ Chota Nagpurs und Sikkims

Das Chota-Nagpur-Plateau im heutigen Bundesstaat Jharkhand ist für die nachfolgende Diskussion in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Zum einen forschte dort S. C. Roy vor beinahe hundert Jahren bei den Birhor. Zum anderen sind die Einwohner des Dorfes, in welchem ich meine Feldforschung durchführte, Migranten aus Chota Nagpur. Peter Pels (1999) geht dem Prozess der Konstruktion der indischen „Stämme“ durch britische Administratoren und die Ethnological Society of London an zwei Beispielen, nämlich dem genannten Chota-Nagpur-Plateau und Sikkim, detailliert nach. Seine These lautet, dass die britische Ethnologie über Indien sich über die postu-

lierte Existenz indischer „Ureinwohner“ etablierte. Damit wurde ein Diskurs, der „Rasse“ zum Fokus erhob, im frühen 19. Jh. einer bisherigen orientalistischen und an sanskritischen Texten orientierten Beschreibung Indiens entgegengesetzt (Pels 1999: 83). Pels sieht die Ethnologie Londons insbesondere von der Aborigenes Protection Society beeinflusst. Diese setzte sich für die Rechte der „Ureinwohner“ und die Aufzeichnung der Geschichte der „Stämme“ vor deren Verschwinden ein. Außerhalb von Indien widmete sie sich insbesondere dem Schutz vor Auswüchsen des britischen Siedler-Kolonialismus. Die Mitglieder der *society* gehörten der englischen Mittelklasse an und, so Pels (1999: 108-110), fanden ihr Glück sowie die Legitimation der britischen Nation über eine Anwaltschaft für die „Ureinwohner“ Indiens.

Die Propagierung indischer „Ureinwohner“ bringt Pels (1999) in Zusammenhang mit einer Vielzahl an Veränderungen der kolonialen Herrschaft in Indien. Zu Beginn des 19. Jh. fand nämlich der Wechsel vom Händlerkolonialismus zu einem auf Agrarsteuern basierenden Kolonialstaat statt. Dies bestärkte das Interesse an einem direkten, meist auf die Methode der Beobachtung und Statistik gegründeten Zugang zur indischen Gesellschaft. Ein Ziel dabei war es, indische, meist brahmanische Eliten und auch Dorfvorsteher oder Zamindars, die als nicht mehr verlässlich oder korrupt erschienen, zu umgehen. Die indischen „Stämme“ hielten als Beispiel dafür her, dass es in Indien ältere und andere Gruppen vor der „hinduistischen Zivilisation“ gab. Der direkte Zugang zur indischen Bevölkerung wurde ebenso von Missionaren und den christlichen Kirchen im Zuge von Konvertierungsbestrebungen favorisiert. Zudem war dieses Wissen über die Menschen dienlich, um Soldaten zu rekrutieren und Arbeitskräfte vor allem für britische Plantagen anheuern zu können (Pels 1999: 82-91, 102, vgl. Dirks 2001).

Als Pioniere der Idee, dass es in Indien „Ureinwohner“ gebe, nennt Pels (1999: 98-99) für die 40er Jahre des 19. Jh. den Verwaltungsangestellten Brian Houghton Hodgson, den Missionar Robert Caldwell und den Soldaten John Briggs. Deren Artikel, Berichte und Vorträge handelten von einer drawidischen „Tamulian-Rasse“, die als nicht-arische Rasse von den Brahmanen verdrängt wurde. Hodgson bezeichnete zu dieser Zeit die „Stämme“ Sikkims als „Tamulians“ (Hodgson 1848, Caldwell 1856, Briggs 1851). Hodgsons propagierte dabei die direkte Beobachtung, insbesondere über linguistische Merkmale, als ethnologische Klassifikationsmethode. Als Ethnologe habe sich Hodgson als der Verfechter der Rechte von Menschen eingesetzt, die er zuvor definierte (Pels 1999: 97), während Caldwell als Missionar vor allem die Konvertierung nicht-brahmanischer Seelen im Auge hatte (vgl. Dirks 2001: 134-148). Briggs schließlich wurde durch seinen Kontakt mit der Ethnological Society of London auf die „Stämme“ Indiens aufmerksam.

In den 60er Jahren des 19. Jh. wurden dann, so Pels (1999: 104-105) die „Stämme“ Chota Nagpurs für die Ethnologie „entdeckt“. George Campbell, ein britischer Kolonialbeamter in Indien, berichtete im Jahre 1865 in einer Rede vor der Asiatic Society of Bengal über die Stämme Chota Nagpurs. S. C. Roy wird dort erst ungefähr vierzig Jahre später über die Birhor forschen.

Campbell bezeichnete die Kol-„Stämme“ als die „ursprünglichsten“ Stämme Indiens. Diese gehören im Gegensatz zu den „Tamulians“ zu einer „Negrito-Rasse“. Damit wurden sie zu einem interessanten Objekt für die europäischen ethnologischen Überlegungen zur Klassifizierung und Genese der Rassen. In seiner 1866 veröffentlichten „Ethnology of India“ klassifizierte er sie als niedrigste Gesellschaftsschicht Indiens.

Chota Nagpur, Zucker aus Mauritius und Guyana und die Tee-Plantagen in Assam

Xaxa (2003: 396-397) referiert in Bezug auf den entstehenden Lohnarbeitsmarkt, dass die Briten den Wald als wichtige Ressource kontrollierten und damit den Zugang zum Wald für die „Stammesbevölkerung“ beschränkten. Dies führte für diese zum Verlust der ökonomischen Lebensgrundlage. Hinzu kamen Landenteignung im Zuge der Steuererhebung und des Eindringens von „Außenseitern“, die Bauern zu landlosen Arbeitern machte. Konsequenz war, dass die „Stammesbevölkerung“ in den Arbeitsmarkt gedrängt wurde (Xaxa 2003: 396-397, Vidyarthi 1970, Banerjee 1981, Pels 1999: 106, Böck und Rao 1995: 124, vgl. Heidemann 1992). Die Chota-Nagpur-Region mag als Beispiel für diese Prozesse gelten. Doch kann hierbei nicht von einer Entwicklung allein innerhalb der Region gesprochen werden. Eric Wolf (1982: 368-370) und Hugh Tinker (1974: 46-52) beschreiben detailliert die Bedeutung indischer Arbeitskräfte für die Aufrechterhaltung der britischen Plantagen innerhalb des Kolonialreiches. Ursache war vor allem der akute Mangel an Arbeitskräften infolge der Abschaffung der Sklaverei. Die „*hill people*“ aus Chota Nagpur gehören nach Wolf und Tinker zu den ersten Gruppen Indiens, die in den Jahren 1830 – 1870, somit lange vor ihrer Entdeckung als „Stämme“ für die Ethnologie, über den Hafen Kolkatas nach Guyana und Mauritius verschifft wurden. Zuvor waren sie bereits wichtig als Arbeitskräfte für die britischen Indigo-Plantagen in Indien. Ab 1870 bestand dann immenser Bedarf an Arbeitskräften für die Tee-Plantagen Assams, so dass das Ziel des Arbeitskräfteexports aus Chota Nagpur dann weniger Mauritius und Guyana waren – auch nachdem sich herausgestellt hatte, dass die Sterberate der Arbeiter aus Chota Nagpur auf der vier- bis fünfmonatigen Seereise nach Guyana und Mauritius besonders hoch war. Nach Tinker (1972: 50) waren es 250.000 Arbeiter aus Chota Nagpur, die zwischen 1870 und 1900 für die Teeplantagen Assams angeworben wurden. Mit dem Schwinden der Rekrutierungsmöglichkeiten in Chota Nagpur wurden ab 1870 auch weitere Gebiete Indiens, insbesondere Südindiens, in den Arbeitskräfteexport einbezogen.

