



Die Birhor
Ethnographie und die Folgen

Ein indischer „Stamm“ im Spiegel
kolonialer und postkolonialer
Beschreibungen

Markus Schleiter

Draupadi

Markus Schleiter
Die Birhor – Ethnographie und die Folgen

Markus Schleiter

**Die Birhor –
Ethnographie und die Folgen**

**Ein indischer „Stamm“
im Spiegel kolonialer und
postkolonialer Beschreibungen**

Draupadi Verlag

Markus Schleiter:
Die Birhor – Ethnographie und die Folgen.
Ein indischer „Stamm“ im Spiegel kolonialer
und postkolonialer Beschreibungen
Heidelberg: Draupadi Verlag, 2008

ISBN 978-3-937603-25-4

Zugleich Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München,
eingereicht im Oktober 2004.

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für
Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Draupadi Verlag
Dossenheimer Landstr. 103
69121 Heidelberg

info@draupadi-verlag.de
www.draupadi-verlag.de

Gesamtgestaltung: Reinhard Sick, Heidelberg

Für Dr. Gunter Minker

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	<i>Seite 11</i>
2.	Koloniale Ethnographien?	<i>Seite 25</i>
3.	Die „Stämme“ Indiens	<i>Seite 49</i>
4.	Die Birhor des Sarat Chandra Roy	<i>Seite 71</i>
5.	„Primitive Tribe“-Birhor und „Hunter Gatherer“-Birhor	<i>Seite 101</i>
6.	Aushandlungen um biomedizinische Behandlungen und „Entwicklungshilfe“	<i>Seite 125</i>
7.	Resümee	<i>Seite 181</i>
8.	Literatur	<i>Seite 191</i>

Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt Sundarmani Murmu, Sukurmuni Murmu, Gobora Murmu und Lugu Murmu sowie allen weiteren Bewohnern des Birhor-*tola* in Durdura, Mayurbhanj, Indien, ohne deren fortwährenden Einsatz und Engagement diese Studie nicht möglich gewesen wäre. Prof. Prasanna Kumar Nayak danke ich für die zahlreichen ausführlichen Gespräche sowie seine Unterstützung in allen Wirrnissen administrativer Notwendigkeiten. Shyam Hembram M. A. gebührt ebenso höchste Anerkennung für seine unermüdliche Hilfe während der Feldstudie. Ebenso möchte ich für ihre außerordentliche Unterstützung meiner Arbeit in Indien Prof. Jagannatha Dash, Dr. Santhosh Kumar Mohapatra, Harish Murmu, Karu Murmu, Naresh Rath, Ashim Kumar Roy, Mira Roy, Dr. A. C. Sahoo, Trilochan Sahoo, Arup Sengupta und Prof. V. S. Upadhyay herzlich danken.

Mein ganz besonderer Dank gilt Prof. Dr. Frank Heidemann, der meine Arbeit in allen Belangen förderte. Für fachliche Gespräche war er jederzeit ansprechbar, und er ließ es sich nicht nehmen, selbst in Durdura vorbeizuschauen. Seine konstruktive Hilfestellung und auch menschliche Begleitung machten diese Studie erst möglich. PD Dr. Ulrich Demmer und Prof. Dr. Alois Moosmüller danke ich für ausführliche und anregende fachliche Gespräche. Ebenso gilt mein Dank Prof. Dr. Graham Huggan und dessen Einsatz für die inspirierende akademische Atmosphäre des Graduiertenkollegs Postcolonial Studies. Wichtige Hinweise zu meiner Arbeit verdanke ich Prof. Dr. Klaus Peter Köpping, Prof. Dr. Burkhard Schnepel und Dr. Ursula Rao. Dr. Anna Schmid hat mit ihren Seminaren in Heidelberg maßgeblich dazu beigetragen, dass ich die Studie in dieser Weise angehen konnte. Für ihr Interesse an der Thematik und konstruktive Diskussionen bedanke ich mich bei Prof. Dr. Georg Pfeffer und Prof. Dr. William Sax.

Dr. Jürgen Stein möchte ich herzlich für die vollständige Lektüre meiner Arbeit und viele Anmerkungen danken, die mich wesentlich inspirierten. Sehr dankbar bin ich für die vielen, langen Diskussionen, die ich mit Dr. Gunter Minker in Bhubaneswar und München führen konnte. Diese erbrachten nicht nur wesentliche Ideen, sondern trugen auch maßgeblich dazu bei, dass ich den „Spaß“ an dieser Arbeit nicht verloren habe. Ich vermisste ihn hier, gehe aber davon aus, dass er beim „Ratschen“ ab und an die Ruhe seiner Nachbarn in Windhoek, Namibia zu deren Freude lautstark stören wird. Für wichtige Hinweise und unermüdliches Korrekturlesen danke ich Angelika Graf, Heike Johannsen, Uta Schiebel, Christian Weiß und Tobias Wolfhard M. A. Entscheidende Hinweise und wertvolle Ideen verdanke ich PD Dr. Roland Hardenberg, Dr. Carolin Kollwe, Maïke Korell, Martin Kunz M. A., Stephen Lemcke M. A., Dr. Richard Manson, Ursula Münster M. A.,

Dr. Daniel Münster und Nadine Scheu M. A. Zudem möchte ich für technische Unterstützung Thomas Kröselberg und Dipl.-Ing. Oliver Weirich danken. Meinen Eltern Christine und Wilhelm Schleiter danke ich herzlich für ihre rückhaltlose Unterstützung.

Für die großzügige finanzielle Förderung des Dissertationsprojekts und der Studienaufenthalte in Indien danke ich dem Graduiertenkolleg Postcolonial Studies und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

1. Einleitung

„Zum Tanze“

„Heute tanzen wir die ganze Nacht! Wir Birhor arbeiten viel und wir müssen in den Wald gehen. Deswegen trinken und tanzen wir jede Woche von Dienstag an.“

So erklärt es mir Lugu im September 2001. Er ist Angehöriger der indischen „Stammesgruppe“ der Birhor. Shyam, ein Freund aus der zwei Busstunden entfernten Kleinstadt Rairangpur, und ich unterhalten uns mit Lugu über den heutigen Abend. Lugu redet weiter. Es ist ihm anzusehen, dass er sich auf das Fest freut.

„Von Anbeginn tanzen wir Birhor jede Woche auf dem *akrar*, unserem Tanzplatz. Kommt, lasst uns vorher noch rüber zu den Santal gehen und Reissbier trinken!“

Wir gehen durch die Siedlung in Richtung des benachbarten Santal-Dorfes, vorbei an kleinen, engen Häusern, alle von der gleichen Größe, die meisten schon etwas baufällig, bedeckt mit einem rostigen Wellblechdach. Die indische Regierung hatte sie vor 13 Jahren errichtet. Fast alle der 70 Bewohner des Dorfes sitzen draußen vor ihren Häusern, die an zwei sandigen Wegen aufgereiht sind, umgeben von viel Grün infolge der Regenzeit. Ein Mädchen ruft mir zu: „Tanzen wir?“ Ich antworte, wie es mir beigebracht wurde: „Wir tanzen!“ Eine alte Frau, die in einer Gruppe mit weiteren der älteren Frauen steht, schreit mit knarrender Stimme zu mir herüber:

„Lerne unsere Sprache, wir können dich sonst nicht verstehen. Wer wird dir zuhören, wenn nicht wir!“

Heute war Markttag in Jashipur, einer Kleinstadt im indischen Bundesstaat Orissa, gelegen am *National Highway* 6 von Kolkata (früher: Kalkutta) nach Mumbai (früher: Bombay). Viele aus dem Dorf sind heute die zehn Kilometer zum Markt gelaufen, um ihre Produkte zu verkaufen. Die Siedlung Durdura befindet sich am Rande des Similipal-Nationalparks. Sie ist gelegen inmitten von zu dieser Jahreszeit hellgrünen Reisfeldern, hier und da unterbrochen von kleinen Wäldern und Dörfern der verschiedenen „Stammesgruppen“. Lugu ist 25 Jahre alt, verheiratet und hat eine Tochter und einen Sohn. Er lebt von der „traditionellen“ Beschäftigung der Birhor, dem Herstellen von Schnüren aus der Rinde des *Bauhinia*-Schlingbaumes. Die nächsten zwei Tage wird er nicht arbeiten. Heute hat seine Frau alle Schnüre verkauft, im Gegenzug Reis und Gemüse für die Woche eingekauft.

Shyam und ich sind seit einer Woche hier. Zusammen mit ein paar Ratten haben wir ein Haus in der Siedlung bezogen. Vor vier Jahren studierten wir gemeinsam *Anthropology* an der Utkal University in Bhubaneswar, der 250 Kilometer entfernt gelegenen Hauptstadt Orissas. Damals besuchten

wir die Siedlung das erste Mal für vier Tage. Inzwischen ist Shyam verheiratet und hat seit einem Jahr eine Tochter. Er wohnt mit seiner Familie in dem Haus seiner Eltern, eineinhalb Busstunden von hier. Als Angehöriger der Santal-„Stammesgruppe“ versteht er die Sprache der Birhor, während ich mich mit den Bewohnern der Siedlung noch vor allem in Oriya, der Staatssprache Orissas, unterhalte. Für die nächsten vier Wochen wird Shyam mich als Forschungsassistent und Übersetzer begleiten.

Allmählich wird es dunkel, nur der Mond beleuchtet das Dorf. Die Grillen zirpen laut in dieser Nacht. Viele sitzen vor ihren Häusern und singen oder diskutieren lautstark. Immer mehr Menschen versammeln sich in der Dorfmitte. Sie sitzen in Gruppen um den Platz, an dem sich die beiden Wege des Dorfes treffen. Auch Besucher aus den Nachbardörfern erscheinen. Vor allem bei jungen Männern der Santal sind die Tanzfeste der Birhor beliebt. Zudem sind heute die jungen Frauen aus der dreißig Kilometer entfernten Birhor-Siedlung Kendumundi eingeladen. Gobora, in dessen Haus wir bei unseren ersten beiden Besuchen in der Siedlung noch während unserer Studienzeit zu Gast waren, verabschiedet sich von uns:

„Ich habe Kopfschmerzen, ich gehe schlafen, damit es mir morgen wieder besser geht.“

Noch nie habe ich ihn tanzen sehen.

In diesem Moment beginnen fünf Mädchen, die sich eng zusammengestellt haben, ein Lied in sehr hoher Tonlage zu singen:

„Zuviel Matsch, zuviel Wasser auf dem Weg,
Mädchen, ich werde mit dir kommen,
Frage deine Mutter, frage deinen Vater,
Mädchen, ich werde mit dir kommen.“

Die jungen Männer aus dem Dorf haben sich ebenso als Gruppe zusammengestellt. Sie wiederholen die eben gehörte Strophe des Liedes. Daraufhin beginnen die Mädchen die nächste Strophe, die wiederum von den Jungs wiederholt wird. Lugu sagt zu mir: „Das ist ein Birhor-Lied. Wirst du tanzen?“ Noch zwei weitere Strophen werden wechselnd gesungen. Dann beginnt Adivasi, so sein Name, auf der umgehängten Handtrommel den Takt zu geben. Er geht langsamen Schrittes auf dem Tanzplatz umher. Alle anderen Tänzer folgen ihm und fassen sich an den Händen. Angeführt von den kleinen Mädchen und Jungen bis zu den alten Frauen und Männern des Dorfes bildet sich eine lange Menschenkette. Lugu reiht mich zwischen zwei jungen Frauen ein – meist wechseln sich junge Männer und Frauen in der Reihe ab – und ich versuche Rhythmus und Schritte nachzuahmen, welches mir leider nicht gelingt. Dennoch scheinen sich alle zu freuen, dass der Gast mit ihnen tanzt. Nach einigen Minuten ist das Lied zu Ende. Lugu erklärt mir: „Nun wird wieder gesungen. Das ist wieder ein Birhor-Lied.“ Der Abend nimmt seinen Lauf. Von Zeit zu Zeit gehen Lugu und ich zu den benachbarten Santal. Viele der Birhor treffen sich hier immer wieder, um das ausgeschenkte Reisbier zu genießen.

Am nächsten Morgen nehmen Shyam und ich uns vor, einige Liedtexte der Birhor aufzuschreiben.

„Gobora, kennst du die Texte der Birhor-Lieder?“

„Ich kann nicht singen, fragt Lugu und Ranjen.“

Mit Stift und Heft in der Hand suchen wir nach den beiden.

„Ranjen, wir wollen die Liedtexte von gestern Abend niederschreiben. Kannst du uns helfen?“

„Ich muss erst etwas trinken, gebt mir ein paar Rupien für Reisbier, dann kann ich die Lieder wieder singen.“

So einigen wir uns auf zehn Rupien und Ranjen leiht sich Goboras Fahrrad, um zwei Flaschen Reisbier zu bringen. Wir warten solange mit Lugu, der sich auch bereit erklärte uns zu helfen.

Ein kleiner Junge kommt vorbei. Ich frage ihn nach seinem Namen. „Mein Name ist Officer.“ Ich staune etwas und wende mich fragend an Lugu und Shyam:

„Er heißt wirklich so, er wurde geboren als der für die Entwicklung dieses Dorfes zuständige *officer* gerade hier war.“

Von ferne hören wir Motorengeräusche. Auf zwei Motorrädern treffen drei gut gekleidete Herren ein. Der Ältere mag ungefähr fünfzig Jahre alt sein, die anderen beiden sind vielleicht 25. Ersterer stellt sich mir vor. Er ist Ethnologe aus Bhubaneswar und ist hier um herauszufinden, inwiefern ein staatliches Alphabetisierungsprogramm erfolgreich war. Ich bin froh, dass er gerade in dem Moment kommt, als ich mit Stift und Zettel, wie es sich für einen ernsthaften Ethnologen gehört, beginne, die Kultur der Birhor aufzuschreiben. Meine Tanzeinlagen gestern Abend hätten sicherlich nicht dazu beigetragen, meinen Ruf zu verbessern. Ich fürchte nur, dass Ranjen mit den Bierflaschen in der Hand zurückkommt. Alkohol gilt gerade an indischen Universitäten als absolut verwerflich. Doch ich brauche mir keine Sorgen zu machen. Ranjen kommt ohne Bier zurück. Der Mann stellt sich vor ein paar der Bewohner der Siedlung. Er hat ein kleines, buntes Heft in der Hand. Es ist ein neuer Schreibkurs für das ländliche Orissa. Für einige Zeit redet er mit lauter Stimme und schaut dabei in die Richtung der Berge. Die wenigen Umhersitzenden erwecken ebenso nicht den Eindruck, als ob ihre Aufmerksamkeit dieser Rede gilt. Wohl aber kommt auch niemand auf die Idee ihn zu unterbrechen. Schließlich fragt er, ob jemand das Heft schon zuvor gesehen habe. Es sollte in ganz Orissa verfügbar sein. Niemand kennt es.

Als die Ethnologen nach einer Stunde wieder abfahren, erzähle ich Ranjen von meinen Befürchtungen mit den Bierflaschen. Er grinst:

„Mach dir keine Sorgen, ich hatte die Motorräder gehört. Ich habe das Bier weiter vorne abgestellt.“

Eilig bringt er die Flaschen herbei und so kann die Arbeit beginnen. Wir bitten Ranjen und Lugu uns die Liedtexte von den Birhor-Liedern des gestrigen Abends aufzuschreiben.

„Ich kenne keine Birhor-Lieder.“

„Aber Lugu, gestern hast du die ganze Zeit Birhor-Lieder gesungen, wie du sagtest.“

„Nein, das war ein Lied von den Santal. Ich sagte das nur, weil wir Birhor die Lieder getanzt haben. Die Birhor sind immer von Ort zu Ort gezogen. So lernten wir schon immer Lieder von den anderen Stämmen.“

„Ranjen“, frage ich verwirrt weiter, „ihr singt also keine eigenen Lieder?“

„Nein, ich kenne kein einziges Birhor-Lied. Oft kommen Besucher, die Lieder singen. Diese lernen wir dann. Wenn ihr wollt, ich kann euch auch ein Lied der Kolho vorsingen, welches ich von einem Freund lernte, als ich noch in der Schule war.“

Es gibt also keine Lieder der Birhor, so sinniere ich. Niemand kannte Birhor-Lieder. Aber warum eigentlich nicht? Es ist doch in Bezug auf kulturtheoretische Überlegungen viel interessanter, über einen „Stamm“ ohne eine „Tradition“ eigener Lieder zu schreiben. Bestens. Ich frage Shyam, ob er das gestern gehörte Santal-Lied kennt. Er sagt:

„Die Sprache ist schon Santali, aber so singen wir keine Lieder. Santal-Lieder sind sehr poetisch, aber hier wiederholen sie immer nur ein paar Zeilen. Sie singen alles falsch.“

Es sollten eineinhalb Jahre bis zum Februar 2003 vergehen, bis mir vollkommen unerwartet wieder „traditionelle“ Birhor-Lieder vorgesungen wurden. Diese enthielten Worte aus der Ho-Sprache und des Birhori.

„Das sind unsere Birhor-Lieder, wir singen sie von Anbeginn“, erklärt eine alte Frau.

„Woher kennst du sie?“

„Woher kennst du deine Lieder? Unsere Eltern und Großeltern haben sie uns vorgesungen.“

Einführung

„The Birhor may be numerically small, may be an isolated and socially denounced community by the others but culturally they are very sound, possessing high traditions. Their folk songs, moral ethics, honesty, sincerity, rituals associated with different life cycle and festivals, all they show a high tradition of their cultural life.

Dance and Song: In the life of a young girl, music and dance has a special importance. On all festive occasions dancing goes round the whole day. ...

Along with the dance, they also have a good number of songs. The folk-song gives the theme of a love-story of a boy and a girl, which ultimately ends in marriage.”

(Sahu 1998: 75, 84)

In den ethnologischen Diskussionen der letzten Jahre wurde ethnographisches Schreiben auf das Schärfste kritisiert. Gerade die hier zitierte Passage aus Chaturbhuj Sahus kleinem Kompendium *Primitive Tribes of India* würde mit dem Verweis bedacht, dass Angehörige der Birhor mit solchen Zeilen als „Stamm“ essentialisiert und gleichzeitig in eine vage Vorzeitigkeit gerückt werden. Ein Umgang mit der Gegenwart werde ihnen so abgesprochen. Der Autor, ein Ethnologe der Vinoba Bhawe University in Hazaribag, Jharkhand, Indien, würde bezichtigt werden, dem „vorzeitigen“, längst überholten Genre des „Ethnographischen Realismus“ nachzuhängen und zugehörige Stilmittel zu verwenden. Stattdessen wurden verschiedene experimentelle Repräsentationsformen entwickelt, welche den kritischen Überlegungen zur ethnographischen Repräsentation standhalten. Mein einleitender Versuch, die Birhor in einem narrativen Text zu repräsentieren, folgt einem dieser Vorschläge. In diesem Text haben die Birhor Handlungsmacht und hätten beinahe gar eine kulturelle „Tradition“, die sich in der Beziehung mit anderen Gruppen fortwährend erneuert. Nur eine alte Frau aus der Siedlung widerspricht und wiederholt überholte ethnographische Vorstellungen. Immerhin sind noch die Liedtexte „hybride“.

Die Kritik am ethnographischen Schreiben fand in zwei Debatten statt. Die Autoren um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ entlarvten die Stilmittel zur Autorisierung von Ethnographien und forderten vor allem eine radikale Veränderung des ethnographischen Schreibens (vgl. Marcus und Cushman 1982, Clifford und Marcus 1986, Clifford 1988, Berg und Fuchs 1993, Köpping 1997b). In den nachfolgenden Diskussionen um „koloniale Ethnographien“ wurde gar jedwede Form abgelehnt, weiterhin „ethnographisch“ zu schreiben. Ethnographien seien in Verflechtung mit dem kolonialen Projekt entstanden und stünden damit, unabhängig von ihrer stilistischen Erscheinung, in einer „kolonialen Kontinuität“ (vgl. Pels und Salemink 1994, 1999, Pinney 1990, Stocking 1991, Thomas 1994, Dirks 1992, 1999, Pels 1997). Die Beschäftigung mit den Stilmitteln ethnographi-

scher Texte lenke den Blick allein auf den Autor und ver helfe so, die eigent lichen Verflechtungen mit dem kolonialen *preterrain*, also die Orte um und auf dem Weg des Ethnologen zum „Dorf“, zu verschleiern. Die Vorbedin gungen für Ethnographien zu einem indischen „Stamm“ sind somit denkbar schlecht. Von den Diskussionen unbeeinflusst entwirft Sahu eingangs die Eigenschaften des „Stammes“ der Birhor weiterhin im Stile des „Ethnogra phischen Realismus“. Während sich die Autoren zu „Kolonialen Ethnogra phien“ mit der Genese des ethnographischen Schreibens in Indien auseinan dersetzen und einige kolonialzeitliche Ethnographien zu den „Stämmen“ in den jeweiligen historischen Kontext einordnen, nahmen die Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ keinen Bezug auf Ethnographien zu indischen „Stämmen“. Die Forderungen aus diesen Diskussi onen, die auch unter der Bezeichnung „*Writing Culture*“ bekannt sind, haben das ethnographische Schreiben insgesamt und auch für und in indischen Kontexten nachhaltig verändert, doch die zahlreichen Arbeiten zu den „Stämmen“ Indiens aus verschiedenen theoretischen Richtungen folgen meist unbekümmert stilistischen Eigenheiten, die sich lange vor den Diskus sionen etabliert haben. Meine Auseinandersetzung mit den Ethnographien der Birhor sehe ich daher als einen ersten, exemplarischen Versuch, diese Überlegungen auf Ethnographien zu einem indischen „Stamm“ anzuwen den.

In der vorliegenden Arbeit sollen die bisherigen kolonialen und post-kolonialen Ethnographien zu den Birhor, die größtenteils aus den Universi täten der indischen Bundesstaaten Orissa und Jharkhand stammen, kritisch anhand der theoretischen Überlegungen zu Ethnographien geprüft werden, ohne allerdings gerade die Arbeiten indischer Ethnologen von vornherein zu verurteilen. Vielmehr wird auch gefragt, inwiefern die Arbeiten zu den Birhor im Spannungsfeld der beiden Diskussionen um Ethnographien ein zelnen Kritiken zu widerstehen vermögen und damit Vorgaben an das ethno graphische Schreiben durchaus begründbar brechen. Meine eigene Feld-studie dient zum einen dem exemplarischen Verfassen und der Reflexion der Genese ethnographischer Texte, zum anderen der Situierung der ethno graphischen Repräsentationen in Bezug auf Siedlungen der Birhor und ihr *preterrain* (vgl. Clifford 1999, Pels und Saleminck 1999: 12-14). Insgesamt ist es damit mein Anliegen, Stellung zu den Möglichkeiten einer ethnographi schen Repräsentation der Birhor zu beziehen.

Zu berücksichtigen ist, dass der Begriff „Stamm“ aufgrund seiner ab wertenden oder romantisierenden Konnotationen unter Ethnologen höchst umstritten ist (vgl. Thomas 1994, Clifford 1988). In Indien erfuhr der Begriff zudem eine spezifische, teils pan-indische Ausprägung (vgl. Unnithan-Kumar 1997, Skaria 1999, Nayak 2001, Xaxa 2001) und geht zurück auf kolo niale Berichte über „*forest tribes*“ von militärischen Offizieren, Geschäftsleu ten und Administratoren (Ghosh 1999, Pels 1999). Seit dem späten 19. Jh. wurde der Begriff zu einer Zensus-Kategorie. Heutzutage hat er als „*Schedu led Tribes*“ vor allem Bedeutung als administrative Kategorie. Aufgrund

vager ethnologischer Kriterien und administrativer Verhandlungen wurden 68 Millionen Einwohner Indiens so klassifiziert und haben damit Anrecht auf ökonomische Hilfen und quotierte Reservierungen im Parlament, den Bildungseinrichtungen und bei Stellen in der staatlichen Verwaltung. In Teilen Indiens wurde „Stamm“, oftmals auch unter der Bezeichnung Adivasi, zudem zu einer bedeutenden identitätsbildenden Kategorie. Diese Identitätsbildung geht zurück auf die „Stammesbewegungen“ des frühen 20. Jh. Adivasi- und nationale *leader* versuchten die „Stämme“ im Kampf gegen die koloniale Herrschaft zu gewinnen (Xaxa 2001, vgl. Unnithan-Kumar 1997, Skaria 1999, van Schendel und Bal 2002). Im Folgenden verwende ich dennoch weiterhin unter Vorbehalt den Begriff „Stamm“, um die Implikationen dieser in Indien weitgehend etablierten Verwaltungskategorie zu enthüllen.

Die bisher veröffentlichten Ethnographien zu den Birhor versprechen in Bezug auf die Fragen zur ethnographischen Repräsentation einen interessanten Zugang, da sich teils eine stilistische und inhaltliche Kontinuität aus der späten indischen Kolonialzeit bis in die Gegenwart hinein zeigen lässt. Gleichzeitig aber widersprechen sowohl einige Eigenheiten der Werke als auch die Kontexte ihrer Genese allzu leichtfertigen Verallgemeinerungen. Insgesamt lassen sich die ethnographischen Arbeiten zu den Birhor nach ihrer Genese in vier Gruppierungen kategorisieren. Als erstes sind kurze Notizen und Berichte aus dem kolonialen Indien von 1860 bis 1900 zu nennen, die von kolonialen, britischen Akteuren verfasst wurden (vgl. Dalton 1865, [1872] 1973, Forbes [1872] 1978, Driver 1888, Risley [1891] 1998). Zweitens war es Sarat Chandra Roy ([1925] 1978), der nachfolgend in den späten Jahren der kolonialen Herrschaft der Briten in Indien die erste umfassende Monographie *The Birhors: A Little-known Jungle Tribe of Chota Nagpur* und einige ethnographische Berichte verfasste (vgl. Roy 1916a, 1916b, 1917a, 1917b, 1918a, 1918b, 1918c, 1918d, 1922, 1924). Von besonderem Interesse ist, dass Roy eine wichtige Rolle bei der Etablierung einer „indischen“ Anthropologie innehatte und ein Zulieferer für den britischen Evolutionisten Sir James Frazer war.

Die neueren Ethnographien zu den Birhor sind dann zwei akademischen Zugängen zuzuordnen, die in unterscheidbaren Repräsentationen münden. Nach der Unabhängigkeit Indiens wurden ethnographische Arbeiten zu den Diskussion um „*Hunter Gatherer*“ verfasst und zu der Entwicklungsarbeit bei den Birhor. Die Birhor fanden als nord-indisches Beispiel für „*Hunter Gatherer*“ Eingang in fast alle Kompendien zum Thema bis hin zur aktuellen *Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* im Jahre 1999 (Lee und Daly). Die nach Roys Klassiker erste ethnographische Monographie zu den Birhor im unabhängigen Indien von Ashim Kumar Adhikary (1984) und zahlreiche Aufsätze in wissenschaftlichen Magazinen und Anthologien (vgl. Williams 1968, Fox 1969, Sinha 1972, Sarkar 1997, Adhikary 1999) gehören ebenso zu dieser Kategorie. Jagannatha Dash (1998) verfasste zudem eine Monographie, in der er versucht, „*Hunter Gatherer*“-Zugänge und Entwicklungstheorie zu verbinden. Zur vierten Gruppe zählen schließlich die Arbei-

ten um die Entwicklungsarbeit bei den Birhor. Zu dieser Thematik veröffentlichte Sahu (1995) eine weitere ethnographische Monographie. Die Diskussionen um die „Entwicklung“ der Birhor fanden vor allem an den Universitäten in den indischen Bundesstaaten Jharkhand, Bihar, West-Bengalen und Orissa statt (vgl. Sen und Sen 1955, Sen 1955, Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava 1979, Kumari 2001, Singh 2001, Sahu 2001). Der lokale Schwerpunkt der Birhor-Forschung ist eindeutig die Ranchi University. Darüber hinaus publizieren die staatlichen *Tribal Research Institutes*, die zur Entwicklungsforschung und der Evaluation von Entwicklungsprojekten bei den „Stämmen“ Indiens gegründet wurden, eine Vielzahl an ethnographischen Berichten zu dieser Thematik (Mohanty 1986, 1990, Patnaik 1987, Rath 1993, Sahoo 1996, Hussain und Roy 1997). Interessant dabei ist, dass die Birhor Orissas in gegenwärtigen Ethnographien als Mankirdia oder Mankidi bezeichnet und von staatlicher Seite unter dieser Bezeichnung auch kategorisiert werden. Mankirdia oder Mankidi wird von einigen Autoren fälschlich als „Affenesser“ übersetzt (vgl. Patnaik 2001: 55, siehe Kapitel 5).

Ausgehend von meiner Vorstudie und den theoretischen Vorarbeiten plante ich bei den Birhor eine Feldstudie zu Prozessen kultureller Veränderungen. Insbesondere war ich davon fasziniert, dass bei den Tanzfesten immer wieder neue Lieder von den benachbarten „Stämmen“ durch Angehörige der Birhor eingeführt und verändert performiert wurden. Bei den bisherigen ethnographischen Arbeiten hingegen war die Annahme einer homogenen Gruppe Ausgangspunkt. Die Idee war, wie zum Teil in der narrativen Einführung umgesetzt, eine ethnographische Repräsentation zu den Birhor zu schreiben, bei der die Handlungsmacht einzelner Akteure in Bezug auf die Konstruktion ihrer Kultur im Vordergrund steht. Während meiner Feldstudie wurde aber deutlich, dass die Siedlung Durdura viel stärker als erwartet in die Entwicklungsarbeit der indischen Regierung eingebunden ist. Ethnographische Repräsentationen zu den Birhor sind teils im Hinblick auf Entwicklungsarbeit verfasst worden und haben Konsequenzen für den Fluss von Entwicklungsgeldern. Wie schon meine Begegnung mit dem Ethnologen aus Bhubaneswar zeigte, sind die Akteure des staatlichen *preterrain* mit Situationen in der Siedlung und auch der Forschung eng verflochten. Deshalb kann eine Beschäftigung mit der ethnographischen Repräsentation der Birhor das *preterrain* zur Siedlung nicht auslassen.

Schon in meiner zweiten Feldforschungsphase von Februar bis April 2002 ereigneten sich einige schwere Malaria-Fälle. Unter anderem erkrankte der fünfjährige Sohn meines Gastgebers Gobora Murmu an Malaria. Da Angehörige der „Stämme“ von Ärzten nicht besonders privilegiert behandelt werden und ich inzwischen gute Kontakte zu zwei Ärzten in Jashipur hatte, begleitete ich einige Familien zu den Ärzten. Meine letzte Feldforschungsphase von September 2002 bis April 2003 war dann von dramatischen Malaria-Fällen geprägt. Goboras Frau erkrankte schwer an Malaria, konnte aber noch rechtzeitig und ohne Komplikationen behandelt werden. Ein achtzehnjähriger Verwandter der Familie aus der Birhor-Siedlung in Kendumundi

starb an den Folgen von Malaria und in Durdura erkrankte im Januar 2003 die siebzehnjährige Rina Murmu an Malaria. Letztendlich führte der Krankheitsfall von Rina dazu, dass ich mich entschloss, die Aushandlungen um die Krankheitsfälle in Durdura zum Schwerpunkt der Feldstudie zu erheben.

ψ ψ ψ

Will man sich mit Ethnographien auseinander setzen oder weiterhin „ethnographisch“ über „Stämme“ schreiben, dann geben die Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ einige Leitlinien vor, anhand derer ethnographisches Schreiben geprüft werden kann. So identifizieren George E. Marcus und Dick Cushman (1982) die grundlegenden Stilmittel des Genres des „Ethnographischen Realismus“ und starten so eine reflexive Auseinandersetzung darüber, wie ethnologische Autorität in Texten zu Ungunsten der „Anderen“ etabliert wird. Den „Beschriebenen“ wird so ein Dialog über ihre Repräsentation verweigert. Andererseits wurden Einflüsse einiger der „Anderen“ im Moment der Begegnung bei der „Feldforschung“ erkannt, welche in einer Reflexion der Feldforschung als dialogische Interaktion herauszuarbeiten sind. Gerade für Indien haben „brahmanische“ Ideen auf diese Weise „Ethnographien“ maßgeblich geprägt (vgl. Burghart 1990, Das 1993, Fuchs 1999). In den Diskussionen wurde ebenso eine Verflechtung funktionalistischer Theorie, der Forschungsmethode „Teilnehmende Beobachtung“ und dem entstandenen Genre behauptet. „Traditionelle“ Gruppen, wie gerade „Stämme“, werden auf diese Weise erst im Schreiben konstruiert und dann in eine vormoderne, unbestimmbare Vergangenheit gesetzt. Es bleibt den „Anderen“ nach dieser ethnologischen Auffassung nichts Anderes übrig, als entweder der Gegenwart zu widerstehen oder assimiliert zu werden. Anstelle Differenz innerhalb einer Gruppen anzuerkennen, werden „typische“ Eigenschaften entworfen (vgl. Marcus und Cushman 1982, Clifford 1988, Fuchs und Berg 1993). Allerdings sind nicht alle diese Annahmen ohne weiteres auf Ethnographien zu den Birhor übertragbar. So ist weder funktionalistische Theorie noch die ideale zwölfmonatige „Teilnehmende Beobachtung“ Bronislaw Malinowskis eine durchgängige Grundlage für diese Ethnographien. Dennoch können die zugehörigen Stilmittel des Genres in den Ethnographien zu den Birhor erst einmal recht konstant gefunden werden. Diese Diskrepanz soll verhelfen eine zu enge Verbindung von ethnologischer Theorie und Forschungsmethode weiter zu Gunsten des Autors zu brechen.

Ganz anders sehen es die Autoren um „Koloniale Ethnographien“. In der erklärten Nachfolge zu Talal Asads Einführung in die Anthologie *Anthropology and the Colonial Encounter* betonen diese Forscher koloniale Verflechtungen bei der Genese kolonialzeitlicher Ethnographien. Asad (1973) selbst, so wie viele der Vertreter zu den neueren Überlegungen, kritisierte allerdings keineswegs die Komplizenschaft von Ethnologen mit dem koloni-

alen Projekt, sondern lenkte den Blick darauf, dass die historische Situation der Kolonialzeit Auswirkungen auf Ethnographien hatte. Diese koloniale Vorherrschaft sei von den Vertretern um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ vernachlässigt worden. Nicht Informanten oder Ethnographen komme die entscheidende Rolle bei der Produktion von Ethnographien zu, sondern vor allem die kolonialen Situationen mit ihren Akteuren, wie Missionaren, militärischen Offizieren und Verwaltungsbeamten, bestimmten die Genese von Ethnographien. Diese Kontexte im *preterrain* um das „Dorf“ und auf dem Weg des Ethnologen zum „Dorf“ seien zu berücksichtigen. Von Belang für die kolonialen Regierungen seien die Ethnographien dabei weniger als eine „Überwachung“ oder Ausforschung gewesen, sondern vielmehr für die Einsetzung von Repräsentationen. Mit diesen wurden Gruppen erst konstruiert und auf Orte festgeschrieben. Erst so wurde Verwaltung und Beherrschung durch ein koloniales Projekt ermöglicht. Ethnographische Repräsentationen vermittelten jedoch in keiner Weise eine Einsicht in das soziale Leben oder kulturelle Ideen, da sie aufgrund der asymmetrischen Machtsituation nur verzerrte Bilder der Gruppen wiedergäben (Pels und Salemink 1994, 1999).

Nicht nur die Vergangenheit ethnographischen Schreibens in der Kolonialzeit ist, folgt man diesen Autoren, kritikwürdig. Gegenwärtige Ethnographien befänden sich ebenso unvermeidbar in einer Nachfolge und Kontinuität zu den kolonialen Ethnographien. So seien Ethnographien viel mehr von ihren Vorgängern bestimmt, als bisher angenommen. Es lasse sich eine Genealogie von regionalen ethnographischen Merkmalen allein aus dem „Abschreiben“ der Ethnographen voneinander erklären, die teils bis heute bestehe (Dirks 1999, Pels und Salemink 1999, Pietz 1999). Die kolonialen Strukturen leben ebenso in der gegenwärtigen ethnographischen Produktion fort. Insbesondere im Bereich der Entwicklungsarbeit oder der staatlichen Administration bestehe die koloniale Rolle der Ethnographien weiter. Schon der „Ahne“ der Ethnologie Malinowski habe ethnologisches Wissen in gleicher Weise der Kolonialregierung für die Verbesserung und Erleichterung der kolonialen Situation angedient (Pels 1997: 169, Stocking 1991, Pels und Salemink 1999, vgl. Malinowski 1922). Nicholas Thomas (1994) widerspricht dieser Auffassung und verhilft damit zu einer kritischen Einordnung der Annahme einer kolonialen Kontinuität. Er betont für die Kolonialzeit, dass nicht von einer homogenen *Colonialism's Culture*, so auch der Titel seiner Monographie, gesprochen werden kann. Vielmehr müsse die Heterogenität des kolonialen Projektes weiter exploriert werden. Dabei sei zu berücksichtigen, dass auch die Kategorien zu den kolonialen Akteuren, wie beispielsweise Administratoren oder Missionare, nicht so starr gefasst sind, wie bisher angenommen. Koloniale Repräsentationen und Rhetoriken sind nach Thomas mit Bezug auf Pierre Bourdieu in eine Perspektive auf ihre strategische Einsetzung und Situierung durch Akteure zu bringen. Damit werde aber auch eine Postulierung kolonialer Strukturen in der Gegenwart reflexionswürdig. Thomas plädiert für das Aufzeigen der Vielfalt an historisch und

räumlich differenten Situierungen kolonialer Repräsentationen (Thomas 1994, vgl. Bourdieu 1976, 1987).

ψ ψ ψ

Die Gliederung dieses Bandes orientiert sich an den bisher dargestellten Schwerpunkten. Im 2. Kapitel sollen die skizzierten Debatten zur „Krise der ethnographischen Repräsentation“ und zu „Kolonialen Ethnographien“ einander gegenübergestellt und ihre relevanten Aussagen in Bezug auf Ethnographien zu den Birhor und meinem ethnographischen Schreiben herausgearbeitet werden.

Das 3. Kapitel liefert den Hintergrund zu der spezifischen Problematik um den Begriff der indischen „Stämme“ als eine pan-indische Kategorie. Es gilt kritisch zu klären, inwiefern die Bezeichnung anwendbar bleibt. Diskutiert werden Untersuchungen zur Entstehung von kolonialzeitlichen Ethnographien zu den indischen „Stämmen“ und aktuelle Ansätze, die sich mit der Frage der Repräsentation der indischen „Stämme“ beschäftigen.

Im 4. Kapitel erfolgt eine Auseinandersetzung mit Ethnographien zu den Birhor, die im kolonialen Indien entstanden sind. Im Vordergrund steht hier die Arbeit Sarat Chandra Roys ([1925] 1978). Dabei sollen die stilistischen Merkmale seines ethnographischen Schreibens herausgearbeitet werden. Zudem soll auch der Stellung seiner Person innerhalb der kolonialen Kontexte nachgegangen und in ihren Verflechtungen zur ethnographischen Repräsentation der Birhor geprüft werden.