Khaushik Ghosh (1999, vgl. Mohapatra 1985) geht der Geschichte des entstehenden *indentured labour market* in einem emphatisch geschriebenen Artikel für die *Subaltern Studies*-Serie in Bezug auf die Chota-Nagpur-Region weiter nach. Er zeigt dabei den Zusammenhang zwischen der Erschließung

neuer Arbeitskräfte für Plantagen des britischen Kolonialreiches und militärischen Operationen in Chota Nagpur auf. Insbesondere kritisiert er die brutalen Rekrutierungsmethoden und hohen Sterberaten der Übersee-Arbeitskräfte in scharfer Form. In Bezug auf die koloniale Konstruktion der „Stämme“ Chota Nagpurs sind die Verflechtungen mit dem Arbeitsmarkt von Interesse, da sie die Vorgeschichte zu der Entdeckung der „*aboriginals*“ für die Ethnologie liefern (vgl. Pels 1999: 103-107).

Lange vor ihrer Entdeckung für die Ethnologie Londons durch Campbell bzw. Dalton waren die „Stämme“ Chota Nagpurs auch in der kolonialen Administration bekannt. Bereits aus den 70er Jahren des 18. Jh. stammen Berichte über die Raubüberfälle der gefürchteten „wilden“ *jungli jati*, also „Waldkasten“, in den Ebenen des heutigen Jharkhand. Die Briten versuchten mit militärischen Feldzügen der Lage Herr zu werden und begannen Konflikte zwischen den verschiedenen Führern zu schüren. Zudem wurde mit der Einrichtung von Landbesitz und -steuern versucht, die Bergregionen zu „befrieden“ (Ghosh 1999: 10-14). Padel (1995: 322-323) verweist auch auf Hinrichtungen von „Stammes-Führern“ als übliche Methode, britische Herrschaft in Chota Nagpur zu etablieren. Im Jahre 1780 beispielsweise wurden zehn Führer in Rajmahal / Chota Nagpur wegen des Diebstahls von 900 Rindern erhängt.

Auch im 19. Jh. setzten sich Strafexpeditionen und Berichte über die „wilden Stämme“ der Berge Chota Nagpurs fort. Zu dieser Zeit beginnt mit dem Interesse an Arbeitskräften aus der Region dann der zweite Diskurs über die „Stämme“ der Berge. Diese gelten, da sie „kastenlos“ sind, als für jede Arbeit geeignet und frei von religiösen Zwängen. Zudem seien sie arbeitswillig und fügsam. Im Jahre 1792 berichtete eine Londoner Tageszeitung über die Anheuerung von Arbeitskräften aus den Bergen für die Ebenen West Bengalens. Die Verbindung zu militärischen Feldzügen, den „Coolie Campaigns“, ist direkt: Ghosh (1999: 18) zitiert die Notiz eines Plantagenbesitzers auf eine Anfrage nach den Kosten für den Transport der Arbeitskräfte aus den Bergen. Die Antwort war, dass die Kosten vom Erfolg der militärischen Operationen abhingen. Die Gerüchte über die Arbeiter aus den Wäldern Indiens dringen bald zu den Besitzern der Zuckerplantagen in Mauritius und Guyana vor (Ghosh 1999: 10-26).

Im Jahre 1839 gelangten die ersten Rekrutierungsgruppen für die Teeplantagen Assams nach Chota Nagpur. Im Zuge des steigenden Bedarfs insbesondere für die Teeplantagen in Assam und der Kommerzialisierung des Anwerbungsmarktes wird die Bedeutung der „rassischen“ Kategorisierung immer wichtiger. Zahlreiche Handelsgesellschaften verdienten bestens an der Rekrutierung von Arbeitskräften, die über verschiedene Mittelsmänner und deren Versprechungen angeheuert wurden. Im Jahre 1889 lebten in Ranchi 5000 Rekrutierer, die Arbeitskräfte aus den Dörfern anheuerteten. 1891 arbeiteten 20 % der ungefähr 900.000 „indigenen“ Bewohner Ranchis auf den Teeplantagen. „*Aboriginality*“ wurde immer mehr zum Qualitätsmerkmal für Arbeitskräfte. Ghosh führt eine Preisempfehlung für Arbeitskräfte-

vermittler aus dem Jahre 1890 an, um zu zeigen wie „Rasse“ kommodifiziert wurde: Der Preis für die Rekrutierung von „*pure aborinies or junglis*“ betrug 115 Rs, „*good hardy coolies (semi-aborigines, Central Province coolies)*“ erbrachten 100 Rs, „*North-Western Provinces coolies*“ noch 60 Rs (Ghosh 1999: 34).

Offizierskultur und Kopfjäger im Nagaland

Die kolonialen Situationen der verschiedene „Stämme“ Indiens sind jedoch different. Andrew West (1994) beschreibt die Entwicklung der ethnographischen Tradition um die „Stämme“ der Naga ab Mitte des 19. Jh. bis zur Unabhängigkeit Indiens. In Bezug auf das Nagaland zeigt sich eine Verzahnung von administrativen und militärischen Offizieren der britischen Kolonialregierung und der Entwicklung der Ethnologie in England. Fünf britische Offiziere im Nagaland erhielten nachfolgend Professuren oder Dozenturen der *anthropology* im Großbritannien des frühen 20. Jh., wobei namentlich T. C. Hodson, J. H. Hutton und J. P. Mills zu nennen sind (vgl. Hodson 1911, Hutton 1920, Mills 1922, Pinney 1990). Ungleich den anderen Gebieten des britischen Kolonialreiches in Indien bestanden am Nagaland keinerlei ökonomische Interessen der Briten und es wurden zudem kaum Steuereinnahmen erzielt. Lediglich zwischen 1830-1870 gab es eine Euphorie, diese Gebiete wirtschaftlich zur Ausbeutung von Silber und dem Anbau von unter anderem Tee und Kaffee nutzen zu können. Diese Pläne scheiterten jedoch und ab 1870 galt das einzige Interesse der Briten der Pazifizierung dieser Bergregion, um die Bewohner der anliegenden Ebene zu schützen.

Die ersten ethnographischen Berichte über das Nagaland wurden hauptsächlich im *Journal of the Asiatic Society of Bengal* in Kolkata veröffentlicht. Ab 1871 mit Gründung des Royal Anthropological Institute publizierten die Offiziere die meisten ihrer Berichte in London. Erst das Aufkommen funktionalistischer Theorien verdrängte dann ab 1930 die nun vom theoretischen Zugang altmodisch gewordene ethnographische Tradition über die Naga. Bis dahin bestand jedoch ein hohes akademisches und auch populäres Interesse in Großbritannien an den Naga. Nachfolgend wurden die Arbeiten dann wieder von der Asiatic Society of Bengal und von geographischen Journalen veröffentlicht. Zudem wurden zahlreiche Monographien zu den Stämmen des Nagalands verfasst (West 1994: 56).

Zur ethnographischen Tradition über die Naga arbeitet West (1994: 58-62) ein interessantes Phänomen heraus, welches er als „Offizierskultur“ benennt. Eine Eigentümlichkeit der Situation im Nagaland war die Isolierung der Offiziere gewesen, da keine britischen Soldaten hier stationiert waren und die Offiziere auch meist ohne ihre Familien ins Nagaland kamen. Nach West entwickelten die aus britischen Mittelklasse-Kontexten stammenden Offiziere in ihrer Freizeit quasi eine eigene Tradition ethnographischer Arbeit. Von Gewicht war auch das nach erster Ablehnung steigende Interesse der Offiziere an den Bewohnern des Nagalands. So wurden in Diskussions-

zirkeln der Offiziere mehr und mehr die zunächst militärisch motivierten Berichte zur Kartierung und Erfassung territorialer Zusammenhänge um einen spezifisch ethnographischen Diskurs ergänzt. Im Mittelpunkt stand dabei die Identifizierung von Typen der verschiedenen „Stämme“, beispielsweise anhand von Mythen. Andere Themen waren die Kopffjagen, Menschenopfer und schließlich die Beschreibung von Verdienstfesten. In der Hochphase der ethnographischen Diskussionen über das Nagaland beschäftigten sie sich zudem mit Theorien des Diffusionismus.