Inhalt des 5. Kapitels sind die postkolonialen Ethnographien zu den Birhor. Anhand einer Analyse der Monographie zur „*Hunter Gatherer*“-Thematik von Adhikary (1984) und der Monographie Sahun (1995) zur Entwicklungsarbeit bei den Birhor sollen die differenter Repräsentationsformen aufgezeigt werden. Dabei ist weiter zu berücksichtigen, dass neben den Universitäten auch die staatlichen *Tribal Research Institutes* zahlreiche ethnographische Arbeiten zu den Birhor publizierten. Hier gilt es vor allem Wechselwirkungen der staatlichen Entwicklungsstruktur um die Birhor zu deren Ethnographien zu erfragen.

Das 6. Kapitel ist meiner eigenen Feldstudie gewidmet. An dieser Stelle sollen spezifische Handlungsstrategien im Hinblick auf die biomedizinische Behandlung von Krankheiten innerhalb der Siedlung und im *preterrain* zur Siedlung, welches vor allem von Akteuren der staatlichen indischen Entwicklungsarbeit geprägt ist, erörtert werden. Damit möchte ich in einer kritischen Umsetzung und Erweiterung von Paul Edward Farmers (vgl. Farmer 1999, 2004, Inhorn und Brown 1990, Trostle und Sommerfeld 1996, Nguyen und Peschard 2003, Barrett, Kuzawa, McDade und Armelagos 2004) ethnographischen Zugang zu Infektionskrankheiten die Relevanz von sozialen Aushandlungsprozessen für den Zugang zu biomedizinischen Leistungen nachweisen. Ein großer Teil der Ethnographie wird dabei in narrativen Texten verfasst.

Im Resümee im 7. Kapitel möchte ich die Themen der vorangegangenen Kapitel im Hinblick auf eine kritische Bewertung der ethnographischen Repräsentationen zu den Birhor zusammenführen. Hier gilt es insbesondere zu klären, inwiefern gegenwärtiges ethnographisches Schreiben in einer kolonialen Kontinuität zu sehen ist und inwiefern Vorgaben aus den theoretischen Diskussionen in Bezug auf die betrachteten Beispiele und meine eigene Studie für eine ethnographische Repräsentation der Birhor sinnvoll einzubringen sind.

ψ ψ ψ

Eingangs versuchte ich in einem narrativen Text eine einführende Repräsentation der Birhor zu entwerfen. Dort stellte ich *agency* der Angehörigen der Birhor und ein „Tanzfest“, das als kulturelle „Tradition“ bezeichnet und performiert wurde, in den Vordergrund. Darüber hinaus wollte ich meine Rolle zu Beginn der Feldstudie inmitten von Bewohnern der Siedlung, dem Zugang durch meinen Assistenten und auch Anforderungen, die sich aus dem *preterrain* ergeben, aufzeigen. In diesem und weiteren Texten, die vor allem die Aushandlungen um Krankheiten betreffen, möchte ich einen Teil der Ethnographie dieser Arbeit narrativ niederschreiben, das heißt im „Erzählstil“, um auf diese Weise eine aufgrund der skizzierten theoretischen Vorgaben veränderte Ethnographie umzusetzen.

Narratives Schreiben in der Ethnologie hat eine lange, randständige „Tradition“ und war vor allem innerhalb der *Confessional Literature* üblich. Diese *Confessional Literature* brach nach einer Zeit des strukturalistischen bzw. funktionalistischen Konsenses, und der damit einhergehenden Dominanz des Genres des „Ethnographischen Realismus“, mit den unreflektierten und in der Praxis nicht umgesetzten Standards der Forschungsmethode „Teilnehmende Beobachtung“. Diese Veröffentlichungen, die oftmals unter einem Pseudonym publiziert wurden, wiesen eine deutliche Diskrepanz zu den Forschungsberichten der jeweiligen Autorinnen und Autoren auf (vgl. Bowen 1987, Lévi-Strauss 1978) und hatten vor allem persönliche Erfahrungen der Ethnologen zum Inhalt. Wesentlicher Kritikpunkt an der *Confessional Literature* war dann, dass in den Texten die zu „Beschreibenden“ völlig verschwanden.

Im Zuge der *Writing Culture*-Diskussionen wurde dann eine narrative Ethnographie auf ihre Möglichkeiten zur Umsetzung der neuen Forderungen an Ethnographien hin geprüft. Barbara Tedlock (1991) richtet ihr Augenmerk auf den Übergang von einer narrativen Ethnographie, in welcher Forschende sich selber reflektieren, zu einer neuen narrativen Ethnographie, in welcher Forschende und „Erforschte“ gleichermaßen erscheinen. Dabei ist es wie schon die Kritik an der *Confessional Literature* zeigte, eine Illusion anzunehmen, dass narrative Texte per se eine bessere Repräsentation versprechen. Clifford Geertz' Klassiker einer narrativen Schilderung eines Hahnenkampfes in Bali wurde zurecht dafür kritisiert, dass generalisierend

„typische“ Balinesen dargestellt wurden und er sich selbst mit einer Rhetorik des „Dagewesenseins“ als Ethnograph inszenierte und autorisierte (Geertz 1973, vgl. Köpping 1997b). Gerade die Darstellungsmacht und Autorität über die Ethnographie bleibt auch bei narrativen Texten erst einmal beim Ethnographen. Doch bieten narrative Texte einige Möglichkeiten für ethnographische Repräsentationen, die ich in mein ethnographisches Schreiben einbringen möchte. Gerade in diesen Texten können individuelle Akteure und deren Handlungsmacht entgegen den „*common denominator people*“ des „Ethnographischen Realismus“ dargestellt werden (Marcus und Cushman 1982: 33). Barbara Tedlock (1991) führt an, durch narrative Texte den dialogischen Prozess einer Feldforschung beschreiben und reflektieren zu wollen. Der unsichtbare autoritative Ethnograph des „Realismus“ wird so wahrnehmbarer Bestandteil der Feldforschung. Die Offenlegung von Hintergründen der Feldforschung ermöglicht es, die Überlegungen zur Genese der Empirie mit Einschränkungen nicht nur auf den Ethnographen als einzig „Wissenden“ zu beschränken, sondern das Material innerhalb der Fachdiskussionen zur empirischen Arbeit einzubringen. Weiterhin ist es insbesondere möglich, den „ethnographischen Präsens“ und die damit einhergehende Annahme unveränderbarer „Anderer“ zu brechen, da in narrativen Texten der singuläre Charakter von Ereignissen im Vordergrund steht (vgl. Fabian 1983). John van Maanen (1988, vgl. 1995), der sich ebenso intensiv mit narrativen Texten auseinandersetzt, stellt anhand von Beispielen seiner Arbeit in der Monographie *Tales of the Field* heraus, durch fortwährende Interpretation narrative Texte als Ausgangspunkt zur Entwicklung theoretischer Ideen und deren Reflexion in Bezug auf die Situationen der Feldstudie einzusetzen zu können.

2. Koloniale Ethnographien?

Die Verbindungen zwischen Ethnographien und kolonialen Prozessen wurden in der Ethnologie mehrfach thematisiert. Talal Asad (1973) löste mit der Anthologie *Anthropology and the Colonial Encounter* die ersten kontroversen Diskussionen aus. Sein Anliegen war es vor allem zu demonstrieren, dass die frühen Ethnographien innerhalb kolonialer Strukturen entstanden seien. In den Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ wurden nachfolgend textliche Strategien der Ethnographen aus der Kolonialzeit entlarvt (vgl. Marcus und Cushman 1982, Clifford und Marcus 1986, Clifford 1988, Berg und Fuchs 1993). Aktuell fordert eine Forschergruppe die historiographische Aufarbeitung der Verbindungen von kolonialer Gesellschaft und der Produktion von Ethnographien (Pels 1997, Pels und Salemink 1994, 1999, Dirks 1992, 1999, Stocking 1991, Thomas 1994). Die Autoren dieser Debatte kritisierten vehement zum einen die gegenwärtige Praxis ethnographischer Feldforschung, zum anderen die inzwischen im Fach etablierten „literarischen“ Ansätze aus der „Krise der ethnographischen Repräsentation“ und rüttelten damit lautstark an den Pfeilern der Ethnologie.

Koloniale Ethnographien

Peter Pels und Oscar Salemink beklagen in der Einleitung zur Anthologie *Colonial Ethnographies* eine mangelnde historische Kontextualisierung und Genauigkeit bei der Betrachtung kolonialer Ethnographien. Ethnographische Texte seien in ihrer historischen Aushandlung zu begreifen (Pels 1997: 167-169). Pels und Salemink (1994: 4-5, Pels 1997: 171), beide selber Ethnologen, verstehen ihren historischen Ansatz in dem Sinne in beabsichtigter Gegenüberstellung zu ethnologischen Forschungsmethoden, dass bisher die Rolle der Informanten und der Ethnographen selber überbetont worden wäre (Pels und Salemink 1994: 14-15). Stattdessen, so ihre These in der aktuellen Anthologie *Colonial Subjects*, seien Ethnographien vor allem von den kolonialen Situationen bestimmt. Insbesondere dem *preterrain*, das sind die lokalen Situationen, von welcher aus der Ethnologe den Ort seiner Feldforschung erreicht, komme eine Bedeutung zu, die bisher unterbewertet worden sei. Die Autoren konstatieren einen dreifachen Einfluss auf die Produktion von Ethnographien: Die Ethnographen seien in einer strukturierten Rolle aus der Beziehung von zu institutionalisierender Wissenschaft und kolonialen Interessen zu betrachten. Weiterhin beziehen sie die Informanten oder „Beschriebenen“ in die „Dreifaltigkeit“ der ethnographischen Produktion, auch entgegen ihrer früheren Thesen (Pels und Salemink 1994), wieder mit ein. Ihr Hauptaugenmerk jedoch ruht auf den verschiedenen kolonialen Situationen und deren westlichen Akteuren. Sie nennen unter anderem koloniale

Verwaltungsbeamte, Missionare, Händler und Siedler. Differierende koloniale Situationen seien unter anderem Kriege oder Strafexpeditionen und die Anheuerung von Arbeitskräften aus den Kolonien (Pels und Salemink 1999).

Pels und Salemink werten das Ausklammern der kolonialen Situationen in den Ethnographien als Folge der Abgrenzung von anderen ethnographischen Berichten, beispielsweise von Missionaren oder Reisenden, im Zuge der Professionalisierung und Institutionalisierung der Anthropologie. Die methodische „Reinheit“ und „Unabhängigkeit“ der Wissenschaft wurde in Konkurrenz zu diesen Berichten herausgestellt und erforderte, materielle Interessen oder Verflechtungen mit kolonialen Situationen zu verbergen. Ethnographen standen andererseits in reziproken Abhängigkeitsverhältnissen zu Vertretern der kolonialen Verwaltung und Missionaren und übernahmen zum Teil auch deren Ansichten (Pels und Salemink 1994: 4-5, 1999: 2-9, 13, 40, Thomas 1994: 183). Insbesondere die führenden englischen Administratoren in Indien (unter anderem William H. R. Rivers und Herbert Hope Risley) hatten Einfluss auf die Institutionalisierung der Anthropologie in Großbritannien. Sie setzten sich sowohl für eine anthropologische Ausbildung der Kolonialbeamten als auch für deren Schulung als ethnologische Beobachter zur systematischen Erfassung der indischen Gesellschaft ein (Pels und Salemink 1999: 36-37).

Sowohl die Methode der Feldforschung als auch das theoretische Konzept des Holismus verstehen Pels und Salemink aus kolonialen Situationen geboren. Sie (1994: 11-14) zeigen auf, dass Vorversionen der ethnologischen Theorien des Funktionalismus, Kulturrelativismus und Holismus bei Missionaren und Administratoren vorhanden waren und diese ethnologischen Theorien, zudem in Bezug auf Interessen der kolonialen Regierbarkeit, letztendlich aus kolonialen Situationen hervorgingen (Pels und Salemink 1994: 11-14). Dies stellen sie explizit einer Geschichtsschreibung der Ethnologie gegenüber, welche besagte theoretische Modelle und Methodenentwicklung als Innovationen ethnologischer Wissenschaftler bezeichnete. Die Forschungsmethoden ermöglichten keinesfalls eine endgültige Objektivierung, wie die Ethnographen damals vorgaben, sondern sie seien einzig als eine Konsequenz aus den kolonialen Situationen verstehbar, die es ermöglichte, den Ethnographen als alleinigen Urheber einer ethnographischen Beschreibung festzulegen (Pels und Salemink 1999: 34-39, 1994: 1-5).

George Stocking (1991) macht sich ebenfalls für die Analyse kolonialer Situationen stark. Sein Augenmerk liegt auf der Vielfalt der „*colonial situations*“. Der Plural ist der sprachliche Ausdruck seines Anliegens. Diese den Ethnologen vorgegebene Differenz erweitert er zudem um ein Zugeständnis an Handlungsmacht und Möglichkeiten der Ethnographen im Umgang mit den jeweiligen Situationen. Die Vielfalt kolonialer Situationen arbeitet Stocking in drei Richtungen heraus: Er nennt unterschiedliche Phasen der Kolonialisierung und der Institutionalisierung der Anthropologie. Schließlich betrachtet er die Möglichkeiten der jeweiligen Ethnographen, die Situationen verschieden auszugestalten. Die „koloniale Umgebungs“ differenziert

Stocking nach der Intensität der Etablierung kolonialer Herrschaftsstrukturen aus. Es gäbe – eher selten – Kontexte, in welchen Ethnographen relativ frei von einer kolonialen Umgebung den „ersten Kontakt“ eigenständig aufbauten. Weitere Entwicklungen der Kolonialisierung unterschieden sich in eine Phase der Einsetzung kolonialer Strukturen, in welcher vor allem Rhetoriken der Ausgrenzung der „Anderen“ wichtig seien. Nach der Etablierung der kolonialen Strukturen bestehe dann eher ein Interesse am „Wissen“ über die Bewohner des Landes, um die Verwaltung zu vereinfachen bzw. zu verbessern (Stocking 1991: 4-5, 61).

Spezifisch für Indien unterscheidet Dirks drei Phasen der Kolonialisierung. Der Beginn der Kolonialisierung sei davon gekennzeichnet, dass die britischen Kolonialbeamten zusammen mit einer brahmanischen Elite orientalistische Darstellungen Indiens aus sanskritischen Texten schufen. Mit dem Aufbau eines auf Agrarsteuern basierenden Kolonialstaates wurde nachfolgend damit begonnen, Beobachtungen und Steuerklassifikationen mit Bezug auf Dorftraditionen einzuleiten. In dieser Phase ab der ersten Dekade des 19. Jh. begann man verstärkt brahmanische Eliten zu umgehen. Ab 1870 begann dann die Phase der Klassifizierung und Kategorisierung der indischen Kasten und auch „Stämme“, des, wie Dirks es bezeichnet, „ethnographischen Staates“ (Dirks 2001, vgl. Pels 1999).

Neben dem Blickwinkel auf die kolonialen Situationen ist die Genealogie von ethnographischen Texten mit Bezug auf vorhergehende „*pretexts*“, die nicht von akademischen Ethnologen verfasst wurden, ein Anliegen der Historisierung. Pels und Salemink (1999: 7-9) betonen dabei, dass die Anthropologie zu Unrecht auf ihrem Alleinanspruch ethnographischer Arbeit beharre. Unter anderem von Missionaren oder kolonialen Verwaltungsbeamten stammten zahlreiche ethnographische Arbeiten. Die beiden zeigen, dass oftmals eine Übereinstimmung zwischen administrativen Ansichten und ethnographischen Texten bestand (Pels und Salemink 1994: 14). Für Indien nennen sie den Einfluss der Staatsbeamten Herbert Risley und Richard Temple, die ihre Berichte vor Beginn der Feldforschungsphase verfassten, auf ethnographische Repräsentationen (Pels und Salemink 1994: 4). Letztendlich bildeten sich dann, allerdings ausgehend von den kolonialen Situationen, ethnographische Traditionen, das heißt die lokale Verankerung ethnographischer Merkmale oder Darstellungen. Diese ethnographischen Merkmale haben nach Pels und Salemink (1999: 9-15) nicht unbedingt einen unveränderlichen Inhalt, sondern können im Verlauf ihrer Geschichte auch umdefiniert werden. Ein Beispiel hierfür sei die lokale Verortung des afrikanischen „Fetisch“, wie Pietz (1999) sie herausarbeitet.

Pels und Salemink greifen mit ihrer Darstellung die Gedanken Fardons (1990: 26) auf. Dieser setzte mit der Herausgabe einer Anthologie den Startpunkt zur kritischen Auseinandersetzung mit der Etablierung regional spezifischer ethnographischer Merkmale. Neben einer Genealogie und dem Fortleben von „*exemplary texts*“ beschreibt Fardon allerdings weniger koloniale Situationen, als vor allem nationale Traditionen und weitere wissen-

schaftliche Fachrichtungen, die, wie zum Beispiel die Orientforschung, lokal verankert waren, als Faktoren ethnographischer Beeinflussungen. Appadurai (1988) zeigte die Genealogie oder „trajectory“ von Hierarchie als das ethnographisch etablierte spezifische Merkmal der indischen Gesellschaft. Dirks (1999: 170-171) weist weitergehend im Sinne von Pels und Salemink an mehreren Beispielen für Indien nach, dass Kerntexte der kolonialen Ethnologie nicht nur in kolonialen Kontexten produziert wurden, sondern auch eine Genealogie von den Berichten der Kolonialverwaltung nachzuweisen sei. Dirks nennt als Beispiel unter anderem das Essay *Meriah Sacrifice* über das Opfern von Menschen, verfasst vom Honorary Superintendent of Ethnography for Madras Presidency Thurston (1906, vgl. Kapitel 3). Frazer ([1890] 1983) habe diesen Bericht in einer Fußnote im *Golden Bough* zitiert.

Die geforderte historische Kontextualisierung beinhaltet darüber hinaus nach Pels (1997: 168) eine vorher notwendige epistemologische Dekontextualisierung von an verschiedenen Zeitpunkten und Orten wiederkehrenden Tropen und *topoi* und deren Vergleich, um die relevanten Kontexte zu verstehen. Damit sollen schützende Grenzen der akademischen Disziplinen überschritten werden und Kontinuitäten von zum Beispiel kolonialer Gewalt aufgezeigt werden. Pels und Salemink sehen sich damit in einer kritischen Nachfolge zum Klassiker „Orientalismus“ von Edward Said (1978), in welchem dieser wiederkehrende, aus westlicher Perspektive konstruierte Imaginationen des Orients aufzeigte. Allerdings geht ihnen die Gleichsetzung von Anthropologie und Orientalismus bei Said zu weit. Sie wollen die spezifische historische Aushandlung von Ethnographien und die Lokalität der jeweiligen kolonialen Situation einbeziehen (Pels und Salemink 1994: 16, 17, Pels 1997: 167-169, 176-177).

Nicholas Dirks, ein Historiker und Ethnologe, steht ebenso in der Reihe der Autoren, die eine Historisierung der Ethnologie wünschen. Allerdings vertritt er die Ansicht, die Disziplinen Ethnologie und Geschichte müssten sich „anti-disziplinär“ gegenseitig ergänzen und untergraben (1996: 34-36). Dirks (1996: 32-37) fordert, unter der eingeforderten Historisierung jedoch nicht ausschließlich eine Objektivierung von Veränderungen und der Vergangenheit zu verstehen, wie es bereits eine positivistische Geschichtswissenschaft versuchte. Vielmehr wünscht er, mit Bezug auf den Konstruktionscharakter jedweder Vergangenheitsbeschreibung, eine reflexive und dekonstruierende Aufarbeitung der akademischen Geschichtsforschung. Geschichte und „Tradition“ seien in ihrer Fabrikation zu verstehen und die Vielzahl möglicher Historien und Wahrheiten müsse anerkannt werden. Aus der reflexiven Betrachtung der Fachdisziplin Geschichte gehe hervor, dass die Geschichtswissenschaft eine bedeutende Rolle bei der Einsetzung und Anerkennung von Wahrheiten und historischen „Master-Narrativen“ habe, unter anderem in Bezug auf die Bildung von Nationen. In diesem Sinne betonen Pels und Salemink (1994: 1-5, 1999: 34-39), dass die bisher vom Fach vertretene singuläre Geschichte der Ethnologie die kolonialen Zusam-

menhänge verberge, indem sie einen Ablauf von akademischen Ideen und Modellen und zugehörigen „big men“ der Ethnologie konstruiere.

Heterogenität und interne Widersprüche kolonialer Kultur

Die bisher vorgestellten Ansätze verbleiben jedoch in einer Zuordnung kolonialer Akteure in abtrennbare Kategorien und entwerfen fast eine koloniale „Strukturierung“ ihres Handelns. Die Vielgestaltigkeit kolonialer Kultur wird am konsequentesten von Thomas (1994) thematisiert. Er etabliert die Historisierung und Differenzierung kolonialer Situationen (vgl. Stocking 1991, Pels und Saleminck 1999) oder „colonial cultures“ als Gegenmodell zu diskursorientierten Ansätzen (Fanon 1969, Said 1978), welche die Differenz kolonialer Kultur lediglich rhetorisch evozieren. Stattdessen haben sie einen essentialisierenden Charakter, da identifizierte Diskurse eine kohärente Einsetzung und Konstruktion der „Anderen“ suggerieren. Die Perspektive von Thomas liegt auf Dispersion, Widersprüchen, Partikularität und der praktischen Aushandlung kolonialer Diskurse (Thomas 1994: ix-x, 3). Mit Verweis auf Bourdieu (1976, vgl. Bourdieu 1987) plädiert er dafür, die Situierung kolonialer Rhetoriken und Repräsentationen in Akteuren, Lokalitäten und Zeitabschnitten nicht außer Acht zu lassen.

Thomas (1994: 2-3) stellt die Differenz innerhalb der Kolonisierer in den Vordergrund. Sowohl aus strategischen Interessen als auch infolge differierender Visionen und Vorstellungen der „zivilisatorischen Mission“ entstehen Widersprüche in der kolonialen Kultur. Beispielsweise seien missionarische Darstellungen der „indigenen“ Bevölkerung im Hinblick auf eine mögliche Konversion in der Regel nicht so essentialisierend wie diejenigen der kolonialzeitlichen Anthropologen (Thomas 1994: 190). Dirks (2001) zeigt darüber hinaus die sich widersprechenden Repräsentationen Indiens bei verschiedenen Missionaren auf. Die Dichotomie in Kolonisierer und Kolonisierte, die von den meisten Autoren der Diskussionen nicht hinterfragt wird, ist für Thomas (1994: 2-3) ebenso nicht haltbar. Auch durch koloniale Prozesse werden diese Gegensätze nach Thomas aufgeweicht. Er nennt in diesem Zusammenhang „nicht-zivilisierte“ *frontier whites*, koloniale Strategien nicht nur der Segregation, sondern auch der Assimilierung in Bezug zu den „Indigenen“ und schließlich die Aneignung „kolonialer“ Rhetoriken im Zuge des anti-kolonialen Widerstandes.

Handlungsmacht der Ethnographen

Mit der historischen Kontextualisierung und der Ausarbeitung der Bedeutung von Missionaren und Administratoren für Ethnographien untermauern sowohl Dirks (1992, 1999) als auch Pels und Saleminck (1994) den Anspruch einer differenzierten und veränderten Betrachtung der Situation der Koloni-

sierer und Ethnologen. Doch bleibt bei beiden Autoren die Handlungsmacht der Ethnologen weitgehend von einer generalisierten kolonialen Struktur vorgegeben oder gar bedeutungslos. An dieser Stelle ist die Arbeit von Stocking (1991) von Interesse. Stocking zeichnet die Biographien dreier Ethnologen, nämlich Nicolai Miklouho-Maclays, Jan Stanislaus Kubarys und Bronislaw Malinowskis, nach und arbeitet heraus, wie diese Ethnologen sich unterschiedlich zur kolonialen Verwaltung positionieren. Maclay ergreift paternalistisch Partei für die Papuaner und wird, wenn auch eher erfolglos, zum Fürsprecher für deren Interessen bei der kolonialen Administration. Ihm selber wird dadurch der Ruf eines besonders „moralischen“ Ethnologen zuteil. Kubary hingegen wird zum Agenten der kolonialen Verwaltung. Er partizipiert am kolonialen Projekt unter anderem als Plantagenvorsteher und Dolmetscher eines deutschen Kriegsschiffes. Malinowski wiederum, so Stocking, geht den „Mittelweg“ aus partieller, wissenschaftlich begründeter und ermöglichter Distanz zur Kolonialadministration bei gleichzeitiger Andienung der Ethnologie an die koloniale Verwaltung (Stocking 1991: 13-48, 64-65).

Pels und Salemink (1994: 4, vgl. Pels und Salemink 1999: 7) hingegen stellen in Bezug auf Malinowski dessen Abhängigkeit vom Missionar J. H. Oldham und dem Verwaltungsbeamten Lord Lugard in den Vordergrund. Sie werten Malinowski und Radcliffe-Brown als Sonderfälle, welche allein aufgrund der finanziellen Förderung durch eine Stiftung eine gewisse Unabhängigkeit von den kolonialen Zusammenhängen erhielten. Malinowskis partielle Distanzierung sieht auch Stocking dadurch ermöglicht, dass dieser seine Karriere in relativer Unabhängigkeit von ökonomischen Zwängen des kolonialen Projektes in der Wissenschaft sah. Stocking jedoch versteht dies eher als Folge von Malinowskis Strategie und betont dessen Handlungsmacht. Er beschreibt Malinowskis zweiseitige Argumentationen im Umgang mit der kolonialen Verwaltung. Zum einen argumentiert Malinowski auf der Basis funktionaler Theorie für die Bewahrung der indigenen Kultur. Zum anderen schlägt er die Wissenschaft der Anthropologie als Vermittlerin und Expertin für die „Anderen“ zur Verbesserung der kolonialen Verwaltung vor. Malinowski selbst unterbreitet Vorschläge zur Verbesserung der Arbeitsmotivation der Trobriander. Seine Arbeit richtete er darauf aus, die Institutionalisierung der Anthropologie als Wissenschaft voranzutreiben. Dabei versuchte er die Anwendungsmöglichkeiten der Anthropologie als „praktische Anthropologie“ für die koloniale Verwaltung attraktiv zu machen, ohne auf eine kritische Positionierung auch entgegen dem kolonialen Projekt zu verzichten (Stocking 1991: 54-55, 64-65).

In Bezug auf den Nutzen des ethnologischen Wissens für die koloniale Verwaltung und damit einhergehender Komplizenschaft der Ethnologen wagt Stocking (1991: 66) keine klare Aussage. Entscheidend ist für Stocking (1991: 5) vielmehr, dass die Bedeutung kolonialer Situationen für die ethnographische Arbeit berücksichtigt werden muss, ohne idealtypische Strukturen des Kolonialismus annehmen zu dürfen. Die Repräsentation des vorko-

lonialen, durch die drohende Kolonialisierung gefährdeten Trobriander, wie ihn Malinowski beschreibt, erkennt er als rhetorische Mythe und Teil von Malinowskis Projekt, die akademische Disziplin der Anthropologie – und damit sich selbst – zu etablieren. Damit gehe die Mythe des mutigen und unschuldigen Ethnographen einher, der sich in eine vorzivilisatorische Kultur begeben. Letztendlich sei die Ausblendung der kolonialen Situationen Merkmal dieser strategischen Inszenierungen der Ethnographen (Stocking 1991: 63, 64). Pels und Saleminks (1999: 2-7, 40) hingegen mutmaßten, dass das Ausblenden der kolonialen Situation aus Gründen der Abgrenzung von der ethnographischen Konkurrenz durch Missionare oder Kolonialadministratoren erfolgte.

Und die „Beschriebenen“?

Der Einfluss der „Beschriebenen“ auf ethnographische Texte fällt nach den Autoren der Debatte um koloniale Ethnographien gering aus. Einzig Pels und Saleminck (1999: 19-22) versuchen deren Rolle zu konzeptionieren. Sie differenzieren hierzu den ethnographischen Produktionsprozess in *preter-rain*, *ethnographic occasion* und eine lokal verankerte ethnographische „Schreibtradition“. In der *ethnographic occasion* erscheinen die verschiedenen Stimmen der zu „Beschreibenden“. Diese werden allerdings in Bezug auf lokale ethnographische „Tradition“ und koloniale Situationen zum großen Teil unterdrückt. Die Autoren nehmen zwar Bezug auf die Ansätze der *Writing Culture*-Debatte, indem sie auf die Anwesenheit (vgl. Fabian 1983) des Ethnologen bei den „Beschriebenen“ verweisen. Der Begegnung von Ethnographen und „Beschriebenen“ messen sie jedoch, im Vergleich zu den kolonialen Situationen, nur eine geringe Auswirkung auf die Texte bei. Vielmehr verbergen und transformieren die Ethnologen laut Pels und Saleminck diese Situationen in ihrer Distanzierung zur „reinen“ Wissenschaft und unter den Einfluss besagter kolonialer Situationen. Als Lösung greifen Pels und Saleminck (1999) die Idee auf, im Gegenlesen der ethnographischen Texte die unterdrückten Subalternen wieder erscheinen zu lassen. Sie versuchen dann Meinungsverschiedenheiten zwischen „*native informants*“ und Ethnographen als Beispiele für die Begrenzungen der kolonialen Sicht der Ethnographen herauszuarbeiten.

In der Südasien-Ethnologie wurde der Einfluss, wenigstens einiger der „Anderen“, auf ethnographische Texte über Indien hingegen des Öfteren thematisiert. Als eine Ursache hierfür kann gelten, dass Ethnologen mit sich unterscheidenden Repräsentationen der indischen Gesellschaft, abhängig von der Kastenzugehörigkeit ihrer Forschungspartner, konfrontiert waren. So fand der Wettstreit konkurrierender Repräsentationen der indischen Gesellschaft in den Ethnographien westlicher Autoren nach der Unabhängigkeit Indiens seinen Wiederhall. Die Sicht der Brahmanen (Dumont 1966, Moffatt 1979) als auch der Dalits oder „Unberührbaren“ (Parry 1974, Berre-

man 1971, Fuchs 1999) fanden mit ihren gegensätzlichen Ansprüchen auf eine Repräsentation zum Teil pan-indischer sozialer Realität Eingang in die akademischen Diskussionen. Louis Dumont (1966) begegnete der Kritik mit dem Argument, dass er eine Ideologie beschreibe. Somit seien empirische Abweichungen sicherlich vorhanden, aber für ihn nicht von Interesse. Dem entgegen machte Gerald D. Berreman (1971) deutlich, dass Dumont von seinen Informanten beeinflusst wurde, so dass er ausschließlich deren „brahmanische“ Repräsentationen wiedergab. Bei Dirks (2001) klingt ebenso der bedeutende Einfluss der – meist brahmanischen – Assistenten und Dolmetscher im Dienste westlicher Ethnographen auf die Inhalte der entstandenen Abhandlungen immer wieder an. Wohl auch wegen seines Ansinnens, die kolonialen Repräsentationen Indiens als gesellschaftsverändernd zu postulieren, bleibt der brahmanische Einfluss bei Dirks jedoch auf die orientalistische Phase der Beschreibung Indiens und die brahmanische Elite beschränkt. Nachfolgende Beschreibungen Indiens sehen sowohl Dirks als auch Pels und Salemink vor allem als Zusammenspiel kolonialer Verflechtung und ethnographischer Genealogie (Pels und Salemink 1999: 4, 8-9, 14, 19-22).

Richard Burghart (1990: 260-272) treibt die Argumentation weiter voran. Seine These ist es, dass Dumont nicht nur die Darstellung Indiens von den Brahmanen übernommen habe, sondern darüber hinaus die brahmanische Gesellschaftskonzeption in Dumonts Theorie imitiert werde. Burghart zeigt nämlich, dass Merkmale von Dumonts theoretischer Konzeption, wie das Reinheitsideal, die postulierte Geschichtslosigkeit der indischen Gesellschaft und auch die Beschreibung einer Ideal-Gesellschaft, die letztlich von der Empirie abweiche, bereits in vedischen Texten als Gesellschaftsmodell vorhanden war. Burghart (1990: 266-272) führt als eine Ursache dieser „*inter-cultural mimesis*“ weiter aus, dass Brahmanen in Indien den intellektuellen Raum der Ethnologen bereits okupierten. Beide seien sie Gesellschaftsbeschreiber, legitimiert aufgrund einer höheren Einsicht durch *Brahma* bzw. im Falle des Ethnologen durch wissenschaftliche Objektivität. Dies habe dazu geführt, dass die Südasien-Ethnologie sich einer Auseinandersetzung mit den Brahmanen nicht entziehen konnte. Kritisch ist zu Burghart allerdings anzumerken, dass dieser, wenn er den Einfluss brahmanischer Forschungspartner zeigen will, nicht anhand der Wiederholung von Ideen aus vedischen Texten in Dumonts Werk argumentieren kann. Geschichtslosigkeit und die Abstraktion holistischer Gesellschaftsmodelle wurden darüber hinaus auch als Konsequenz ethnologischer Theoriebildung thematisiert (Fabian 1983). Veena Das (1993: 411-418) formuliert als weiterführende Kritik an Burghart zudem, dass den verschiedenen Stimmen innerhalb der als „brahmanisch“ zusammengefassten gesellschaftlichen Gruppen nicht Rechnung getragen werde. Somit erscheint auch eine Differenzierung dieser Gruppe angebracht, wie es in gleicher Weise Thomas (1994) für die Kultur der Kolonisierer einforderte.

Burgharts Ausarbeitungen bedeuten aber für die weitere Beschäftigung mit Ethnographien Südasiens, dass über den wissenschaftlichen „inter-textuellen“ Dialog innerhalb der Universitäten auch der Dialog mit den Forschungspartnern Eingang in die ethnographischen Darstellungen findet. Damit sichtet er den Fokus auf die Handlungsmacht der Akteure innerhalb ethnologischer Forschungssituationen mittels „Teilnehmender Beobachtung“. Brahmanen „subjektivierten“ die Ethnologen und setzten den Rahmen für die Ethnographien (Burghart 1990: 266, 268). Ein ähnliches Beispiel thematisierte James Clifford (1988: 45) in der Debatte um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“. Er beschreibt die Kontrolle der Ilongot Kopffäger über Renato Rosaldo (1980) während dessen Feldforschung. Dieser wurde, gegen seine Einwände, mehr oder weniger gezwungen, endlose Erzählungen über deren lokale Geschichte anzuhören. Die geforderte Reflexion der Forschungssituation nun beinhaltet eine rückbezügliche Anwendung ethnologischer Interaktionstheorie auf die Beziehungen und Aushandlungen zwischen den „Anderen“ und dem Forschenden. Dialog im Sinne einer Mehrstimmigkeit auch der „Beschriebenen“ als Forderung aus der *Writing Culture* Bewegung erscheinen sowohl Burghart als auch Richard Fardon (1990: 13) nur unter Berücksichtigung des Aushandlungscharakters von Repräsentationen und damit einhergehender Machtbeziehungen möglich. Damit wird auch die Kritik von Pels (1999) daran, dass Informanten oft andere Darstellungen als Ethnologen vertraten, in ein anderes Licht gerückt. Vor dem Hintergrund einer Vielzahl an möglichen Repräsentationen einer Gesellschaft und differierenden, zudem situiert eingesetzten Meinungen kann nun nicht mehr davon ausgegangen werden, dass Ethnologen und Informanten einer Meinung sein werden.

Ethnographien und das koloniale Projekt

Aber welche Bedeutung haben nun Ethnographien für die Kolonisierer? Ist Feldforschung schlicht eine Entwicklung infolge der historischen Transformationen, die die nötige Infrastruktur in den kolonialen Gebieten zur Verfügung stellte (Pels und Salemink 1994: 9-11)? Pels und Salemink (1994: 19-22) sowie Dirks (1992, 1999) sehen eine Verflechtung von Ethnographien und der Ethnologie mit der kolonialen Administration. Nach Pels und Salemink (1994: 14-15) gehe es jedoch nicht darum, der Anthropologie einer Komplizenschaft mit der Kolonialgesellschaft zu unterstellen. Dem entgegen vertritt Dirks (1999: 171-173) die Position, dass die Ethnologie mit der Kolonialverwaltung sowohl kollaborierte als auch die akademische Disziplin der Ethnologie aus der kolonialen Administration kulminierte. Er nennt am Beispiel der Anthropometrie den Entwurf der wissenschaftlichen Methoden zur Klassifikation als eine der Verbindungen von Anthropologie zu kolonialer Verwaltung.

Pels und Salemink (1994: 19-22) fordern, weniger Gewicht auf die Hinterfragung des Inhalts oder der Realitätsnähe der Ethnographien zu legen. Damit werde die wesentliche Konsequenz der Ethnographien verborgen, die nämlich darin bestehe an sich veränderliche ethnische Identitäten zu bestimmen, damit festzulegen und örtlich zu fixieren. Zensus und Statistik wurden zum Verwaltungsinstrumentarium. Ethnographie sei notwendig gewesen, um die „Anderen“ als kulturelle Einheiten zu bestimmen (Pels 1997 175-176, Pels und Salemink 1999: 26-29). Individuen würden den Charaktereigenschaften einer Gruppe untergeordnet. Eine Geschichte werde ihnen nicht mehr zugebilligt, stattdessen seien die Charaktereigenschaften spezifischer Kasten als unveränderbar „naturalisiert“ worden (Dirks 1992: 8, 1999: 160-161). Dies ermögliche es auch, die koloniale Beherrschung der „Anderen“, sowohl in Bezug auf deren Vorstufe zur Moderne als auch auf grausame und gewalttätige Gebräuche, rhetorisch zu legitimieren. Eine weitere Konsequenz ethnographischer Arbeit der frühen Ethnologen sei es gewesen, dass diese, in ihrem Bestreben Ethnographie als originär anthropologische Methode zu definieren, die administrativen und missionarischen Einflüsse verschleierten und die Klassifikationen und Repräsentationen somit als wissenschaftlich fundiert einsetzten (Dirks 1992: 8, 1999: 168-173).

Als praktisches Beispiel für die koloniale Bedeutung der Ethnographie schildern Pels und Salemink (1994: 13), dass mit Bezug auf Ethnographien lokale Führer entgegen vorheriger Machtgefüge – nach Meinung von Pels und Salemink seien diese demokratischer gewesen – institutionalisiert wurden, so dass die koloniale Verwaltung mit diesen arbeiten konnte (Pels und Salemink 1994: 13). Darüber hinaus bezeichnen sie Ethnographie auch als Nachkomme der kolonialen Militärsplionage und schildern ihre Bedeutung für die Identifizierung von ethnischen Gruppen, um diese nach dem Prinzip von „*divide and rule*“ gegeneinander auszuspielen. Dirks bezeichnet den Prozess der Klassifikation und Fixierung von Gruppen als „kulturelle Technologie“ kolonialer Herrschaft. Er geht dabei insofern einen Schritt weiter, als er nicht nur die Klassifizierung und die Zuschreibung von Charaktereigenschaften an die „Stämme“, Kasten und Dörfer als notwendiges Wissen zur Regulierung und Kontrolle bezeichnet. Vielmehr werden nach Dirks – dies nennt er „kulturelle Folgen“ des Kolonialismus – durch die koloniale Administration Gruppen in ihrer sozialen Praxis transformiert und spezifische Identitäten verstärkt (Dirks 1992: 2-10). Allerdings schränkt Pels (1994: 175-176) eine alleinige Rolle der Kolonisierer bei der Konstruktion von Identitäten ein. Es müsse zudem gefragt werden, inwieweit die jeweiligen Gruppen an ihrer zugeschriebenen „Tradition“ mitgeschrieben oder diese Historien subversiv genutzt haben (vgl. Dirks 1992: 4). In ihrer nachfolgenden Arbeit verweisen Pels und Salemink (1999: 20) zudem auf verschiedene Widerstandsstrategien gegenüber den staatlichen Kategorisierungen, wie Vermeidung, Konfrontation oder die Transformation hegemonialer Ansichten.

Koloniale Kontinuität in der postkolonialen Gegenwart?

Dirks (1992: 2-10, 2001) versteht die gegenwärtige Essentialisierung von Kaste für Indien als eine Kontinuität aus der Kolonialzeit. Damit erklärt er die vermeintliche gegenwärtige gesellschaftliche Realität Indiens und die auf Kastengruppen und deren Forderungen abgestimmte gegenwärtige Regierungspolitik 50 Jahre nach der Unabhängigkeit als Produkt bzw. „kulturelle Folge“ des Kolonialismus. Dirks Motivation, die Konstitution der indischen Gesellschaft durch den Kolonialismus herauszustellen, erklärt sich durch seine Kritik an Ethnologen, die das gegenwärtige Indien seiner Meinung nach als unveränderbar und „traditionell“ beschreiben. Es stellt sich allerdings die Frage, ob er nicht letztendlich seiner eigenen Kritik anheim fällt: Bleibt für Indien, Dirks folgend, nicht mehr als die Verdammnis der „traditionalen“ Gesellschaft in eine „koloniale“ einzutauschen? Die Frage führt zurück zu den Autoren der Diskussionen um koloniale Ethnographien. Diese thematisieren nicht nur die mögliche Kollaboration der Ethnologie mit der Administration in der Kolonialzeit. Die Fortdauer des „Kolonialen“ in der Gegenwart ist eines ihrer zentralen Anliegen. Die Genealogie der ethnographischen „Vortexte“ aus dem kolonialen *terrain* führen sie dazu weiter fort. Dirks zeigt die Kontinuität ethnographischer Beschreibungen der spezifischen Gruppen von ersten administrativen und missionarischen Berichten über deren Aneignung durch Ethnologen zu Beginn des 20. Jh. bis hin zu Bezügen in gegenwärtigen Ethnographien, die noch immer auf diese „Vortexte“ zurückgriffen. Dirks veranschaulicht diesen Sachverhalt am Beispiel des Fortlebens von Edgar Thurstons (1907) *The Castes and Tribes of Southern India* von seinem Ursprung aus der Zusammenschau administrativer Quellen bis in die gegenwärtige britische Forschungsliteratur (Dirks 1999: 157-159, 168-173).

Pels und Saleminck legen ihren Schwerpunkt auf Kontinuitäten innerhalb der Disziplin der Ethnologie. Es wird eine Kontinuität kolonialer Zusammenhänge zu heutiger ethnographischer Arbeit postuliert. Aufgabe einer „Anthropologie der Anthropologie“ sei es, diese Verbindungen historisch und reflexiv aufzudecken. Ethnologie, entstanden im Zusammenhang mit kolonialen Observations- und Kontrolltechniken, habe als Disziplin somit an der Problematik teil (Pels 1997:164-165, 168-169). Die postkolonialen Staaten seien davon gekennzeichnet, dass „koloniale“ Strukturen, mit denen auch die gegenwärtige Ethnologie in vergleichbarer Weise verbunden sei, fortbeständen. Beispiele seien staatliche Entwicklungsinstitutionen, soziale Wohlfahrtssysteme, Staatsverwaltung oder die Ausgrenzung von untergeordneten Gruppen in der Apartheid oder im indischen Kommunismus. Ziel sei es, die kolonialen Strukturen, die in das Fach und seine Methoden Eingang fanden und bis heute fortleben, zu identifizieren (Pels 1997: 177-178). Beispielsweise nennen die Autoren das Argument, dass die Ethnologie „indigenen“ Gruppen in ihrem Kampf um ihren Anteil an der Modernität helfen solle. So habe schon Malinowski (1922) ethnologisches

Wissen für die koloniale Verwaltung angepriesen (Stocking 1991). In ihrer aktuellen Arbeit sehen sie allerdings die mögliche Ambivalenz der Beziehung von Ethnologen zum Staat. So sehen sie Kollaboration, aber auch die kritische Positionierung von Ethnologen, die die Behandlung „ihres“ „Stammes“ durch den Staat beobachten (Pels und Saleminck 1999: 4). Eine weitere, erst einmal paradoxe Kontinuität bestehe darin, dass die Etablierung der Ethnologie als „reine“ Wissenschaft in Gegenüberstellung zur „*applied anthropology*“ gerade nach und mit Bezug auf Kritik an kolonialen Verflechtungen der Ethnologie in den 70er Jahren eine Hegemonialstellung erreichte. Die Kolonialzeit diene dabei als „rhetorischer Sündenbock“. Die Ethnologie wiederhole damit, so Pels und Saleminck, lediglich das kolonialzeitliche Argument der wissenschaftlichen Unabhängigkeit und verbarg damit einhergehend – wie auch in kolonialen Ethnographien geschehen – die neuen Verflechtungen zu staatlichen Entwicklungsprojekten (Pels und Saleminck 1999: 2-4, 40-41).

Reflexionen um die Essentialisierungen kultureller Repräsentationen

Entgegen der moralischen Vehemenz in den gerade dargestellten Versuchen der Aufdeckung des Kolonialen soll Thomas (1994) verhelfen, einen kritischen Zugang auch zur postulierten Allgegenwart der Kolonialität zu bewahren. Thomas fragt nach der Kontinuität des „Primitivismus“ in den gegenwärtigen Diskursen links-liberaler Kritiker. Ebenso setzt er sich mit – teils anthropologisch konstruierten – Repräsentationen der Maori, einer indigenen Gruppe Neuseelands, auseinander. Diese untersucht er in ihrer Fortdauer von der Ausgrenzung im Siedler-Kolonialismus hin zu gegenwärtigen Diskursen. Anstelle jedoch bei der postulierten Kontinuität aus der Kolonialzeit zu verharren, will Thomas – der sich auch weigerte, einen alleinigen, fortdauernden Kolonialdiskurs zu beschreiben – die angenommene Kontinuität historisch situieren und damit brechen. Nach Thomas (1994: 10, 171, 195) ist die „postkoloniale“ Epoche nicht frei von kolonialen Bezügen, dennoch müssten diese in ihrer Widersprüchlichkeit und spezifischen Aushandlung betrachtet werden. Wie auch die Kolonialzeit als eine Serie von unterschiedlichen Projekten, die Repräsentationen und Narrative beinhaltete, zu verstehen sei, so sei der gegenwärtige links-liberale „Primitivismus“ in seiner Verherrlichung einfacher Gesellschaften gegenüber der Moderne die Fortsetzung von früheren Versionen. Thomas benennt dazu Beispiele aus dem 18. Jh. Doch habe auch dieser „Primitivismus“ einen spezifischen Charakter. Im Film „*Dances with Wolves*“ werde der „weiße“ Held durch das Zusammenleben mit authentisierten Sioux nicht „indigenisiert“. Vielmehr werde, über die Kontinuität indigener Essentialisierungen hinaus, eine neue weiße maskuline Identität mit Bezug auf primitivistische Ideale verstärkt, welche die Anerkennung von Minderheiten positiv bewerte und somit in die Kontexte eines links-liberalen Multikulturalismus passe. Die gegenwärtige

Aushandlung von Maori-Identität folge kolonialen anthropologischen Mustern, doch nutzten Maori bei der Etablierung ihres Status die „primitivistische“ Sicht der „weißen“ Bevölkerung auf sie. Umgekehrt ist die gegenwärtige Maori-Identität ein auch für die „weiße“ Bevölkerung prestigeträchtiger Teil der gemeinsamen nationalen Identität Neuseelands.

In seiner Kritik an einer einfachen Unterstellung des „Kolonialen“ bei gegenwärtigen „Exotismen“ und „Primitivismen“ setzt Thomas (1994) die Bezugspunkte von *Writing Culture* und „Kolonialen Ethnographien“ am konsequentesten um. In Anlehnung an Clifford (1988) fordert er, Ereignisse und Aushandlungen indigenen Lebens anstelle einer Festschreibung von Identitäten zu analysieren. Ein weiterer Zugang zur Problematik könne über Reflexionen zur „Logik der Repräsentation“ erfolgen, welche deren Veränderbarkeit und Einsetzung aufzeige (Thomas 1994: 194, 195). Thomas' (1994) Überlegungen zur Repräsentation können dabei einen Beitrag zur Untersuchung der Monographien, aber auch der gegenwärtigen Situation der Birhor leisten, da sie nicht nur die Gedanken repetieren, die zur notwendigen Dekonstruktion „exotisierender“ oder „primitivistischer“ Repräsentationen beitragen, sondern auch die Grenzen einer Dekonstruktion benennen. Dabei scheut er sich nicht, gerade in Bezug auf *empowerment* indigener Gruppen die positiven Seiten essentialisierender Repräsentationen aufzuzeigen.

Eine berechtigte Kritik, auch an *New Age*-Repräsentationen über „Aborigenes“, ist es nach Thomas aber, dass deren Kultur als stabil, geschichtslos und unveränderbar konstruiert werde (vgl. Fabian 1983). Dadurch werde den „Beschriebenen“ die Fähigkeit zur Veränderung und zum Umgang mit der gegenwärtigen Welt abgesprochen. Stattdessen werden sie in ihrer fortwährenden Bedrohung konstruiert. Zudem werden sowohl von ethnographischen als auch „primitivistischen“ Repräsentationen Zugehörigkeiten zu einer Gruppe festgeschrieben und authentifiziert. Urbane „Aborigenes“ beispielsweise werden folglich als nicht-authentisch abgewertet (Thomas 1994: 176). Speziell für ethnographische Repräsentationen gilt nach Thomas' Definition im Unterschied zum „Primitivismus“, dass eine Zuschreibung kultureller Differenz erfolge (Thomas 1994: 179). Gerade die Kontinuität einer asymmetrischen Machtbeziehung werde den Gruppen, auch von antikolonialen oder gesellschaftskritischen multikulturellen Projekten, somit weiter zugeschrieben (Thomas 1994: 183). Kulturellen Repräsentationen, die die Hybridität oder die Prozesse der Veränderung in den Vordergrund stellen, könne ein höherer analytischer Wert für die Wissenschaft nicht abgesprochen werden. Dennoch plädiert Thomas für eine Akzeptanz essentialisierender Repräsentationen bei der Aushandlung von „indigenen“ Rechten. Diese haben laut Thomas, wie das Beispiel der Maori zeige, unter anderem durch den bewussten Bezug auf primitivistische Ideale der „weißen“ Bevölkerung, höhere politische Kraft und sind hilfreich bei der positiven Umwertung der Maori-Identität. Von „indigenen“ Gruppen werden sie erfolgreich zur Mobilisierung oder in Selbsthilfeprojekten genutzt (Thomas 1994: 189-190). Das sich anschließende Gegenargument resultiert aus Differenzen

innerhalb der „indigenen“ Gruppen. Die Frage, wer eigentlich von den Selbsthilfeprojekten oder politischen Mobilisierungen profitiere, führe oftmals zur Feststellung, dass Teilgruppen, beispielsweise lokale Eliten, privilegiert seien. Als Folge der Essentialisierung „traditionaler“ Repräsentationen könne sogar eine Verstärkung von Alters- oder *Gender*-Differenzen mit einhergehenden Machtungleichgewichten entstehen.

Eine weiteres Argument lässt sich aus einer dekonstruktiven Perspektive auf essentialisierende Repräsentationen erschließen. Thomas führt seinen Ansatz, Repräsentationen ebenso wie koloniale Kultur in den Prozessen ihrer Entstehung und Aushandlung zu untersuchen, weiter und fragt, inwiefern eigentlich essentialisierende Repräsentationen anti-kolonialer und post-kolonialer „indigener“ Gruppen oder Aktivisten überhaupt einer einheitlichen Bedeutung unterliegen, das heißt unveränderbar oder „essential“ sind. Sind nicht auch diese in historisch situieren strategischen Projekten entstanden, die teils „hybride“ ebenso wie „essentialisierende“ Repräsentationen einsetzen? Die Fixierung „essentialer“ Repräsentationen werde unter Umständen einzig aus oder gar nur innerhalb der akademischen Festschreibung der betreffenden Gruppen real. Darüber hinaus bleibt zudem, speziell in Bezug auf politische Arbeit, die Frage, inwieweit akademische Repräsentationsstandards auf diese angewendet werden sollen (Thomas 1994: 189-190).

Kulturkonzepte und (koloniale) Ethnographie

Eine Kritik an Dirks' Konzept der „kulturellen Folgen“ einer Festschreibung von Identitäten für die „Kolonialisierten“ als auch an seiner These, dass gegenwärtige Kastenidentitäten eigentlich aus den Nachwirkungen des britischen *Empire* resultieren, kann ebenso über die hinter seiner Aussage stehenden Kulturkonzepte angegangen werden. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den „kulturellen Techniken“ der kolonialen Herrschaft entlarvt Dirks erst einmal selbst das anthropologische Konzept von Kultur als direkte Folge und untersucht die Bedeutsamkeit des Konzepts für die koloniale Administration. Kultur sei, diesem Konzept folgend, eine Anhäufung von Werten, Glaubensvorstellungen, Praktiken und Diskursen (1992b: 2). Dieses anthropologische Kulturkonzept, so Dirks, sei Grundlage der Darstellung kultureller Einheiten der Kolonialisierten durch die Kolonisierer. Die „kulturelle Folgen“ der Kolonialzeit sieht Dirks am Beispiel Indiens in der Essentialisierung und Transformation der kolonialisierten Gesellschaft hin zu kolonialen Darstellungen und Klassifikationskategorien.

Kulturkonzepte auf dem Gebiet der Ethnologie haben seit den 80er Jahren zwei wesentliche Neuerungen erfahren. Beeinflusst durch Bourdieu (1987) wurde Kultur als Produkt der sozialen Praxis verstehbar. Zuvor konnte Kultur als Ideenmodell oder als holistisches System, abtrennbar von den Akteuren, verstanden werden. Dem entgegen wurde die Aushandelbarkeit und die Verortung sowie zugleich Veränderung von kulturellen

Ideen in sozialen Interaktionen betont. Im nachfolgenden performativen *turn* (vgl. Ortner 1984) wurde dann die fortwährende Konstruktion von Kultur in Bezug auf öffentliche Ereignisse in den Vordergrund gestellt. Eine Kulturkonzeption von Dirks aus dem Jahre 1996 entspricht diesen Diskussionen weitgehend (Dirks 1996: 36). In einem Artikel, in welchem er Möglichkeiten einer transdisziplinären Verknüpfung von Ethnologie und Geschichte auslotet, beschreibt Dirks „Kultur“ folgendermaßen: Kultur sei nicht als Konsens oder Meinungsübereinstimmung verstehbar. Vielmehr sei Kultur eine Anhäufung von Konstruktionen, die von Akteuren in Bewegung gesetzt wurde. Kultur werde durch und innerhalb von sozialen Praktiken produziert, welche Macht und Ungleichheit beinhalten, und kann nicht losgelöst von ihrer Produktion betrachtet werden. Zudem werde Kultur von staatlichen Institutionen und wirtschaftlichen Aktivitäten operationalisiert. Er geht dann weiter, indem er sowohl eine Historisierung des Kulturbegriffes und der Ethnologie als auch eine Anwendung dieses Kulturbegriffes auf die Geschichte einfordert. Kulturbegriff und Geschichte müssten sich ergänzen und „subversiv“ hinterfragen.

Am Beispiel der Essentialisierung von Kaste in Indien im Moment der kolonialen Begegnung (Dirks 1992: 8, 9, 1996: 37-38, 2001) hingegen argumentiert er, wie „kulturelle Techniken“ der kolonialen Verwaltung dazu führen, dass Kasten zur gesellschaftlichen Essenz Indiens werden. Die Frage nach dem Aushandlungscharakter von Kultur stellt er an dieser Stelle nicht. Er bemerkt zwar einschränkend, dass die Briten Kasten nicht erfunden haben, sondern spezifische indische Ansichten lediglich verstärkt und eingesetzt haben. Ebenso erwähnt er die Rolle der indischen Forschungspartner für die koloniale Administration bei der Verfertigung von Kulturbeschreibungen (Dirks 2001). Dennoch bleibt der Einfluss der indischen Akteure auf die vorkoloniale Vergangenheit, in welcher Kaste politisch und verhandelbar war, beschränkt (Dirks 1996: 37-38, 2001). Einzig die kolonialisierenden britischen Akteure – seien es Missionare, Administratoren oder Anthropologen – haben nach Dirks die Handlungsmacht bei der Wiederverstärkung von Kaste als identitätsbildende Einheit. Den indischen Akteuren bleibt es, dieser ihrer neuen Essenz des sozialen Lebens Folge zu leisten. Er erklärt den Widerstand gegen die Kolonialherrschaft in Bezug auf oder besser mit diesen neuen „kulturellen Formen“ (Dirks 1992: 4, 1996: 36-38), doch gelingt hierdurch keine Veränderung der entstandenen kolonialen Fixierung und Essentialisierung. Es erscheint eingedenk seiner Kritik am kolonialen Kulturkonzept paradox, dass er diesem einen ungebrochenen Beschreibungscharakter für die „Anderen“ der kolonialen bzw. post-kolonialen Welt zugesieht. Dennoch kann umgekehrt ein sowohl konstruktiver als auch expressiver Charakter kolonialer Repräsentationen bei der Konstitution kolonialer Beziehungen, allerdings unter Berücksichtigung von Aushandlungen, als „kulturelle Folgen“ kolonialer Prozesse durch eine Kritik an Dirks rigidem Kulturkonzept nicht verneint werden (vgl. Thomas 1994: 2).



Eine weitere Konsequenz aus der Neuentwicklung der Kulturkonzepte für die Ethnologie im zweifachen Paradigmenwechsel zu Handlung und nachfolgend Performanz ist die damit einhergehende Veränderung ethnographischer „Objektivierung“ und der Inhalte von Ethnographien. Damit kann für einen Großteil des gegenwärtigen ethnographischen Schreibens zumindest ein inhaltlicher Bruch zu den kolonialzeitlichen Arbeiten festgestellt werden, ohne dass sich aber damit die Problematik um Repräsentationen auflöst. Der Paradigmenwechsel zu Interaktionen entspringt einer Kritik an vorangegangenen strukturalen und funktionalen Gesellschaftsmodellen. Im Struktur-funktionalismus der britischen *Social Anthropology* versuchte Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1957), Gesellschaft als Beziehungsgeflecht von Personen zu beschreiben. Er postulierte eine Beständigkeit der Sozialordnung losgelöst von individuellen Unterschieden, da Individuen als gesellschaftliche Funktionsträger in unveränderlicher, funktionaler Weise zueinander stünden. Innerhalb der amerikanischen *Cultural Anthropology* wollte Ruth Benedict (1955) die jeweiligen Grundmuster der verschiedenen Kulturen herausfinden. Sie vertritt die Position, dass Kulturen geschlossen seien und ihre Mitglieder prägten. Im französischen Strukturalismus wird die Perspektive der Forschung auf Ideologie und Mythen gerichtet. Claude Lévi-Strauss (1967) sucht nach einer universalen Struktur aller Mythen, um deren Rationalität aufzuzeigen.

Hier setzt die Kritik Pierre Bourdieus (1987) ein, dessen Grundgedanken auch Thomas (1994) zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht. Er beschreibt, dass er in seiner Forschung daran scheiterte, seine Ergebnisse in ein strukturelles Schema einzuordnen. Auf der Suche nach der Ursache für dieses Scheitern arbeitete er den Unterschied zwischen praktischer Logik, nämlich einer Logik des Handelns, und der Logik der Ideologien und Mythen heraus (ebenda 26-27). Dennoch wendet er sich dagegen, eine Struktur von Gesellschaft zu verneinen. Er begreift Gesellschaftsstruktur als im Handeln entstehend (ebenda 101-102). Bourdieu sieht die Kontinuität der Gesellschaft, zumindest in seinen frühen Werken, in der fortwährenden Aktualisierung des Vergangenen und ermöglicht so einen Strukturbegriff, der Transformation beinhaltet. Hiermit formuliert er einen zentralen Gedanken der Überlegungen, den in ähnlicher Form Anthony Giddens (1988) oder Marshall Sahlins (1987, vgl. Schnepel 1997) vertreten.

Um die Festschreibung der Struktur in das Handeln zu spezifizieren, führt Bourdieu (1987: 101-102) den Begriff Habitus ein. Der Habitus sei von den Erfahrungen, die von Individuen gesammelt werden, geprägt. In ihm wirken die aus früheren Erfahrungen stammenden Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata zusammen. Der Habitus bringe in seiner Beeinflussung des Handelns diese Erfahrungen wieder zum Vorschein. Bourdieu betrachtet somit nicht mehr „umfassende“ Werte und Ideologien als determinierend für das soziale Leben. Die Kreativität der Individuen in der Ge-

staltung von Gesellschaft schränkt er über den Habitusbegriff hinaus jedoch dadurch ein, dass er eine Logik der Praxis, d. h. eine Ausrichtung auf die Erfordernisse des praktischen Handelns, einführt (ebenda 163, 167, 187). Diese strukturelle Praxis begrenze im Zusammenwirken mit dem Habitus die Möglichkeiten der Transformation des Habitus. Die Beständigkeit der Praktiken einer Gesellschaft wird aufrechterhalten (ebenda 101-102). Die Handelnden seien dabei nicht in der Lage, Widersprüche innerhalb der Ideologie zu erkennen und sich zu reflektieren (ebenda 165- 167). Wie Martin Fuchs (1999: 352) in seiner Anwendung handlungstheoretischer Ansätze auf Fragen zur Repräsentation der Dalits in Indien konstatiert, stehe die Reflexion der Akteure bei Bourdieu somit außerhalb der Handlungen. Fuchs fordert hier ein Zugeständnis an die Reflexionsfähigkeit der Akteure. Ebenso kritisiert Fuchs die extreme Betonung einer Begrenzung der Handlungsfähigkeit durch die Vorstrukturierung der Denk- und Handlungsschemata, die nach Fuchs noch in der Tradition des französischen Strukturalismus steht (ebenda 349).

Giddens beschreibt wie Bourdieu die gesellschaftliche Struktur als im Handeln entstehend, aber gesteht den Akteuren Reflexivität zu und verortet Macht in Interaktionen (Giddens 1988: 77-81). Giddens entwickelt hierzu die Theorie der doppelten Strukturierung. Struktur entstehe in Momenten der Interaktion und sei Resultat des Handelns. Zugleich sei sie Medium des Handelns, auf das sich Akteure rekursiv bezögen. Giddens begreift gesellschaftliche Struktur einerseits als einschränkend in dem Sinne, dass die freie Veränderung von Strukturen in Situationen eingeschränkt sein kann, andererseits aber auch als zum Handeln befähigend, indem das Vorhandensein von Strukturen Möglichkeiten eröffnet, verschiedene Optionen zu nutzen (ebenda 230-231). Hier verortet er auch die Freiheit der Akteure, die situativen Kontexte ihres Handelns zu gestalten und ihr Handeln zu bestimmen (ebenda 55-56). Akteure bezögen sich bewusst auf Strukturen und Prinzipien (ebenda 67, 77). Ein wichtiger Bestandteil seiner Argumentation ist das Verorten von Macht in den Interaktionen. Hiermit wendet er sich explizit gegen eine Sicht, die das Handeln einseitig als durch gesellschaftlichen Zwang bestimmt ergreift. Grundlage seiner Gedanken ist auch hier die Möglichkeit, auf Strukturen Bezug zu nehmen und sie in diesem Moment zu reproduzieren. Nach Giddens nehmen Akteure Einfluss auf Handlungen anderer und schränken deren Handlungsfreiheit hierdurch ein. Doch bedeute Macht ebenso die Möglichkeit, die eigenen Handlungen zu bestimmen, was auch mit der Einschränkung anderer einhergehen könne. Er arbeitet heraus, dass scheinbar machtlose Akteure Möglichkeiten besitzen, die ihnen Überlegen zu beeinflussen (ebenda 65-67, vgl. Schmid 1997: 26, 238-241). Giddens versäumt es aber, in sein Modell die kulturelle Dimension des sozialen Handelns einzubinden (vgl. Fuchs 1999: 347).

Für die ethnographische „Objektivierung“ bedeutet die durch diese Modelle mögliche Verortung von Kultur und Macht in Handlungen einen Perspektivenwechsel auf Interaktionen als Ausgangspunkt kultureller Kon-

struktion und Aushandlungen. Es muss nicht mehr, wie in den Ethnographien zuvor, eine Festschreibung von Akteuren und eine Erklärung von Differenz anhand ethnographischer Merkmale, Strukturen oder Ideologien vorgenommen werden. Allerdings wurden die Überlegungen zu Interaktionen nachfolgend im Paradigmenwechsel auf Performanz dahingehend erweitert, dass in Prozessen kultureller Konstruktion die spezifischen Elemente von öffentlichen Ereignissen, wie beispielsweise die Audienz und ihre Verflechtungen mit den Akteuren einbezogen wurden (vgl. Ortner 1984, Bayley 1996, Schieffelin 1993, 1996, Köpping 1997a, 2000, Köpping und Schnepel 2000, Köpping und Rao 2000, Sax 2002, Rao und Hutnyk 2006). Ebenso stehen staatliche Akteure weitergehend in spezifischen institutionellen Handlungszusammenhängen, denen sich unter Einbezug des *preterrain* über die Perspektive auf Interaktionen angenähert werden kann (Pels 1997, Fuller 2001, Hansen 2001, Nandy 2003, Aretxaga 2003).

Das „Ende“ der „Krise der ethnographischen Repräsentation“?

Die Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ bezeichnen Pels und Salemink (1994) oftmals polemisch als literarische Mode, die historisch nicht fundiert sei. Dirks (1996) schließt sich der Kritik an, gesteht allerdings der Debatte insofern Bedeutung zu, als dass sie die notwendige Reflexion ethnographischer Textproduktion eingeleitet habe. Die Autoren kritisieren, dass nur innerhalb der ethnologischen Disziplin argumentiert werde. Die historischen Kontexte und Umstände würden dagegen jedoch vernachlässigt (Pels und Salemink 1994: 5, Dirks 1999: 153-155). Dirks führt weiter aus, dass einzelne ethnographische Texte von den Autoren der Debatte ausgewählt wurden, anstatt die textuelle Genealogie von ethnographischen Imaginationen nachzuzeichnen. Die individuelle Gestaltungsmöglichkeit des ethnographischen Autors innerhalb eines historischen Kontextes werde so überbewertet (Dirks 1999: 154).

Pels und Salemink (1994) sind unter Bezug auf Clifford und Marcus (1986) sowie Marcus und Fisher (1986) der Meinung, dass die Diskussionen zu sehr um den Wahrheitsgehalt von ethnographischen Repräsentationen kreisen. Dirks (1999: 154) nennt eine „positivistische Verzweiflung“ als Folge. Pels und Salemink (1994) sehen in Anlehnung an Fabian (1983) nicht die „Natur“ der Repräsentation, sondern die Folgen des Repräsentierens als untersuchungswürdig an. Die geforderte Einbeziehung der Informanten in die Texte sei schon von daher ein belangloses Unterfangen, da die Politik der Ethnographie im Sinne der Festschreibung der „Anderen“ das eigentliche Problem sei (Dirks 1996: 30, Pels und Salemink 1994). Ist, wenn man diese Kritik ernst nimmt, das „Ende“ der „Krise der ethnographischen Repräsentation“ im zweifachen Sinne eingeläutet? Lassen sich durch das eingeforderte Wiedererinnern des Kolonialen sowohl die akademischen Diskussionen um die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ für belanglos

und beendet erklären als auch die „Krise“ um die ethnographischen Repräsentationen zugunsten des „Kolonialen“ auflösen? Oder dient die vorgeführte Kritik an der inzwischen in vielen akademischen Disziplinen repetierten und etablierten Debatte um die „Krise“ lediglich der Inwertsetzung der von Pels und Salemink (1994, 1999) und auch Dirks (1992) angestoßenen Diskussionen?

Als Auslöser der Debatte um die „Krise der Ethnographischen Repräsentation“ kann der Artikel *„Ethnographies as Text“* bezeichnet werden. In ihm zeigen Marcus und Cushman (1982) anhand einer kritischen Reflexion des Stiles bisheriger Ethnographien Verknüpfungen von Darstellungsform der Ethnographie, Forschung und theoretischen Implikationen auf. Dabei liefern sie eine umfassende Kritik des „ethnographischen Realismus“, dem Genre der Ethnographien des Strukturalismus bzw. Funktionalismus. Ihr Fokus liegt auf Rhetorik und der Etablierung von Autorität und Authentizität in ethnographischen Texten. Als Vorläufer und Wegbereiter dieser Auseinandersetzungen kann die so genannte *Confessional Literature* gesehen werden (vgl. Kapitel 1). Vor diesem Hintergrund startete dann die selbstreflexive Auseinandersetzung über Entstehung und Implikationen der ethnographischen Darstellungen. Gleichzeitig wurde begonnen mit neuen Formen der Ethnographie zu experimentieren. Die Diskussionen zur Repräsentation kreisen um die Begriffe Dialog, Reflexion, Autorität und *„Othering“*. Dialog ist ein zentraler Begriff der Debatte. Er wird vor allem in zwei Richtungen thematisiert. Zum einen wird die Anerkennung und Reflexion der dialogischen Forschungssituation in den Repräsentationen gefordert. Zum anderen wird die Forderung erhoben, im Dialog bestehende Machtungleichgewichte zu vermindern. Damit ist, neben dem Dialog als moralische Forderung während der Forschungssituation, vor allem der Versuch gemeint, in der aus der Forschung resultierenden Ethnographie die Stimmen der Forschungssubjekte in einer dialogischen Darstellungsform einzubringen. Hierzu werden experimentelle Formen der Ethnographie vorgeschlagen. In diesem Punkt zeigt sich die Verknüpfung zwischen Dialog und Autorität des Ethnographen. Die Autorität und Darstellungsmacht des Ethnographen bei der Konstruktion des Bildes vom „Anderen“ soll durch dialogische Formen der Repräsentation vermindert werden. Zudem wurde diskutiert, auf welche Weise und mit welchen Stilmitteln ethnographische Autorität in den Texten, insbesondere in denen des ethnographischen Realismus, etabliert wird. *„Othering“* meint die Konstruktion des Bildes vom „Anderen“ in einer Distanzierung und gleichzeitig als Spiegelbild der Selbstbestimmung beim Schreiben der Ethnographien (Fuchs und Berg 1993: 70-87).

Dirks' (1992) Kritik am ausschließlichen Fokus der Selbstreflexionen der *Writing Culture* Gruppe auf Texte und die akademische Disziplin der Ethnologie ist nur eingeschränkt haltbar. Die Autoren thematisieren sehr wohl den kolonialen Einfluss auf ethnographische Texte (vgl. Fuchs und Berg 1993), ohne diesen allerdings historisch aufzuarbeiten oder zum Schwerpunkt zu erheben. Die Analyse kolonialer Ethnographien, insbeson-

dere von Malinowski ([1922] 1979), im Rahmen der *Writing Culture* Bewegung besaß den Schwerpunkt, die Zusammenhänge und Wechselbeziehungen von Holismus als Paradigma, funktionaler Theorie, der Etablierung der Forschungsmethode „Teilnehmende Beobachtung“ und dem neu entwickelten Genre des ethnographischen Realismus mit dem ihm eigenen Stilmitteln herauszustellen. Malinowskis Strategie habe darin bestanden, ein wissenschaftliches Modell zu entwerfen, das „Teilnehmende Beobachtung“ als Objektivierungs- und Forschungsmethode in Konkurrenz zu Administratoren, Missionaren oder Amateuren herausstellt (Clifford 1988: 28-29). Die wissenschaftliche Inwertsetzung der alltäglichen Beobachtungen Malinowskis konnte nur vor dem Hintergrund eines holistischen und funktionalen Gesellschaftsmodells stattfinden, in welchem die einzelnen Aspekte sich in einem Gesamtzusammenhang bedingten. Damit stehen die Arbeiten von Clifford (1988) und Stocking (1991) – im Gegensatz zu den Arbeiten von Dirks (1992) sowie Pels und Salemink (1994, 1999) – viel stärker unter der Prämisse der Handlungsmacht der Ethnographen sowie der zu dekonstruierenden Wirkungsmächtigkeit von ethnologischer Theorie, insbesondere des britischen Funktionalismus. Dementsprechend erfolgte eine konsequente Kritik an kolonialzeitlicher ethnologischer Kulturtheorie und damit einhergehender Stilmittel mit dem Ziel, eine Repräsentation kultureller Determinierung der „Beschriebenen“ auch in neueren Ethnographien aufzuarbeiten (Clifford 1988). In Bezug auf Dirks (1992), der letztendlich die gegenwärtige indische Gesellschaft einem spezifischen Merkmal, nämlich der Kaste unterordnete, wird deutlich, dass der Rekurs auf die „Krise der ethnographischen Repräsentation“ umgekehrt zur Kritik an den Arbeiten zur „Kolonialen Ethnographie“ beitragen kann. In Pels und Saleminks (1992b) Konzeption einer dreifachen ethnographischen Beeinflussung, neben kolonialen Situationen durch die „Anderen“ und die Ethnographen, klingt jedoch an, dass die verschiedenen Schwerpunkte aus den beiden Debatten in ihrer Parallelität und Verflechtung untersucht werden können.

Die Bedeutung einer Reflexion der Forschungssituation als Aushandlungsprozess zwischen den zu Beschreibenden und dem Ethnographen in ihren Auswirkungen auf Ethnographien wurde bereits in Bezug auf Burgharts Arbeit ausführlich diskutiert. Vor dem Hintergrund der Differenz der zu beschreibenden „Akteure“ und zumeist auch unterschiedlicher Präferenzen bezüglich ihrer Repräsentation, wie mit Bezug auf Thomas (1994) und der Frage der Essentialisierung der Repräsentationen erläutert wurde, erscheint eine Entwirrung der Akteure im Sinne einer „Anthropologie der Anthropologie“ (Rabinow 1993) oder „Objektivierung der Objektivierung“ (Bourdieu 1993) als Zugang zur Problematik der Repräsentation weiterhin geboten. Der Fokus auf die „Anderen“ widerspricht nicht notwendigerweise den Überlegungen zu den „Kolonialen Ethnographien“, zumal der Ansatz der Selbstreflexion der Ethnologie – allerdings mit Bezug auf Feldforschung und die „Beschriebenen“ als zur Rolle der Wissenschaft und des *preterrain* bzw. der kolonialen Situation – sogar unter demselben Schlagwort einer

geforderten „Anthropologie der Anthropologie“ in die Diskussionen eingebracht wurde. Die Auseinandersetzung mit dem *preterrain* geht hierbei nicht, wie einige der Überlegungen um „koloniale Ethnographien“, eine Idee von Pels und Salemink (1999) zurück, sondern wurde von Clifford (1997) in seinem Essay *Traveling Culture* bereits ausführlich diskutiert und als Forschungsfokus anvisiert. Clifford allerdings wünscht weniger das Ende der „Teilnehmende Beobachtung“, sondern schlägt vielmehr vor, das *preterrain* in einer mobilen, nicht auf das „Dorf“ allein fixierten, selbstreflexiven „Teilnehmenden Beobachtung“ weitgehend zu objektivieren. Der Versuch einer „Objektivierung“ kann sich, über eine Auseinandersetzung um Repräsentationen hinaus, den Verflechtungen im erweiterten ethnographischen *terrain* widmen. Gerade die skizzierte Veränderung des Kulturbegriffs in der Ethnologie verweist bei Giddens auf die Konstitution und Aushandlung von Macht in sozialen Interaktionen und spricht für den Versuch ethnologischer „Objektivierung“ von „Macht“ über die Perspektive auf Interaktionen. Damit wird auch auf die Bedeutung von Aushandlungen und den Praxischarakter kultureller Repräsentationen zu Ungunsten von schriftlichen ethnographischen Repräsentationen verwiesen.

Ein weiterer Kritikpunkt von Seiten der „Kolonialen Ethnographie“ besagt, dass das proklamierte Problem der „Krise“, nämlich das Machtungleichgewicht zu den Forschungssubjekten auszugleichen, nicht gelöst werde. Letztendlich werde durch diese Experimente das ethnographische Genre wiedergestärkt und damit einhergehend Exotisierung der „Anderen“ und die Vernachlässigung von Theorie betrieben. Den Autoren gehe es letztendlich nur darum, die Ethnologie so umzuschreiben, dass sie wieder in die Zeit passe. Auch experimentelle Ethnographie stärke lediglich die akademische Autorität des Faches (Pels und Salemink 1994: 5). Feldforschung als Forschungsmethode, die von den Autoren abgelehnt wird, sei neu etabliert worden und der Informant sei wieder originäres Moment des Wissens (Dirks 1999: 155). Diese Fragen wurden auch innerhalb der *Writing Culture*-Bewegung immer wieder thematisiert (Fuchs und Berg 1993). Allerdings fürchteten die Autoren eher den völligen Verlust des „Anderen“ und der Ethnographie. Köpping (1997b) beispielsweise weist darauf hin, dass die Autoren der Debatte, entgegen ihren Forderungen, die Forschungssubjekte in den Vordergrund zu rücken, vor allem die Legitimation ihrer Forschungstätigkeit vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklungen in den USA im Sinn haben. Die Texte der Debatte beschäftigten sich nicht mehr mit den Forschungssubjekten, sondern vor allem mit den Autoren selbst. Letztendlich legitimierten Ethnologen gerade durch die Diskussionen und Forderungen um die Krise der Repräsentation ihre wissenschaftliche Autorität (Köpping 1997b: 47-48, Fuchs und Berg 1993: 68). Gerade anhand dieser Diskussion zeigt sich aber, dass Ethnologen sich den veränderten Ansprüchen stellen, ihre Autorität bei der Verfassung von Ethnographien und sich widerstreitender Repräsentationen zu behalten. Ob ein Verzicht auf die noch vorhandene Autorität einer wissenschaftlichen Ethnographie und der Aus-

einandersetzung mit der Problematik des „Anderen“ vor dem Hintergrund einer Vielzahl unterschiedlich motivierter Repräsentationen über „Andere“, beispielsweise von lokalen Eliten oder machtvolleren ökonomischen Akteuren, weiterhilft, erscheint fraglich (vgl. Köpping 1997b). Mit dem Verweis auf eine differierende Vielzahl an Repräsentationen und ihrer Protagonisten kann aber auch Dirks (1999: 54) Kommentar einer „positivistischen Verzweiflung“ begegnet werden. Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Repräsentationen war teils Auslöser der Diskussionen, aber nachfolgend bestimmte nicht die Suche nach einer „Wahrheit“ über die „Anderen“ die Debatte, sondern die Motivation bestand in der weitgehenden „Objektivierung“ der Konstruktionsprozesse um Repräsentationen und der Frage, wie eine ethnographische Repräsentation aussehen kann.