Der Typisierung von „Stämmen“ kam dabei nach West (1994: 74), neben der Ausgrenzung der Naga als die „Anderen“ im Gegensatz zu den Menschen in der Ebene, für die Offiziere eine strategische Dimension in ihren Auseinandersetzungen mit der britischen Regierung zu. Letztere versuchte eher die Ausgaben für das Nagaland gering zu halten. Die Offiziere hingegen befürworteten meist eine Ausweitung des von ihnen kontrollierten Gebietes. Sie argumentierten dann, dass bestimmte Dörfer zu einer bereits unter englischer Administration stehenden typisierten „Stammesgruppe“ gehörten und damit ohne Probleme ihrem Administrationsgebiet angegliedert werden könnten.

Menschenopfer und Kriegszüge in Südorissa

Eine weitere detaillierte Studie setzt sich mit der „Pazifizierung“ der Kondh in Südorissa auseinander. Felix Padel (1995) gehört zu den Ethnologen, die ganz wie die Kritiker der im ersten Kapitel besprochenen *Colonial Ethnographies* die Kontinuität kolonialer Ethnographie und die Distanz der Wissenschaft zu ihren „Forschungsobjekten“ zum Anlass nehmen, mit der „Teilnehmenden Beobachtung“ als legitime Forschungsmethode und der Ethnologie weitgehend zu brechen. An dieser Stelle möchte ich die diesbezüglichen Schlussfolgerungen Padels erst einmal unkommentiert lassen und stattdessen auf seine Ausarbeitungen zur kolonialen Situation der Kondh eingehen. Die Kondh haben in der Ethnologie mit einer Genealogie, die Frazers' Klassiker *The Golden Bough* beinhaltet (Padel 1995: 259, siehe Kapitel 2), vor allem Beachtung aufgrund von Menschenopfern gefunden. Deren Abschaffung wurde durch militärische Feldzüge in der Kolonialzeit erreicht. Doch der erste britische Kontakt mit den Kondh basierte auf anderen Motiven. Da nämlich das Königtum Ghumsur in Südorissa seine Tributleistungen nicht bezahlte, startete im Jahre 1835 ein britischer Feldzug, um das Königtum zu annektieren. Der König floh in die Berge unter den Schutz der „Stämme“. Die ihn verfolgenden britischen Truppen gerieten so in Gefechte mit den Kondh. Die Kämpfe schaukelten sich hoch, was teils auf die Verfehlungen von britischen Offizieren zurückzuführen ist, die mit ihren Truppen in die Dörfer eindrangen und dort die Hühner zur Bereicherung ihres Speiseplans schlachten ließen. Die Briten, vor allem geschwächt durch Malaria, brachten das Gebiet erst 1837 unter ihre Kontrolle. Zuvor wurden zahlreiche

Dörfer niedergebrannt und unzählige Führer der Kondh, meist in öffentlichen Exekutionen durch Erhängen, hingerichtet. Nachfolgend wurde eine Agentur zur Unterdrückung der Menschenopfer etabliert. Das Gebiet der Kondh war dann zu Beginn des 20. Jh. unter „sicherer“ britischer Verwaltung (Padel 1995: 8-9, 35-52).

Die ersten ethnographischen Berichte über die Kondh stammen von Offizieren, welche an diesem Kriegszug teilnahmen. Damit sind die Kondh ein weiteres Beispiel für einen indischen „Stamm“, der von britischen Offizieren ethnographisch entdeckt wurde. Auch die Menschenopfer der Kondh wurden von Offizieren der britischen Truppen beschrieben. Es wurde berichtet, dass die Kondh Kinder der Dom, eine Kaste der „Unberührbaren“, kauften. Diese lebten als *Meriah* in ihren Dörfern in einer Art Knechtschaft. Einige wurden in brutalen Ritualen der Erdgöttin geopfert. Padel (1995) geht davon aus, dass es die *Meriah*-Opfer wirklich gab. Insbesondere die britischen Oberbefehlshaber S. C. Macpherson und John Campbell lieferten ausführliche Berichte über die Kondh und konkurrierten um die Ehre, die Kondh „pazifiziert“ zu haben. Macpherson publizierte unter anderem im Journal der Royal Asiatic Society, bei welcher er Mitglied war. Nachfolgend fanden die Berichte Eingang in die ethnographischen Kompendien von Dalton und Riseley (Padel 1995: 247-254). Macpherson machte in seinen Artikeln keinen Hehl aus dem ebenso brutalen Vorgehen der Briten. 1842 schrieb er beispielsweise, dass die britischen Truppen die Kondh-Chefs von Baramootah gefangen nahmen und in der Folge fast alle Gefangenen exekutiert wurden, um die Anerkennung der britischen Autorität in der Region zu erreichen (Padel 1995: 250).

Neben dem Motiv, das *Meriah*-Opfer zu unterbinden, gab es durchaus ökonomische Interessen der Briten in der Kondh-Region. So war ja der Ursprung des Konfliktes das Ausbleiben der Tribut-Zahlungen des Königs von Ghumsur. Im Jahre 1870 wurde die Alkoholsteuer eingeführt, private Schnapsbrennereien wurden verboten. Davon profitierte die Sundi-Kaste, der unter britischem Schutz eine gewinnträchtige Kombination der Schnapsherstellung und des Geldverleihs möglich wurde (Padel 1995: 181, vgl. Skaria 1999). Hohen ökonomischen Profit versprachen zudem die Sal-Wälder. Die Kondh wurden beschuldigt durch *shifting cultivation* die Zerstörung der Wälder zu betreiben (Padel 1995: 167-168). Padel macht darüber hinaus aber deutlich, dass die Briten keine Politik der Ausgrenzung betrieben, wie es die Rhetorik der Nationalen Unabhängigkeitsbewegung in ihren Forderungen nach Assimilation der Adivasi verlauten ließ (vgl. Skaria 1999, Hardiman 1984). Vielmehr waren die Briten an der Erschließung des Gebietes interessiert und wollten vor allem erreichen, dass die Kondh durch das entstehende Interesse an auf den Märkten erhältlichen Produkten und durch Kontakt mit der Hindu-Bevölkerung besser kontrolliert werden (Padel 1995: 178-179).

Die Bewegung der Göttin

David Hardiman (1984), ein Autor der *Subaltern Studies* Gruppe, arbeitete die historischen Kontexte um die Devi-Bewegung bei den als Kaliparaj bezeichneten „Stämmen“ vor allem in den Waldgebieten der Raminahals im Süden Gujarats heraus. Die Nachricht von der Devi-Bewegung verbreitete sich über Besessenheitsrituale von Dorf zu Dorf. Die Göttin Salabhai verkündigte durch die Besessenen ihre Forderungen. Hauptsächlich verlangte sie von ihren Zuhörern einen Eid auf Alkoholabstinenz, den Verzicht auf Fleischkonsum, ein tägliches Bad und den Boykott der religiös-ethnischen Gruppe der Parsen.