Im Sinne einer Fortführung ethnographischer Arbeit wurde durch die Diskussion experimenteller Schreibstile der Weg zur Einbeziehung der „Anderen“ wie auch zu höherer Reflexivität und Selbstkritik beim Schreiben bereitet. Hierbei wurde geprüft, inwiefern beispielsweise die Abfassung einer ethnographischen Repräsentation in Form eines Dialoges eher den Stimmen der „Repräsentierten“ gerecht werde (Tedlock, D. 1993) oder inwiefern eine narrative Ethnographie eine veränderte Repräsentation ermöglicht bzw. zur „Objektivierung der Objektivierung“ beitrage (Tedlock, B. 1991, van Maanen 1988). Zudem wurde die von Fabian formulierte Kritik an der Absprechung einer Geschichtlichkeit unter Verwendung des ethnographischen Präsens thematisiert. Die funktionale oder strukturelle Annahme der Unveränderlichkeit bei einer Verortung der „Anderen“ in einer Vorzeitigkeit und die hieraus begründete Unterstellung, mit der jetzigen Situation nicht umgehen zu können, wurde ausführlich diskutiert. Gerade diese Gesichtspunkte sind inzwischen in den ethnologischen Kanon aufgenommen, so dass neuere Ethnographien nicht umhinkommen, diese Punkte zu berücksichtigen.

Der Versuch dialogischer ethnographischer Repräsentationen beinhaltet jedoch im Falle brahmanischer Repräsentationen oder des „Maori-Primitivismus“ die mögliche Essentialisierung des „Indigenen“. Die Gratwanderung um die verschiedenen Essentialisierungen verläuft zwischen einer Wiederholung der Kaste als ethnographisches Merkmal Indiens als Kritik an der britischen Kolonialzeit (vgl. Dirks 2001) und der voreiligen Abwertung indischer Ethnologen, die koloniale Exotismen aufgreifen. Sie führt vorbei an den vielfältigen Möglichkeiten der Anerkennung indigener Bewegungen einerseits und der unreflektierten und ambivalenten Festschreibung essentialisierender Repräsentationen andererseits. Will man nicht auf die „Anderen“ und die Fortschreibung akademischer Repräsentationen verzichten, wird diese Problematik lebendig bleiben.

Ein anderer Ausweg aus dem Dilemma ist es, sich der Problematik der kolonialen Ethnographie, wie Thomas (1994) es aufzeigt, über die Logik der Repräsentation zu nähern bzw. die Prozesse der Konstruktion von kulturellen Repräsentationen und Ethnographien zu entwirren. In diesem Sinne

plädiert Thomas (1994: 7) für eine Ethnologie, genauer einer Anthropologie des Kolonialismus, die es sich zur Aufgabe macht, die Bereitstellung verorteter, d. h. in ihrer differentiellen Gestalt wahrgenommener Sichtweisen auf Momente, Transaktionen und Ereignisse der Konstitution von Macht aufzuzeigen. Damit ist Thomas nicht allzu weit von den Forderungen aus der *Writing Culture*-Debatte nach der dialogischen Reflexion der Konstruktion von Repräsentationen entfernt. Der Autor bleibt reflexionswürdig, muss nun aber auch seine Aushandlungen im *preterrain* offenbaren und einbeziehen. Dabei ergeben dann gerade die Beschränkungen und Einflussnahmen aus dem *preterrain* die Möglichkeit, diese selbstreflexiv zu überschreiten, solange sie nicht in einer einfachen Wiederholung anti-kolonialer Kritik der kolonialzeitlichen Ethnographien verweilen. Die angenommene Wirkungsmächtigkeit von Theorie verliert weiter zugunsten ihrer kolonialen Gegen- und Mitspieler. Das Verdienst der Aufarbeitung der Gedanken unter dem Schlagwort des „Kolonialen“ liegt dann, anstelle einer Negierung der *Writing Culture*-Bewegung, eher in einer Neubewertung und konsequenten Zuspitzung auf diese Thematik hin.

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 bewerten, 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 Stilmitel 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 Außenstehern 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.

4. Die Birhor des Sarat Chandra Roy

„The Birhors who mostly monkeys chase and at times the deer and the hare,
From hill to hill their leaf-camps shift but rarely stray afar.“
(Roy 2001: 13)

Gerne erinnere ich mich an jenen Tag im März 2003, an welchem ich Gelegenheit hatte, das ehemalige Büro des vor mehr als sechzig Jahren verstorbenen Sarat Chandra Roy in Ranchi im heutigen Jharkhand zu besuchen. Roys ehemaliges Domizil ist zugleich Büro des *Man in India*-Verlages. Die Wände des Raumes sind versteckt hinter dicht gepackten Bücherregalen. An den wenigen unverdeckten Stellen wurden sie mit unzähligen Objekten aus den „Stammesgebieten“ Chota Nagpurs behängt. Zwei große Bilder von S. C. Roy und ein riesiger Schreibtisch mit Bücherstapeln fallen ins Auge. Roys bereits über achtzigjährige jüngste Tochter Mira Roy erkundigt sich nach meinen Wünschen. Ich möchte die Gelegenheit nutzen, um etwas über den „alten Meister“ zu erfahren. So frage ich nach dessen Feldstudien bei den Birhor.

„Er ist immer wieder vier bis fünf Tage in die Dörfer der Birhor gefahren. Zuerst fuhr er mit dem Fahrrad, damals gab es noch keinen Bus... ja, Busse fuhren erst viel später. Dann ab 1922 nahm er ein Taxi und ab 1925 fuhr er dann mit dem eigenen Auto.“ –

„Erzählte er Ihnen irgendwann einmal, wie es ihm bei den Forschungen ergangen ist?“

Nach einiger Zeit bemerkt Frau Roy:

„Er sprach nicht viel, er saß immer am Schreibtisch und las oder schrieb.“

Das waren die wenigen Worte, die ich von ihr über ihren berühmten Vater erfahren konnte. Sie half mir dann für Stunden, Zeitschriften und Bücher herauszusuchen. Als sie bemerkte, dass mein knapper Etat nach dem Kauf einiger *Man in India*-Ausgaben erschöpft war, schenkte sie mir, was noch wichtig für mich war. Zum Abschied drückte sie mir die Sonderdrucke der mehrseitigen Gedichte Roys in die Hand, mit denen dieser dem nicht-akademischen Leser die Anthropologie näher bringen wollte.

Sarat Chandra Roy war wohl nicht ausschließlich Familienvater, wie auch seine Tochter bestätigen wird. Der britische Nagaland-Anthropologe J. H. Hutton war es, der Roy in seiner *presidential adress* zur Anthropological Society of India im Jahre 1936 als „*father of Indian ethnology*“ bezeichnete (Sarkar 1991: 23). Roy war nicht der erste, der über die Birhor schrieb. Einige andere Berichte existierten zuvor. Doch war *The Birhors: A Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur* (Roy [1925] 1978) die erste und lange Zeit einzige ethnographische Monographie zu den Birhor. Noch heute gilt seine Mono-

graphie als das Standardwerk zu den Birhor und 50 Jahre nach der Erstveröffentlichung wurde sie 1978, mit neuem Vorwort versehen, wiederaufgelegt.

Die Diskussionen um *Writing Culture* ermöglichen eine sicher berechtigte, scharfe Kritik an der klassischen Ethnographie. Doch gerade in Bezug auf Roy lassen sich Widersprüche zu den Annahmen finden. Einen ersten Hinweis geben die gerade zitierten Worte von Mira Roy. Sarat Chandra Roys Feldstudien basierten nämlich auf wenige Tage andauernden Kurzzeitstudien in den Siedlungen der Birhor. Die empirische Grundlage von Roys Arbeit unterscheidet sich wesentlich von der durch Malinowski (1922) als neuem ethnographischen Standard etablierten Forschungsmethode „Teilnehmende Beobachtung“ mit einem dazu erforderlichen mehrmonatigen Aufenthalt in einem Dorf. Roys Arbeit hingegen beruht auf vielen kurzen Aufenthalten bei den Birhor, die sich allerdings über einen Zeitraum von fünfzehn Jahren erstreckten. Roy konnte die Siedlungen der Birhor zudem nur in der Regenzeit von Juni bis August besuchen, da diese sich nur dann an für ihn zugänglichen Orten aufhielten (Roy [1925] 1978). Roy steht folglich in der empirischen Tradition vieler britischer Kolonialbeamter in Indien, die ihre Feldstudien ebenso während ihrer lang andauernden administrativen oder militärischen Tätigkeit in „Stammesregionen“ und nicht stationär in einem Dorf durchführten.

Weitere Details zu Forschungsablauf und -methode Roys finden sich jedoch nur wenige. Nach Sarkar (1991: 2-4, vgl. Vidyarthi 1971) lernte Roy für seine Feldstudien die „Stammessprachen“. Roy selbst macht allerdings keine Angabe zu seinen Sprachkenntnissen, wie er sich auch insgesamt hinsichtlich des Forschungsverlaufs äußerst bedeckt hält. Immerhin konnte er aber der Monographie ein sechzehnteitiges Vokabelverzeichnis zum Birhori beifügen. Es ist zudem anzunehmen, dass er sich über die Birhor-Sprache hinaus in Hindi mit Angehörigen der Birhor partiell verständigen konnte. Während der Studie arbeitete Roy mit Hilfe des Angehörigen der Birhor Budhur Andi als Hauptinformanten. Dieser begleitete ihn durchgängig bei seinen Forschungen. Roy beschränkte seine Studien nicht auf eine Siedlung, sondern besuchte verschiedene Dörfer, in denen er jeweils von Budhur Andi eingeführt wurde. Zeitweise war zudem Roys Sohn Dinesh Chandra bei den Forschungen zugegen (Roy [1925] 1978: ix – x).

Die Analysen der *Writing Culture* stellten, entgegen Roys Forschungsmethode und auch entgegen seiner theoretischen Ausrichtung, vor allem einen Zusammenhang von einjähriger Feldforschung als „Teilnehmende Beobachtung“, funktionalistischen Theorie-Ansätzen und dem entstehenden Genre der realistischen Ethnographie her. Entgegen einer Folgerung, dass *Writing Culture* bei der Analyse von Roys Werk fehl am Platze sei, möchte ich umgekehrt die Chance nutzen, anhand von Roys Monographie die Annahme eines Wirkungsgeflechts von „Teilnehmender Beobachtung“, Theorie und dem ethnographischen Genre zu überschreiten.

Zur Frage nach den „kolonialen“ Kontexten von Roys ethnographischen Schreiben liegen bisher vor allem Artikel zu seiner Biographie vor (Bose 1971, Sarkar 1972, 1991, Vidyarthi 1991). Hilfreich ist aber auch eine Auswertung seiner Korrespondenz mit britischen Ethnologen, die Sarkar vorgenommen hat. Einige weitere Hinweise zu seiner Positionierung in kolonialen Kontexten lassen sich zudem über seine wissenschaftlichen Publikationen und von ihm verfasste Gedichte erschließen. Darüber hinaus möchte ich auf die ethnographische Genealogie der Arbeiten zu den *Birhor* vor Roy eingehen (Dalton 1865, [1872] 1973, Forbes [1872] 1978, Driver 1888, Risley [1891] 1998).

Biographie

Bereits die Biographie Roys verweist auf die Schwierigkeiten einer klaren Zuordnung zu kolonialen Kategorien. S. C. Roy wurde am 4. November 1871 in Manikpur im heutigen Bangladesch geboren. Sein Vater war Gerichtsbeamter. Roy studierte in Kolkata Englisch am Scottish Church College und schloss 1893 mit einem M. A. ab. Anschließend erwarb er einen *Bachelor of Law* am Ripon College. Er begann seine professionelle Karriere erst einmal als Rechtsanwalt in West-Bengalen. Bald jedoch wechselte er wegen häufiger Krankheiten nach Ranchi, einer damals kleinen Stadt mit weitaus kühlerem Klima. Durch seine Arbeit kam er in Rechtsfällen öfter mit Angehörigen der „Stämme“ in Kontakt, welche in Ranchi und Umgebung die Mehrheit der Bevölkerung stellten. Neben seiner Arbeit begann er dann im Umland von Ranchi Feldstudien über die „Stammesbevölkerung“ Chota Nagpurs durchzuführen. Seine ersten Forschungen galten den Munda. Die Munda sind eine der großen „Stammesgruppen“ Chota Nagpurs, welche vor allem durch „Stammesrevolten“ bekannt wurden. Er veröffentlichte 1908, also im Alter von 37 Jahren, seinen ersten Artikel zu den Munda. Seine erste Monographie, ebenso zu den Munda, folgte vier Jahre später. Bereits diese Arbeit erregte internationale Aufmerksamkeit (Sarkar 1991: 2-5).

S. C. Roy verfolgte anschließend immer intensiver verschiedene akademische Tätigkeiten, welche teilweise von der Kolonialadministration in Indien finanziert wurden. Vor allem *Lieutenant-Governor of Bihar and Orissa* E. A. Gait tat sich hierbei hervor. Dieser hatte hohes Interesse an ethnographischer Arbeit und sicherte Roy öfters die Finanzierung seiner Projekte. 1913 erhielt Roy die *Kaiser-i-Hind*-Silbermedaille der Kolonialregierung zur Anerkennung seiner Leistungen. 1915 bei der Gründung der Bihar and Orissa Research Society wurde er als *Secretary for the Section of Anthropology and Folklore* ausgewählt. Von 1917 bis 1918 war er Kurator des neu gegründeten Bihar und Orissa Museums in Bankipore / Patna. Das Jahr 1920 war insofern für die Anthropologie Indiens von Bedeutung, als das erste Department of Anthropology Indiens in Kolkata eingerichtet wurde. Im selben Jahr wurde Roy auf ein Empfehlungsschreiben von James Frazer hin zum Ehrenmitglied

der Folklore Society of London gewählt. Ein Jahr später begründete Roy dann mit *Man in India* das erste wissenschaftliche Magazin Indiens, welches ausschließlich der Anthropologie vorbehalten war. Dies ist seit seiner Gründung international in den wichtigen Bibliotheken verfügbar und erscheint bis heute. Zudem wurde Roy im selben Jahr als Mitglied der *Bihar Legislative Assembly* gewählt. Roy nahm zahlreiche Funktionen in vielen verschiedenen Ausschüssen und Gremien wahr. Hervorzuheben sind die Anthropology and Folklore Section of the All India Oriental Conference, das National Institute of Sciences of India und das Auswahlkomitee für die Professur der *Anthropology* an der Calcutta University im Jahre 1939. Zeitweise lehrte Roy an der Patna University. Zudem leitete er zahlreiche junge indische Wissenschaftler zu ethnographischen Arbeiten an und betreute sie. Am Morgen des 30. 4. 1942 verstarb S. C. Roy in seinem Büro in der Church Road in Ranchi (Sarkar 1991: 2-6, vgl. Bose 1971, Sarkar 1972, Vidyarthi 1991, Pinney 1990). Die Biographie Roys zeigt, dass ein Schwerpunkt von Roys Arbeit auf der Anthropologie lag. Zudem setzte er sich für den Aufbau der indischen Ethnologie ein. Allerdings wird auch deutlich, dass eine – auch finanzielle – Verzahnung wissenschaftlicher Arbeit mit der Kolonialadministration gegeben ist und er erst mit 37 Jahren überhaupt begann als Ethnologe tätig zu werden. Seine langjährige Arbeit als Rechtsanwalt spricht wiederum für eine gewisse ökonomische Unabhängigkeit von Administration und Wissenschaft.

Freunde aus Großbritannien

Roys anthropologische Tätigkeit war allerdings, trotz seines Wohnortes in Indien, nicht allein von den indischen Universitäten und den „kolonialen“ administrativen Kontexten bestimmt. Die Auswertung seiner Korrespondenz mit britischen Ethnologen, welche von Sarkar (1991) vorgenommen wurde, zeigt Verflechtungen mit einem recht illustren Freundeskreis britischer Ethnologen. Der gewichtigste Korrespondenzpartner Roys war sicherlich Sir James G. Frazer. Roy veröffentlichte 1916 einen Artikel über Totemismus bei den Birhor im *Journal of Bihar and Orissa Research Society*. Frazer schrieb bezüglich dieses Artikels in einem Brief vom 13. August 1916 an Roy:

„Dear Mr. Roy,
 ... What you tell me about the totemism of the Birhor of Chota Nagpur is very interesting. The tribe seems to be very primitive as well as worth studying. Now that you have gained their confidence. You may be able to give us a valuable account of them. You might publish it, at least in a preliminary form, in the *Journal of Bihar and Orissa Research Society*, which I am glad to see appear regularly, and which I receive gratefully.“ (Frazer nach Sarkar 1991: 8)

In Bezug auf Roy und die Birhor lässt diese Aussage Frazers zweierlei vermuten. Zum einen gab es für Roy nun einen gewichtigen Anreiz, sich weiter mit den Birhor zu beschäftigen. Zum anderen erscheint der Totemismus der Birhor als durchaus wichtiges Merkmal für deren zu erwartende ethnographische Bekanntheit und stieß stark auf Frazers Interesse, was unter Umständen als Vorgabe für Roys weitere Beschäftigung mit ihnen gelten mag. Im Jahre 1925 konnte Frazer sich nach Roys Veröffentlichung der Monographie zu den Birhor in einem weiteren Brief bei Roy für dessen Studien bedanken. Schon im darauf folgenden Jahr wurden die Birhor in den Reigen der indischen „Stämme“ mit Bezug auf die Verehrung der Sonne und Totemismus in Frazers Werk ([1926] 1976) *Worship of Nature* aufgenommen. Auch hier findet Frazer in einer Fußnote lobende Worte für Roy, insbesondere für dessen persönliche Beobachtungen:

„... This valuable monograph embodies and supersedes the former very imperfect accounts of this interesting and hitherto little known tribe. It is based on the writer's personal observation and inquiries extending over many years. ...“ (Frazer [1926] 1976: 620)

Der Ruf der Birhor drang also über den Mittelsmann S. C. Roy bis in das Studierzimmer des geadelten Evolutionisten Frazer. Dies ist insbesondere deshalb von Belang, da Frazers zuvor veröffentlichtes Monumentalwerk *The Golden Bough* als eines der meistgelesenen ethnologischen Werke gilt und auch in seiner Zeit weithin rezipiert wurde. Es kann allerdings nicht abschließend geklärt werden, inwiefern Roys Monographie notwendig für den „Weltruhm“ der Birhor war. Frazer zitierte nämlich auch die ethnographische Sammlung Edward Tuite Daltons ([1872] 1973) ausführlich, die bereits einen ethnographischen Bericht über die Birhor beinhaltet (vgl. Dalton [1872] 1973: 229-232). Das „intellektuelle Prestige“ blieb wohl hauptsächlich bei Frazer und weniger bei Roy. Frazer galt nämlich als theoretischer „Akademiker“ im Gegensatz zu den Verfassern ethnographischer Berichte (vgl. Schnepel 2001). Die Briefwechsel von Roy und Frazer dauerten auch nach 1926 weiterhin an. Frazer versuchte Roy, allerdings erfolglos, bei der Suche nach einem Verlag in London für Roys zweiten Band zu den Oraon zu helfen (Sarkar 1991: 10, vgl. Roy 1928).

A. C. Haddon von der Cambridge University nahm ebenso in einem Brief Kontakt zu Roy auf. Bekannt ist Haddon heute vor allem durch Expeditionen zu der Torres-Strait-Inselkette zwischen Neuginea und Australien am Ende des 19. Jh. Damit leitete Haddon den Trend weg von der *armchair-anthropology* Frazers ein (Kohl 1993, Pinney 1990: 260). Im Jahre 1912 bat Haddon Roy als Reaktion auf die Monographie zu den Munda (1912) in einem Brief, die methodischen Vorgaben von Rivers in seiner zukünftigen ethnographischen Tätigkeit einzubeziehen:

„... May I permitted to express the hope that you continue your ethnographical studies and I would like to draw your attention to the genealogical method devised by Dr. Rivers. It is the best and most accurate system for investigation as it gives the structure of society. The new edition of Notes and Querries will be out in the autumn; it is a book you should get.“ (Haddon nach Sarkar 1991: 5)

W. H. R. Rivers forschte in den Jahren 1901 und 1902 bei den Toda und kann damit als der erste Feldforscher in Indien angesehen werden. Er plädierte bereits 1913 für eine mindestens einjährige Feldforschung unter kleinen „indigenen“ Gruppen (vgl. Pinney 1990, Kohl 1993). Auf Bitte Roys schrieb A. C. Haddon die Einleitung zu dessen zweiter Oraon-Monographie (Roy 1928).

Weitere Briefpartner Roys waren zwei der Nagaland-Anthropologen mit ihrer eigenständigen ethnologischen Ausrichtung, nämlich T. C. Hodson und J. H. Hutton aus Cambridge (vgl. West 1994, siehe Kapitel 3). Hodson und Hutton wechselten beide nach einer militärischen Karriere im Nagaland in den akademischen Bereich. Hodson wurde 1926 Reader in Ethnology und erhielt 1932 die neu eingerichtete Professur für *Social Anthropology* an der Cambridge University. Hutton übernahm diese Professur im Jahre 1937. Hodson war es auch, der aus dem Offiziersdienst entlassen wurde, weil er einen Einwohner des Nagalands anschoss. Dieser erholte sich jedoch von seinen Verletzungen und konnte Beschwerde einreichen. Hodson lobte in einem Brief an Roy dessen Monographie über die Birhor. Hutton schrieb im Jahre 1937 aus Cambridge, um dem alternden Roy seine besten Wünsche zu übermitteln:

„I am sorry to hear that you think you are ageing too fast to complete what you have begun, but I cannot help thinking that you will finish that in spite of your misgivings. To imagine Sarat Chandra Roy without energy is to believe in the incredible, and I wish you many years of health and comfort.“ (Hutton nach Sarkar 1991: 25)

Noch eine der intellektuellen Autoritäten Großbritanniens zu Beginn des 20. Jh. schrieb an Roy. R. R. Marret war ein ethnologischer Religionstheoretiker, der insbesondere die bestehenden Kategorien für die Analyse von Religionen als veränderungswürdig ansah und sich gegen eine evolutionistische Perspektive auf Religion wendete (vgl. Kippenberg 2001). Marret lobte Roys Monographie über die Kharia in einem Brief, in dem er Roy zudem mitteilte, dass er *Man in India* als ein exzellentes Magazin einstuft (Sarkar 1991: 21-22).

Es zeigt sich also, dass Roy zumindest in seiner ethnographischen Arbeit von den Intellektuellen Englands mit hohem Interesse rezipiert wurde. Die Verbindungen zur akademischen Anthropologie sind deutlich. Vermuten lässt sich zudem, dass umgekehrt Roy in seiner Arbeit von den genannten Personen beeinflusst wurde und für diese als eine seiner Zielgruppen schrieb. Die Auswahl seiner „Freunde“ allerdings ist hinsichtlich von deren

theoretischem Anliegen recht einseitig. Vertreter der neuen funktionalistischen Schule und praktizierende „Teilnehmende Beobachter“ finden sich nicht darunter.

S. C. Roys Publikationen

Die Zeit, welche Roy am Schreibtisch verbrachte, blieb nicht ohne Folgen. Er publizierte innerhalb von 34 Jahren akademischer Tätigkeit immerhin 99 wissenschaftliche Artikel und acht Bücher. Letztere sind bis auf eine Ausnahme voluminöse Ethnographien der „Stämme“ Chota Nagpurs. Roy war damit der erste Ethnologe aus Indien, der ethnographische Monographien zu den „Stämmen“ schrieb (vgl. Vidyarthi 1971). Nach der Monographie über die Munda ([1912] 1970) folgten weitere Werke zu den Oraon ([1915] 1984, 1928), natürlich den Birhor ([1925] 1978), den Hill Bhuinya (1935) und den Kharia (1937). Die Ethnographie der Kharia sowie der Oraon umfasst jeweils zwei Bände. Darüber hinaus veröffentlichte Roy ein Methodenbuch zur *Physical Anthropology* (1920).

Seine erste Monographie zu den Munda (Roy [1912] 1970) ist noch überwiegend historisch gehalten. Roy beschäftigt sich mit der Frage der Herkunft der Munda und kommt zu dem Schluss, dass sie mit hoher Wahrscheinlichkeit zu den „Ureinwohnern“ Indiens gehören. Die koloniale Geschichte der Munda wird anhand der britischen Annexion in Chota Nagpur detailliert erzählt. Dabei bezieht Roy deutlich Stellung für die Munda und beschreibt die Prozesse der Landenteignung und Ausbeutung. Der ethnographische Teil umfasst zwar nur ein Kapitel, wie Vidyarthi (1971) kritisch herausstellt, dieses ist mit 172 Seiten jedoch nicht unbedingt kurz geraten. Insgesamt ist in der Abfolge seiner Monographien, wohl beeinflusst durch die britische Anthropologie, eine Tendenz vom historischen Schwerpunkt hin zu rein ethnographischen Arbeiten zu erkennen (vgl. Vidyarthi 1971).

Seine Artikel haben Großteils ethnographischen Inhalt oder geben Auskunft über regionale „Folklore“. Regionales Gebiet sind das heutige Orissa und Jharkhand. Einige Artikel verfasste er zu prähistorischen Themen und zu Überlegungen der Genese der „Rassen“ und „Kasten“ in Indien. Regelmäßig veröffentlichte er zudem Übersichten zum Stand der ethnographischen Forschung in Indien (vgl. Vidyarthi 1971, Sarkar 1991). Von besonderem Interesse ist hierbei sein Artikel *Anthropological Research in India* in der ersten Ausgabe von *Man in India*. Hier liefert er eine ausführliche Übersicht über die bisherige ethnographische Forschung über Indien und beklagt die geringe Anzahl indischer Autoren. Er plädiert für die Etablierung einer indischen Anthropologie und verweist unter anderem auf die Möglichkeiten, die anthropologisches Wissen für die Administration bietet:

„The great desideratum in India is indeed, to raise a band of enthusiastic and trained workers in the country; but this can only be done by promoting

the study of Anthropology in the different Universities through liberal Government aid in the foundation of Chairs, Readerships and Lectureships and a number of research scholarships in Anthropology, as also in the recognition of anthropological knowledge as a necessary equipment for the Judicial and Executive officers of the Government.

It is too late in the day to ignore the great administrative value of a knowledge of Anthropology in all officers engaged in administrative work. The sympathy born of an intelligent appreciation of the customs, habits, and mentality of the tribes and castes that an officer or even a business man has to deal with, is ordinarily a sure guarantee for successful work." (Roy 1921: 52)

Die Andienung der indischen Anthropologie für die Verbesserung der Administration geht in dem Artikel einher mit der Abwertung administrativer Ethnographie. Roy argumentiert diesbezüglich, dass nur akademische Anthropologen – im Gegensatz zur bisherigen administrativen Ethnographie – die Fähigkeit besitzen, eine unabhängige wissenschaftliche Anthropologie einzurichten. In dem Artikel spricht sich Roy vehement für die Stärkung einer indischen Anthropologie entgegen der bisherigen Dominanz britischer Autoren bei den Veröffentlichungen (Roy 1921) aus.

Roy gelingt es auch, einen Artikel in Großbritannien, nämlich im renommierten *Man*, dem Magazin des Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (Roy 1938), zu veröffentlichen. Die Überschrift *An Indian Outlook on Anthropology* verweist allerdings auf die Grenzen, die die britische Anthropologie einem Wissenschaftler aus ihrer indischen Kolonie setzt: Es wird so eindeutig sichtbar, dass es sich um eine indische und keine universelle wissenschaftliche Perspektive handelt (vgl. Das 1993). Während Roy in seinen ethnographischen Monographien eher deskriptive Schwerpunkte setzt, verweist er in *Man* explizit auf seinen theoretischen Standpunkt, indem er zugunsten einer historischen Perspektive, die sowohl diffusionistisch als auch evolutionistisch geprägt sein müsse, argumentiert und sich so gegen die dem Funktionalismus inhärente zeitliche und auch räumliche Beschränkung wendet. Zudem argumentiert er für eine „unity-indiversity-through-sympathy“ als einen Rückbezug ethnologischer Forschung auf vedische Schriften (Roy 1938: 150).

S. C. Roy als Poet

Wie bereits erwähnt, schrieb Roy Gedichte, um die Anthropologie dem „common man“ näher zu bringen. Diese Gedichte und zudem populäre Artikel in regionalen Zeitschriften entsprachen ebenso Roys Zielsetzung, Anthropologie als Wissenschaft in Indien zu stärken (Roy 2001, 2002). Zum Inhalt haben sie anthropologische Theorie in einfachen Worten. Von besonderem Interesse ist seine sehr deutliche Stellungnahme zur Situation der indischen „Stämme“:

„Through violent change in social environment due to alien contact and domination,

Primitive tribes of lose zest and interest in life and suffer depopulation.

...

Thus the decline in the Naga population is in part the suppression of headhunting attributed,

For it once used to vitalize every aspect of their culture, and in their tribal religion was rooted.

The contact of the British with the savage Australian, and of the civilized American with the Red Indian,

Of the Russians in Siberia with the Gilyak, Koryak Chukchee, Yakut and Tungrian;

Of both Europeans and Americans with the Melanesian and Polynesian, has in course of selfish exploitation,

...

Introduced among the primitives new diseases and vices, and caused their degeneration and dissolution.

In ancient India, through a well-planned graded process of acculturation,

Masses of original inhabitants were Hinduized through racial and cultural amalgamation.

Some tribes that to adapt themselves to the Hindu's way of life generally failed,

Yet as slaves or serfs or hired labourers or otherwise to dwell by their side were compelled,

Most miserable became their plight as in time they became to be despised and degraded.

As 'untouchables', in South India in particular, close contact with them was rigorously avoided.

Those independent tribes stood aloof from the Nordic-Aryans and other intruders in the land,

Sought refuge in hills and forests, cultural contact with the aliens to withstand.

But in recent times even these remote asylums have afforded but scant protection,

Against agrarian greed, missionary zeal, and industrial and commercial exploitation,

Alien contact and violent economic and social changes are fast depopulating

These ruder tribes that lived by gathering, trapping, herding and hunting,

Even the educative efforts and well-meant ministrations of missionaries are of little avail.

The forces of degeneration, disintegration and depopulation to stem and countervail.

Only settled agricultural tribes, in more or less cultural association
 With Hindus, to the changed circumstances have proved more
 successful in their adaption.

...
 Untouched by extraneous influences, it would appear, their natural
 bent and ambition,
 Is to rise in the estimation of their neighbours by securing in the Hindu
 fold due affiliation,
 And with the world around them to live in amity and harmony and
 honourable association.
 But the fulfilment of this ambition depends on caste transcending its
 present degeneration,
 And reverting to the ideal of flexible inter-related classes,
 Which now appears to be regaining favour with prominent Hindu
 leaders and the masses..."
 (Roy 2002: 262-264)

Roy bezieht also auf recht poetischer Weise deutlich Stellung für die „Stämme“ Indiens. Böse Worte findet er vor allem über die kolonialen Verflechtungen. Er benennt unter anderem die Ausbeutung der „Stämme“, insbesondere auch in Form von angeheuerten Lohnarbeitern, die Unterdrückung durch die Briten, die Folgenlosigkeit von missionarischen *charity*-Projekten und die Probleme der Konvertierung zum Christentum. Dabei argumentiert er mehrmals über die Problematik des Kulturkontaktes, die er in eine Assimilation der „Stämme“ umzukehren wünscht. Allerdings muss die hier geäußerte Kritik am kolonialen Projekt nicht unbedingt einer anti-kolonialen Einstellung entsprechen, zumal Roy recht gut in die administrativen Strukturen eingebunden ist. Doch bekennt Roy durchaus seine Zustimmung zu den *leaders* der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, welche einen „integrierenden“ Hinduismus anstreben. Er beschimpft dabei die starren Strukturen der in seiner Zeit degenerierten „Kasten“. Dies ist übrigens eine Aussage, die sich auch heute noch, nämlich in Dirks (2001, vgl. Kapitel 2) Überlegungen zur Veränderung von Kasten durch das koloniale Projekt finden lässt. Vorurteile der „Kastenbevölkerung“ seiner Zeit bezeichnet er als Hindernis für die Angleichung der „Stämme“.

Roy liefert in dem Gedicht darüber hinaus eine kompakte Zusammenschau seiner Perspektive auf die indischen „Stämme“. So bezeichnet er die indischen „Stämme“ als Betroffene eines transnationalen Phänomens, nämlich der Bedrohung der „Stämme“ der Welt in der Begegnung mit hegemonialen Kräften. Die „Stämme“ Indiens werden dadurch für ihn mit den britischen Konzepten zu den „Stämmen“ fassbar. Die „*aborigenes*“ Indiens werden in Roys Poetik zusammen mit den „Unberührbaren“ zu denjenigen, die

von „arischen“ Einwanderern verdrängt wurden. Damit zeigt sich auch bei Roy die Betonung einer „Gefährdung“ der „Stämme“ und ihrer Subalternität zum kolonialen Projekt, wie dies auch gegenwärtige theoretische Arbeiten herausstellen (vgl. Kapitel 3). Die nicht-agrarischen „Stämme“, wie die Birhor, werden auf der Gefährdungsskala an höchster Stelle eingestuft.

Ethnographische Genealogie zu den Birhor S. C. Roys: Die Autoren

Der Genealogie der ethnographischen Vorläufer seiner Monographie zu den Birhor widmet Roy das erste Kapitel und zitiert deren Berichte meist vollständig. Damit kann Roy zumindest nicht unterstellt werden, dass er die kolonialen Vorläufer seiner Arbeit zu verbergen beabsichtigte, wie es Pels und Salemink (1997: 2-9, 13, 40) als Merkmal für die frühen ethnographischen Arbeiten behaupten. Da Roys Monographie ein Vielfaches an Volumen und ethnographischen Details gegenüber den wenige Seiten umfassenden vorherigen Berichten aufweist, hatte er wohl auch nicht nötig, diese zu übergehen. Vielmehr konnte er seine wissenschaftliche Autorität gerade an der Schwäche und Kürze der administrativen Texte ausspielen. Roy verweist auf die frühen Berichte von Paddington (1855 nach Roy 1978: 2-3), Dalton (1865, [1872] 1973), Depree (1868 nach Roy 1978: 3), Forbes ([1872] 1978), Driver (1888) und Risley ([1891] 1998). Allerdings ist Henry Paddingtons Bericht hinsichtlich einer Genealogie der Konstruktion der Birhor nicht unbedingt miteinzubeziehen, wie auch Roy feststellt. Denn dieser schreibt lediglich davon, dass „Affenmenschen“ gesichtet wurden. Diese Menschen wiesen eine physiognomische Ähnlichkeit zu Affen auf. Sonst weiß er nichts Weiteres über diese Personen zu sagen.

Zu den kolonialen Kontexten um die genannten Autoren lassen sich einige Hinweise erschließen. So standen bei Henry Paddington und W. H. P. Driver ökonomische Aspekte im Vordergrund. Paddington war Besitzer einer Kaffeeplantage und Driver wird von Roy als „*Emigration Agent*“ (Roy 1978: 11) bezeichnet. Vor dem Hintergrund des geschilderten Arbeitskräfteexports erscheint diese Bezeichnung als recht anrühlich (vgl. Kapitel 3, Ghosh 1999, Tinker 1974, Wolf 1982). Drivers Tätigkeit bestand höchstwahrscheinlich in der lukrativen Anheuerung von Arbeitskräften für die Teeplantagen in Assam. Drivers ethnographischer Bericht ist, wie Roy sagt, äußerst detailreich und verweist auf die von Ghosh benannten Verflechtungen von ethnographischen Berichten und der damaligen Beurteilung der Qualität von Arbeitskräften nach „Rasse“. Paddington als Plantagenbesitzer hatte ebenso Bedarf an Arbeitskräften. Captain Depree berichtete zudem, dass Angehörige der Birhor nach Assam auswanderten (Roy 1978: 3).

Eine direkte militärische Genealogie zu den Ethnographien über die Birhor lässt sich nicht erschließen. Allerdings hatten Captain Depree und Colonel Dalton, wie schon ihre Titel zeigen, eine militärische Laufbahn hinter sich. Dalton erwähnt zusätzlich einen früheren Bericht eines Major

Thompson über die Region Palamau, in welchem die Birhor als dortige „aborigines“ bezeichnet werden. Bedauerlicherweise liefert Dalton keine Quellenangaben und auch keine Hinweise auf die Umstände dieses Reports (Dalton [1872] 1973: 219). Die Birhor sind aber in Bezug auf militärische Verwicklungen außen vor, da sie von Dalton auch nicht mit „Stammesrevolten“ in Verbindung gebracht werden. Daltons Wissen über die anderen Kol-Stämme Chota Nagpurs beruht hingegen zum Teil auf Berichten von Befehlshabern der Kolonialarmee. Zudem nennt er in seinen Danksagungen für ethnographische Informationen einen *Superintendent of Police* und einen *Superintendent of Jails*. Dalton schildert darüber hinaus die kriegerischen Auseinandersetzungen zur Unterwerfung der „Stämme“ bis lange in das 19. Jh. hinein und positioniert sich dabei zugunsten der „Stämme“. Die „Stammesrevolten“ bezeichnet er als berechtigt, da die Angehörige der „Stämme“ von dem Einmarsch der Briten überhaupt nicht profitiert hätten. Sie seien stattdessen von indischen Einwanderern, den „diku“, wie sie von den Stämmen bezeichnet wurden, unter dem Schutz der Briten ausgebeutet worden. Bei Streitigkeiten, die sich meist um Landrechte drehten, wurde den Angehörigen der „Stämme“ auf den Polizeistationen selten Recht gegeben. Eher wurde noch eine Beschuldigung einschließlich Strafe für sie erfunden (ebenda 169-175).

Der Bericht von Forbes stammt vollständig aus administrativen Kontexten. Forbes war Kolonialbeamter, genauer *Extra Assistant Commissioner and Settlement Officer, Palamau Subdivision*. Zudem veröffentlichte er seinen Bericht über die Birhor nicht in einer akademisch orientierten Zeitschrift, sondern innerhalb eines administrativen Reports. Dalton, der von 1857 bis 1875 *Commissioner* von Chota Nagpur war, verfasste seine Berichte ebenfalls aus einer administrativen Position (Roy 1978: 1). Hinsichtlich der Birhor verweist er auf einen weiteren Kolonialbeamten, den *Assistant Commissioner* Babu Kalidas Palit, als Urheber seiner Informationen. Dalton ([1872] 1973: 3) legitimiert seine Eignung für die Herausgabe des *survey* damit, dass er aufgrund seiner langen Administrationstätigkeit in „Stammesregionen“ mehr „Rassen“ beobachten konnte als jeder andere Verwaltungsbeamter. In der Einleitung zeigen sich zudem Verflechtungen mit administrativen Argumenten. Er schließt diese nämlich mit der Bemerkung ab, dass er zwar den Ruf nach gleichem Recht für alle für unterstützenswert halte. Die ethnographisch zu erforschende Heterogenität der verschiedenen Gruppen und die Gefahr von „Stammesrevolten“ bedürfe aber einer Beachtung durch die Administration (Dalton 1872: 3).

Am offensichtlichsten ist jedoch die Verbindung der ethnographischen „Entdeckung“ der Birhor zu akademischen Unterfangen, insbesondere durch eben bereits mehrfach rezipierten Dalton. Diesem kommt allein von daher eine hohe Bedeutung für die Genealogie der Birhor zu, als dass er im Jahre 1865 den ersten offiziell veröffentlichten Bericht über die Birhor verfasste. Dieser wurde im Journal der Asiatic Society of Bengal veröffentlicht, also dem damaligen „Tummelplatz“ für akademische Ambitionen der Briten

in Indien. Der nachfolgende Beitrag von Dalton, gleichzeitig der erste mehrseitige ethnographische Bericht, erscheint 1872 in einem von der Asiatic Society of Bengal in Auftrag gegebenen ethnologischen *Survey* von Bengalen. Ursprüngliche Intention dieses Bandes war es, für eine in Kolkata geplante Ausstellung aller „typischen Rassen“ Informationen zu sammeln. Die Ausstellung wurde jedoch, so Dalton, abgesagt, weil unter anderem befürchtet wurde, dass Todesfälle von Angehörigen der „Stämme“ auf der Reise oder in Kolkata zu politischen Komplikationen führen würden (Dalton 1872: i-iv). In der Einleitung zu dem Band geht Dalton vor allem auf die akademischen Gedanken zu „Rassen“ und deren „Ursprünglichkeit“ ein. Er gesteht aber auch ein, keine akademische Vorbildung zu haben. Sein Anliegen ist das akademische Ziel seiner Zeit, nämlich eine Kategorisierung der „Rassen“ und die Frage nach deren Herkunft und Migrationen (vgl. Pinney 1990, siehe Kapitel 3). Dabei unterscheidet er zwischen den Kolarian, nämlich den Stämmen mit austro-asiatischer Sprache vor allem aus der Region Chota Nagpur, und den Drawidian (Dalton [1872] 1973: 1-3). Dalton wird, ebenso wie Roy, von einer der höchsten ethnographischen Instanzen Großbritanniens seiner Zeit, nämlich James G. Frazer, zitiert. Frazer ([1926] 1976) behandelt zahlreiche der „Stämme“ aus Chota Nagpur in „*Worship of Nature*“ mit Hinweis auf Dalton ([1872] 1973). Zu den Birhor findet sich allerdings lediglich ein kurzer Verweis auf Daltons Eintrag, hier bezieht sich Frazer vollständig auf Roy (Frazer [1926] 1976: 620).

Ethnographische Merkmale und Inhalte

In ethnographischen Repräsentationen anderer indischer „Stämme“, die meist von Befehlshabern der Kolonialarmee verfasst wurden, begegneten uns bereits abstruse kulturelle Gewohnheiten, nämlich die „Menschenopfer“ der Kondh, die „Kopfjagden“ der Nagaland-„Stämme“ oder schlicht „Raubüberfälle“ der Chota-Nagpur-„Stämme“ (vgl. Kapitel 3). Im Falle der Birhor war es der Kannibalismus, mit dem sie ihre „ethnographische Laufbahn“ im Jahre 1865 im *Journal of the Asiatic Society of Bengal* in der ersten Notiz von Dalton starteten. Speziell wurde behauptet, dass Angehörige der Birhor ihre Eltern nach deren Tod verschlingen:

„With much trouble some Birhores were caught and brought to me. They were wretched looking objects, but had more the appearance of the most abject of one of those degraded castes of the Hindu, the domes or pariahs, to whom most flesh is food, than of hill people. Assuring me that they had themselves given up the practice, they admitted that their fathers were in the habit of disposing of their dead in the manner indicated; viz. by feasting on the bodies; but they declared they never shortened life to provide such feasts, and shrunk with horror at the idea of any bodies but those of their own blood relation being served up at them! The Raja said he heard that

when a Birhore thought his end was approaching, he himself invited his kindred to feast on his body. The Birhores brought to me did not acknowledge this, but they spoke on the subject with a degree of reticence that made me think it might be true." (Dalton 1865, zitiert nach Roy 1925: 2)

Wenige Jahre später wiederholt Dalton diese Stelle wörtlich in seiner *Descriptive Ethnology of Bengal* (Dalton 1872: 220-221). Er bemerkt nun aber selbst, dass er „Kannibalismus“ unter den Birhor für nicht mehr glaubwürdig hält.

Ethnographische Merkmalszuweisungen sind – gerade in Bezug auf die indischen „Stämme“ ausgeführt (vgl. Kapitel 3) – höchst problematisch. „Kannibalismus“ oder ähnliche Absonderlichkeiten verdeutlichen die inhärenten Möglichkeiten einer abwertenden Typisierung. Andererseits sind ethnographische Merkmale für die entstehenden Repräsentationen von Belang und damit wirkungsmächtig und auch reflexionswürdig. Sie ermöglichen teils auch Rückschlüsse auf die Produktion der ethnographischen Texte.

Die ersten ausführlichen Berichte zu den Birhor erscheinen im Jahre 1872 von Dalton ([1872] 1978: 158, 210, 218-221) und L. R. Forbes (1872). Beide sind, wie sich aus den unterschiedlichen Inhalten der ethnographischen Merkmalszuschreibungen erschließen lässt, mit hoher Wahrscheinlichkeit unabhängig voneinander entstanden. Ihre Erwerbstätigkeit, aus der Rinde des Schlinggewächses *Bauhinia Scandia* Spezialseile zu fertigen, erwähnt beispielsweise nur Dalton ([1872] 1978: 218-22). Dalton macht im Gegensatz zu Forbes detaillierte Angaben zu den Göttern der Birhor, die teils bis heute verehrt werden. Er gibt zudem sehr präzise Angaben über die Lage der verschiedenen Siedlungen der Birhor. Umgekehrt aber erwähnt beispielsweise nur Forbes, dass Angehörige der Birhor mit Hilfe von Netzen Affen jagen und ist in seiner Beschreibung einer „typischen“ Hochzeit weitaus ausführlicher. Dass Dalton ethnographische Merkmale und Details zu den Birhor schildert, welche Forbes nicht erwähnt, liefert zudem einen Hinweis auf Roys Rhetoriken. Es verwundert nämlich, dass Roy Daltons Bericht in deutlichen Worten abwertet:

„The meagre description of the tribe contained in Dalton's *Descriptive Ethnology of Bengal*, published in the same year as Forbes' Report, adds little of any value to the information contained in the latter account, and indeed appears to be less accurate." (Roy 1978: 7)

Da Roy fast die gesamten Berichte der beiden wörtlich zitiert, kann seine Verstimmung kaum daran gelegen haben, dass er die beiden Texte nicht exakt verglichen hat. Es ist vielmehr anzunehmen, dass Roy sich gegenüber den ethnographischen Kompendien abgrenzt, um sich selbst zu autorisieren. Zugleich lobt Roy (1978: 11) nämlich die Berichte von Forbes und Driver als besonders detailreich und „*collected first hand*“, während er die Berichte in den Sammlungen von Dalton (1872) und Risley (1891) als kärglich abqualifiziert. Risleys Eintrag zu den Birhor in *The Tribes and Castes of Bengal*, einem

vielbeachteten *survey* jener Zeit, lässt Roy ganze fünf Zeilen zukommen. In diesen stellt er vor allem heraus, dass Risley nicht Neues beizutragen habe (Roy 1978: 7, 16).

Weitere „typische Merkmale“ der Birhor, die bereits Dalton und Forbes nennen, sind unter anderem die Jagd und der Verzehr von Affen, die „Zelte“ aus Blättern und Zweigen als Behausung, das häufige Wechseln der Wohnorte, „Brautpreis“ anstelle von Mitgift und die Flucht der Braut als Hochzeitsritual. Forbes erwähnt auch, dass die Birhor eine eigene Sprache sprechen, die eine Vermischung aus Mundari, Santali und einer anderen Sprache sei (Roy 1978: 4), nämlich die Sprache der Ho.

Die Jagd und der Verzehr von Affen erscheint sowohl in indischen als auch europäischen Kontexten als überaus „fremd“ und fällt damit dem Verdacht einer kolonialen Erfindung oder Außensicht anheim, doch finden bis heute Affenjagden statt. Forbes (Roy 1978: 6) beschreibt spezifische Formen der Affenjagd mit Netzen recht genau. Mit den aneinander gereihten Netzen der ungefähr zehn Jagenden wird eine längere, ein Meter hohe Barriere im Wald errichtet. Die Affen werden umzingelt und in einer Treibjagd zu den Netzen getrieben. Diejenigen Affen, die nicht schnell genug über die Netze springen, werden erschlagen. Die letzte Passage des Berichtes von Forbes zur Affenjagd zeigt dann aber die Grenzen seiner Beobachtungs- und Versprachlichungsfähigkeiten:

„One little girl is stationed at the foot of one of the trees near the nets, why I could not understand, but I imagine it was that not being unlike a monkey herself, the animals might gain confidence, believing her to be one of themselves. She keeps up a song the whole time, resembling as far as I could understand the old nursery rhyme, 'Dilly dilly ducklings come and be killed'." (Forbes 1872 nach Roy 1978: 6)

Driver (1888: 12-15) verfasste ebenso einen recht ausführlichen Bericht und erweitert so das „ethnographische Wissen“ über die Birhor um einige Merkmale. Unter anderen berichtet er vom Tanzplatz in der Mitte der Siedlung, Ahnenverehrung, „Clan“-Exogamie bei Heiraten und „Hexerei“. Driver erwähnt im Gegensatz zu seinen Vorgängern, dass die Asche der Verstorbenen beerdigt werde.

Risley fügte, wie Roy bemerkte, dem „Wissen“ über die Birhor nichts Neues mehr hinzu. Es ist nicht zu übersehen, dass er für sein Kompendium *The Tribes and Castes of Bengal* den Bericht Daltons ([1872] 1978) lediglich umformuliert. Die acht „Clan“-Namen, die Risley ([1891] 1998: 113) zusätzlich nennt, tauchen, mit einer Ausnahme bereits bei Driver (1888: 14) auf. Da insgesamt aber eine Vielzahl an „Clan“-Namen der Birhor vorhanden ist, legt Risleys Übereinstimmung mit Driver nahe, dass ihm neben Daltons auch Drivers Bericht vorlag. Neu ist bei Risley, dass er „Totemismus“ bei den Birhor erkennt. Allerdings erscheint dies von daher zu bezweifeln, dass er nur zwei „Clan“-Namen einem Totem-Tier zuordnen kann und gerade

einer dieser beiden „Clan“-Namen wieder derjenige ist, der sich von Driver unterscheidet. Ebenso von Interesse ist, dass nach Risleys Kategorisierung – entgegen der Vorlage von Dalton – die Birhor zur drawidischen „Rasse“ gehören.

ψ ψ ψ

Die Birhor des S. C. Roy unterscheiden sich insgesamt in Bezug auf spezifische „ethnographische Merkmale“ nicht wesentlich von denen der früheren Ethnographen. Roy erweitert die Ethnographie der Birhor vor allem durch Volumen, Detailreichtum und eine Gesellschaftsbeschreibung mittels analytischer Vorgaben und Begrifflichkeiten. Da mir ein Großteil der ethnographischen Einzelbeschreibungen Roys in der sozialen Realität meiner Feldstudie, immerhin fast 80 Jahre später, begegnete, gehe ich davon aus, dass er bezüglich „klassisch ethnographischer Inhalte“ ein sehr exaktes Wissen über die Kultur der Birhor erworben hatte. Er kann sicher mit Recht als ein Virtuose der „realistischen Ethnographie“ bezeichnet werden. Doch befreit dies sein Werk nicht davor, im Folgenden anhand der gegenwärtigen Überlegungen zum Genre des ethnographischen Realismus einer deutlichen Kritik unterzogen zu werden.

Ein wesentliches Merkmal, das Roy an zentraler Stelle zu Beginn des Buches einführt, ist die Unterscheidung zwischen sesshaften *Jaghi-Birhor* und nomadischen *Uthlu-Birhor*. Der Verweis auf diese Unterscheidung zieht sich durch sein gesamtes Werk. Die *Uthlu-Birhor* zogen auf mehr oder weniger festgelegten Routen umher und verweilten meist nicht länger als zwei Wochen an einem Ort. Nach zwei Jahren wiederholte sich die Route wieder (Roy 1978: 21-23). Roy widmet einen großen Teil seiner Monographie der sozialen Organisation der Birhor. Er unterscheidet zwischen kleinen *tanda*-Gruppen und den exogamen Heirats- oder „Clan“-Gruppen (Birhori: *gotra*). Erstere ist die effektive soziale Einheit, welche zusammen wohnt, jagt und Feste feiert. Wichtigste Funktionsträger sind der „Dorfvorsteher“, der durch Erbfolge und dazu durch göttliche Legitimation bestimmt wird, und der *diguar*. Letzterer ruft auf Anweisung des „Dorfvorstehers“ die Bewohner zu einer Versammlung. Die exogamen Heiratsgruppen oder „Clans“ sind totemistisch und haben spezielle religiöse Funktionen. Die „Clan“-Gruppen werden durch einen gemeinsamen „Clan“-Namen kenntlich gemacht. Jede „Clan“-Gruppe verehrt nach Roy einen spezifischen Gott (Birhori: *ora bonga*) und ein Totem-Tier (Roy 1978: 30-59).

Nachfolgend beschreibt Roy ein klassifikatorisches Verwandtschaftssystem der Birhor, nach welchem auch nicht blutsverwandte Personen Verwandtschaftsbeziehungen und -anreden zugeordnet werden können. Weitere ethnographische Beschreibungen Roys beinhalten dann die verschiedenen Hochzeitsformen und Rituale bezüglich Geburt, Kindheit, Pubertät und Tod. Ein Kapitel widmet er zudem den *folk-tales* der Birhor.

Die Beschreibung der Religion der Birhor besitzt bei Roy einen hohen Stellenwert. Er arbeitet die verschiedenen nicht-weltlichen Erscheinungen heraus. Dies sind vor allem unzählige Götter, Ahnen und Geister, aber auch Hexen. *Singh bonga* ist die Birhor-Bezeichnung für den Sonnengott, dem aber nur selten eine Bedeutung für die Probleme des weltlichen Lebens zukommt. Den Ahnen misst Roy, entgegen meinen Beobachtungen (vgl. Kapitel 6), keine größere Bedeutung für Probleme des Alltags bei. Er erwähnt aber, dass Ahnen mit Opfern und Bier besänftigt werden müssen, damit sie keine anderen Geister oder Götter beauftragen, Krankheiten in die Familie zu bringen (Roy 1978: 146-150). Von den Göttern sind bei Roy vor allem der *ora bonga* (Birhori: Hausgott) bedeutsam, der auch in der Gegenwart in Durdura von einiger Wichtigkeit ist. *Ora bonga* ist der spezielle Gott eines „Clans“. Ihm wird alljährlich ein Opfer dargebracht. Besessenheitssitzungen als herausragende religiöse Praxis erwähnt Roy nur in Bezug auf Geister, nicht jedoch mit Ahnen und Göttern. Hinsichtlich der verschiedenen Götter, insbesondere die *buru bonga* (Berggötter), stellt Roy heraus – und distanziert sich damit auch von Risley –, dass diese Götter personal gedacht und behandelt werden und mit ihnen eine Beziehung, vor allem durch Opfern, aufgebaut wird (Roy 1978: 144-146, vgl. Kapitel 6).

„Aboriginality“

Peter Pels (1999) führte das Interesse der britischen Anthropologie an den Chota-Nagpur-„Stämmen“ auf deren „aboriginality“ zurück. Ghosh beschrieb „aboriginality“ als Kennzeichen für die Arbeitsfähigkeit einer Person im kolonialen Lohnarbeitsmarkt. Inwieweit referieren aber die frühen Autoren zu den Birhor auf deren Ursprünglichkeit? Der Emigration Agent Driver (1888: 12-15) scheint sich nicht weiter für die „aboriginality“ der Birhor zu interessieren. Er stellt lediglich heraus, dass sie ein wildes Leben in den Wäldern führen und betont die „rassische“ Zugehörigkeit zu den Kol. Das mag als Kategorisierung für die Rekrutierung ausreichen. Dalton ([1872] 1978) benennt ebenso keine spezifische „Ursprünglichkeit“ der Birhor. Er betont im Gegenteil kulturelle Veränderungen, in diffusionistischer Manier durch das Aufeinandertreffen von Gruppen, meist in Form der „Hinduisierung“ ([1872] 1978: 231). Allerdings ordnet er die Birhor insgesamt den „aborigenes“ des Chota-Nagpur-Plateaus, speziell der Kol-Gruppe, zu, ohne ihnen hierbei einen besonderen Stellenwert zu geben. In seiner Zusammenfassung (1872) der Überlegungen zur Genese der Kol erscheinen die Birhor nicht. Im Jahre 1865 vergleicht er sogar ihr Äußeres mit den „degraded castes of the Hindus, the Domes or Pariahs“ (siehe oben, Dalton 1865: 18). Allerdings distanzierte er sich 1872 von diesen Zeilen und verhält sich insgesamt neutraler, lässt sich aber zu folgender Aussage hinreißen:

„They are a small, dirty looking race ...“ (Dalton [1872] 1978: 158)

Der Stellenwert der Birhor in Risleys (1891) Kompendium ist ebenfalls überaus gering. Nicht einmal zu ihrer Herkunft wagt Risley eine klare Aussage. Forbes ist der einzige, der den 'Ursprünglichkeits'-Jargon verwendet, ohne diesen aber über die Maßen in den Vordergrund seines Berichtes zu rücken:

„The Birhors are an aboriginal tribe of a very low type, and are doubtless Moondahs. ... The Birhor are probably one of the earliest settlers in the hills and forests of the Chota Nagpur country; ... Though wild, they are a very harmless race. ... In appearance they have a very squalid look, and resemble more a low type of Nuth or gipsy than any of the Moondah tribes. ... Being exceedingly timid, they fly at the approach of man, like frightened deer. ...“ (Forbes 1872 nach Roy 1978: 4)

Doch auch Forbes glaubt nicht daran, eine Gruppe im „Urzustand“ gefunden zu haben, sondern erwähnt den Kontakt mit anderen Gruppen. Forbes Text erschien nicht in einer akademischen Zeitschrift, sondern war Teil eines administrativen Reports. Von Interesse ist seine Paarung des Begriffes „wild“ mit „harmless“ (Forbes nach Roy 1978). Dies weist darauf hin, dass der koloniale Diskurs über die „Wilden“ durchaus different verlaufen kann (vgl. Skaria 1999, siehe Kapitel 3).

Das akademische Interesse an den Birhor erscheint also in den frühen Berichten insgesamt gering und nicht auf deren spezifische „Ursprünglichkeit“ zu gründen. Dies gilt auch für diejenigen Texte, bei denen die Kontexte der Textgenese, wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde, noch am ehesten auf eine akademische Urheberschaft der Birhor verweisen. Es lässt sich vermuten, dass für die Theorien zur Herkunft und Migration der „Rassen“ die Birhor nicht sonderlich von Belang waren, da diese sich viel einfacher über die größeren Kol-Gruppen, wie die Munda oder Santali, diskutieren ließ. Die Birhor erscheinen insbesondere in den ethnographischen Sammlungen von Dalton und Risley eher als randständiger, nicht besonders interessanter Spezialfall.

ψ ψ ψ

Wurden die Birhor nun ihrer „*aboriginality*“ wegen zum Thema der ethnographischen Arbeit Roys erkoren? Die Antwort ist ambivalent. Roy zählt die Birhor zwar, ebenso wie seine Vorgänger, zu den „ursprünglichen Stämmen“ Chota Nagpurs und legitimiert darüber explizit die Bedeutung seines Anliegens im Vorwort als auch ganz am Anfang des Werkes:

„... I have been endeavouring to record, as faithfully as possible, the 'primitive' culture, – the rapidly disappearing customs and institutions, ideas and beliefs, – of the different 'aboriginal' tribes of Chota-Nagpur. As for the Birhors, it is not only their 'primitive' customs and institutions, ideas and beliefs, that are fast decaying, but the people themselves would appear to be

gradually dying out. And no apology is therefore needed for the publication of the present account in spite of its many defects and imperfections." (Roy 1978: ix)

Einhergehend mit der Rhetorik, dass sowohl Menschen als auch ihr „Brauchtum“ zu verschwinden drohen, ist die „Ursprünglichkeit“ der Birhor die von Roy gegebene Begründung für seine Forschungsarbeit. Dennoch betrachtet er sie nicht, wie ihre Tätigkeit und Lebensweise im Wald nach evolutionistischen Wirtschaftsstufentheorien nahe legen würde, als den „ursprünglichsten“ der „Stämme“ Chota Nagpurs:

„If, as appears probable, the clan organization is historically a later development than the small local food groups or *tandas* of the collecting stage, it may be reasonably inferred that the case of Birhor society of the present day is one of degeneration from a more organized stage of clan life in the past to their present life of mere nomadic groups of hunters and gatherers.“ (Roy 1978: 261)

Er kommt also zu dem Schluss, dass die Birhor aufgrund ihrer exogamen „Clan“-Organisation in der Vergangenheit einer höheren kulturellen Stufe angehört haben müssen. Der den Birhor zugeschriebene „Jäger-Sammler“-Status (vgl. Kapitel 5) wird weder als „ursprüngliche“ Lebensform noch ausschließlich als Anpassung an die Umwelt gewertet. Die evolutionistische Wertung der verschiedenen Wirtschaftsstufen aber bleibt erhalten und ebenso sind die Birhor bei Roy von ihrer – nun näheren – Vergangenheit bestimmt:

„Cut off in their jungle haunts from either extensive or intimate superior cultures, ... And thus they have worked out their economic adjustment by adopting the hunting of wild animals, – particularly monkeys and other small animals, – the gathering of wild roots, fruits and honey, and the manufacture of wild vegetable fibres into strings, ropes and nets, as their main economic pursuits. Their choice of this work in *chop* fibres as their main industry cannot, however, be accounted for solely as a reaction to their present environment; the hereditary tendencies to response, whether innate or acquired in the course of their past history, may also have something to do with this preference. ... they have stuck to these with considerable conservativeness. And thus even though some Birhor families now and then settle down ... they ... are apt, on the slightest disturbance, to revert to their old life of nomad hunters and gatherers.“ (Roy 1978: 259)

Es wird deutlich, dass Roy praktisch eine *agency* der Birhor denkt, aus welcher Affenjagd und Seilherstellung als ökonomische Strategie hervorgingen. Den Unterschied zwischen Individuum und Gruppe macht er aber kaum

deutlich, sondern geht von einer essentialisierenden kollektiven Veränderung aus, die in der Gruppe oder gar „Rasse“ (vgl. Roy 1978: 28) der Birhor beinahe angelegt zu sein scheint. An anderer Stelle gesteht er aber auch, insbesondere in Bezug auf Religion, Folklore und Lieder, deutlicher eine Beeinflussung durch andere Gruppen zu, ohne jedoch eigenständige kulturelle Veränderungen zu verneinen (vgl. Roy 1978: 260). Die Birhor gelten damit auch bei Roy nicht als Beispiel für eine „ursprüngliche“ Gruppe. Für seine Monographie ist in akademischer Hinsicht die Komplexität der sozialen Organisation, die aus einem Niedergang von höherer zu niedriger „kultureller Stufe“ resultiert, ergiebiger.

Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“: Die frühen Berichte

Es gilt nun zu klären, inwieweit die textlichen Muster des Genres des „Ethnographischen Realismus“, wie sie speziell von Marcus und Cushman herausgearbeitet und kritisiert wurden, bereits in den ersten Berichten über die Birhor erscheinen (Marcus und Cushman 1982, Fuchs und Berg 1993, siehe Kapitel 2). Da Dalton (1868) und Depree (1868 nach Roy 1978: 3) nur kurze Bemerkungen von wenigen Zeilen verfassten, werde ich mich auf die mehrseitigen Berichte von Dalton ([1872] 1973), Forbes ([1872] 1978) und Driver (1888) beschränken. Dabei wird sich zeigen, dass bereits die frühen „kolonialen“ Berichte eine deutliche Kohärenz mit dem „Ethnographischen Realismus“ und seinen Stilmitteln aufweisen.

Zunächst soll die Struktur der Berichte näher untersucht werden. Diese ist, auch wenn die Berichte nur wenige Seiten stark sind, darauf angelegt, eine möglichst umfassende Beschreibung der Birhor zu geben. Sie ist damit der holistischen Struktur ethnographischer Monographien mit ihrer Gliederung nach Geographie, Verwandtschaft, Ökonomie, Politik und Religion sehr ähnlich (Marcus und Cushman 1982: 31). Der Bericht Drivers (1888) weist die detaillierteste Gliederung unter den frühen Berichten zu den Birhor auf, was sich anhand von seinen Absatzüberschriften nachvollziehen lässt:

„Habitat. ... Food. ... Hunting. ... Tribes and Subtribes. ... Religion and Superstition. ...Whitchcraft. ... The healing art. ... Festivals. ... Dances. ... Friendship. ... Marriage Customs. ... Customs regarding Children. ... Death Customs.“ (Driver 1888: 12-15)

Ein zentrales Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ ist die Repräsentation einer zeitlosen Gültigkeit von Festen und Ritualen. Neben der typischen Form der Ereignisse werden die zugehörigen Menschen typisiert (Marcus und Cushman 1982, Fabian 1983, Clifford 1988). Die ethnographischen Berichte zu den Birhor folgen weitgehend diesem Stilmittel. Ein Beispiel hierfür ist wiederum dem Bericht von Driver entnommen:

„Marriage Customs. The Birhor do not marry until full grown. ... Parents arrange matrimonial matters, the price of a wife being from Rs 3 to Rs 5, ... They then mark each other on the breast-bone with their blood, ... The ceremony is concluded with drinking and dancing which is kept all night“ (Driver 1888: 14-15)

Individualität oder Abweichungen von kulturellen Regeln, Werten und Normen sind in der Hochzeitsbeschreibung nicht von Interesse, stattdessen gilt es, die typischen, immer wiederkehrenden Ereignisse des Lebens und die Art der Beziehungen der Birhor zu finden. Dazu werden nicht singuläre Ereignisse geschildert, sondern der „typische“ Ablauf. Individuelle Personen verschwinden hinter der Sammelbezeichnung „*the Birhor*“.

Ein weiteres Stilmittel ist es, Begriffe und Zitate aus der indigenen Sprache in die Texte einfließen zu lassen. Hierüber, so Marcus und Cushman, autorisieren Ethnographen ihr Wissen über die „Anderen“. Die frühen Autoren zu den Birhor benennen insbesondere Götternamen in Birhori (Driver 1888: 13, Dalton [1872] 1978: 220, vgl. Marcus und Cushman 1982). Wörtliche Rede der Angehörigen der Birhor gibt lediglich Forbes wieder. Zitate stehen dann allerdings auch unter der Vorgabe, dass sie mehr oder weniger regelmäßige Äußerungen innerhalb eines wiederkehrenden Ereignisses seien, wie beispielsweise seine Beschreibung einer Hochzeit:

„... the father of the boy thus addresses the father of the bride: 'My son calls his bride; his looks are eager; his feet are swift', or some such words as these. The girl's father then turning to the maiden says: 'Fly my daughter, and show him, who would be thy husband, how nimble is thy foot'. Upon this the girl gets up and suddenly at full speed into the forest; a minute later and off starts the boy to catch his bride.“ (Forbes 1872 nach Roy 1925: 5)

Eigene Geschichtserzählungen der Birhor werden wenig beachtet. Sie werden entweder ausgelassen (Forbes 1872), finden Eingang in Form von nicht-glaubwürdigen Legenden (Dalton [1872] 1973) oder es wird gar klargestellt, dass Angehörige der Birhor ihre Geschichte nicht erinnern:

„... The Birhors can tell you nothing of their origin or history beyond the fact that they have been 'Birhors', or jungle men, from prehistoric times.“ (Driver 1888: 13)

Allerdings lassen sich auch Abweichungen von diesem Genre finden. So schreiben die Autoren zwar meist in der, wie Marcus und Cushman (1982) es nennen, „*authoritative third person*“ und autorisieren sich so als allwissende Beobachter, ohne ihren tatsächlichen Zugang preiszugeben. Eine Ausnahme ist jedoch bei Forbes zu finden. Er schreibt über sein Hörvermögen während der Affenjagd bezüglich des „*Dilly, dilly ducklings*“-Gesangs des Birhor-Mädchens: „*as far as I could understand*“ (Forbes 1872 nach Roy 1978:

5). Dies bestärkt – und das ist untypisch für den „Ethnographischen Realismus“, zumindest dann die Autorität des Schreibers, der seine Anwesenheit bei den „Anderen“ zum Ausdruck bringt, wenn es nicht derart grotesk daneben geht, wie bei Forbes. Dalton ([1872] 1973) liefert als einziger eine Beschreibung seiner Informationsgenese, wie diese ihm wiederum von Babu Kalidas Palit, einem *Assistant Commissioner* in der kolonialen Administration, geliefert wurde:

„The Babu visited some of their settlement; he found that the tradition about Madhu Singh was evidently known to them, but they were disinclined to give any information about him. An old Birhor of 85 years was communicative on other subjects, and commenced on that of Madhu Singh, but the moment he mentioned the name, his wife shut him up, and the old man would say no more.“ (Dalton [1872] 1973: 218)

Dalton gibt in diesem Fall die Gesprächssituation recht ausführlich, wenn auch aus zweiter Hand, wieder und verbirgt so weder die Forschungssituation, wie die Kritik von Seiten der *Writing Culture* (vgl. Fuchs und Berg 1993) lauten würde, noch die koloniale Verflechtung zur Administration (vgl. Pels und Salemink 1999).

Es zeigt sich insgesamt aber, dass viele der typischen Stilformen des „Ethnographischen Realismus“ bereits in den frühen Berichten zu den Birhor verwendet wurden. Die von Fabian (1983) eigentlich im Zusammenhang mit der funktionalistischen Beschreibung der Stämme herausgestellte „Geschichtslosigkeit“ in einer andauernden Vorzeitigkeit, die vor der Moderne anzusiedeln ist, trifft hier zu. Die typischen ethnographischen Merkmale werden im „ethnographischen Präsens“ als immer wiederkehrende Abläufe geschildert. Zudem wurde den Birhor eine anerkannte Geschichte verweigert. Doch die Genese vieler der ethnographischen Vorläufer aufgrund der administrativen Anstellungen oder ökonomischen Interessen der Verfasser besagt nicht zwingend die „koloniale“ Verflechtung oder den kolonialen Ursprung der Stilmittel, wie Pels behauptet. Vielmehr verweisen die Stilmittel auf Verbindungen der Verfasser zu akademischen Kontexten in Großbritannien.

Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“: Die Birhor bei S. C. Roy

Was bereits für die Schriften der Vorläufer Roys in Ansätzen gilt, so lassen sich bei Roy sehr deutlich die für das Genre des „Ethnographischen Realismus“ charakteristischen Stilmittel erkennen. Das heißt aber nicht, dass diese durch das ganze Werk hindurch in einer Reinform durchgehalten werden. Dem Genre entsprechend schreibt Roy wie seine Vorgänger über die „typischen“ Birhor. Marcus und Cushman (1982: 33) nennen dies treffend die „common denominator people“:

„IV The Daily Life of the Birhors

The men rise from their bed at cock-crow and begin to wind (*kami*) chop (*bayar*) fibres made out of barks of the *Bahunia scandens* creepers collected the previous day ... The women generally rise a little later but before sunrise, and assist the men in making ropes.“ (Roy 1978: 25)

Der Fokus auf alltägliche Lebenssituationen, denen Roy einen eigenen Abschnitt widmet, ist ein Merkmal der klassischen Monographien und zugleich eine Neuerung gegenüber den Vorgängern. Nach Marcus und Cushman (1982: 33) gelingt es, durch Beschreibung von Alltagssituationen die „Nähe“ zu den „Anderen“ hervorzuheben. Angemerkt sei hier gleich, dass die Beifügung oder ausschließliche Verwendung von Wörtern der Birhori, wie an dieser Stelle *kami* oder *bayar*, ebenso ein intensiv genutztes und durchgehendes Merkmal der Ethnographie Roys ist. Im typisierenden Stil beschreibt Roy dann die verschiedenen Ereignisse:

„*Sadar Babla*

I shall now proceed to describe the procedure followed and the ceremonies observed at a regular *Birhor* marriage known as *Sadar Babla* ... When ... a marriageable boy hears of a suitable girl, he sends a party of friends to the girl's parents. ... The *Naya* himself goes there and thus addresses the party: 'Well, friends, what brings you here? You have placed your sticks at the door of this hut. What may be your object? The people of the *tanda* are afraid.' ... The spokesman of the strangers replies, 'we have not come to beat any one. We have come to the hut where we saw the thing we liked. We are waiting to see whether the thing will become ours.'" (Roy 1978: 73-74)

Im Zitat wird ein weiteres überaus häufig genutztes Stilmittel Roys erkennbar. Wie bereits Forbes (1872) zitiert Roy Aussprüche der Birhor in typisierter Form. Singuläre Aussprüche hingegen finden sich nicht. Beide Stilmittel autorisieren die Expertise und Sprachfähigkeit von Roy. Die Zitate beispielweise bei Hochzeiten suggerieren den Lesenden unter Umständen unberechtigterweise, dass der Autor die Ereignisse so beobachtet hat. Doch können typisierte Zitate besser in Interviews erschlossen werden, falls der Ethnologe nicht exzellente Sprachkenntnisse hat.

Diese „Typisierung“ von Ereignissen diene nach Marcus und Cushman (1982: 35) auch dazu, die eher partikularen und begrenzten Informationen dem Ziel der Beschreibung der Gesamtheit dienlich zu machen. Roy aber kann eine Begrenztheit seiner Informationen, anders als einem „Teilnehmenden Beobachter“, nur eingeschränkt unterstellt werden. Im Text zeigt sich dementsprechend, dass er detailreich unzählige typische Formen der Heirat oder religiöse Praktiken aufführt. Ebenso wenig hat er es offensichtlich nötig einzelne Teilaspekte über die Maßen auszuarbeiten, um die Begrenztheit seines Forschungsunterfangens zu verbergen (vgl. Marcus und Cushman 1982: 36). Schon eher trifft für Roy zu, dass dieser mit generalisier-

renden Beschreibungen die Forschungssituation verbirgt. So kann beispielsweise nicht mehr zurückverfolgt werden, ob die Informationen Roys aus Beobachtungen oder Gesprächen resultierten (vgl. Marcus und Cushman 1982: 35). Der Beobachter, also Roy, taucht im Text, dessen Wahrhaftigkeit über Präsenz und dritte Person noch verstärkt wird, jedoch nicht auf (Marcus und Cushman 1982, Fabian 1983). Roy (1978: ix-x) beschränkt die Beschreibung der Forschungssituation, wie auch der „Teilnehmenden Beobachter“, auf wenige kurze Sätze in der Einleitung.

Die narrative Struktur der Monographie Roys ähnelt ebenso den klassischen Monographien, welche darauf angelegt sind, über die verschiedenen Teile der Gesellschaft deren Gesamtheit zu beschreiben. So widmet sich Roy, meist in ganzen Kapiteln, den einzelnen Aspekten, wie Gruppen-Organisation, Totemismus, Verwandtschaftssystem, Heiratsbräuchen, Religion, etc. Davon abweichend widmet er allerdings ein Kapitel der Genealogie seiner ethnographischen Vorläufer. Der Zweck seiner Studie besteht in einer möglichst vollständigen ethnographischen Beschreibung der Birhor, wie Roy explizit in der Einleitung erklärt:

„If a second edition of the present work ever comes to be published, I hope to be able to add much further information, for, the fascination of the study of such an interesting people will not permit my investigations amongst them to cease with the publication of this work.“ (Roy 1978: 1)

Roy geht zudem kaum auf die koloniale Situation der Birhor ein, was von Pels und Salemink (1999) als Manko von kolonialen Ethnographien herausgearbeitet wurde. Auch die Berührungspunkte zu anderen Gruppen der Region spielen nur eine untergeordnete Rolle zugunsten des Fokuses auf die Birhor. Allerdings stellt Roy immerhin heraus, dass Angehörige der Birhor in ihrer Ökonomie durch den Verkauf von Seilprodukten und Lohnarbeit bei der Reisernte in Verflechtung mit anderen Dörfern stehen (Roy 1978: 27).

Roy verfasste also den Großteil seines Werks in einem von generalisierten Ereignissen und Beziehungen geprägten Stil, was jedoch nicht bedeutet, dass es zu keinen Abweichungen kommt. Im folgenden Zitat schildert Roy beispielsweise ein singuläres Ereignis, das zudem die Verflechtungen mit anderen Akteuren zeigt:

„On my arrival on a hot April day at a settlement consisting of only four Jaghi families, I learnt that two of the families had had little or nothing to eat for a day and a half, as all the *chop* the men of the four families had been forcibly snatched away from them by an over-zealous servant of the proprietor of the jungle where they had been to collect *chop*, and thus they had no ropes, strings or nets to sell.“ (Roy 1978: 26)

An anderer Stelle beschreibt Roy die Möglichkeiten, Verwandtschaftsregeln in Bezug auf Heirat zu umgehen. Allerdings verbleibt diese Handlungsstrategie in der typisierten Darstellung:

„... and the only restriction to cross-cousin marriage – marriage between the children of a brother and sister – is that the community does not look with favour upon such marriages during the life-time of either the brother or the sister. But even on this point the tribal conscience is satisfied if the contracting parties each pay to the Panch the paltry consideration of one rupee and four annas to make them regard the brother and sister as legally dead. There is a common *Birhor* saying: 'With one rupee and a quarter the father's sister is made to die.'" (Roy 1978: 60-61)

Die Kritik, dass Roy die *Birhor* in eine vorzeitige Geschichtslosigkeit setzt, trifft ebenso nur eingeschränkt zu, da Roy zeigte, dass die ökonomischen Strategien der *Birhor* seiner Zeit eine neuere Entwicklung sind (siehe oben, Fabian 1983). Allerdings verbleibt diese Veränderung dennoch in der Vergangenheit und wird nur vage zeitlich eingeordnet. Roy akzeptiert darüber hinaus, wie das folgende Zitat nahelegt, die Geschichtserzählungen der *Birhor* als mögliche empirische Basis:

„This is in consonance with the tradition still current among the tribe that originated out of an incestuous union of a Munda brother with his sister. The erring couple, it is said, were excommunicated by their tribe-fellows and had to wander about in jungles, subsisting on jungle roots, fruits and wild honey." (1978: 261)

Über seine Vorgänger hinaus gesteht er ihnen damit auch eine eigene Geschichte zu. Abweichungen von stilistischen Merkmalen des „Ethnographischen Realismus“ sind bei Roy insgesamt, wie auch bei seinen Vorgängern, nicht häufig, aber dennoch durchaus zu finden.