Hardimans Ziel ist es, die Eigenständigkeit und spezifische historische Situation einer politischen Bewegung der „Stämme“ herauszuarbeiten und damit etablierte soziologische Theorie und Geschichtsschreibung der nationalen Eliten Indiens in Frage zu stellen. Es sei nicht mehr angebracht, die Bewegungen der „Stämme“ zu Beginn des 20. Jh. als Nachahmer der nationalen Bewegung oder brahmanischer Ideale zu begreifen (Hardiman 1984, vgl. Guha 1984: vii). Mysore Narasimhachar Srinivas (1966: 7, 35-38) führte nämlich die 1922 bis 1924 im Süden Gujarat formierte Devi-Bewegung als radikales Beispiel für eine Sanskritisierung an. Hardiman stellt die Bewegung nun in den Kontext der historischen Veränderungen der Region und kommt zu anderen Schlüssen. Die „Stämme“ wurden nämlich ab 1870 durch die von der Kolonialregierung eingeführten Veränderungen Opfer massiver Ausbeutung. So führte die koloniale Verwaltung für Landbesitz Steuern ein. Zudem erhob sie Alkoholsteuer und zentralisierte die Alkoholproduktion, um private Destillationen an der Steuer vorbei zu verhindern. Dabei begünstigte die britische Verwaltung vor allem die Parsen, welche als Geldverleiher, Schnapsverkäufer und Landbesitzer zur extremen Ausbeutung der Angehörigen der „Stämme“ beitrugen. Viele der „Stammesangehörigen“ arbeiteten in Schuldknechtschaft für die Parsen. Die Briten reklamierten als Ursache für die Armut der „Stämme“ jedoch deren Alkoholismus und gingen das Problem mit der Einführung von Internatsschulen an. Zu Beginn des 20. Jh. entstand infolgedessen eine gebildete „Stammes“-Elite und diese begann Reform-Bewegungen zu organisieren, wie eben auch die Devi-Bewegung. Der Aufruf zur Alkohol-Abstinenz war erfolgreich und trug wesentlich dazu bei, dass die strukturelle Ausbeutung durch die Parsen zeitweise unmöglich gemacht wurde. Die um ihre Einnahmen gebrachten Parsen versuchten vehement, die Devi-Bewegung zu unterbinden, und baten die britische Verwaltung um Unterstützung. Im Jahre 1924 jedoch verebte die Devi-Bewegung infolge interner Konflikte und aufgrund einer Vielzahl von Anhängern, die den Eid auf die Devi nicht mehr zu tragen bereit waren.

Ein zweiter Punkt der Argumentation von Hardiman besagt, dass entgegen des behaupteten Ursprunges der „Stammes“-Bewegungen innerhalb der Nationalbewegung die Devi-Bewegung eine originäre Adivasi-Bewegung gewesen sei. Gerade die ersten Generationen der Angehörigen der

„Stämme“, die eine Schulbildung hatten, engagierten sich in Reformbewegungen der „Stämme“. Der Bezug auf Gandhi bereits zu Beginn der Devi-Bewegung sei eine Folge davon, dass Gandhi als Symbol aufgrund der Arbeit der Nationalbewegung bei den „Stämmen“ bekannt und beliebt war. Doch begannen Führer der Nationalbewegung erst nach der Etablierung der Devi-Bewegung diese für ihr Anliegen der Unabhängigkeit Indiens einzunehmen. Dadurch veränderte sich der Charakter der Bewegung mehr und mehr in Richtung der Ziele der nationalen Unabhängigkeitsbewegung.

Hardimans Ansatz, den eigenständigen und politischen Charakter von „Stammes“-Bewegungen herauszuarbeiten, ist gerade in der Gegenüberstellung zu anderen theoretischen Interpretationen der „Stammesrevolten“ von Bedeutung. In diesen wurden die Bewegungen oder „Aufstände“ der „Stämme“ oftmals der Nationalbewegung untergeordnet oder es wurde gar von spontanen Aufständen infolge der emotionalen Veranlagung der „Stämme“ gesprochen (vgl. Xaxa 2003: 401-403, Skaria 1999: 268-281). Allerdings weist Skaria zurecht darauf hin, dass in einigen frühen Werken der *Subaltern Studies*, so auch Hardimans (1984) Arbeit, der Konstruktionscharakter der „Stämme“ in keiner Weise einbezogen wird. Stattdessen gehen diese Autoren von einer faktischen – quasi ursprünglichen – Identität der „Stämme“ der Wälder aus (Skaria 1999: 273). Der Begriff „Adivasi“ wird im Kontext von Hardimans Argumentation ebenso problematisch, da dieser ja gerade von der nationalen Bewegung geprägt und verbreitet wurde (vgl. Skaria 1999: 277-278). Weiterhin gibt Hardiman einerseits an, in Bezug auf Besessenheitsrituale, bei welchen auch „einfache“ Bauern von der Göttin besessen waren, den demokratischen Charakter der Bewegung zu zeigen. Andererseits verweist er immer wieder auf die Rolle der gebildeten Adivasi-Eliten bei den „Stammes“-Bewegungen. Es stellt sich die Frage, ob Adivasi-Eliten besser als andere Eliten sind oder Hardiman hier einer essentialisierenden Verherrlichung der Adivasi anheim fällt.

Koloniale Konstruktion der indischen „Stämme“ I

Wie lässt sich nun die Rolle des kolonialen Projektes in Bezug auf die Konstruktion der indischen Stämme zusammenfassen? Die verschiedenen Einzelbeispiele zeigen deutlich, dass recht unterschiedliche Prozesse und Interessen bei der Konstruktion der „Stämme“ zusammenwirken und in keiner Weise von einer homogenen, pan-indischen Konstruktion der „Stämme“ gesprochen werden kann. Der Zensus kann ebenso nicht als alleinige Ursache angesehen werden. Berichte über die „Stämme“ oder *jungli jati* Indiens kursierten schon vorher in der Administration und auch in der akademischen Anthropologie. Deutlich wird, dass in den meisten Regionen der erste Kontakt zu den „Stämmen“ militärischer und damit oft brutaler Natur war, was auch das Niederbrennen von Dörfern und Exekutionen einschloss. Ziel war es die Gebiete unter britische Verwaltung zu bringen oder zumindest

eine indirekte Kontrolle auszuüben, die den „Frieden“ aufrechterhielt. Die meisten Kriege gegen „Stämme“ wurden mit deren Vergehen, wie Raubüberfälle, Diebstähle, Kopfjagd oder Menschenopfer, begründet. Die „Stämme“ wurden auf dieser Grundlage meist als „Wilde“ konnotiert. Die rezipierten Autoren gingen davon aus, dass diese zum Teil ebenso brutalen Handlungen tatsächlich stattgefunden haben (vgl. West 1994, Padel 1995, Ghosh 1999). Allerdings wurde von diesen nicht immer hinterfragt, inwiefern spezifische Verbrechen überhaupt regionalen oder ethnischen Gruppen zugeordnet werden können.

Die ersten ethnographischen Berichte stammten sehr oft direkt von höheren Offizieren der Kolonialarmee und wurden in wissenschaftlichen Journalen sowie später in den ethnographischen Sammlungen veröffentlicht. Die Berichte über „indische“ Stämme haben also oftmals durchaus eine koloniale Genealogie aufzuweisen, die in den neueren ethnographischen Arbeiten fortlebt, ohne jedoch thematisiert zu werden. Die jeweiligen administrativen oder militärischen Akteure waren über Vorträge, Diskussionszirkel bis hin zu nachfolgenden Professorenstellen mit den ethnologischen Gesellschaften und später den Instituten in London verbunden und bedienten sich dabei Exotismen der englischen Mittelklasse, so dass die Entdeckung der indischen „Stämme“ als weiteres Forschungsfeld für damalige und zukünftige Ethnologen durchaus wechselseitig motiviert wurde. Hinzu kam das theoretische Interesse an einer Theorie über die Herkunft und Migrationen der „Menschheit“ als Motivation für eine Anthropologie über Indien. Indien schien aufgrund seiner endogamen Gruppen ideal, um die verschiedenen Rassen zu identifizieren (Pinney 1990, Pels 1999). Die wissenschaftliche Anthropologie bedeutete für die kolonialen Akteure vor allem eine intellektuelle Anregung und Prestigegegewinn durch die Publikation von Artikeln. Die Erkenntnisse über die „Stämme“ selbst waren für deren Praxis wohl nicht immer von Belang, zumal die „Stämme“ in der kolonialen Administration lange vor ihrer Entdeckung für die Anthropologie bekannt waren. Später allerdings gehörte Anthropologie auch zum Ausbildungsfach für die Kolonialadministration.

Neben den militärischen und intellektuellen standen vor allem ökonomische Interessen im Mittelpunkt der kolonialen Akteure im Kontakt mit den „Stämmen“. Allerdings kann das Nagaland hier als Ausnahme vermerkt werden. Wirtschaftliche Gewinne wurden über die *indentured labour*, die Ressourcen der Wälder und später über Land- und Alkoholsteuern erzielt. Ghosh (1999) zeigte bezüglich des Arbeitsmarktes, dass die „kastenlosen“ „Bergstämme“ als frei von den Arbeitseinteilungen der Hindu-Gesellschaft galten. Die Kategorie der „Stämme“ entwickelte sich zum ethnischen Merkmal für die Qualität von Arbeitskräften. Die Anthropologie Londons rekurierte zum Teil auch auf diese ökonomischen Diskurse über die „Stämme“.

Nach Pels (1999: 83) war die Beschäftigung mit den „Stämmen“ Indiens lediglich ein Interludium der britischen Indien-Ethnologie. Ab 1870

habe sich die britische Indien-Ethnologie dem Kastendiskurs zugewandt, dennoch verschwinden die „Stämme“ nicht so einfach wieder. West (1994) beispielsweise zeigte, dass die ethnographische Tradition zu den Stämmen des Nagalands mit einer immensen Produktion an Publikationen ihren Höhepunkt in den 20er Jahren des 20. Jh. erreichte. Es verwundert, dass Pels nicht auf die von West (1994) beschriebenen Prozesse der Stammeskategorisierung im Nagaland eingeht, zumal der Artikel in der von ihm mit herausgegebenen Anthologie *Colonial Ethnographies* (Pels und Salemink 1994) veröffentlicht ist. Vielleicht möchte er der von Nicholas Dirks (2001) propagierten Essentialisierung von Kaste im Rahmen des „ethnographischen Staates“ nicht im Wege stehen.

Interessant erscheint, dass Richard Burghart (1990: 260-263) den Wechsel zum ethnographischen Schwerpunkt auf Kaste als spezifisches Merkmal Indiens erst ab 1950 sieht. Nach Christopher Pinney (1990: 258-261) begann ab Anfang des 20. Jh. im Zuge der Etablierung der Anthropologie als akademischer Disziplin und der inhärenten Abgrenzung zur Administration das Interesse von Kaste zugunsten der „Stämme“ Indiens zu wechseln. In dieser Zeit dienten die anthropologischen Forschungen, nun zum Teil mit „Teilnehmender Beobachtung“, als Methode der Verifizierung wissenschaftlicher Methoden in Detailstudien. Es galt die intellektuelle Ernsthaftigkeit der Anthropologie zu verdeutlichen. Im Gegensatz zu Pels (1999) sehen Burghart oder Pinney (1990) das Interesse an den „Stämmen“ Indiens in der Ethnologie noch bis zur Unabhängigkeit Indiens. Eine mögliche Ursache für den nachfolgenden Wechsel zur Kaste kann sein, dass sich nach der Unabhängigkeit, im Zusammenhang mit dem Protektionismus der indischen „Stämme“ durch den jungen Nationalstaat, das Interesse der internationalen Forschung immer stärker den Kasten zuwandte. Dass die „Stämme“ Indiens nur ein kurzes Zwischenspiel der kolonialzeitlichen Ethnologie bis 1870 waren, erscheint – wie eben angedeutet – fraglich. Die Birhor jedenfalls harrten zu dieser Zeit noch ihrer Entdeckung für die Anthropologie. Rivers veröffentlichte seine Ethnographie über die Toda in den Nilgiri-Bergen Südiindiens im Jahre 1906 und Radcliffe-Brown forschte auf den Andaman-Inseln. S. C. Roi begann erst ab 1912 seine Ethnographien über die „Stämme“ Chota Nagpurs zu verfassen. Christopher von Fürer-Haimendorf und Verrier Elwin unternahmen nachfolgend langjährige Studien bei den „Stämmen“ Indiens (vgl. Rivers 1906, Radcliffe-Brown 1922, Elwin 1939, Fürer-Haimendorf 1946).

Mit Beginn des 20. Jh. tritt dann eine weitere machtpolitische Gruppe auf, die auf die Stammeskategorie Bezug nimmt. Die nationale Unabhängigkeitsbewegung Indiens wirbt bei den „Stämmen“ im Kampf gegen die Briten damit, dass sie sich für deren Assimilierung in einem indischen Nationalstaat einsetzt. Die Kritik der Nationalbewegung wendet sich gegen die Ausgrenzung der „Stämme“ und stört sich an der alleinigen britischen Kontrolle in den direkt verwalteten „Stammesgebieten“. Die britische Konstruktion der Stämme wurde als machtpolitisches Kalkül im Sinne der *Divide and*

Rule-Politik abgelehnt. Damit wurde aber von der indischen Nationalbewegung faktisch der Akzeptanz der „Stämme“ als diskriminierte „Andere“ der Weg bereitet (Unnithan-Kumar 1997: 80-82, Pinney 1990: 261, vgl. Bates 1988). Allerdings zeigte Padel – und auch die anderen Beispiele verweisen darauf –, dass eine „Ausgrenzung“ der Stämme eher der anti-kolonialen Rhetorik entsprang. Die Briten trieben tatsächlich vielmehr eine Politik voran, die gerade die Öffnung der „Stammesgebiete“ ihren Interessen an Sicherheit und Gewinn als dienlich ansah. Mit der Nationalbewegung sind ab Beginn des 20. Jh. nicht mehr nur koloniale Akteure an der Festschreibung der „Stammes“-Kategorie beteiligt. In Form von antikolonialen Rhetorikern entsteht ein weiterer wirkungsmächtiger Diskurs in der Kolonialzeit, der ebenso bis in die Gegenwart fortbesteht (Pinney 1990: 261). Diese Machtgruppe der indigenen Eliten wurde in den Diskussionen um „Koloniale Ethnographien“ und von den Autoren zur kolonialen Situation der „Stämme“ Indiens eher vernachlässigt, vielleicht auch, weil die Autoren praktisch den anti-kolonialen Diskurs der indischen Nationalbewegung neu auflegten.

Theoretische Zugänge: Dekonstruktion der Repräsentationen des „Tribalen“

Mit den Implikationen von den „Stämmen“ zugeschriebenen Merkmalen für die gegenwärtige staatliche „Stammes“-Entwicklungsarbeit setzt sich Prasanna Kumar Nayak (2001) kritisch auseinander. In seiner Reflexion nutzt er seine dreifache Rolle innerhalb der indischen Gesellschaft. Als Professor der *Anthropology* ist er mit den wissenschaftlichen Repräsentationen der „Stämme“ Indiens sehr vertraut. Als Feldforscher besuchte er immer wieder verschiedene Dörfer der „Stämme“ und verweilte für mehrere Monate in einem Dorf der Kondh in Süd-Orissa. Derzeit ist er zudem Direktor des staatlichen Scheduled Castes und Scheduled Tribes Research and Training Institute in Bhubaneswar und damit Kenner der administrativen Institutionen um die „Stammesentwicklung“. Seine These besagt, dass die teils in der Kolonialzeit festgeschriebenen Vorstellungen über die „Stämme“ dazu führen, dass diese bis heute in der Entwicklungsarbeit Indiens als „Andere“ konstruiert werden. Dies habe zur Folge, so Nayak (2001: 1-2) weiter, dass den Angehörigen der *Scheduled Tribes* abgesprochen werde, ihre Ideen zu Entwicklungsfragen einbringen zu können. Stattdessen werde versucht, anhand von Außenrepräsentationen erdachte Entwicklungsprogramme einzusetzen.

Als solche Repräsentationen, die es nach Nayak (2001: 2-11) zu entkräften gilt, nennt er die Behauptung, dass „Stammesgesellschaften“ sich nicht verändern oder okkulten Vorstellungen anhängen. Ebenso werden sie als unhygienisch dargestellt oder es wird gar behauptet, dass ihre Intelligenz für das moderne Leben zu niedrig sei. Der „Brautpreis“ anstelle von Mitgift werde als der Kauf einer Frau missgedeutet, dabei sei dies eher als kultureller Heiratsbrauch zu verstehen. Darüber hinaus diagnostiziert Nayak, dass

die ITDA- und *Primitive Tribal Group*-Institutionen, die von der Regierung eingerichtet wurden, sich derzeit zu wenig mit der Frage nach Entwicklung beschäftigen. Diese Institutionen seien ausschließlich Administrationsbüros, die ihren alltäglichen Routinen nachgingen, ohne noch eine Entwicklung im Sinne von Veränderung der Situation für die „Stämme“ im Auge zu haben. Als Ausweg schlägt er vor, über ethnologische Gutachten den kulturellen und sozialen Zusammenhängen oder Hindernissen in Bezug auf „Entwicklung“ nachzugehen. Gleichzeitig müssten Vorschläge der Angehörigen der *Scheduled Tribes* ernst genommen werden.