Die *Birhor* als „Stamm“

Dem „Stammes-Konzept“ gesteht Roy in Bezug auf die *Birhor*, ausgehend von seinen ethnographischen Beobachtungen, nur eine eingeschränkte Gültigkeit zu. Er schreibt explizit, dass die *Birhor* weder eine Identität als „Stamm der *Birhor*“ entwickelt haben, noch dass die von ihm beschriebenen Abläufe für alle Angehörigen der *Birhor* bindend sein müssen:

„The *Birhor* have no tribal organization in the sense of an association of the entire tribe of which every member or family is regarded as an unit. Even each separate clan making up the tribe can hardly be said to have attained any consolation or to maintain a feeling of solidarity. ... The rude beginning

of such an amalgamation may perhaps be seen in the practice of members of the same clan who live within an easy distance to attend the periodical clan ceremonies in which sacrifices are offered to the clan deities known as *Buru Bonga* or *Ora Bongas*." (Roy 1978: 41-42)

„... And naturally certain differences in customs, rites and ceremonial observances are now found to exist in different clans and local groups." (Roy 1978: 263)

Die Abweichungen bei religiösen Riten in Bezug auf die verschiedenen „Clans“ arbeitet er in einem Kapitel detailliert aus. Dabei scheint er aber nicht von einer endgültigen Festlegung kultureller Gewohnheiten auf „Clans“ auszugehen, da er ja neben „Clans“ auch lokale Gruppen mit unterschiedlichen Gewohnheiten nennt. Die möglichen Differenzen beeinträchtigen sein ethnographisches Anliegen nicht. Im Gegenteil, sie werden beinahe zum Nachweis für die Qualität seiner ethnographischen Arbeit. Schon im Vorwort verweist er im Hinblick auf mögliche weitere Forschungen in der Zukunft auf diese Vielgestaltigkeit.

Gleichsam stellt Roy Brüche in der Annahme einer Endogamie fest, die die Idee der geschlossenen „tribalen“ Gruppen weiter in Frage stellen:

„From the existing practice of the legitimization of the children of a Birhor male by a woman of another tribe, and that of the occasional adoption, as a member of the tribe, of a non-Birhor who may have fallen in love with a Birhor female and the consequent inclusion of non-Birhor tribal or caste names ... among Birhor clan names, it is evident that the tribe represents, to some small degree, a fusion of peoples and, to a much smaller degree, of cultures. ... and thus such intermixture has produced no appreciable effect on Birhor physical type nor any serious complexity in Birhor culture; ... we may not unreasonably suspect the influence of racial miscegenation and cultural contact upon a people among whom succession is ordinarily patrilineal." (Roy 1978: 260)

Dies ist auch deshalb interessant, weil Endogamie in Indien zu Beginn des 20. Jh. von der Wissenschaft als Möglichkeit angesehen wurde, nicht vermischte „Rassen“ untersuchen zu können (vgl. Pinney 1990). Für Roys ethnographisches Projekt jedoch war die Endogamie der Birhor-„Rasse“ nicht notwendig. Im Gegenteil erscheint auch hier Komplexität eher als hilfreich, um eine fünfzehnjährige Forschung und das Volumen der Monographie in Wert zu setzen.

Schlussfolgerungen

Der Ruhm, den Sarat Chandra Roy weit über seinen Tod hinaus genoss, gründete sich auf seiner akademischen Arbeit, welcher er den Großteil seiner zweiten Lebenshälfte widmete. Er pflegte Kontakte mit britischen Akademikern und setzte sich vehement für eine indische Anthropologie ein. Seine Laufbahn startete er allerdings als Rechtsanwalt und hatte Zeit seines Lebens keine feste Anstellung an einer Universität. Der Kolonialbeamte Gait förderte ihn finanziell und schrieb das Vorwort zu seiner *Munda*-Monographie. Damit stellt sich die Frage, ob er nicht ein „Komplize“ der britischen Kolonialadministration war. Einerseits argumentierte Roy in seinem „Plädoyer“ für eine indische Anthropologie mit dem Nutzen dieser Wissenschaft für die Verwaltung des Kolonialstaates. Andererseits diffamiert er aber die administrative Ethnographie und übt, vor allem in seiner *Munda*-Ethnographie und seiner Poetik, scharfe Kritik am kolonialen Staat, teils auch in der Rhetorik der nationalen Unabhängigkeitsbewegung.

Einem anderen Ethnographen seiner Zeit wurde eine ähnliche Position zwischen Akademie und Administration zuteil. Stocking stellte zu Malinowskis Werdegang heraus, dass dieser sich innerhalb der als akademische Disziplin zu etablierenden Anthropologie eine Position erarbeitete, aus der heraus er seine Handlungsmacht und partielle Unabhängigkeit gegenüber der kolonialen Administration gründete. Dennoch diente Malinowski die Anthropologie dem kolonialen Projekt immer wieder an, ohne auf kritische Stellungnahmen zu verzichten (vgl. Kapitel 3). Die vorgeführten Texte und Zusammenhänge verweisen darauf, dass Roy sich eine zu Malinowski ähnliche Position zwischen Wissenschaft und Administration bei der Etablierung der indischen Anthropologie erarbeitete. Gerade die Abgrenzung vom kolonialen Projekt kann dann als Strategie verstanden werden, die eigene Position innerhalb der Administration zu stärken, wie sie ihm im selben Moment auch Kritik an der Administration erlaubte. Denn die Basis einer akademischen Ethnographie war auch die Differenz zur administrativen Ethnographie. Nur so konnte eine Verbesserung der Administration versprochen und der Status als Wissenschaft geltend gemacht werden. Eine weitere doppelte Positionierung Roys ergibt sich aus dessen Herkunft. Die Etablierung einer indischen Anthropologie wurde in ihrem möglichen Nutzen für die koloniale Verwaltung und die britische Wissenschaft von Akteuren des kolonialen Projektes sicherlich begrüßt. Andererseits zielte Roy auf die Stärkung indischer Akteure und eine nationale indische Wissenschaft in Gegenposition zu seinen britischen Förderern, worauf auch seine deutliche anti-koloniale Rhetorik hinweist, die insbesondere in seiner Poetik die Führer der nationalen indischen Unabhängigkeitsbewegung gegen die britische Kolonialherrschaft positiv referiert.

Hinsichtlich der Frage, warum die Birhor „entdeckt“ bzw. erstmals „niedergeschrieben“ wurden, lässt sich zunächst einmal folgern, dass Daltons ethnologische Sammlung und damit auch die ersten ausführlichen ethnographischen Berichte über die Birhor vor allem aus der Verflechtung mit akademischen Vorgaben und Interessen hervorgingen. Doch wurde in der Zusammenschau der verschiedenen frühen Berichte und anhand von Daltons *survey* deutlich, dass eher nicht von einer Abtrennbarkeit der verschiedenen Kategorisierungen kolonialer Akteure ausgegangen werden kann. Der Blick auf Roys Monographie zeigte, dass die Birhor weniger ihrer „*aboriginality*“ wegen als durch eine „komplexe“ Sozialstruktur die Ethnographie Roys in Wert setzen sollen. Roys Repräsentation der Birhor orientiert sich vor allem an akademischen Zielsetzungen. Hinzu kommt, dass Roys Motivation sicher auch seinem illustren Briefpartnerkreis aus Großbritannien zu verdanken ist. Es darf nicht vergessen werden, dass Sir James Frazer sich in einem Brief an Roy weitere Artikel zu den Birhor wünschte.

Zusammenfassend kann lediglich formuliert werden, dass im Gegensatz zu vielen anderen „Stämmen“ Indiens der Wissenschaft der Hauptanteil bei der „Entdeckung“ der Birhor zukommt. Weitere Festlegungen fallen jedoch schwer, und es liegt nahe, dass eine „Reinheit“ von Ursachen nicht angenommen werden kann (vgl. Stocking 1991, Thomas 1994), da die Kontexte überaus verflochten sind. Anhand der Biographien von Dalton und Roy zeigte sich ja, dass diese mit Wissenschaft, Administration und bei Dalton Militär bis zu drei der möglichen Kategorisierungen in einer Person vereinen. Eine solche Vermischung von Kontexten besagt aber nicht, wie gerade in Bezug auf Roy deutlich wurde, dass zwangsläufig von einem „gemeinsamen“ kolonialen Projekt ausgegangen werden muss, wie ebenso wenig eine anti-koloniale Kritik unbedingt eine starre Gegenposition bedeuten muss.



Seit dem Jahre 1872 ist somit eine mehr oder weniger kohärente Zuordnung von ethnographischen Charakteristika, die teils bis heute als spezifisch für Angehörige der Birhor gelten, zu bemerken. Die – wie gezeigt wurde – wohl unabhängig voneinander entstandenen Berichte von Dalton und Forbes sprechen zudem dafür, dass sich diese Merkmale auf glaubwürdige Beobachtungen zurückführen lassen und auch damals nicht „reine“ Imaginationen der Briten waren. Es handelt sich damit nicht um eine Genealogie von ethnographischen Merkmalen, die „blind“ weitergetragen wurden (vgl. Pels und Salemink 1999, Dirks 1999). Die Kontinuität vieler dieser Merkmale bis heute, denen ich teils in Situationen meiner Feldstudie wiederbegegnete, und die recht exakten Beschreibungen bestärken diese Glaubwürdigkeit. Ausgenommen davon bleibt sicherlich der erste Beitrag Daltons über die „Kannibalen“. Ethnographische Details, die sich aus Beobachtungen nur teilweise und schwer erschließen lassen, wie Affenjagd, Hochzeiten oder Götternamen, wurden zudem recht kohärent wiedergegeben. Dies spricht

dafür, dass Angehörige der Birhor, zumindest in einer marginalen und indirekten Form, Anteil an der sie beschreibenden ethnographischen Wissensproduktion hatten. Dass über ethnographische Merkmale „Rassen“ oder gar Charaktereigenschaften von Personen zuordenbar sind, lässt sich aber umgekehrt in keiner Weise aus einer Kontinuität oder Kohärenz von ethnographischen Merkmalen folgern (vgl. Kapitel 2, 3).

Nähert man sich den besprochenen Ethnographien nicht über deren „Objektivierungsmöglichkeiten“, sondern über die damit einhergehenden Repräsentationen der Birhor, wird deutlich, dass erst einmal die Bandbreite der Kritiken an frühen ethnographischen Repräsentationen auch im Hinblick auf die Birhor zutreffen. Dies begründet sich aus dem Vergleich literarischer Stilmittel, der eine erstaunliche Übereinstimmung zum „Ethnographischen Realismus“ zeigte. Es ist daher unter anderem, wie ausführlich gezeigt wurde, unbedingt zu kritisieren, dass Angehörige der Birhor in den Berichten einschließlich Roys Monographie in einer „näheren“ Vorzeitigkeit verharren müssen, ihnen Individualität aberkannt wird und sie keinerlei Autorität über ihre schriftliche Repräsentation besitzen. Dass die stilistischen Mittel des Genres „Ethnographischer Realismus“ in den frühen Berichten bereits deutlich in Erscheinung treten, verwundert auch von daher, dass dieses Genre bisher vor allem in der Verflechtung von nachfolgenden Entwicklungen, nämlich „Teilnehmender Beobachtung“, funktionalistischer Theorie und Text diskutiert worden ist. In dem Werk von Roy (1912) war allerdings eine randständige und dennoch deutliche Transzendenz der Stilmittel zu bemerken.

Die angestrebte „Objektivierung“ der Kultur der „Stämme“ verleitete einige Autoren (vgl. Pels 1997, Dirks 1992) dazu, ethnographische Repräsentationen vor allem als administrative Hilfestellung für das koloniale Projekt bei der Zuordnung von Individuen zu werten. Gerade in seiner Munda-Ethnographie und in seinen Gedichten vertritt Roy eine deutliche anti-koloniale Einstellung. Auch im *survey* von Dalton wird eine anti-koloniale Kritik an der Ausbeutung der „Stämme“ deutlich. Ethnographien können also auch gegen das koloniale Projekt anschreiben. In der Birhor-Monographie tritt die anti-koloniale Rhetorik allerdings in den Hintergrund. „Aboriginality“ spielte als Rhetorik bei der Repräsentation der Birhor ebenso eine geringe Rolle, obwohl gerade die Birhor nach den ihnen zugeschriebenen ethnographischen Merkmalen für eine „primitivistische“ Rhetorik bestens geeignet wären. Essentialisierende Darstellungen werden zugunsten einer komplexen Kulturbeschreibung zum Teil gebrochen. Die „Gefährdung“ der Birhor wird von Roy zwar weniger durch das koloniale Projekt begründet, dennoch behauptet auch Roy eine „Gefährdung“ bis hin zu ihrem prognostizierten Aussterben von den Birhor. Der drohende Untergang der Birhor ist sogar die explizit genannte Legitimation seines Werkes. Damit wird die „Gefährdung“ der Birhor, ähnlich der anti-kolonialen Subalternität der indischen „Stämme“, als Merkmal festgeschrieben (vgl. Kapitel 3). Die Repräsentation der Birhor bei Roy ([1925] 1978) wirkt insgesamt aber, sieht

man von den kritisierten Implikationen der Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ ab, durchaus geglückt. Spezifischer formuliert gelingt es Roy „freundlich-sympathische“ Birhor und deren kulturelle Komplexität in seiner Repräsentation zu verknüpfen. Dies sind die besten Voraussetzungen für eine wertgeschätzte Ethnographie. Ob er es dank seiner geglückten Repräsentation oder wegen der kritischen Worte gegen das koloniale Projekt verdient, als „altruistischer Anwalt“ der „Stämme“ geehrt zu werden, kann hier nicht abschließend geklärt werden. Roy ist in seiner Rolle als Ethnograph und „Vater“ der indischen Anthropologie so eng mit den „Stämmen“ verbunden, dass seine „guten Absichten“ neben den „Stämmen“ vor allem der zu etablierenden indischen Anthropologie und gleichfalls seiner eigenen Position zu Ansehen verhilft. Allerdings bleibt die Frage offen, welchen Nutzen Angehörige der Birhor davon haben werden.

5. „Primitive Tribe“-Birhor und „Hunter Gatherer“-Birhor

„The Birhor is one of the most primitive and vanishing tribes of Bihar. They are nomadic semi-nomadic, hunters, food-gatherers, rope-makers, isolators and a group of half-fed and half-naked people. They live in huts and hovels.“ (Einband zu Sahu 1995)

Immerhin siebzig Jahre nach Veröffentlichung von Sarat Chandra Roys ([1925] 1978) Monographie zu den Birhor erweckt der Einband zu Chaturb-huj Sahus (1995, vgl. Sahu 1999: 75, 2001: 388) ethnographischer Monographie den Eindruck, dass es wohl nichts Neues zu den Birhor zu berichten gibt. Wie Roy schon damals ausführte, drohen die Birhor laut Sahu auch heute noch zu verschwinden. In der neuesten Monographie von Mohua Mukherjee (2000) *The Birhor towards the next Millenium* steht es nicht besser um sie:

„But the present sociological platform is not fit to engulf this livelyhood of this primitive class of the society and hence their declination is undeniable. So, those who are impersistent of their existence cannot survive.“ (Mukherjee 2000: 15-16)

Gemeinsamkeiten zwischen gegenwärtigen Ethnographien über die Birhor und ihren kolonialzeitlichen Vorläufern sind also durchaus vorhanden. Im Folgenden möchte ich der möglichen Kontinuität der gegenwärtigen Ethnographien und den damit einhergehenden Repräsentationen zu den kolonialzeitlichen Arbeiten über die Birhor nachgehen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich zwei Forschungsperspektiven zu den Birhor ergeben haben, die in differenten Repräsentationsstilen münden. Einige Wissenschaftler machen die „Hunter Gatherer“-Zuweisung zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen (vgl. Williams 1968, Fox 1969, Sinha 1972, Sarkar 1997, Adhikary 1984, 1999). Der zweite Forschungsschwerpunkt beschäftigt sich mit der Entwicklungsarbeit unter den Birhor (Sen und Sen 1955, Sen 1955, Mohanty 1986, 1990, Patnaik 1987, 2001, Rath 1993, Sahu 1995, 1999, 2001, Sahoo 1996b, Hussain und Roy 1997, Kumari 2001, Singh 2001).

Nach Roys Arbeit ([1925] 1978) verschwanden die Birhor erst einmal für längere Zeit aus dem Fokus der Forschung. Die Veröffentlichung neuerer ethnographischer Monographien zu den Birhor wurde dann von Ashim Kumar Adhikary (1984) eingeleitet. Weitere Monographien stammen, wie bereits erwähnt, von Mukherjee (2000) und Sahu (1995). Mukherjee ist allerdings keine Ethnologin, sondern schreibt aus Engagement und persönlichem Interesse heraus. Jagannatha Dashes (1998) Monographie zu drei „Stämmen“ im Similipal-Gebirge, nämlich den Kharia, Ujia und Birhor, setzt sich intensiv mit den Birhor auseinander und kombiniert die beiden thematischen

Schwerpunkte der „*Hunter Gatherer*“-Forschung und der Entwicklungsproblematik. Die neuere Forschung zu den Birhor geht auf die fünfziger Jahre zurück und begann wiederum in Ranchi (Sen und Sen 1955, Sen 1955, Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava 1979, Kumari 2001, Singh 2001, Sahu 2001). Das Forschungsinteresse bezog sich vor allem auf die „Entwicklungs“- und „Ansiedlungsprogramme“, später auch unter dem Fokus der *action-research*. Sahus Monographie kann in dieser Tradition gesehen werden. Die Forschung zur Entwicklungsproblematik wurde auch von den Universitäten und *Tribal Research Institutes* Orissas und West-Bengalens aufgegriffen (Bhowmick 1994, Mohanty 1986, 1990, Patnaik 1987, 2001, Rath 1993, Sahoo 1996b, SCSTRTI Scheduled Castes and Scheduled Tribes Research and Training Institute 2002). Der zweite thematische Forschungsschwerpunkt, der sich zu den Birhor herausbildete, war die Auseinandersetzung um deren „*Hunther-Gatherer*“-Status (Williams 1967, 1968, Sinha 1972, Fox 1969, Sarkar 1997, Dash 1998, Adhikary 1984, 1999). In der aktuellen, als Standardwerk angelegten *Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* „*Hunter Gatherer*“ von Lee und Daly (1999) führt Adhikary (1999: 248-251) die Birhor paradigmatisch als nordindische Jäger und Sammler vor. Neben den Universitäten und *Tribal Research Institutes* publizieren die *Anthropological Surveys* (Singh 1995) und auch weitere indische Regierungsinstitutionen zu den Birhor (Behura 1998). Eine Studie untersucht die Birhor in der Annahme einer Verbindung ihres „*Hunter Gatherer*“-Seins zu psychologischen Folgen durch Akkulturation und ökologische Veränderungen (Mishra, Sinha und Berry 1996).

„Primitive Tribal Groups“

Die administrative Struktur der staatlichen indischen Entwicklungsarbeit zu den Birhor hat sich zu Beginn der 80er Jahre erheblich verändert. Zu dieser Zeit wurde begonnen spezielle Entwicklungsprogramme für *Primitive Tribal Groups* (PTGs) zu initiieren. Zuvor waren die Entwicklungsprogramme allgemein auf die ländliche Entwicklung oder auf „Stammes“-Entwicklung ausgerichtet, ohne einzelne „Stämme“ besonders zu fördern. Zudem sollte die allgemeine Entwicklungsarbeit für die „Stämme“ Indiens nicht mehr auf Dorf- oder Block-Ebene ablaufen, sondern gebietsweise organisiert werden. Ab den 70er Jahren wurden Gebiete mit einem Anteil der „Stammesbevölkerung“ von über 50% und mindestens 20.000 Einwohnern als ITDP (*Integrated Tribal Development Projects*) ausgewiesen. In den 80er Jahren kamen noch Gebiete mit 10.000 Einwohnern und über 50% Stammesbevölkerung unter dem MADA-Programm (*Modified Area Development Approach*) hinzu (Mahto 2001: 256, vgl. Nayak 1999, Sahu 1995: 4-16). Für die Birhor wurden bis zu den 80er Jahren vor allem Ansiedlungsprogramme durchgeführt. Sahu (1995: 146-147, vgl. Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava 1979: 36) nennt als erstes Entwicklungsprogramm für die Birhor in Ranchi ein *rehabilitation*

scheme, unter welchem einer Gruppe der Birhor im Jahre 1961 Häuser errichtet und Ackerland bereitgestellt wurden.

Für die „*Primitive Tribal Groups*“ (PTGs) als die am intensivsten zu fördernden Gruppen wurde ein eigenes Programm aufgelegt, das mit Mikroprojekten die jeweiligen Siedlungen speziell mit Hilfe bedachte. Zur Identifizierung der PTGs wurde eine „*taskforce*“ anthropologischer Experten eingerichtet, die folgende Kriterien zugrunde legte:

- „1) Pre-agricultural level of technology and economy
- 2) Low rate of literacy
- 3) Declining or near stagnant population
- 4) General backwardness due to seclusion and consequential archaic mode of living“ (Behura 1998: 40)

Nach diesen Kriterien wurden in den Jahren 1979/1980 52 *Primitive Tribal Groups* identifiziert. Nachfolgend kamen noch einige „Stämme“ hinzu, so dass inzwischen 75 „Stämme“ mit über einer Million Personen als PTGs (*Primitive Tribal Groups*) kategorisiert sind (Sahu 1998: 4). Allerdings erscheinen einige „Stämme“ in dieser Liste mehrmals, da die „Stämme“ getrennt nach Bundesstaaten aufgeführt wurden. Die Birhor wurden auf diese Weise viermal registriert, nämlich in Bihar, Orissa, Madhya Pradesh und West Bengal. Zudem wurden die in Orissa für die Birhor üblichen Außenbezeichnungen Mankirdia als eigener Stamm registriert (vgl. Behura 1998: 40-41, Patnaik 2001: 55, Verma 2002: 270-271). Letzteres zeigt auch, wie unreflektiert selbst mit den zugrunde gelegten ethnographischen Kriterien zu Werke gegangen wurde.

Für Entwicklungsprojekte zu Siedlungen der PTGs steht nun im Verhältnis erheblich mehr Geld zur Verfügung als für Siedlungen anderer „Stämme“. Ziel ist es, diesen „Stämmen“, die besonders benachteiligt sind und von den gebietsbezogenen Programmen nicht profitieren, mit einer speziellen Fürsorge über die schwerste Phase der Entwicklung hinwegzuhelfen. Doch werden nicht alle Siedlungen eines „Stammes“ in Entwicklungsprogramme einbezogen. Vielmehr werden diejenigen Siedlungen gefördert, zu denen ein Mikroprojekt eingerichtet wurde. Die Programme sind von einem Expertenteam „*on the spot*“ zu entwerfen und den spezifischen Bedürfnissen der jeweiligen „Stämme“ anzupassen (Deogaonkar 1994: 74-75, vgl. Sahu 1995: 7-16, Bhowmick 1994, Nayak 1999, Mahto 2001, Verma 2002).

Universitäten in Indien

Der Großteil der neueren Literatur zu den Birhor geht von den Universitäten der indischen Bundesstaaten Orissa und Jharkhand aus. Die Situation an indischen Universitäten der Gegenwart wird vor allem in Bezug auf die Auswirkungen aus der Kolonialzeit Indiens thematisiert (vgl. Altbach 1989,

Basu 1989, Rothermund 1995, Roy 1996). Hinter dem Aufbau der Universitäten im 19. Jh. steckte die Idee Großbritanniens indische Verwaltungsbeamte auszubilden, die auf der unteren Ebene britische Beamte ersetzen sollten (Roy 1996: 79-80). Der Aufbau der ersten indischen Universitäten begann nach dem Modell der Londoner Universität 1858 in Kalkuta (jetzt: Kolkata), Bombay (jetzt: Mumbai) und Madras (jetzt: Chennai). Diese Universitäten wurden nicht als Forschungs- und Lehrinrichtungen konzipiert, sondern überwachten als oberste Prüfungsbehörde die standardisierten Prüfungsordnungen und Lehrpläne der angeschlossenen *Colleges* (Rothermund 1995: 340).

Nach Dietmar Rothermund (1995: 345) behindert das aus der Kolonialzeit stammende Bildungssystem vor allem infolge seines überreglementierten Prüfungssystems Kreativität und geistige Freiheit. Daraus resultiert auch, dass die Förderung akademischer Fähigkeiten und Perspektiven vernachlässigt wurde (Roy 1996: 248). Inzwischen wurde aber versucht dieser Tendenz entgegenzuwirken. Viele Universitäten sind nun nicht mehr ausschließlich Prüfungsbehörde, sondern es findet dort auch Forschung und Lehre statt. Die Etablierung einer „kulturellen Bedeutung“ von Bildung wurde ebenso als „koloniale“ Strategie thematisiert. In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik an einer „Herrschaft durch Konsens“ durch die Einrichtung „kolonialer“ Universitäten und Bildungsinhalte zu nennen (Ashcroft, Griffiths und Tiffin 1995: 425-427). Darüber hinaus wurde kritisiert, dass die koloniale Dominanz, speziell auch für Indien, in neo-kolonialen Machtstrukturen der Wissenschaften fortbesteht (Altbach 1995).

Mein Anliegen in diesem Kapitel besteht jedoch darin, die thematisierten Diskrepanzen zur kolonialen Hegemonie aufzuspüren. In Bezug auf die Etablierung der Anthropologie und die Rolle von Roy wurden ja bereits einige anti-koloniale Momente – sogar in der Kolonialzeit selbst – deutlich (vgl. Kapitel 4). Dass Bildung nicht unbedingt zu folgsamen Kolonisierten führen muss, arbeitete Hardiman (1984, vgl. Kapitel 3), allerdings am Beispiel der Schulbildung, als exemplarisch für „Stammesbewegungen“ heraus. Die gebildeten Eliten der „Stämme“ waren es nämlich, die die „Stammes“-Bewegungen gegen die von der Kolonial-Regierung auferlegten Lasten initiierten (vgl. Kapitel 3).

Mankirdia

Speziell für Orissa gilt, dass die Angehörigen der Birhor von der Kastenbevölkerung und in der administrativen Kategorisierung in den Distrikten Mayurbhanj und Sambalpur Mankirdia und in den Distrikten Kalahandi und Sundergarh Mankidi genannt werden (Patnaik 2001: 55). Mankirdia sowie Mankidi wird von vielen Autoren aus dem Oriya mit „Affenesser“ übersetzt. Allerdings entspricht diese Übersetzung zumindest nicht exakt der wörtlichen Bedeutung. „Affenesser“ würde in Oriya *mankadhia* heißen. *Khia* für „Esser“ erscheint in dem Namen jedoch nicht. Das ethnographische

Merkmal der Affenjagd und des „Affenessens“ findet sich somit über die Interpretation der Ethnographen in den gegenwärtigen Ethnographien für die Namensgebung des „Stammes“ in Orissa wieder (vgl. Kapitel 4). Die Mehrzahl der gegenwärtigen ethnographischen Arbeiten setzt den Schwerpunkt jedoch auf die Bezeichnung Birhor und gehen nur am Rande auf die Bedeutung von Mankirdia ein. Meist wird in einem Beisatz erwähnt, dass Angehörige der Birhor in Orissa lokal Mankirdia oder Mankidi genannt werden (vgl. Adhikary 1999: 248, Adhikary 1984, Sahu 1998: 76, Singh 2001: 376). Einige Arbeiten mit dem regionalen Schwerpunkt auf Jharkhand oder Bihar erwähnen den Namen gar nicht (Sen 1955, Sen und Sen 1955). Die administrative Kategorisierung der *Primitive Tribal Group* in Orissa führt die Birhor als Mankirdia und Birhor (vgl. Behura 1998: 41, Verma 2002: 270-271). Im Zensus werden Angehörige der Birhor je nach Region als Mankirdia oder Mankidi aufgelistet (Patnaik 2001: 55). Allerdings werden im staatlichen Evaluationsbericht des SCSTRTI (2002) und in einem Artikel von Rath (1993), der in der wissenschaftlichen Zeitschrift des SCSTRTI *Adivasi* veröffentlicht wurde, ausschließlich die Bezeichnungen Mankirdia oder Mankidi verwendet. In *Encyclopaedic Profile of Indian Tribes* (Sachchidananda und Prasad 1996) finden sich interessanterweise separate Einträge unter Mankirdia und unter Birhor, doch auch hier wird wiederum darauf verwiesen, dass es sich um denselben „Stamm“ handelt (Sahoo 1996b: 645, Sandhwar 1996: 143-145).

Die Selbstbenennung der Gruppe ist entgegen dieser Fremdbezeichnung jedoch ausschließlich Birhor. Die benachbarten „Stammesgruppen“ verwenden ebenso diesen Begriff. In Durdura zeigten sich die Auswirkungen der in staatlichen Kategorisierung verwendeten Begrifflichkeit in drastischer Weise. Dort wurden die Bewohner der Siedlung, die aus Jharkhand nahe Ranchi migriert waren, von Birhor bzw. den „Clan“-Namen (Birhori *kili*), die vormals als Nachnamen fungiert hatten, in Mankirdia umbenannt. Damit fallen deren spezifische „Clan“-Namen in der offiziellen Benennung weg. Gobora Murmu zum Beispiel nennt sich nun gegenüber Angehörigen der „Kastenbevölkerung“ und staatlichen Akteuren Gobora Mankirdia. Die Bewohner Durduras selbst stellten sich mir, allerdings nur zu Beginn meiner Studie, mit ihrem Nachnamen Mankirdia vor. Von den Bewohnern Durduras wurde mir gegenüber damals, trotz mehrmaliger Nachfrage, kein Problem mit dieser Namensgebung geäußert. Eine Erklärung hierfür ist, dass die Bewohner der Siedlung die Sprache Oriya nur eingeschränkt beherrschen und sich lediglich in Interaktionen mit Angehörigen der „Kastenbevölkerung“ auf Oriya verständigen. Somit kommt dem Oriya-Namen für sie keine größere Bedeutung zu außer als administrative Kategorie, durch die sich der Anspruch auf „Entwicklungshilfe“ begründet. In der Wahrnehmung der Bevölkerung Orissas beinhaltet der Name Mankirdia darüber hinaus nicht in jedem Kontext unbedingt eine abwertende Zuweisung von Ernährungsgewohnheiten. Vielmehr ist er als Benennung der *jati* (Oriya: Kasten- oder Stammeskategorie) auch eine „Berufsbezeichnung“, die das Wissen um die

Affenjagd und damit den Verkauf von jungen Affen als Haustiere und von Affenhäuten für die Bespannung von Trommeln meint. Mankirdia sind weiterhin als Spezialisten in Orissa dafür bekannt, dass sie Affen von den Feldern verjagen. Auch bei Adhikary bleibt die Bezeichnung widersprüchlich. Er schreibt, dass die Birhor wegen ihres Verzehrs von Affen über die Benennung Mankirdia verlacht werden. An anderer Stelle erwähnt er, dass er während seiner Feldstudie von Bewohnern der Umgebung „Mankria Babu“ genannt wurde und sieht hierbei, zumindest in der Kombination mit der respektvollen Bezeichnung *babu*, keine abwertende Konnotation (Adhikary 1984: 15, 44, 97).

Die Bezeichnungen Mankirdia oder Mankidi sind dennoch in Bezug auf ethnographische Berichte als essentialisierende Merkmalszuschreibung zu werten, da die Autoren auf die Übersetzung „Affenesser“ verweisen. Das „ethnographische Merkmal“ aus den frühen kolonialen Berichten (Dalton 1865, [1872] 1973: 220-221, Forbes 1864 nach Roy 1978: 6) lebt hier fort. Die Namensgebung der Bewohner Durduras ist zudem ein Beispiel für die Wirkungsmächtigkeit staatlicher Strukturen, welche in der Umbenennung von individuellen Personen resultiert. Die kulturelle Diversivität über die „Clan“-Namen (Birhori: *kili*), wie sie auch Roy ([1925] 1978: 41-42, 263, siehe Kapitel 4) explizit in Gegenüberstellung zur Bedeutung der Kategorie des „Stammes“ herausstellte, verschwindet nun aus den administrativen Schriftstücken über die Siedlungen Durdura und Kendumundi – allerdings bis auf wenige Ausnahmen – nicht aus den ethnographischen Repräsentationen – zugunsten der ausschließlichen Bezeichnung Mankirdia.

„Primitive Tribe“-Birhor

Mit der Entwicklungssituation der Birhor beschäftigten sich vor allem Ethnologen aus Jharkhand. Insbesondere die Ranchi University unter Vidyarthi initiierte ein größer angelegtes Forschungsprojekt zu den Birhor (vgl. Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava 1979). Sahu Monographie (1995) ging aus seiner Feldforschung innerhalb dieses Forschungsprojektes hervor. Andere Artikel und Forschungen aus Ranchi oder Süd-Bihar sind von Bijoy Kanta Sen und Jyoti Sen (Sen und Sen 1955, Sen, Bijoy Kanta 1955), Rajendra Singh (1993), Sabir Hussain und Kanchan Roy (1997), Reena Kumari (2001), Ray Nandan Singh (2001) und Sahu (1998, 2001). Kumari (2001) ist die einzige Autorin, die sich mit der Situation der Frauen bei den Birhor auseinandersetzt. P. K. Bhowmick (1994), Ethnologe der Calcutta University, veröffentlichte eine Monographie, die sich unter dem Thema der Evaluierung von PTG-Entwicklungsprojekten mit den *Primitive Tribal Groups* West-Bengalens beschäftigt und den Birhor einige Seiten widmet. In Orissa waren es vor allem staatliche Forschungen vom SCSTRTI (Scheduled Castes and Scheduled Tribes Research and Training Institute) in Bhubaneswar, die sich mit der Entwicklungsarbeit zu den Birhor auseinandersetzen. Artikel stammen

vom früheren Direktor des Instituts Nityananda Patnaik (1987) und von Rajalaxmi Rath (1993) und Trilochan Sahoo (1996b). Letzterer war der erste *Special Officer* des für die Siedlung Durdura seit 1987 zuständigen *Micro Project* im Rahmen des *Primitive Tribal Group*-Programms. Damit ist seine Arbeit auch in Bezug auf die lokale Situation bei meiner Feldforschung von Bedeutung. Ebenso liegt mir ein Evaluationsbericht für die weitere Finanzierung zu besagtem *Micro Project* vom SCSTRTI-Institut in Bhubaneswar vor (Scheduled Castes and Scheduled Tribes Resarch Institute 2002). Schließlich arbeitete Jagannatha Dash (1998: 395-422) von der Utkal University zu diesem *Micro Project*, doch liegt sein inhaltlicher Schwerpunkt im Bereich der „Hunter Gatherer“-Forschung.

Die einzige Monographie von einem Ethnologen zu den Birhor, die sich ausschließlich der Entwicklungsproblematik widmet, ist von Chaturbhuj Sahu (1995). Da eine Monographie gegenüber einzelnen Artikeln eine tiefer gehende Beurteilung sowohl des Inhaltes als auch der zugrunde liegenden Feldforschungssituation verspricht, möchte ich diese zum Ausgangspunkt meiner Auseinandersetzung mit den entwicklungsorientierten Ansätzen zu den Birhor machen. Hierfür spricht auch die Ähnlichkeit der Arbeiten zur Entwicklungssituation. Eine spezifische Beschreibung aller Arbeiten würde Wiederholungen zur Folge haben. Stattdessen sollen die anhand von Sahus Monographie aufgeworfenen Problematiken nachfolgend in Bezug auf die weiteren Autoren überprüft werden. Im Einzelnen werde ich nach Stilmitteln des „Ethnographischen Realismus“ und der Berücksichtigung des *preterrain* fragen. In der Auseinandersetzung mit den ethnographischen Texten soll zudem berücksichtigt werden, ob sich Differenzen in den Repräsentationen mit der Genese der Schriften entweder aus der Universität oder der staatlich administrativen Forschung des *Tribal Research Institute* erklären lassen.

Die Birhor des Chaturbhuj Sahu

Sahas erklärtes Ziel ist es, mit einer Forschung als *action-anthropologist* für die Verbesserung der ökonomischen Situation der Birhor einzutreten. Er schreckt nicht vor emotional geprägten Formulierungen zurück, um dem Leser den „Ernst der Lage“ näher zu bringen. Folgendes Zitat ist der Schilderung seiner praktischen Tätigkeit als Lehrer für die Kinder einer Birhor-Siedlung während seiner Forschung entnommen:

„Another important problem that the author faced and could understand was hunger and starvation. It was the most pathetic problem that children were sitting in the school without food. The author's heart used to bleed to see hunger and starvation of these small kids. Sometimes his conscious did not allow to ask them to sit and read. On many time he distributed his own

food to these students. But on the whole he was helpless. What could he do for them? His help was like a drop of water in desert." (Sahu 1995: 173-174)

Sahu forscht und lehrt zur Zeit als Ethnologe an der Vinoba Bhave University in Hazaribagh in Bihar. Zuvor arbeitete er an der Ranchi University. In dieser Zeit führte er auch seine Feldforschungen durch. Methodisch beruht die Arbeit Sahus auf „Teilnehmender Beobachtung“ und Interviews. Eine Stärke ist wohl die lange Dauer der Feldforschung, zu welcher Sahu (1995: 22) 28 Monate angibt. Dabei umfasste die erste Phase ab Juni 1976 elf Monate. Danach folgten mehrere bis zu drei Monate andauernde kürzere Forschungsphasen bis einschließlich Juli 1982. Der Autor gibt an anderer Stelle allerdings an, dass er nicht in der Siedlung, sondern in deren Nachbarschaft wohnte (ebenda 173). Bei gegenwärtigen Feldforschungen indischer Ethnologen ist es des Öfteren üblich, sich eine Unterkunft in der näheren Umgebung zu suchen. Von dort fahren die Ethnologen morgens zum Ort der Forschung und kehren abends wieder zurück. Darüber hinaus lässt sich vermuten, dass Sahu (ebenda 281-287) vor allem mit einem Hauptinformant, nämlich Nago Chopdar, zusammengearbeitet hat. Sahu nennt nämlich im Anhang vier Biografien zu Angehörigen der Birhor, von welchen er einzig Nago Chopdars Biographie ausführlich darstellt. Interessant ist zudem, dass Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava (1979: 140-141) in einer Zusammenfassung des Forschungsstandes zu den Birhor in Hazaribagh ebenso Nago Chopdar als Informanten erwähnen. Es kann folglich angenommen werden, dass dieser eine überaus zentrale Stellung bei den Birhor-Forschungen aus Ranchi hatte. Eine Vereinnahmung durch einen Hauptinformanten ist zwar kritisierbar, aber oft unumgänglich. Ein Kritikpunkt ist insbesondere, dass dieser Person ein hoher Einfluss auf die Repräsentation möglich ist, während mögliche Repräsentationen anderer Akteure nicht geäußert werden. Als problematisch kann zudem die lange Spanne von immerhin dreizehn Jahren vom Abschluss der Feldforschung bis zur Veröffentlichung seiner Monographie gewertet werden. Insbesondere fand seine Studie damit noch im Vorfeld der strukturellen Veränderungen der staatlichen Entwicklungsarbeit für die Birhor durch *Primitive Tribal Groups*-Programme in den achtziger Jahren statt, welche er zu seinem zentralen Thema macht. Dennoch hatte Sahu sowohl durch seine lange Forschungszeit als auch durch seinen permanenten Wohnort in Jharkhand eine recht privilegierte Forschungssituation.