Nayak nähert sich den „Stämmen“ Indiens in diesem Aufsatz nicht allein über den Versuch einer verbesserten ethnographischen Repräsentation, sondern auch über Implikationen von Außenrepräsentationen und administrativen Strukturen. Beides erscheint als Möglichkeit, die fortwährende Konstruktion der „Stämme“ zu hinterfragen. Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund der ambivalenten Implikationen einer Entwicklungsarbeit, die sich auf Außenrepräsentationen der „Stämme“ bezieht. Andererseits besteht die Gefahr, mit dem Fokus auf Außenrepräsentationen die Unüberwindbarkeit der kulturellen Grenze und damit die Machtlosigkeit der Angehörigen der *Scheduled Tribes* endgültig festzuschreiben. Daher sollten Außenrepräsentationen nicht als Wahrnehmungsbarriere, die gar durch eine Innensicht zu überwinden seien, sondern im Sinne von Thomas (1994) als in Akteuren situierte kulturelle Repräsentationen und Exotismen reflektiert werden.

Padels (1995) Monographie zu den Menschenopfern der Kondh, die vorhin in Bezug auf die Entstehung der Kondh-Ethnographien rezipiert wurde, besticht durch eine detailreiche Analyse der kolonialen Situationen. Nachfolgend geht Padel auf die gegenwärtige Situation der „Stämme“ ein. Dabei entspricht der Aufbau seiner Untersuchung erst einmal der von mir durchgeführten Analyse. Auch er untersucht die koloniale Situation um die Entstehung der ersten Ethnographien der Kondh. Dann zeigt er die Kontinuität der theoretischen Ansätze der Kolonialzeit, die vor allem evolutionistischen Modellen folgten, zu gegenwärtigen Ethnographien der Kondh. Der Entwicklungsdiskurs zu den „Stämmen“ Indiens, der zudem auf ähnlichen Administrationsstrukturen beruhe, verwende ebenso „koloniale“ Rhetoriken. Diese besagten eine Entwicklung der „Stämme“ hin zum *mainstream*, bei der der Schutz durch Entwicklungsbeamte notwendig sei. Padel fordert nun eine ethnologische Untersuchung der gegenwärtigen Ausbeutungsstrukturen und der Praktiken korrupter Entwicklungsbeamter. Wie auch Pels (1999) kritisiert er, dass die meisten „kolonialen“ Ethnographien die Beziehungen der „Stämme“ zu kolonialen Akteuren und anderen Kasten verbergen. Er nennt allerdings auch die Ausnahme des Offiziers Macpherson, der selbst die von ihm angeordneten Exekutionen in ethnographische Berichte einbezog.

Gegenwärtiges ethnographisches Schreiben über die „Stämme“ lehnt Padel ab. Der wissenschaftliche Diskurs habe eine Distanz von der Welt der „Stämme“, deren Überbrückung nicht möglich sei. Diese Annahme ist je-

doch kritisch zu bewerten. Experimentelle Ethnographie, veränderte Stilmittel und neue theoretische Zugänge ermöglichen durchaus eine Annäherung an die „Anderen“ und entlarven die angenommene Distanz des Funktionalismus sogar als rhetorisches Konstrukt. Wie mit Bezug auf Dumont (1966) und Burghart (1990) gezeigt wurde, kann gerade die Nähe oder Vereinnahmung durch „Andere“ ein Problem ethnographischen Schreibens sein. Padel wiederholt dabei selbst die „funktionalistische Rhetorik“ der Distanzierung und des Ausgrenzens oder „Othering“, die durch die Nähe der Feldforschung überwunden werden sollte und konstruiert eine unüberwindbare, idealisierte „Andersartigkeit“ der „Stämme“. Padel (1995) geht dann soweit, eine Rhetorik, die westliche Medizin für die Kondh forderte, wegen ihrer Implikationen und der Einrichtung von Ausbeutungsstrukturen abzulehnen. Die Kondh hätten ja, so Padel, eine eigene „Stammes“-Medizin. Die Idealisierung einer ursprünglichen „Stammes“-Medizin und gleichzeitige Ablehnung biomedizinischer Versorgung ist aber, wie in Kapitel 6 gezeigt wird, bedenklich.

Theoretische Zugänge: Dekonstruktion der „tribalen“ Differenz

Noch radikaler formuliert Maya Unnithan-Kumar (1997) die Bedeutung von Außenrepräsentationen für die Konstruktion der „Stämme“. Sie führte eine Feldforschung in einem Dorf der als *Scheduled Tribe* klassifizierten Gruppe der Girasia im Bundesstaat Rajasthan durch. Ausgangspunkt ihrer Forschung war eigentlich ihr Interesse, die Unterschiede im Leben der Frauen bei den ländlichen „Stämmen“ im Vergleich zu Mittelklasse-Kontexten kennen zu lernen. Doch sie kommt zu dem Schluss, dass bestehende akademische Unterscheidungen von „Stamm“ zu „Kaste“ in Indien nicht haltbar sind. Vielmehr haben diese kulturellen Unterschiede nur in Außenrepräsentationen Bestand. Anhand ihrer ethnographischen Studie weist sie nach, dass Angehörige der Girasia in ihrer Identitätsbildung keinen Bezug auf die Idee des „Stammes“ nehmen. Sie grenzen sich stattdessen in einer für diese Region spezifischen rajputischen Konstruktion einer geschlossenen Gruppe von anderen „Kasten“ ab. Rajputen sind diejenigen Kasten, welche nach dem „brahmanischen“ Kasten- oder *varna*-Ideal zur zweithöchsten *varna* gehören und mit der Königsherrschaft in Verbindung gebracht werden. Wie bei den anderen Rajput-Kasten der Region beruhen Ausgrenzungsprozesse dieser Gruppe vor allem auf patrilinearen und affinalen Abstammungslinien. Für männliche Angehörige einer *jath* oder *lineage* sind diejenigen *jath* festgelegt, von welchen ihre Frauen stammen dürfen. Aufgrund dieser Endogamie entstehen dann quasi-geschlossene Gruppen. Dabei sei allerdings anzumerken, dass diese Ideale nicht immer eingehalten werden (Unnithan-Kumar 1997: 134-155). Andere wichtige Kennzeichen der Differenz entstehen durch *Gender*-Konstruktionen. Die gruppenspezifischen „Frauenrollen“ variierten in der Region, doch sei gemeinsames Merkmal, dass Gruppen-

Identitäten über die Gender-Kategorien konzipiert und bewertet würden. Diese Diskurse beinhalten beispielsweise die Kontrolle der weiblichen Sexualität (Unnithan-Kumar 1997: 23). Darüber hinaus nennt sie Schmuck, Kleidung und Landbesitz als Identitätskennzeichen, die ebenso alle im Einklang mit den rajputischen Identitätsbildungsprozessen dieser Region stünden (Unnithan-Kumar 1997: 5).

Die Zuordnung der Girasia zu den „Stämmen“ sei eine Folge von ökonomischen, politischen und sozialen Prozessen, aber nicht von kulturell zu erschließenden Unterschieden. Unnithan-Kumar nennt die britische Kolonialadministration, die in dieser Region „Stämme“ identifizierte und damit deren Ausgrenzung in Bezug auf den „Wald“ einleitete (Unnitha-Kumar 1997: 87). Gegenwärtig verstärkte Armut und auch die abseits gelegenen Siedlungen der Girasia die Wahrnehmung Außenstehender, dass diese ein „Stamm“ seien müssen. Die Kategorisierung als *Scheduled Tribe* für Angehörige der Girasia hat umgekehrt zur Folge, dass diese Anspruch auf ökonomische Hilfe der Regierung haben. Aufgrund ihrer wirtschaftlichen Situation seien die Girasia somit auf die Kategorisierung als „Stamm“ angewiesen. Nach Unnithan-Kumar ist als weiterer Faktor die nationale Politik nach der Unabhängigkeit von Bedeutung, in deren Folge sich Rajput-Identitäten veränderten. Es finde nämlich durch die Mittelklasse eine Veränderung und Politisierung von Kasten und den zugehörigen Rajput-Symbolen statt, wie zum Beispiel *sati*. Wirtschaftlich schwächere Gruppen, wie die Girasia, könnten an diesen Prozessen und den nun in Wert gesetzten Status-Symbolen nicht teilhaben und erschienen damit nicht mehr als Rajputen (Unnithan-Kumar 1997: 93).

Unnithan-Kumar gelingt es also, eine Dekonstruktion eines „Stammes“ in der Art vorzunehmen, indem sie feststellt, dass es weder kulturelle Merkmale noch eine Selbstreferenz der Angehörigen der Girasia auf „Stamm“ bei deren Identitätsbildung gibt. Sie bestreitet somit eine Differenz von „Stamm“ zu „Kaste“. Ihrem Anspruch einer gesamtindischen Dekonstruktion von „Stämmen“ wird sie allerdings nicht gerecht, da sie ein sehr spezielles, regionales Beispiel analysiert. Umgekehrt zeigt aber der Einzelfall, dass es einen oder viele „Stämme“ gibt, welche einer Überprüfung ihrer angeblichen Differenz nicht standhalten. Interessant ist darüber hinaus, dass die Gruppe der Girasia erst 1951 als *Scheduled Tribe* registriert und von Ethnographen als tribalisierte Rajputs klassifiziert wurde. Damit ist zumindest das Argument entkräftet, dass eine Assimilierung der „ursprünglichen Stammesidentität“ hin zur Rajput-Ideologie nach der Theorie von Srinivas (1966) erst neuerdings stattgefunden habe. Allerdings wäre Unnithan-Kumars Unterfangen der Dekonstruktion in der Region Chota Nagpur oder Orissa weitaus problematischer, da hier der Bezug auf die Adivasi-Identität weit ausgeprägter ist und sich Angehörige der Stämme von den *diku*, den Außensternern der Kastenbevölkerung, abgrenzen.

Theoretische Zugänge: Anerkennung und Bestärkung von „tribaler“ Differenz

Paradoxerweise unternimmt Skaria (1999) – wie bereits Hardiman (1984) – den Versuch, das Problem der „Stammesidentität“ am Beispiel der Bhil anzugehen. Dies ist deshalb paradox, weil die Bhil diejenige „Stammesgruppe“ sind, welchen die Girasia als Bhil-Girasi in den frühen Klassifikationen zugeordnet wurden (Unnithan-Kumar 1997: 80). Skarias Ziel ist es, im Einvernehmen mit Hardiman (1984) gerade die Differenz der Bhil als positiv hervorzuheben. Seine Monographie *Hybrid Histories* kann als eine der von ihrer Theorie her innovativsten Arbeiten zu den indischen „Stämmen“ angesehen werden. Skaria verknüpft koloniale Berichte über die „Stämme“ in der Dangi-Bergregion im Bundesstaat Gujarat mit deren Erzählungen über ihre „Vergangenheit“. Diese Erzählungen, welche in verschiedenen performativen Stilformen von Angehörigen dieser Gruppen vorgeführt wurden, zeichnete Skaria während seiner Feldforschung mittels Kassettenrekorder auf. Er nähert sich den Dangi theoretisch zum einen über den neu bewerteten Begriff des „Wilden“, zum anderen über den Zugang der „Hybridität“ zu einer subalternen Geschichtsschreibung. Damit möchte er die Konnotation des Niedergangs oder Verlustes von Kultur als Merkmal der „Stämme“ in eine „*politic of hope*“ umdrehen. Er setzt somit einer Dekonstruierung der „Stämme“ als lediglich „westliche“ Erfindung bzw. als „indigenen“, nostalgischen Rekurs auf die Vergangenheit ein Zugeständnis an positiv zu bewertender Differenz entgegen.

In Bezug auf den Begriff des „Wilden“ gibt es nach Skaria (1999: v-xii) einen spezifisch regionalen Diskurs im westlichen Gujarat im 18. und frühen 19. Jh., der sich um die mit dem „Wald“ assoziierten Gruppen dreht, also diejenigen, die zu den indischen „Stämmen“ gezählt werden. Skaria nimmt dabei Bezug auf den Hindi-Begriff *jangli* bzw. *janglijati*. Die regionalen Konnotationen zu *jangli* gehen nach Skaria innerhalb eines extra-kolonialen Diskurses des 18. und frühen 19. Jh. über die koloniale Zuschreibung einer Dichotomie „wild“ zu „zivilisiert“ hinaus. Letztere diente ab 1850 zur Abgrenzung der „Stämme“ von der übrigen Bevölkerung Indiens und der britischen Aneignung der Wälder als Ressource. In der nationalen Befreiungsbewegung Indiens ab Beginn des 20. Jh. blieb die Assoziation der „wilden“ Stämme und ihrer Maskulinität in positiverer Bewertung von Bedeutung. Dies beinhaltete aber, wie auch der koloniale Diskurs, die Marginalisierung der „Stämme“. Skaria möchte keineswegs wieder in eine primitivistische Ausgrenzung der „edlen Wilden“ verfallen. Er verweist diesbezüglich auf die Problematik der Zuschreibung einer Vorgeschiedlichkeit, auf den damit assoziierten Niedergang und auf „westliche“ Authentisierung (vgl. Thomas 1994, siehe Kapitel 2). Der außerkoloniale Diskurs über den „Wilden“ im 18. und frühen 19. Jh. im westlichen Gujarat stellt nach Skaria jedoch keine Ausgrenzung mit Bezug auf den „vorzeitigen Wilden“ dar. Vielmehr sei die Idee des „Wilden“ gerade in Interaktionen und sozialen Beziehungen von

Bewohnern der Ebene zu den „Stämmen der Wälder“ von Bedeutung. Dabei war *jangli*, also die Assoziation von Wald und Wildnis, ausschlaggebend für die Konstruktion von Macht, Autorität und Identität für die „Stämme des Waldes“ gegenüber Bewohnern der Ebene. Die Angehörigen der „Stämme“ rekurrierten darüber hinaus für sich selbst auf eine positiv besetzte „Andersartigkeit“ ihres „Wildseins“ als „Könige des Waldes“ (Skaria 1999: v-xii). Die Neubewertung des Begriffs des „Wilden“ oder der Assoziationen mit „Wald“ eröffnet interessante Perspektiven, auch wenn die mehr oder weniger synonyme Verwendung der englischen Begriffe „wilderness“ oder „forest“ für den Wald (*jangal*) und die „Stämme der Wälder“ (*jangli jati*) erst einmal als vorurteilsbehaftete Gleichsetzung in Bezug auf diese „Stämme“ kritisiert werden kann (Skaria 1999: v). Interessant ist die Verbindung von der Assoziation dieser „Stämme“ mit dem Wald zu interaktionaler Macht und Autorität. Kritisch muss allerdings gefragt werden, ob nicht auch der koloniale Diskurs über die „Wilden“ viel stärkere Brüche und „Hybriditäten“ aufweist, als von Skaria vorgeführt wird (vgl. Thomas 1994, siehe Kapitel 2).