Sahus Monographie lässt sich grob in zwei Teile gliedern. Im ersten liefert er sein eigenes statistisches Material vor allem zur Demographie der untersuchten Siedlungen und eine „traditionelle“ Ethnographie mit dem Schwerpunkt auf materieller Kultur. Im zweiten untersucht er intensiv die staatlichen Entwicklungsprogramme zu den Birhor und wertet das eigens zur Analyse aufgelegte Entwicklungsprogramm der Ranchi University aus. Er versucht Ursachen von Unzulänglichkeiten herauszuarbeiten und entwirft Verbesserungsvorschläge. Während Sahus Ethnographie der Birhor-Kultur nicht viel Neues bietet, besticht der zweite Teil durch eine detaillierte

Ausarbeitung. Auf theoretischer Ebene zeigt sich Sahu der *Action Research* und dem von seinem Lehrer Vidyarthi (1963) entwickelten *Nature Man Spirit Complex* verbunden, ohne aber theoretische Konzepte darzustellen oder gar zu kritisieren. In seiner Einführung beschreibt er zudem die Strukturen staatlicher Entwicklungsarbeit mit Schwerpunkt auf *Primitive Tribal Groups* und den bisherigen Forschungsstand zu den Birhor. Ein großes Manko hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit seiner Monographie ist allerdings, dass seitenlange Passagen zur Ethnographie und zur administrativen Situation von Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava (1979) und aus verschiedenen Büchern zur administrativen Verwaltung der „Stämme“ wörtlich übernommen wurden, ohne dass er diese kennzeichnet. Somit bleibt unklar, welche Teile der Monographie von dem Autor selbst verfasst wurden.

Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“

Die von mir in Bezug auf Roy ([1925] 1978) ausführlich kritisierten Stilmittel des ethnographischen Realismus finden sich insbesondere im ethnographischen Part Sahu (1995). Als Beispiel möge folgende Passage zum Zusammenhang von Krankheit und Religion dienen (vgl. Kapitel 6):

„... They see a long continued illness or abrupt death of persons of different age-groups and they feel perplexed to explain the cause of death. ... Death and disease in most of the cases are invariably interpreted as the act of *Bonga*. The *Sokha* apply his indigenous medicine to cure the disease. Many of their *Bonga* are responsible for inflicting type of diseases on the Birhor and in order to appease them, the Birhors worship and make suitable sacrifices.“ (Sahu 1995: 104)

Die autoritative dritte Person Präsens, die Annahme „typischer“ Birhor, der wiederholbar und zeitlos erscheinende Ablauf von Ritualen und indigene Worte im Text können als stilistische Kontinuität der Ethnographien zu den Birhor seit 1872 vermerkt werden (vgl. Marcus und Cushman 1982, Kapitel 2, 4). Seine Beschreibung der für die Birhor charakteristischen Entwicklungshemmnisse verharrt ebenso im Stil des „Ethnographischen Realismus“ und folgt zudem kolonialzeitlichen Kulturmodellen (vgl. Kapitel 2):

„That secondly the role of 'Nature-Man-Spirit Complex' has to be understood properly before planning and implementation any development programmes. The Birhor whose life has been revolving round the forest for centuries and centuries can not be taken away from their life immediately.“ (Sahu 1995: 279-280)

„Man is a product of culture and it is very important factor for any person. His entire behaviours, values, attitudes, superstitions etc. are directly guided by the culture.“ (Sahu 1995: 219)

Die Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ sind aber nicht durchgängig zu beobachten. Insbesondere bei der Analyse der Verflechtung von Entwicklungshindernissen und dem *preterrain* schildert er ab und an singuläre Ereignisse. Ebenso lässt er teils Zitate der Birhor einfließen, welche er als individuelle, herausragende oder spezifische Kommentare kennzeichnet und stehen lässt. Nachfolgendes Zitat führt er als konkrete Reaktion eines Birhor auf die Beendigung eines Entwicklungsprogramms an:

„The government neither should treat us like beggars nor it should consider us dolls.“ (Sahu 1995: 278)

Sahu gibt zudem einen großen Teil der Biographien als Ich-Erzählung wieder. Doch vor allem seine ethnographische Beschreibung der Kultur der Birhor überschreitet kaum stilistische Merkmale des „Ethnographischen Realismus“. Ein Grund hierfür mag sein, dass in den entwicklungsorientierten Studien Statistiken und *Surveys* als ein Pfeiler der empirischen Basis gelten, während der Ethnographie eine nicht so hohe Bedeutung zukommt. Die angenommene zeitlose Gültigkeit ermöglicht es, die bisherigen ethnographischen Ergebnisse unhinterfragt zu wiederholen. Speziell für Sahu kann vermutet werden, dass sein Aufenthaltsort, im *preterrain*, seine eingeschränkten Sprachkenntnisse oder aber auch sein Interessensschwerpunkt auf die Entwicklungsproblematik ihm die Möglichkeit nahmen, neue Erkenntnisse zur Ethnographie hinzuzufügen.

Der vergleichende Blick auf die anderen Arbeiten zur Entwicklungsproblematik der Birhor zeigt, dass die in Bezug auf Sahu erkannten Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ als durchgängig zu werten sind. Ein Bezug auf die Überlegungen zur „Krise der ethnographischen Repräsentation“ findet sich in keiner der Arbeiten. Abweichungen in Form von singulären Ereignissen oder Zitaten sind, anders als bei Sahu, fast überhaupt nicht vorhanden. Generalisierungen des „Ethnographischen Realismus“ verhindern weitgehend eine Rückführung auf die Forschungssituation. Zudem wird selten angegeben, inwiefern ethnographische Merkmale aus der eigenen Feldforschung der Autoren hergeleitet werden oder aus vorhergehenden Publikationen entnommen wurden.

preterrain

Sahu widmet sich in seiner Ethnographie ausführlich dem *preterrain* (vgl. Kapitel 2, Pels und Salemink 1999, Clifford 1999) seiner Feldforschung. Beispielsweise schreibt er, dass ihm, als er begann die Kinder der Birhor zu

unterrichten, körperliche Gewalt angedroht wurde. Einige Personen aus der näheren Umgebung fürchteten nämlich, laut Sahu, dass Birhor mit Bildung schwieriger auszubeuten seien. Zugleich wurde von diesen das Gerücht unter den Birhor verbreitet, dass Sahu vom indischen Militär geschickt sei und beabsichtige, im Kriegsfall eine Person von jeder Familie zur Armee zu senden (Sahu 1995: 172, 173). Sahu beschreibt zudem Aushandlungen um den Birhor zugeteiltes Land und Entwicklungsgelder. Er konstatiert, dass die Machtpolitik in den Dörfern dazu führe, dass Angehörige der Birhor oftmals die ihnen zgedachte Hilfe nicht erhielten:

„Commonly it is observed that the cream of the development programme is eaten away by influential persons of the village like Mukhia, Sarpanch, money lenders etc. As they are economically and politically sound they are in position to manipulate the whole thing in their own interest. For example if a well has to be dug out it is dug near their house. ... Their influence is so great that they are in position to bring the superior officers in their own grip by way of bribe, buttering and other practices.“ (Sahu 1995: 224-225)

Dies belegt er mit verschiedenen singulären Ereignissen. Beispielsweise berichtet er, dass Dächer für die von der Regierung erstellten Häuser von den Nachbarn gestohlen wurden. Sahus Kritik an der staatlichen Entwicklungsadministration wird ebenso äußerst deutlich. Die Aufzählung von administrativen Gründen für das Versagen von Entwicklungsprogrammen nimmt breiten Raum ein und er benennt dabei unter anderem autoritäre Entscheidungsstrukturen, realitätsfremde Planungen, Arbeitsunwilligkeit der Beamten und Korruption als Ursachen:

„Corruption among the officials from top to bottom is another vital reason of the failure of such programmes. The actual allotted fund is not spent over the development programmes rather its major share is distributed among themselves.“ (Sahu 1995: 224)

Sahu begreift damit Problematiken der Entwicklungsarbeit nicht nur als Problem der Birhor, sondern er bezieht sowohl administrative Prozesse als auch Interaktionen mit den Dörfern aus der Umgebung in seine Überlegungen ein. Allerdings vernachlässigt Sahu über das *preterrain* hinaus Ursachen für das Scheitern von Entwicklungsprogrammen zu benennen, die bei den Angehörigen der Birhor selbst liegen. Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava (1979), deren Forschungsprojekt den Rahmen für Sahus Feldforschung bildete, betonen hingegen Probleme innerhalb der Siedlungen, wie Konflikte oder Alkoholmissbrauch. Dennoch berichtet Vidyarthi (ebenda 42) auch über die von Sahu beschriebenen Probleme mit Geldverleihern bei der Einrichtung einer Schule. Das *preterrain* in die Forschung einzubeziehen, bleibt jedoch nicht nur den Ethnologen aus Ranchi vorbehalten (vgl. Bhowmick 1994: 15) und ist auch nicht auf Ethnologen mit universitären Hintergrund be-

schränkt. Der ehemalige *Special Officer* des *Micro Project* um die Birhor-Siedlung in Durdura Sahoo (1996b: 57-60), der nun für die staatliche „Stammes“-Forschung am SCSTRTI in Bhubaneswar arbeitet, beschreibt Neid der lokalen Bevölkerung auf die alleinige Förderung der Birhor und Intrigen, mit welchen Landwirte verhinderten, dass den Birhor Land übereignet wurde. Ebenso kritisiert er, allerdings nicht ganz so deutlich wie Sahu, die Arbeit seiner Nachfolger im *Micro Project*. Im aktuellen offiziellen Report zum *Micro Project* in Durdura, mit welchem die Finanzmittel zur Fortführung des Projektes beantragt wurden, fehlen dagegen die Auseinandersetzungen mit der lokalen Umgebung und mit Administrationsstrukturen.

Isolierung

Eine Rhetorik, welche von Sahu (1995) mehrfach verwendet wird, ist die angenommene „Isolierung“ der Birhor. Folgende Textstelle zeigt dies und macht daneben auch anti-koloniale Kritik in Sahus Monographie deutlich:

„Prior to independence the policy of isolation and drift left the tribals for themselves and almost no efforts were made to develop their lot. It resulted in reducing the tribals to a state of penury in most parts of the country. Their rights in the forests were encroached upon. Outside elements introduces for the purposes of government and forest work continued to exploit them.“ (Sahu 1995: 6)

Als Entwicklungsziel gibt Sahu die Angleichung des „Stammes“ an den „*mainstream*“ an, wie es seit der Unabhängigkeitsbewegung als Forderung für die „Stämme“ im Raum stand. Der angeblichen „Isolierung“ der Birhor widerspricht Sahu jedoch noch in derselben Textstelle, wenn er auf Ausbeutung durch eindringende Außenseiter verweist. An anderer Stelle verweist Sahu zudem darauf, dass Angehörige der Birhor aufgrund ihrer spezialisierten ökonomischen Tätigkeiten, insbesondere der Seilherstellung und des Verkaufs von Medizin, nicht in der Isolierung verbleiben:

„Though the Bihor like to live in isolation yet they can not keep themselves away from them. The economic interdependence is one of the important reasons for their interaction.“ (Sahu 1995: 79)

Dennoch lässt er sich nicht davon abhalten, die Notwendigkeit seiner paternalistischen Haltung über die „Isolierung“ der Birhor zu begründen.

„Community like Birhor who remained unexposed to the main stream of Indian population, there should be a special emphasis upon innovation, acceptance and guided change.“ (Sahu 1995: 189)

Die Idee der „Isolierung“ der Birhor wird in den Diskussionen um die Entwicklung der Birhor außer bei Sahu allerdings nur von wenigen anderen Autoren aufgegriffen. Lediglich Kumari (2001), eine Studentin seiner Universität, und Bhowmick (1994: 10) bezeichnen die Birhor in ihren Arbeiten als „isoliert“.

Gefährdung

Die „Gefährdung“ der Birhor, insbesondere das zu erwartende „Aussterben“ des „Stammes“, ist, wie eingangs erwähnt, ein weiteres Merkmal der Repräsentationen. Sahu, wie bereits Roy, legitimieren ihr Schreiben auf diese Weise:

„While conducting action and research the author got emotionally attached with this poverty stricken community who suffered from starvation, malnutrition, disease and even extinction of the entire race. Author's heart used to bleed to see the starving children with tears in their eyes and sunken belly. He developed strong determination to complete assignment so that the finding may be of some help in saving this dying group.“ (Sahu 1995: 21)

Während Roy ([1925] 1978) vor allem den unwiederbringlichen Verlust der „Kultur“ der Birhor fürchtete, argumentiert Sahu über die Möglichkeiten für die Birhor, die aus seiner „Objektivierung“ hervorgehen. Dabei sorgt Sahu sich nicht nur um die sinkende Bevölkerungszahl der Birhor, sondern auch um deren Armut und Gesundheitssituation.

Trotz der fast achtzigjährigen Kontinuität, Ethnographien zu den Birhor über das befürchtete „Aussterben“ der Gruppe zu begründen, sind auch heute noch Birhor anzutreffen. Bereits ein Blick in die demographischen Tabellen zur Bevölkerungszahl der Birhor im Bundesstaat Bihar in Sahus Band widerspricht dessen Annahme des Bevölkerungsrückgangs. Die bis zum Zensus von 1971 nahezu oszillierende Statistik lässt wohl als einzige Schlussfolgerung zu, dass die Zählungen bei den nicht-sesshaften Birhor nicht exakt genug waren. 1971 wurden dann 3464 Birhor in Bihar gezählt, knapp 1000 mehr als 1961 und zehnmal so viel wie im Jahre 1871 (Verma 2002: 268). Im Zensus von 1981 waren es 4277 Birhor und 1991 sind 8083 vermerkt. Einige Autoren verweisen jedoch bereits auf Mängel bei den statistischen Erhebungen. So berichten Vidyarthi, Sandhwar und Srivasta (1979: 14-15) mit Bezug auf eine Feldstudie im Jahre 1976, dass von 87 Birhor-Tandas in den Distrikten Hazaribagh und Giridih Angaben nur 73 von Zensuszählern aufgesucht wurden. Der für die regionale Durchführung des Zensus von 2001 verantwortliche Direktor des Ranchi Scheduled Tribe Research Institute erwähnte mir gegenüber in einem Gespräch im März 2003, dass in Jharkhand, dem neuen Bundesstaat in der südlichen Hälfte von Bihar, in diesem Jahr unter seiner Leitung 8000 Birhor mehr gezählt wurden

als im Zensus zuvor, da zuvor einige Distrikte ausgelassen worden waren. Die Statistiken sind folglich anzweifelbar, verweisen aber sicherlich nicht auf einen Bevölkerungsrückgang, wie es Sahu und Roy gleichermaßen annehmen. Der Anstieg seit dem Zensus von 1971 kann auch teils daraus resultieren, dass sich infolge der spezifischen Birhor-Entwicklungsprogramme mehr Menschen als Birhor deklarieren. Hierfür spricht, dass bei fast allen „*Primitive Tribal Groups*“ ein massiver Bevölkerungsanstieg zu vermerken ist (Verma 2002: 268-272).

Die ökonomische Situation soll, entgegen dem Rückgang der Bevölkerungszahl, jedoch keinesfalls als rhetorische Erfindung abgetan werden. Sowohl Sahus Monographie als auch weitere Untersuchungen und meine eigenen Erfahrungen machen zumindest die prekäre Armutssituation und Verwundbarkeit der Birhor glaubhaft (vgl. SCSTRI 2002, siehe Kapitel 6). Die „Gefährdung“ der Birhor dient bei Sahu über die Selbstlegitimation seines ethnologischen Unterfangens hinaus auch der Kritik an der staatlichen Entwicklungsarbeit. Er argumentiert beispielsweise in paternalistischer Manier über das drohende „Aussterben“ der Birhor gegen Familienplanungsprogramme der indischen Regierung und gegen eine unwissende, nicht differenzierende Administration:

„... The poor Birhor did not know the meaning of family planning. They were attracted by money. It was reported that only Rs 30 was given to them by the agents. This act was suicidal for them and great harm was done by the authority concerned who could never differentiate between over populated community and less populated community.“ (Sahu 1995: 74)

Der vergleichende Blick auf die Arbeiten zur Entwicklungssituation der Birhor zeigt nun, dass die Idee eines Bevölkerungsrückganges der Birhor nicht nur von Roy und Sahu vertreten wird. Sen (1955: 112-113), Singh (2001: 384) und Kumari (2001: 384) befürchten ebenfalls das „Aussterben“ der Birhor. Andererseits machen Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava (1979: 4-6), Sahoo (1996b: 49) und Patnaik (2001: 80) explizit darauf aufmerksam, dass die bisherigen Zensus-Daten ungenau sind und keinen Bevölkerungsrückgang zu belegen vermögen. Die Armutssituation der Birhor wird von den Autoren jedoch durchgängig herausgestellt (vgl. Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava 1979: 60, Sahoo 1996b: 51, SCSTRI 2002: 10, 14, Sen 1955: 114, Singh 2001: 384, Bhowmick 1994: 47). Sahoo, der das Mikroprojekt in Mayurbhanj leitete, und der Report des SCSTRI zu dem Entwicklungsprojekt stellen aber auch eine leichte Verbesserung der Situation fest. Während der Bevölkerungsrückgang vor allem von Sahu und Vertretern der Vinoba Bhave University (Singh 2001, Kumari 2001) vertreten wird und damit einer Forschergruppe zugeordnet werden kann, wird die Armut der Birhor sowohl von den Universitäten als auch von den administrativen Forschungsinstituten zur Stammesforschung deutlich gemacht. Es wurde aber zudem

deutlich, dass eine übermäßige „Gefährdung“ der Birhor, wie das „Aussterben“, in den Berichten administrativen Ursprungs nicht erscheint.

„shy“ and „happy“ Birhor

Bei der Lektüre der Ethnographie Sahu fällt sehr deutlich auf, dass dieser meint spezifische Charaktereigenschaften der Birhor erkennen zu können:

„The Birhor seem to be simple hearted, affectionate, peace loving, introvert, shy and reserve type of people.“ (Sahu 1995: 49)

Ein paar Zeilen weiter gibt Sahu zudem die „rassische“ Kategorisierung der Birhor, wie sie seine kolonialen Vorgänger Roy ([1925] 1978) und Risley ([1891] 1998) vornahmen, wieder, ohne dieses Konzept zu hinterfragen. Diese Zuordnung von Charaktereigenschaften lässt sich nicht in allen Arbeiten zur Entwicklungsproblematik finden, doch ist Sahu hier in keiner Weise ein Einzelfall. Sie bleibt auch nicht auf Ethnologen an den Universitäten beschränkt, sondern ist auch in der staatlichen Forschung üblich. Die kurze ethnographische Beschreibung der „Mankirdia“ im Bericht des SCSTRI (2002) beginnt und endet mit Charakterzuschreibungen:

„Mankirdia is an aboriginal group of people, simple and shy ... and lead a life of 'be happy and merry'.“ (SCSTRTI 2000: 6)

Insgesamt unterscheiden sich die Arbeiten der einzelnen Autoren im Hinblick auf die erkannten Charakterzüge der Birhor leicht, ohne aber einer möglichen Generalisierung von „Schüchternheit“ und „Fröhlichkeit“ als hervorstechende Merkmale zuwiderzulaufen. Bhowmick (1994: 47) beispielsweise nennt sie „fügsam“, während Sen sie als „glücklich“ bezeichnet. Patnaik (2001: 68) schreibt, dass die Birhor trotz ihrer Armut fröhlich und zufrieden seien. Sahoo (1996b: 47, 50-51) erklärt sie als „einfach“ und „schüchtern“ und weist des Weiteren wieder mit Bezug auf deren Armut darauf hin, dass diese dennoch niemals stehlen würden (1996: 50).

Schlussfolgerungen I: „Primitive Tribe“-Birhor

Gemeinsam ist den bisher vorgestellten Arbeiten zu den Birhor das Ziel, durch „wissenschaftliche Objektivierung“ zur „Entwicklung“ der Birhor beitragen zu wollen. Wie anhand der Arbeit von Sahu gezeigt wurde, geht es jedoch nicht um eine theoretische Auseinandersetzung mit Entwicklungsfragen. Vielmehr soll durch das „Wissen“ um die Ethnographie zu den Birhor und zum Teil durch die Objektivierung von Prozessen, die im *pre-terrain* erkannt wurden, eine spezifische Lösung für die Entwicklung der

Birhor gesucht werden. Inhaltlich findet auf ethnographischer Ebene eine Wiederholung von Merkmalen statt, die bereits in den frühen Ethnographien genannt wurden. Es besteht, weder bei Sahu noch den anderen Forschern, der Anspruch, eine kritische Diskussion darüber zu führen, welche Merkmale nun den Birhor zuzuordnen sind. Im gleichen Moment werden Angehörige der Birhor durch eben diese Schriften weiterhin als Gruppe essentialisiert, ohne dass diese Essentialisierungsprozesse, die zudem durch die staatliche Kategorisierung bereits in den Administrationsstrukturen verankert sind, hinterfragt werden. Zur Essentialisierung der Birhor trägt vor allem die nahezu durchgängige Verwendung der stilistischen Eigenheiten des Genres „Ethnographischer Realismus“ bei. Auch die Einbeziehung des *preterrain*, die sicherlich zur Objektivierung von Prozessen um die ökonomische Situation der Birhor vielversprechend ist, verharrt bei den meisten Autoren in einer strikten Trennung zwischen den Gruppen. Die Angehörigen der Birhor bleiben bei fast allen Autoren die „Guten“, nämlich „schüchtern“ und „fröhlich“. Wird versucht „typische“ Merkmale der „Primitive Tribe“-Birhor zu erkennen, dann sind es diese Charaktereigenschaften und zugleich der Zustand einer „Gefährdung“ der Birhor. Die „Isolierung“ der Birhor ist hierbei ebenso zu erwähnen, allerdings wird diese nur von wenigen Autoren vertreten. Bei der direkten Gegenüberstellung der Arbeiten aus den Universitäten und aus den Kontexten administrativer Entwicklungsforschung lässt sich zunächst einmal eine große Übereinstimmung der Repräsentationsformen erkennen. Es kann jedoch festgehalten werden, dass die „Gefährdung“ der Birhor innerhalb der administrativen Ethnographie vorsichtiger formuliert wird. Dabei ist zu vermerken, dass auch diese Autoren eine „gemäßigte“ kritische Reflexion des *preterrain* einschließlich der staatlichen Entwicklungsarbeit vornehmen.

Ethnographische Repräsentationen der Birhor haben innerhalb der Entwicklungsprojekte für die *Primitive Tribal Groups* ambivalente Konsequenzen. Über die Kategorisierung der Birhor und die Behauptung einer Gefährdung sichern sie den Geldfluss für das *Micro Project*. Zuschreibungen von Charaktereigenschaften, wie „fröhlich“ und „schüchtern“, als kulturelle Merkmale der Birhor tragen zur positiven Rezeption der Repräsentationen bei. Die Wiederholung und Bestätigung von kulturellen Ursachen für die „Gefährdung“ und „Unterentwicklung“ der Birhor in den Repräsentationen, wie beispielsweise deren Isolierung und auch „Einfachheit“, verhilft die Autorität über den Verlauf der Hilfsmaßnahmen auf die staatlichen Akteure zu beschränken und erschwert die Kritik an der staatlichen Arbeit. Damit aber können zum ökonomischen Nachteil der Birhor Korruption und Vernachlässigung durch staatliche Akteure verborgen bleiben. Außenstehenden wird zum Schutz der kulturell als anders definierten Birhor ein Zutritt zu den Siedlungen und ein Einblick in die Entwicklungsarbeit verweigert. Nur eine extreme Gefährdung der Birhor erlaubt es dann noch, eine Kritik an staatlichen Akteuren vortragen zu können. Diese wird aber in gleicher Wei-

se über kulturelle Repräsentationen der Birhor und deren Schutzbedürftigkeit begründet.

Dabei sind nun einige Wiederholungen von den kolonialzeitlichen Arbeiten hin zur Gegenwart zu vermerken. Die konstatierte „Schüchternheit“ der Birhor ist eine stilistische Trope, die sich von den ersten Berichten im späten 19. Jh. an gehalten hat. Ebenso findet sich die „Harmlosigkeit“ der Birhor bereits Ende des 19. Jh. (Driver 1888: 12, Forbes 1872 nach Roy 1978: 4). Die Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ finden sich in den neueren Arbeiten nicht nur wieder, sondern werden auch in Bezug auf ethnographische Beschreibungen und die Essentialisierung der Birhor als „Stamm“ viel stringenter verwendet. Die Kritiken Roys am Konzept des „Stammes“ oder Differenzen zwischen den einzelnen Gruppen werden von den Ethnologen nicht weitergetragen. Einige wenige Abweichungen sind allerdings bei Sahu zu entdecken. So findet sich die von ihm behauptete „Isolierung“ der indischen „Stämme“ ebenso schon bei Roy. Dieser aber klagte mit Bezug auf die „Isolierung“ der Chota Nagpur-„Stämme“ die britische Ausgrenzungspolitik an, während Sahu über die „Isolierung“ und damit einhergehender „Andersartigkeit“ der Birhor die Notwendigkeit ethnologischer Arbeit begründet. Hier besteht folglich eine bestimmte Rhetorik fort, die jedoch ihre Stoßrichtung ändert. Gerade auch die Rolle Sahus als emotional geprägter Schreiber gegen staatliche Verwaltungsstrukturen verweist auf eine Kontinuität der Kritik durch Ethnographien. In gleicher Weise, wie seine Stellung zwischen Administration und zu etablierender Ethnologie Roy eine Transgression sowohl administrativer als auch ethnographischer Vorgaben ermöglichte, so nutzt auch Sahu seine Verankerung in der Wissenschaft äußerst deutlich zur Kritik an der staatlichen Entwicklungsarbeit.

„Hunter Gatherer“-Birhor

„Mere thought of the jungle makes the Birhor men (irrespective of age) enthusiastic. Usually they appear to be morose and introvert. But if they are in the midst of jungles they would appear easier, playful and joyous. Sometimes they are found to spend nights in jungles for hunting. ... Like men who prefer to be in jungles, women enjoy to working under the shade of big trees. They say 'let us go with our chop fibres to work under the shade of a tree. There is much shade under trees like *Mohua*, banyan and Sal.'“ (Adhikary 1984: 68)

„Ich gehe nicht gerne in den Wald, um zu arbeiten. Es kann Regen geben. Wir müssen sehr weit laufen. Deswegen können wir manchmal nicht zurück zu unserem Haus kommen und müssen die Nacht im Wald bleiben. Mir gefällt jede andere Arbeit besser. Ich würde gerne in einem Büro in der Stadt arbeiten.“ (Gobora Murmu, Durdura, Mai 1997)

Ashim Kumar Adhikary (1984) verfasste die erste der neueren Monographien zu den Birhor. Die Gegenüberstellung von Adhikarys Beschreibung der nur im Wald glücklichen Birhor zu Goboras gegenteiliger Sicht gibt einen ersten Hinweis darauf, dass Adhikarys Ideen nicht von allen Angehörigen der Birhor geteilt werden. Adhikarys Folgerung ist aber schon für sich genommen kritisierbar. Insbesondere die Schlussfolgerung einer Zuneigung der Birhor zum Wald aus der Beobachtung von Frauen, die beim Arbeiten, wahrscheinlich wegen der Hitze, den Schatten eines Baumes aufsuchen, fordert zum Widerspruch auf. Die Ergebnisse aus seiner ethnographischen Arbeit stellt Adhikary in den Zusammenhang der „*Hunter Gatherer*“-Diskussionen. Eine Zusammenschau seiner ethnographischen Beobachtungen wurde gar in der neuesten „*Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*“ (Lee und Daly 1999) veröffentlicht.

Die Analyse der Birhor innerhalb der „*Hunter Gatherer*“-Diskussionen hat eine fast vierzigjährige Tradition. Bereits in dem Klassiker *Man the Hunter* (Lee und Devore 1968) befindet sich ein Beitrag zu den Birhor von B. J. Williams (1968). Ebenso sind die Birhor in der Anthologie *Hunters and Gatherers Today* (Bicchieri 1972) in einem Artikel von D. P. Sinha (1972) vertreten. Richard G. Fox stellt sich diesen Diskussionen, äußert aber deutliche Kritik. Sein Anliegen ist es im Jahre 1969 mit Hilfe der Birhor viele der Annahmen, die mit der „*Hunter Gatherer*“-Kategorisierung einhergehen, für die Region Südasien in Frage zu stellen. Dash (1998), ein Anthropologe von der Utkal University aus Bhubaneswar, stellt seine Monographie ebenso in die Tradition der „*Hunter Gatherer*“-Forschung, behandelt aber zudem „Entwicklungsfragen“. R. M. Sarkar (1997) setzt sich intensiv mit der Beziehung der Birhor als „*forest hunting tribe*“ (Sarkar 1997: 265) zum Wald auseinander. Zudem nehmen viele der ethnographischen Beschreibungen zu den Birhor auf die Kategorie Bezug, ohne aber einen Beitrag zu der akademischen Diskussion leisten zu wollen (vgl. Bose 1972, Mohanti 1990). Die Abgrenzungen innerhalb der „*Hunter Gatherer*“-Diskussionen führten zu einer Vielzahl an Bezeichnungen wie „*Hunter*“, „*Hunter Gatherer*“, „*Gatherer Hunter*“ oder auch speziell für den deutschsprachigen Raum „*Peripatetiker*“ und „*Sammlerinnen und Jäger*“. Ich verwende den in den Texten zu den Birhor vorherrschenden Begriff „*Hunter Gatherer*“, ohne mich damit innerhalb der Diskussionen positionieren zu wollen oder die Kritik an diesem Begriff nicht anerkennen zu wollen.

Die Birhor des Ashim Adhikary

Parallel zu meiner Vorgehensweise bei den Diskussionen um die „*Entwicklung*“ der Birhor möchte ich eine Arbeit herausgreifen, um diese exemplarisch zu diskutieren, und erst nachfolgend auf weitere Autoren und mögliche Generalisierungen eines „*Hunter Gatherer*“-Zugangs zu den Birhor eingehen. Die Monographie Adhikarys (1984) bietet sich hier an, da sie sich

entgegen dem „*Hunter Gatherer*“-Werk von Dash (1998) ausschließlich mit den Birhor beschäftigt. Darüber hinaus verlangt der theoretische Zugang Adhikarys nach einer besonderen, kritischen Stellungnahme, da Adhikary seinem Anspruch, die Birhor nicht mehr als archaische Gruppe darstellen zu wollen, auf Repräsentationsebene selbst zuwider läuft. Die Arbeit Adhikarys beruht auf seiner Dissertationsschrift, die er in Zusammenarbeit mit dem *Anthropological Survey of India* in Kolkata durchführte. Die Feldforschung führte Adhikary bei nomadischen Birhor vor allem im Sundargarh-Distrikt in Orissa durch. Er verbrachte dort vierzehn Monate zwischen 1971 und 1976 (Adhikary 1984: 13). Dabei hatte er mehrere Hauptinformanten und nennt zwei von ihnen, mit denen er eine besonders enge Beziehung pflegte, namentlich. Da er nicht erwähnt, in den Siedlungen übernachtet zu haben, ist anzunehmen, dass er in nahen Dörfern wohnte. Seine Zuordnung zur Universität Santiniketan in West-Bengalen und die über sieben Jahre verteilten Feldaufenthalte lassen vermuten, dass er ausschließlich zur Feldforschung nach Orissa reiste, und damit erst einmal die Landessprache Oriya nur eingeschränkt verstand. Er führte also, entgegen Roy und auch Sahu, eine recht klassische Feldforschung nach der Malinowskischen Vorgabe durch.

Adhikary wendet sich explizit gegen die Einordnung der Birhor als archaische, „primitive“ Gruppe. Ebenso wenig schließt er sich jedoch Fox (1969) an, der die Birhor als Teil der Kastenbevölkerung beschreibt. Adhikary (1984: 3) gibt stattdessen an, mit einer Beschreibung der Gefühle und des *world view* der Birhor sowohl strukturfunktionale als auch ökologische Zugänge zu einer Strukturierung der „*Hunter Gatherer*“-Gesellschaften überschreiten zu wollen (Adhikary 1984: 5). Doch letztendlich verbleibt er im Wesentlichen in einer zweigeteilten Strukturierung der Birhor:

„Though the Birhor are found to form a moral community with their jungle ecology and live in a moral world where man, nature and supernature are bound together, they also show resilience in rational thinking. In course of their long contact with the settled peasantry they have developed a 'rational market-oriented economy.'“ (Adhikary 1984: 89)

Dabei scheuen sich Angehörige der Birhor in der Sphäre der landwirtschaftlichen Siedlungen nach Adhikary (1984) nicht, sich der dortigen Konzeption der wandernden Sadhu zu bedienen und den Aberglauben der Menschen auszunutzen, um Rituale und Medizin feilbieten zu können. Die moralische Beziehung der Birhor zum Wald sei aber nicht unterbrochen. Sie resultiere jedoch nicht mehr ausschließlich aus der Beständigkeit eines archaischen *world view*. Vielmehr verstärkte die Abwertung und hierarchische Unterordnung, die ihnen die „Kastenbevölkerung“ zuweist, ihre Assoziierung mit dem *jungle* und ihr Gruppengefühl als Birhor (Adhikary 1984: 84-89). Adhikary gesteht Angehörigen der Birhor somit, außer einer strategischen ökonomischen Rationalität im Umgang mit „Anderen“, keinerlei Eigenständig-

keit und Individualität zu. Das Verhalten der Birhor resultiert zwar nicht mehr ausschließlich aus einer unveränderbaren Vergangenheit oder deren Isolierung, dennoch wird die gegenwärtige Kultur bei Adhikary nicht von Angehörigen der Birhor bestimmt, sondern ist Folge ihrer Abwertung durch die „Kastenbevölkerung“.

Sind „Hunter Gatherer“-Menschen anders?

Die Jagd und das Sammeln als subsistenzorientierte Ökonomie in einer angenommenen Ähnlichkeit zu „ursprünglichen“ Wirtschaftsformen wird von einigen Vertretern der Debatte bis heute als Kriterium für die allgemeine Zuordnung zur Kategorie der „Hunter Gatherer“ oder *Forager* verwendet (vgl. Lee und DeVore 1968, Bicchieri 1972, Lee und Daly 1999). Abgesehen von der Problematik einer Zuordnung von Gesellschaften in ein evolutionistisches Wirtschaftsstufenschema, zeigte sich spezifisch für die südasiatischen Gruppen aber, dass das Kriterium der Subsistenz aus Jagd und Sammeln in keiner Weise zutrif. Fox spitzt diese Diskrepanz in der ökonomischen Tätigkeit zu und stellt heraus, dass die südasiatischen „Hunter Gatherer“-Gruppen auf Tausch oder Verkauf von Waldprodukten innerhalb der weiteren Gesellschaft spezialisiert sind und damit viel eher der beruflichen Spezialisierung von Kasten zuzuordnen sind (Fox 1969: 140-142). In der aktuellen *Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* wird dementsprechend für die Region Südasien eine distinktive Form der „Hunter Gatherer“ beschrieben, die nicht isoliert sind, sondern in der Nähe landwirtschaftlicher Siedlungen wohnen (Lee und Daly 1999, Bird-David 1999). Dennoch seien diese Gruppen aber durch Merkmale wie egalitäre Strukturen oder individuelle Autonomie bei gleichzeitiger sozialer Verbundenheit von der weiteren Gesellschaft unterscheidbar (Bird-David 1999: 233-235).

Die Kategorie der „Hunter Gatherer“ setzt für Südasien somit nicht mehr ökonomische Kriterien für eine Zuordnung voraus. Damit war es für die Vertreter dieser Diskussionen möglich, der differenzierten Ökonomie der Birhor nachzugehen. Sie erkannten als primäre Erwerbsquelle der Birhor die Herstellung von Spezialeisen für die Landwirtschaft aus der Rinde des Schlingbaumes *Bauhinia Vahlia*. Gleichmaßen werden aus dieser Rinde Trageseile (*sikha*) für den Transport von Gütern und kleine Gefäße (*topa*) zum Auspressen von Öl hergestellt (Williams 1968: 128, Adhikary 1984: 21, Fox 1969: 146, Sinha 1972, Dash 1998). Diese Produkte werden vor allem auf dem Markt oder in Dörfern verkauft oder gegen Reis eingetauscht. Williams (1968), welcher die Birhor in die „Hunter Gatherer“-Forschung einführte, begründet dies über deren Jagdtätigkeit, ohne aber eine Subsistenz aus Jagen und Sammeln anzunehmen. Die Jagd dient bei den Birhor, wie auch das Sammeln von essbaren Blätter, Waldfrüchten oder Wurzeln, vor allem zur Nahrungsergänzung (Adhikary 1984: 22, vgl. Dash 1998). Grundlage der Ernährung ist jedoch Reis, der auf dem Markt eingekauft oder in Dörfern

eingetauscht wird. Die Birhor verfügen zudem neben der Seilherstellung über zahlreiche weitere Einkommensquellen, die insbesondere – aber nicht ausschließlich – aus dem Verkauf von Waldprodukten resultieren. So werden Affenhäute zur Trommelherstellung und auch junge Affen als Haustiere vermarktet. Ebenso wurde das Fleisch anderer Wildtiere verkauft. Weitere Produkte sind Honig, Wachs und Teller aus Blättern des Sal-Baumes oder des Siali-Schlingbaumes. Auch meine Beobachtungen in Orissa sprechen für eine flexible, und nicht an Nahrungssubsistenz orientierte Ökonomie. Während meiner Anwesenheit in der Siedlung Durdura wurde sehr oft die Rinde des Schlingbaumes direkt an Zwischenhändler verkauft und nicht mehr selbst weiterverarbeitet. Einige Angehörige der Birhor bieten im Wald gesammelte Heilpflanzen an und führen Rituale durch. Teilweise arbeiten Angehörige der Birhor als Lohnarbeiter in der Landwirtschaft und im Baugeerbe. Ebenso war es in Durdura vor allem bei unverheirateten Männern oftmals üblich, in der Ziegelsteinproduktion in Kolkata zu arbeiten. Eine weitere Tätigkeit einiger Birhor ist das Betteln. Diese Aufzählung möglicher „traditioneller“ Erwerbsquellen der Birhor aus der Literatur und meinen Beobachtungen ist bei weitem nicht vollständig, zeigt jedoch, dass sie über eine Vielzahl an Einkommensquellen verfügen, die nicht der direkten Subsistenz dienen. Den Autoren der „Hunter Gatherer“-Birhor kann aber nicht angelastet werden, dass sie durch die vorgenommene Kategorisierung die Vielzahl an ökonomischen Tätigkeiten verkennen, wie deren detaillierte Beschäftigung mit den Erwerbsquellen zeigt.