Die zweite Thematik Skarias ist die postulierte Hybridität der Geschichtserzählungen der Dangi-„Stämme“. Dabei greift Skaria die Problematik des nostalgischen Diskurses des Niedergangs oder Verlusts einer glorreichen „Stammesvergangenheit“ auf (vgl. Clifford, Thomas, Kapitel 2). Skaria begreift aber die Geschichtserzählungen der Dangi-„Stämme“ nicht als „traditionelle“ Glorifizierung der Vergangenheit, sondern als Gegenästhetik zur Moderne. Die Erzählungen, die Skaria während seiner Forschungen aufzeichnete, seien nämlich in dem Sinne eine hybride Geschichte, als dass sie eine Idee der „Freiheit“ dem in Indien kolonial konstituierten „hyperrealen Europa“ entgegensetzten. Dabei werde auch der Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart überschritten und verzahnt. Er macht dies anhand von zwei häufig wiederkehrenden Begriffen in den Erzählungen fest. *Mandini* sind Erzählungen über die koloniale Herrschaft. *Moglai* ist die – nicht nur in der Vergangenheit zu findende – außer-koloniale Idee von Freiheit, die am Beispiel von der Bewegungsfreiheit in den Wäldern, Raubüberfällen oder dem Einkassieren von Verbindlichkeiten konkretisiert wird. Dabei setzen sich diese Erzählungen mit der Veränderung von Machtbeziehungen und dem Prozess der Marginalisierung der „Stämme“ des Dangi-Gebietes auseinander und artikulieren diese. Gleichzeitig wird der Entwurf der „Freiheit“ entgegen der Mythe europäischer Geschichtschreibung und dem nationalen Diskurs Indiens evoziert (Skaria 1999: 14-15). Skaria gesteht aus diesem Grund den beschriebenen „Stämmen“ eine Differenz zu, die nicht innerhalb der bestehenden Meta-Narrative aus „westlichen“ Geschichtsdiskursen verbleibt, sondern diese überschreitet (Skaria 1999: 3).

Die geradezu gegensätzliche Dekonstruktion bzw. Konstruktion zweier „Stämme“ von Unnitha-Kumar (1997) und Skaria (1999), die eigentlich als sehr ähnlich klassifiziert wurden, mag bei der Frage danach, was „Stämme“ nun eigentlich sind, als sehr verwirrend erscheinen. Diese Unterschiede verweisen aber immerhin auf den Konstruktionscharakter ethnographischer

Arbeiten und die Autorität der Wissenschaftler über die Subalternen. Skaria legt mit seinem Zugang zu Geschichtserzählungen eine ethnographische Arbeit vor, die erst einmal vielen Kritikpunkten an ethnographischen Repräsentationen aus der *Writing Culture*-Bewegung standhält. Die Dangi-„Stämme“ erscheinen weder als geschichtslos noch als vorzeitig oder als von ihrer „Stammeskultur“ determiniert. Insbesondere findet er, ähnlich wie Thomas (1994) in seiner Auseinandersetzung mit Maori-Identität, einen Weg, indigene Selbstdarstellungen trotz möglicher nostalgischer oder kolonialer Anklänge ernst nehmen zu können. Er eröffnet damit die Möglichkeit „hybride Geschichte“ entgegen einer Ursprungsnostalgie auch in Geschichtserzählungen anderer „Stämme“ zu finden. Allerdings besteht dann die Gefahr, dass hybride Geschichten letztendlich nicht mehr aus einer Transgression der Akteure resultieren, sondern eine Anpassung der ethnographischer Repräsentationen der „Stämme“ und Perspektiven auf diese an neue subalterne bzw. postkoloniale Vorgaben erfolgt.

Koloniale Konstruktion der indischen „Stämme“ II

Die Genese der indischen „Stämme“ aus kolonialen Situationen weist sicherlich auf neue Problematiken für die Legitimation ethnographischer Repräsentationen und ihrer offensichtlichen Akteure, also den Ethnologen hin. Darüber hinaus sind jedoch auch zwei Kontinuitäten aus kolonialen Situationen hin bis zu den theoretischen Dekonstruktionen interessant. Zum einen ist eine Wiederholung des anti-kolonialen Diskurses zu vermerken, der in der Rezeption der Genese der „Stämme“ aus kolonialen Situationen, in der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, und in den verschiedenen Theorien zu den Stämmen sichtbar wird. Er wird so aber zum inhärenten Merkmal der Repräsentationen der indischen „Stämme“ und zu einem weiteren wirkungsmächtigen Diskurs um die „Stämme“. Hilfreich ist er in der Legitimation sozialkritischer Wissenschaft, wird aber gerade in diesem Moment als weitere Rhetorik zur Autorisierung von Wissenschaft reflexionswürdig.

Die Gegenposition zur kolonialen Macht, nämlich die Subalternität der „Stämme“, ist eine zweite Kontinuität. Bei der Darstellung der kolonialen Geschichte der verschiedenen „Stämme“ lässt sich die Subalternität sicherlich nicht ausklammern. In ihrem theoretischen Zugang bemühen sich Hardiman oder Skaria, auf die Eigenständigkeit der „Stämme“ zu verweisen oder die Subalternität um die postkolonialen Begrifflichkeiten der Hybridität intellektuell zu erweitern. Doch bleibt auch bei ihnen eine enge Verbindung von wissenschaftlicher Diskussion zu Subalternität. Dabei wiederholen die Autoren teils die Paternalistik der kolonialen Akteure, der nationalen Bewegung und der Entwicklungsadministration. Denn denen, die unterdrückt werden, gilt es eine Geschichte oder eine eigenständige Repräsentation „zuzuschreiben“. Alternativ wird gezeigt, dass sie gar nicht „anders“ sind als die anderen „Anderen“ Indiens. Die Relevanz der Theorien wurde

damit teils explizit aus der Subalternität der „Stämme“ begründet. Das erklärte Ziel einiger Autoren war es, die Prozesse, die zu einer Subalternität führen, aufzudecken. Damit wird aber, ebenso wie der anti-koloniale Diskurs, Subalternität in den Theorien zu den indischen „Stämmen“ reflexionswürdig, zumal Subalternität in keiner Weise „objektivierbar“ ist, sondern unter Umständen einzig aus einer bereits dekonstruierten Administrationskategorie oder der Anwesenheit eines postkolonialen Ethnologen rührt. Die erklärte Subalternität der „Stämme“ verunmöglicht dann dem hegemonialen „Nicht-Anderen“ eine Kritik an den „Anderen“. Sowohl „Subalternität“ und „Anti-Kolonialität“, als Rhetorik und Autorisierungsstrategie reflektiert, beinhalten somit einen verborgenen und zudem wirkungsmächtigen Diskurs. Als Beispiel dient ein erneuter Verweis auf die Geschichtserzählungen der „Stämme“, die mit Menschenopfern der Kondh und Raubzügen der Bhil nicht immer eine leicht zu verdauende „Stammesgeschichte“ beinhalten. Auch die Darstellung der Devi-Bewegung nennt „Rassismen“ der „Stämme“ gegen die Parsen. Es stellt sich die Frage, ob allein die Legitimation über Subalternität, ähnlich wie zuvor der Status des „Ursprünglichen“ oder – wie Padel es formulierte – „harmonious tribal life“ genügt, diese Geschichtserzählungen unbeschwert vortragen zu können. Die enge Verbindung zur Subalternität kann zumindest bestritten werden. Vielleicht offenbaren sich die Grenzen der Möglichkeiten, Geschichte im Kampf gegen Subalternität zu nutzen, noch deutlicher, will man nicht – wie Padel – begründen müssen, warum koloniale Situationen noch verwerflicher sind, um den anti-kolonialen Diskurs zu retten. Andererseits verweisen die von mir vorgeführten Brüche auch darauf, dass den Repräsentationen eine Kritik inhärent ist, die in der Praxis in eine Politik der Repräsentationen oder Geschichtserzählungen mit einfließt. Subalternität und anti-koloniale Stellungnahmen erlauben insgesamt für die Wissenschaft, bei Skaria unter Zuhilfenahme der „Hybridität“, die Fortführung der Repräsentation von „Stämmen“ auch in Richtung einer affirmativen Differenz. Unter den genannten Einschränkungen ist der Diskurs subalternen, affirmativer Differenz zumindest – ebenso wie die ethnographischen Experimente oder gar der *New Age-Primitivismus* – ein *state of the art*-Zugang zu den „Stämmen“ Indiens.