Einige der Autoren der „Hunter Gatherer“-Diskussionen wie Adhikary (1984, 1999) widersprechen zudem der Zuordnung der Birhor zu einer archaischen Gesellschaftsstufe. Allerdings gehen viele der Autoren gar nicht auf diese Diskussion ein (Williams 1968: 128, Bird-David 1999: 234, Sinha, D. P. 1972: 382, Fox 1969). Roy (1978: 261) stellte ebenso bereits 1925 heraus, dass die Birhor sich von den Munda abspalteten und in der Folge eine wirtschaftliche Spezialisierung entwickelten (vgl. Kapitel 4). Sicherlich ist diese These dahingehend kritisierbar, dass Roy seine Schlussfolgerungen vor allem über die Übereinstimmung von der „Clan“-Struktur der Birhor zu den Munda herleitet. Darüber hinaus verbleibt die Aussage in einer evolutionistischen Abfolge, solange die Abspaltung als kulturelle Rückentwicklung interpretiert wird. Dies gilt insbesondere deshalb, weil innerhalb der „Hunter Gatherer“-Diskussion diese These von einigen Autoren unter dem Begriff der „Devolution“ übernommen wurde (Adhikary 1984: 1-2, 1999, Dash 1998: 41-44, Sinha, S. C. 1969, 1982). Zumindest aber wird hierdurch die Selbstverständlichkeit einer Einordnung der Birhor in eine „primitive“ Wirtschaftsstufe in Frage gestellt.

Mangels einer Unterscheidbarkeit der „Hunter Gatherer“ anhand ökonomischer Kriterien wurden andere charakteristische ethnographische Merkmale, die als typisch für südasiatische „Hunter Gatherer“ behauptet wurden, herausgearbeitet. Hierzu zählt das Vorhandensein individueller Autonomie und zugleich sozialer Verbundenheit, das Fehlen formaler Auto-

rität und auch die Identifikation mit der Natur (vgl. Bird-David 1999: 235). Doch fehlt eine Übereinstimmung in Bezug auf diese Merkmale unter den Autoren, die sich mit den Birhor als „*Hunter Gatherer*“ auseinandersetzen. Adhikary (1984: 250) bestreitet eine formalisierte Führerschaft, während Dash (1998: 163, 164) deutlich macht, dass übernatürlich eingesetzte Führer eine Autorität haben. Fox nennt die zusammenlebenden Gruppen (Birhor: *tanda*) der Birhor als nicht notwendigerweise über Verwandtschaft organisiert, während Sinha die *tanda* als agnatische Gruppen erkennt. Dash und Adhikary gehen von einer Bedeutung von agnatischen und affinalen Verwandten für die Bildung der *tanda* aus. Adhikary nennt die Flexibilität in der „Clan“-Exogamie als typisches Beispiel für eine „*Hunter Gatherer*“-Sozialstruktur.

Adhikary (1984: 68), Sinha (1972), Dash (1998: 382) und Sarkar (1997) betonen die Verbindung zum Wald und versuchen dessen Einflüsse auf die Kultur aufzuzeigen. Das eingangs aufgeführte Zitat Adhikarys zeigte aber bereits, dass die emotionale Verbindung der Birhor zum Wald vor allem aus Adhikarys Interpretation herrührt. Ebenso ist es wahrscheinlich, dass auch die unterschiedlichen Einschätzungen zu autoritärer Führerschaft und Verwandtschaftsstruktur aus dem Interpretationsrahmen resultieren, den die verschiedenen ethnographischen Merkmale in Bezug auf deren Intensität erlauben. Die Autoren geben dementsprechend nur wenige Hinweise auf ihre Kriterien. Das gleiche gilt für die Frage, inwiefern Verwandtschaftsregeln als strikt interpretiert werden bzw. welche Bedeutung den Abweichungen zugeschrieben wird. Allerdings kann die Differenz der Repräsentationen auch, noch einfacher, aus der Heterogenität von Birhor-Siedlungen oder aus unterschiedlichen Ansichten der Informanten resultieren. Die Behauptung, dass die Birhor eine homogene Sozialstruktur habe, ist bisher in keiner Weise bewiesen und wird durch die Differenzen in den Ethnographien nicht plausibler. Die vorgefundene Differenz bei den ethnographischen Merkmalen kann aber auch erst einmal positiv bewertet werden, verweist sie doch darauf, dass die bisherige Debatte und „*Hunter Gatherer*“-Theorie den Ethnographen widersprüchliche Beobachtungen erlaubt.

Schlussfolgerungen II: „*Hunter Gatherer*“-Birhor

Wie unterscheiden sich nun die „*Hunter Gatherer*“-Repräsentationen von den zuvor dargestellten „*Primitive Tribe*“-Repräsentationen? Im Gebrauch der Stilmittel des „*Ethnographischen Realismus*“ sind die Arbeiten sich ähnlich. Abweichungen von den Stilmitteln des „*Ethnographischen Realismus*“ sind in den Texten seltene Ausnahmen (vgl. Sinha 1972) und noch eher den Entwicklungsethnologen vorbehalten (vgl. Sahu 1995). Die Beschäftigung mit dem *preterrain* findet ebenso in beiden Zugängen statt. Im Gegensatz zu Sahu Ausgrenzung der Birhor als „*isolators*“ verweisen die Studien über die „*Hunter Gatherer*“-Birhor, außer Sinha (1972), explizit auf die Integration der

Birhor. Fox (1969) nutzt sogar die ökonomische und gesellschaftliche Integration der Birhor zu seiner Kritik an der „Hunter Gatherer“-Kategorie. Adhikary und Dash nehmen sie als Beispiel für ihr explizites Anliegen einer verbesserten Repräsentation der Birhor in Abgrenzung zu Studien, die die archaische Genese der Birhor betonen. Damit wird die Integration der Birhor in die indische Gesellschaft zu einer der wichtigsten Erkenntnisse der „Hunter Gatherer“-Ethnologen. Gefährdung, Hunger und Armut werden zwar von einigen Autoren der „Hunter Gatherer“-Diskussionen erwähnt, nehmen aber keine zentrale Stellung ein. Auch müssen die Birhor, wie beispielsweise bei Adhikary (1984), nicht mehr ausschließlich „glücklich“ und „schüchtern“ sein. Im Gegenteil werden sie bei Adhikary zu gewitzten und fast schon skrupellosen Geschäftemachern. Die Autoren um die Entwicklungsproblematik bei den Birhor erkennen zwar die ökonomische Diversität der Birhor an. Doch die Entwicklung zur Jagd- und Sammeltätigkeit infolge einer „Devolution“ oder Abspaltung von den Munda wurde von ihnen nicht rezipiert (vgl. Patnaik 2001: 54, Vidyarthi, Sandhwar und Srivastava 1979: 1, Singh 2001: 379, 383).

In der Autorisierung ihres Schreibens lassen sich ebenso spezifische Merkmale für die Arbeiten der „Hunter Gatherer“-Ethnologen erkennen. In der Einleitung zum Südasien-Teil der aktuellen „Hunter Gatherer“-Enzyklopädie werden die Überlegungen zu den Birhor und den anderen Jägern und Sammlern Südasiens zusammengefasst. Folgendes Zitat ist als charakteristisch für Selbstlegitimation von „Hunter Gatherer“-Repräsentationen anzusehen:

„Richard Fox's argument that they are 'professional primitives', who hunt and gather only because they live in the forest for trade, privileges the wider economy to the exclusion of the local economic and social consensus. The situation is more complex. ... From the outsider's perspective the forest dwellers appear as the providers of these required goods. From the insider's perspective, people engage with the forest (living and moving in it) in the course of collecting minor forest for sale and consumption. In the course they reproduce their forest-related identity and community.“ (Bird-David 1999: 236)

Die „Hunter Gatherer“-Autoren sehen ihre Legitimation somit in der verbesserten und „komplexeren“ „Objektivierung“ der zugeordneten Gruppen. Damit aber wird zumindest eine fortwährende Veränderung der Repräsentationen möglich und sogar notwendig, wie auch die Abgrenzung von den Entwicklungsarbeiten deutlich macht. Die Autoren widersprechen beispielsweise explizit den Zuschreibungen der „Isolierung“ oder der „shy“ und „happy“ Birhor und setzen, wie erwähnt, auf Integration. Adhikary (1984: 2) schreibt über Roys ([1925] 1978) Werk, allerdings in Unkenntnis des Inhalts, dass dieser die Birhor als „primitiven Stamm“ beschrieben habe. Dieser angeblichen Beschreibung will Adhikary jedoch nicht folgen und

hebt stattdessen die Verbindungen zur indischen Gesellschaft hervor. Die essentialisierende Festschreibung als „Stamm“ ist insbesondere bei Adhikary jedoch teils durchgängiger als in den kolonialzeitlichen Texten und vermag eine Ausgrenzung der Birhor nicht mehr aufzuheben. Die Zuordnung zur „Hunter Gatherer“-Kategorie zwingt dabei, zumindest in den bisherigen Studien, zum Entwurf distinktiver Eigenschaften der Gruppen. Die entworfene Verknüpfung zum Wald oder gar eine „forest identity“ als Merkmal für „Hunter Gatherer“ (Bird-David 1999, vgl. Sarkar 1997) ist ein Beispiel.

Die Arbeiten weisen damit eher in die Richtung einer Wirkungsmächtigkeit von Theorie und der Möglichkeit zur Transgression durch einzelne Autoren entgegen einer Genealogie des „Abschreibens“. Gerade die betonte Differenz der Merkmale gegenüber den Vorgängern erlaubt es den Autoren weiterhin „objektivere“ affirmative Repräsentationen zu den Birhor zu entwerfen. So entstehen zwar eine Vielzahl differenter Ethnographien, die aber alle für sich genommen den Anspruch einer einzigen Repräsentation vertreten. Der Denkfehler bei dem Unterfangen liegt in der unkritisierten Annahme, dass eine distinktive ideale Repräsentation oder gar Innensicht einer Gruppe objektiviert werden kann. In den Diskussionen um Repräsentationen wurde jedoch gezeigt, dass vielfache „Innensichten“ möglich sind, die situativ, auch in Beziehung mit dem Ethnologen, entstehen und unterschiedlichen Interessen dienen. Der Entwurf einer „besten“ oder „komplexesten“ Repräsentation verbleibt allein als Anspruch der Ethnologen. Sind die Repräsentationen aber lediglich ein Produkt der Objektivierungsbestrebungen der „Hunter Gatherer“-Diskussionen, dann legitimieren sie zwar den Fortbestand der Debatte und die Arbeit ihrer Autoren, die Repräsentationen dieser Birhor dienen jedoch nicht den wie auch immer zu beschreibenden Birhor.

6. Aushandlungen um biomedizinische Behandlungen und „Entwicklungshilfe“

Beerdigung

Es ist früher Nachmittag, ungefähr drei Uhr. November im Jahre 2002. Zehn Männer sitzen um ein neues, vor einer Stunde ausgeschaukeltes Grab. Sie sind bekleidet mit dem hier üblichen *lungi*, ein Tuch, das um die Hüfte gewickelt wird. Einige tragen zusätzlich ein altes Hemd. Die Sonne brennt nicht zu stark und zwischen den jungen, vielleicht fünf Meter hohen, buschigen Bäumen ist es angenehm kühl. Niemand redet. Außer dem Rauschen der Blätter und dem fernen Singen der Vögel sind keine Geräusche zu hören. Ein schöner, ruhiger Ort, um begraben zu werden, denke ich unwillkürlich, ohne davon überzeugt zu sein, dass das ein Trost für den Verstorbenen sein könnte. Der Tote liegt, mit einem weißen Tuch vollständig bedeckt, auf einer Bahre aus jungen, dünnen Baumstämmen neben dem Grab. Dieser Flecken im Wald ist der Friedhof einer Siedlung der Birhor nahe Kendumundi im Norden Orissas. Ich kann fünfzehn weitere Gräber erkennen. Diese liegen unregelmäßig zwischen den Bäumen. Die Gräber sind mit schweren, rötlich-braunen, unbehauenen Steinen bedeckt. Die Männer schauen zu uns herüber, zu Harish, mir und einer älteren Frau, die uns den kurzen Weg hierher geführt hat.

Ich blicke in die Runde. Zwei der Männer erkenne ich. Gobora ist ein enger Freund von mir. Er ist nicht ganz dreißig Jahre alt und wohnt in einer 50 km von hier gelegenen Siedlung der Birhor in Durdura. Dort wohne auch ich seit zwei Monaten für meine ethnologische Feldstudie. Im Laufe dieses Aufenthalts ist Goboras Frau zu meiner „älteren Schwester“ geworden. Deswegen nenne ich ihn „*teyang*“, das heißt Schwiegerbruder. Die ältere Frau, die mich zum Friedhof führte, ist die Mutter meiner neuen „Schwester“. Der andere Mann, den ich kenne, ist Kamo, der Mann der älteren Schwester von Gobora. Kamo ist älter, vielleicht Mitte vierzig. Die beiden begrüßen mich: „Bist du gekommen?“ – Ich antworte: „Ich bin gekommen.“ Einfache Ausdrücke und ein bisschen Small-Talk in Birhori habe ich bereits gelernt. Harish ist ein junger Philosophie-Student aus Bhubaneswar, der mich als Assistent begleitet. Wir beide hocken uns zwischen die Männer um das Grab.

„Willst du sein Gesicht noch einmal sehen?“, fragt Kamo. Ich nicke. Kamo bedeutet mir, näher zu dem Leichnam zu kommen. Ich blicke in das hagere, jugenanhafte Gesicht des 18-jährigen Mannes. Lernte ich ihn bei meinem letzten kurzen Aufenthalt in diesem Dorf kennen? Ich kann mich nicht erinnern. Ich bin ergriffen, aber auch zornig. Warum muss ein 18-Jähriger an Malaria sterben? Eine Krankheit, die fast immer heilbar ist, wenn sie rechtzeitig behandelt wird. In Indien kostet die Medizin zur Behandlung von

Malaria knapp zwei Euro. Kamo bedeckt das Gesicht wieder. Ich setze mich schweigend zu den anderen.

Vier Männer heben den Toten von der Bahre und legen ihn in das nicht ganz einen Meter tiefe Grab. Seine wenigen Habseligkeiten, eine Axt, Sportschuhe, eine Tüte mit Kleidern und eine Wasserflasche, werden um den Leichnam herum in das Grab gelegt. Auch ein Foto von ihm und ein Spiegel sind dabei. Die Turnschuhe werden neben seine Füße gelegt, ein zerschlossener Regenschirm an seine Seite. Ein älterer Mann entzündet eine Fackel. Er hält sich die Hand vor die Augen und läuft mit der Fackel, ohne etwas sehen zu können, dreimal um das Grab herum. Dann setzt er sich wieder an den Rand des Grabes und wirft zwei Hände Sand und einzelne Münzen zu dem Toten in das Grab. „Das ist von deiner Mutter, ... das ist von mir... . Nimm es und tue uns nichts. Wir geben dir alles, was du brauchst.“ Die meisten Männer folgen seinem Beispiel. Das Grab wird mit Erde aufgefüllt. Anschließend wird es mit großen Steinen und grünen Zweigen bedeckt. Die Sandalen des Verstorbenen werden ans Kopfende des Grabes gelegt. Daneben kommt etwas von der Rinde, die die Birhor aus dem Wald holen, um aus ihren Fasern Schnüre zu fertigen oder sie auf dem Markt zu verkaufen. Gobora erklärt mir:

„Wenn er als Ahne umherschweift, dann wird er manchmal nach Rinde suchen. Es ist besser, er findet alles hier und kommt nicht zu uns. Insbesondere jetzt, in den ersten Tagen nach seinem Tod, wird er viel umherziehen.“

Wir gehen gemeinsam zum nahen Fluss. Dort baden sich die Männer und waschen die Schaufeln und Äxte. Sie schneiden sich eine Haarsträhne ab. Ich werde gebeten, die Füße zu waschen und mir ein wenig Wasser auf den Kopf zu tröpfeln. Daraufhin gehen wir zur Siedlung zurück. Die ältere Schwester des Verstorbenen empfängt uns am Waldrand und bringt Kuhdung und eine Schale mit rauchenden Essenzen mit sich. Als wir sie erreichen, besprenkelt sie uns mit Wasser. Wie alle, berühre ich zuerst mit den Füßen den Kuhdung. Dann beuge ich mich über den Dampf und wedele ihn mir ins Gesicht. Von hinten, nicht durch das große Eingangstor mit der Aufschrift „Kharia Mankirdia Colony“, gehen wir ins Dorf, direkt zum Haus des Verstorbenen.

Auf der Veranda des einst von der indischen Regierung gebauten Hauses war zuvor Reismehl gestreut worden. Die Männer begutachten die Spuren im Mehl. Die Pfotenabdrücke einer Katze und Hühnerkrallen sind zu erkennen. Man erzählt sich, dass seit ein paar Tagen eine fremde Katze in der Siedlung gesehen wurde. Die Männer sind sich, nach einigen Diskussionen, sicher, so sagt Harish, dass die Seele des Toten nun mit der Katze gegangen ist. Das sei nicht gut. Katzen sind es auch, mit denen dahanis, die Hexen, des Nachts umherziehen.

Mit Harish gehe ich zum Haus der Mutter meiner „Schwester“. Wir sitzen in der abendlichen Sonne auf dem breiten, betonierten Weg. Die Re-

gierung hatte ihn, wohl als Zugabe zu den langsam zerfallenden Häusern, angelegt. *Mai*, das heißt „Mutter“, bringt mir und auch meinem „Schwiegerbruder“ eine Schale Reisbier. Sie behandelt mich sehr respektvoll, wann immer ich zu Gast bin. Ich hebe die Schale Reisbier kurz in Gesichtshöhe, um meinen Dank zu bezeugen. Dann tauche ich den Mittelfinger in die Schale und schüttele drei Tropfen für die Ahnen auf den Weg. Sie selbst trinkt, als einzige in der Siedlung, nie Bier.

Die Frau des Verstorbenen sitzt ein bisschen abseits von uns. Erst vor drei Monaten heiratete sie den jungen Mann und erwartet nun ein Kind von ihm. Sie ist vom „Stamm“ der Kharia, welche auch in dieser Siedlung wohnen. Die Häuser der Kharia sind auf der einen Seite des Weges, die Häuser der Birhor auf der anderen. Erst heute morgen um ungefähr 10.00 Uhr ist ihr Mann im 20 km entfernten Krankenhaus der Kreisstadt Kharanjia gestorben.

Lange sitzen wir schweigend da. Ich bitte meinen Assistenten, nicht zu viel zu fragen, weil ich niemanden mit Fragen bedrängen möchte. Mir fehlen die Worte. Was sagt man einer jungen Frau, deren Mann gerade gestorben ist? Und was sagt man seinem „Schwiegerbruder“, dessen Schwiegerbruder gestorben ist? Es gibt das Kharia Mankirdia Development Office, sinniere ich weiter. Dies ist für die Betreuung der Siedlung zuständig. Eigentlich haben die Bewohner ein Anrecht auf die Erstattung jeglicher Kosten für Medizin. Ich frage Harish, ob wir seiner Meinung nach stören.

„Nein, nein, ich glaube, alle finden es gut, dass du gekommen bist und Anteil nimmst.“

Die junge Frau des Verstorbenen beginnt das Gespräch. Harish übersetzt mir.

„Sein Vater ist an allem Schuld. Du hast ihn auf der Beerdigung gesehen. Er hat längeres Haar und sieht nicht so alt aus. Viele Freunde meines Mannes haben bereits vor zwei Monaten zugesagt, dass sie zusammenlegen, um ihn in ein gutes Krankenhaus nach Cuttack (einer Großstadt Orissas) zu bringen. Sogar einige der benachbarten Santal haben versprochen, Geld zu spenden. Sein Vater aber hat es ihnen verboten.“

Erst gestern wurde der junge Mann ins nahe Kreiskrankenhaus nach Kharanjia gefahren. Ein Regierungsbeamter vom Kharia Mankirdia Development Office kam mit einem gemieteten Jeep, nachdem die Dorfbewohner bei ihm angerufen hatten. Der Jeep-Fahrer sagte mir, dass ein Mankirdia wegen Malaria ins Krankenhaus gebracht wurde. Und dass Gobora, mein hiesiger Schwiegerbruder, mich bitte, zu Hilfe zu kommen. Wahrscheinlich dachte Gobora, meine Anwesenheit im Krankenhaus wäre hilfreich, da Ausländern mit weißer Hautfarbe mehr Respekt und Beachtung entgegengebracht wird als ihnen. Doch ich kam zu spät und traf erst zur Beerdigung ein. Derselbe Regierungsbeamte arrangierte auch den Transport des Leichnams zurück ins Dorf.

Ich schaue die junge, sehr schöne Frau an. Nun hat sie niemanden, der für sie sorgen wird.

„Seit wann hatte dein Mann Fieber?“, frage ich. „Bekam er keine Medizin vom Arzt?“

„Wir waren beim staatlichen Arzt an der Straße gegenüber. Er gab ihm Medizin. Mein Mann nahm aber nur ein oder zwei Tabletten ein. Sein Vater sagte, Medizin werde nicht helfen. Ein Problem mit dem Hausgott sei die Ursache für die Krankheit.“

„Aber warum hat er nicht zusätzlich Medizin nehmen können?“, frage ich weiter.

Ich hatte in einem anderen Dorf erlebt, dass Krankheiten gleichzeitig mit „traditionellen“ und schulmedizinischen Methoden behandelt werden. Die junge Frau erzählt weiter. Sie wirkt verbittert und ernst. Doch sie spricht ruhig und bewahrt ihre Fassung. Ihre Gesichtszüge scheinen unbeweglich.

„Sein Vater ist so traditionell und konservativ. Zu mir und seinen Freunden, die ihn ins Krankenhaus bringen wollten, sagte er: 'Nehmt ihn mit, wenn Ihr wollt. – Aber wenn mein Sohn stirbt, dann bringt mir einen neuen Sohn!' Keiner hat sich dann getraut, ihn ins Krankenhaus zu bringen. Ich konnte nichts tun. Sein Vater war überzeugt, dass sein Sohn nur zu Hause sicher sei. Solange sein Sohn krank sei, könne er ihn nicht weglassen. Und noch vor ein paar Tagen, als mein Mann so starke Kopfschmerzen hatte und er vor Schmerzen schrie, sagte sein Vater. 'Jetzt geht es dir bald besser, unser Hausgott nimmt einen kranken Teil des Gehirns weg.'“

„Und die Leute vom Kharia-Mankirdia-Büro, warum sind sie nicht früher gekommen?“

„Sie geben uns kein Geld mehr für Medizin. Was werden sie helfen, nichts werden sie helfen.“

Ein anderer Mann schaltet sich in das Gespräch ein.

„Sie helfen nicht. Einmal kam ein Minister von einer großen Stadt, um nach uns zu schauen. Der Chef des Kharia-Mankirdia-Büros kam zwei Tage vorher. Er trug uns auf, überall aufzuräumen. 'Und die Kranken versteckt ihr in euren Häusern', verlangte der officer. 'Der Minister darf sie nicht sehen.'“

Die junge Frau spricht weiter.

„Auch der Arzt im Kharanjia-Krankenhaus war nicht gut: 'Warum bringt ihr ihn erst jetzt?', fragte er mich. 'Die ganze Zeit habt ihr ihm eure Land-Medizin gegeben. Nun kann er sie auch weiter nehmen.' Sie gaben ihm eine Infusion, aber sorgten sich nicht ernsthaft um ihn. Am nächsten Morgen war er tot. Und sein Vater wird jetzt denken, dass er gestorben sei, weil er ins Krankenhaus gebracht wurde.“

Bald darauf nehmen Harish und ich den letzten Bus. Ich gebe der Frau etwas Geld für die nächsten Wochen und verabschiede mich. Ich sage, dass ich bald wiederkommen werde.

Einige Wochen später besuche ich das Dorf erneut. Mir wird erzählt, der Vater des Verstorbenen habe darauf bestanden, dass die junge Frau in seinem Haus bleibe. Er verlangte von ihr das Geld, das ich ihr geschenkt hatte. Sie gab es ihm jedoch nicht und ging erst einmal zurück in das Haus

ihrer Eltern. Der Vater gab ihr die Schuld am Tod seines Sohnes. „Hochzeiten zwischen den Stämmen der Kharia und Mankirdia wollen unsere Götter nicht“, sagte er.

Die junge Frau trieb ihr Kind mit der hierfür üblichen Medizin aus dem Wald ab. Einige Wochen nach der Beerdigung zog sie zu entfernten Verwandten nahe der Stadt Tata im Bundesstaat Jharkhand, ungefähr 150 km von hier.

Einführung

Im narrativen Text stehen „religiöse“ und „traditionelle“ Ideen um die Beerdigung und die Krankheit des jungen Mannes im Vordergrund. Die Idee, dass „traditionelle“ und vor allem „religiöse“ Vorstellungen die Konzeption von Krankheit und Gesundheit bei Angehörigen der Birhor bestimmen, findet sich ebenso in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Literatur zu den Birhor des Öfteren (vgl. Sahu 1995: 104) und geht wieder auf Roy (1925: 137) zurück. Dieser schrieb bereits, dass die Birhor als Verursacher von Krankheiten allein übernatürliche Wesen ansehen. Von daher seien die Birhor vorrangig um Schutz vor diesen bösen Kräften bemüht.

Gründe für die Verhinderung einer rechtzeitigen biomedizinischen Behandlung von Malaria, die im Zusammenhang mit „traditionellen“ Vorstellungen der Birhor stehen, möchte auch ich in diesem Kapitel thematisieren. Allerdings weist bereits das Gespräch und der Bezug auf die „traditionelle“ Einstellung des Vaters darauf hin, dass die Vorstellungen des Vaters in der Siedlung selbst durchaus umstritten waren. Denn die Äußerungen wurden ja mir gegenüber, zudem in einem halb-öffentlichen *setting*, gemacht, um herauszustellen, wie „falsch“ diese Vorstellungen und das Verhalten des Vaters waren. Damit erscheinen zwar soziale Akteure, wie der Vater des jungen Mannes, bei einer Entscheidung über den Zugang zu einer biomedizinischen Behandlung bei den Birhor von Belang, doch möchte ich in Frage stellen, dass „soziale Kräfte“ allein mit der determinierenden Wirkung religiöser Vorstellungen oder über eine Sozialstruktur beschrieben werden können. Vielmehr sollen soziale und kulturelle Auswirkungen auf den Zugang zu biomedizinischen Behandlungen als Interaktionen reflektiert werden. Eine solche Perspektive auf Aushandlungen und Handlungsmacht der Akteure war das Anliegen des Paradigmenwechsels in der Ethnologie zu einem Kulturbegriff, der Interaktionen und nachfolgend Performanzen zum Ausgangspunkt kultureller Konstruktionen erklärte (vgl. Kapitel 2). In gleicher Weise vertreten Kleinman, Das und Lock (1997) die Ansicht, dass soziale Kräfte in ihren Auswirkungen auf Leiden spezifiziert werden und Schepher-Hughes (1992) plädiert dafür, „alltägliche Gewalt“ in die medizinethnologische Forschung einzubeziehen. Darüber hinaus gilt es zu fragen, ob, wie im narrativen Text dargestellt, Zugangsbeschränkungen zu biome-

dizinischen Behandlungen mit der staatlichen Entwicklungsarbeit in Verflechtung stehen.

Paul Edward Farmer (1999, 2004), der sowohl Ethnologe als auch ausgebildeter Arzt ist, gehört zu den Wissenschaftlern, die sich mit ethnologischen Perspektiven im Zusammenhang mit Infektionskrankheiten beschäftigen. So schildert Farmer (1999: 151-155) erst einmal ähnlich meiner nachfolgenden Erzählung einen Malaria-Fall und analysiert diesen. Ein achtjähriges Mädchen in Haiti erkrankt an zerebraler Malaria und wird in die Klinik gebracht. Dort wird eine Behandlung begonnen, doch noch am selben Tag holt der Vater das Mädchen zurück nach Hause und verweigert ihr weitere medizinische Versorgung. Ursache ist der Glaube des Vaters an einen Voodoo-Priester und die Überzeugung, dass seine Tochter in jedem Fall sterben wird. Ein Gruppe von Menschen geht zum Haus des Vaters und nach langen Überredungen gelingt es, den Vater davon zu überzeugen, eine parallele biomedizinische Behandlung zu erlauben. Das Mädchen wird wieder gesund, doch wird das Dorf in zwei Gruppen gespalten, die unterschiedliche Ursachen der Gesundung, nämlich „traditionelle“ oder biomedizinische, vertreten.

So weit die Erzählung von Farmer, die er erstmals im Jahre 1992 veröffentlichte (Farmer 1992: 42-47). In der Neubewertung dieser Erzählung (Farmer 1999: 151-155) offenbarte Farmer dann, dass er diese erste Version der Geschichte erheblich verändert niederschrieb, um die Bedeutung der „traditionellen“ Religion so wie die Konflikte im Dorf in den Vordergrund stellen zu können. Sich selbst habe er damals aus der Geschichte herausgeschrieben. Er war es nämlich, der bei dem Vater vorsprach, damit die Behandlung weitergeführt werden konnte. Dieser stimmte, so Farmer nun, einer parallelen biomedizinischen Behandlung entgegen der ursprünglichen Darstellung ohne Umschweife zu. Farmer kritisiert damit selbstreflexiv die Voreingenommenheit der *Medical Anthropology*. Vertreter dieser Richtung sahen im Zeitgeist der damaligen Ethnologie den Umgang mit Krankheiten von „traditionellen“ und religiösen Vorstellungen nahezu unüberwindbar determiniert und begannen Krankheitskonzepte der „Anderen“, die oftmals im strikten Gegensatz zu den biomedizinischen Konzepten gesehen wurden, niederzuschreiben. Innerhalb einer eher angewandten Richtung standen ebenso „traditionelle“ Ideen im Vordergrund. Es wurde versucht, durch ethnologische Forschung die Differenz zwischen den Gesundheitsvorstellungen in den biomedizinischen Einrichtungen zur *rural health* und den indigenen Konzepten zu überwinden (vgl. Paul 1955, Eisenberg 1977, Kleinman 1980, Schepher-Hughes 1992, Lindenbaum und Lock 1993).

Farmer hingegen argumentiert, dass im geschilderten Beispiel die Überwindung kultureller Differenz nur einen geringen Einfluss auf die biomedizinische Behandlung hatte. Ethnologische Forschung insgesamt, aber auch gerade Daten aus narrativen Texten oder Teilnehmender Beobachtung haben daher nur eine begrenzte Relevanz zur Erklärung der Zusammenhänge

von Gesellschaft und Krankheit. An anderer Stelle stellt er heraus, dass der Fokus auf kulturelle Differenz die Sicht auf die eigentlichen Ursachen für die Verbreitung von Infektionskrankheiten nicht erkläre, sondern nur verschlei-ere (Farmer 1997: 278-280). Neben religiösen Exotismen, so Farmer weiter, zeigten Ethnologen machtvolle Akteure. Die Betonung der *Agency* von Patienten führe aber dazu, dass diesen die Schuld an ihrer Krankheit zugewiesen werde. Farmer möchte nun stattdessen die Strukturierung von Ungleichheit enthüllen (Farmer 2004: 309). Mit einer politischen Ökonomie der Gesundheit soll der Zusammenhang von Armut und Infektionskrankheiten wie Malaria, Tuberkulose und HIV herausgearbeitet werden. Dabei bedient er sich des von Galtung entworfenen Begriffes der „strukturellen Gewalt“ (Galtung 1969). Farmer geht dabei aber nicht auf die von Galtung in den Vordergrund gestellten Zusammenhänge auf lokaler Ebene ein. Galtung zeige nämlich vor allem, dass in administrativen Strukturen das indirekte Ausüben von Gewalt möglich wird, ohne dass ein einzelner Verursacher benannt werden kann.

Farmers (1999: 151-155, 1992: 42-47) Darstellung des Malaria-Falls weist auf weitere Gesichtspunkte bezüglich narrativer ethnographischer Texte hin. Es wird deutlich, dass weder Schlussfolgerungen noch ethnographische Darstellungen durch narrative Texte per se „objektiver“ werden. Farmer folgerte aus demselben Ereignis infolge der veränderten theoretischen Perspektive nahezu konträre Schlüsse. Nicht einmal die Geschichte selbst blieb bei Farmer gleich. Wie er selbst herausstellt, hatte er sieben Jahre zuvor dieses Ereignis inhaltlich verändert erzählt. Dies aber verweist auf eine weitere Möglichkeit narrativer Ethnographie im Zusammenhang mit den Forderungen aus der „Krise der ethnographischen Repräsentation“, so stellt van Maanen (1988: 116-120) gerade heraus, dass narrative Texte die ideale Basis zur fortdauernden Reflexion bieten und damit auch eine Veränderung von theoretischen Schlussfolgerungen ermöglichen.

Die Reflexion der ethnographischen Feldforschung als Interaktion von Autor und „anderen“ sowie die Auseinandersetzung mit der entscheidenden Autorität des Ethnographen über das Schreiben der Repräsentation waren weitere der zentralen Forderungen der Autoren um *Writing Culture*. Farmers Umgang mit dieser Forderung ist nun paradox. In einer Fußnote schreibt er, dass er in der ersten Version des Textes als Reaktion auf die übermäßige Hervorhebung des ethnographischen Autors sich selbst aus der Erzählung strich. Dabei vergisst er, dass die Beschäftigung von *Writing Culture* mit dem Autor – im Gegensatz zu den früheren bekenntnishaften, narrativen Ethnographien (Levi-Strauss ([1955] 1978), Bowen [1954] 1987, vgl. Fuchs und Berg 1993, Clifford 1988, siehe Kapitel 2) – das Ziel der reflektierten Repräsentation der „Anderen“ hatte. Im Jahre 1999 nun schreibt Farmer sich wieder in seine Texte hinein und wird damit unfreiwillig zum Beispiel dafür, dass die Forderungen aus *Writing Culture* nicht unberechtigt waren. Er beginnt nämlich selbstreflexiv sein Schreiben und seine Schlussfolgerun-

gen in Frage zu stellen. Gerade die „traditionelle“ Repräsentation Haitis entlarvt er dann als seine Voreingenommenheit als Autor.

Farmer kritisiert damit am ethnographischen Beispiel seine eigene Voreingenommenheit gegenüber kulturellen Ideen und verneint deren Bedeutung für den Zugang zu einer biomedizinischen Behandlung. Durch meinen Ansatz möchte ich hingegen den spezifischen Konsequenzen „traditioneller“ Ideen auf der Aushandlungsebene nachgehen und damit einen weiteren Ausweg aus dem skizzierten Dilemma vorschlagen.

Malaria

In der gegenwärtigen Literatur zu den Birhor und auch der Region um den Similipal Park finden sich zahlreiche Arbeiten, die die Gesundheitssituation der Birhor ansprechen. Malaria wird recht übereinstimmend als herausragendes Gesundheitsproblem für die Birhor angesehen. Das Argument, „traditionelle“ und „religiöse“ Vorstellungen behinderten die biomedizinische Behandlung von Krankheiten, findet sich ebenso des Öfteren (vgl. Dash 1998: 118-119). Chaturbhuj Sahu (1995: 249) schreibt in diesem Sinne, dass Angehörige der Birhor aufgrund ihres „Aberglaubens“ Krankheiten zu spät biomedizinisch behandeln lassen würden. G. D. Pandey, V. R. Tirkey und R. S. Tiwari (1999: 291) stellen in einem Artikel zum „*health seeking behaviour*“ der Birhor fest, dass das Gesundheitsverhalten in ganz Indien von einer „*deep rooted tradition*“ bestimmt sei. Allerdings wird die Dominanz des „Aberglaubens“ bei den Birhor in Bezug auf Malaria teils eingeschränkt. Pandey, Tirkey und Tiwari (1999: 296) gehen in ihrem Ansatz zumindest so weit, dass Angehörige der Birhor je nach Krankheit entweder eine „traditionelle“ oder eine biomedizinische Behandlung wählen. Malaria werde bei den Birhor biomedizinisch behandelt. Dash (1998: 120) bestätigt dies, während Sahu erwähnt, dass im Falle von Malaria „traditionelle“ und biomedizinische Behandlungen kombiniert werden. Gerade zur Behandlung der Malaria bei den Birhor differieren also die Ansichten der Ethnologen.

Es werden von den verschiedenen Autoren jedoch nicht ausschließlich „traditionelle“ Vorstellungen zu Krankheiten in ihren Konsequenzen für die Gesundheitssituation der Birhor angesprochen. Problematisch sei vor allem der Kampf gegen die Anopheles-Mücken als Überträger der Krankheit und auftretende Resistenzen des Parasiten gegen Malaria-Medikamente (vgl. Sahu 1995: 209-213, vgl. Dash 1998, Nayak und Babu 2003). Oft findet sich die behauptete mangelnde Hygiene der Birhor als Ursache für deren schlechten Gesundheitszustand. Sahu (1995: 210-211) gar sieht mangelnde Hygiene als Verursacher von Malaria. Dash (1998: 118) stellt zur Gesundheitssituation der Birhor ökologisch-ökonomische Gründe in den Vordergrund. Durch ihre Arbeit in und ihr Leben nahe den Wäldern seien diese insbesondere durch Unfälle gefährdet. Ebenso werden, ausgehend von der Sichtweise auf die Birhor als homogene und vorzeitige Kultur, fehlende

Bildung und Ignoranz als Ursache für deren mangelhaften Umgang mit ihrer Gesundheit angesehen. Korruption, gerade auch in den lokalen *Public Health Centers*, wird als weitere Ursache für eine geringe Akzeptanz der Einrichtungen bei den Birhor gesehen (Pandey, Tirkey und Tiwari 1999: 295). B. N. Nayak und B. V. Babu (2003: 306) ergänzen hierzu, dass nur 35 % der *Public Health Centers* mit einem Arzt besetzt seien. Weiterhin verhindere die Armut der Birhor, dass diese sich Medizin und Korruptionszahlungen leisten könnten.

Für Indien insgesamt kann zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit von 100 Millionen Malaria-Fällen pro Jahr mit einer Million Todesfällen ausgegangen werden. Ab 1953 wurde das sehr erfolgreiche National Malaria Eradication Program (NMEP) eingerichtet und über die Bekämpfung der Anopheles-Mücke mit DDT die Malaria beinahe ausgerottet. Doch mit der Bildung von Resistenzen gegen DDT stiegen die Krankheitsfälle wieder rapide (Diesfeld 1995: 356-357). Eine leichte Verbesserung der Malaria-Situation wurde seit den neunziger Jahren festgestellt. Dennoch betrug die Zahl der registrierten Erkrankungen im Jahre 2000 zwei Millionen. Die Schätzungen der tatsächlichen Erkrankungen belaufen sich auf 15 Millionen. Im selben Jahr wurden 946 Todesfälle registriert, wobei eine tatsächliche Anzahl von 20.000 Todesfällen angenommen wird. In Indien ist die Verbreitung von Malaria räumlich extrem auf die Nord-Ost-Staaten und Orissa, Maharashtra, Gujarat, und Madhya Pradesh konzentriert. Allein der Bundesstaat Orissa verzeichnet 20% der Malaria-Fälle. Von Orissa wiederum sind vor allem die bewaldeten Bergregionen betroffen und es tritt fast ausschließlich Malaria mit dem gefährlichen Erreger *P. falciparum* auf. Der Anteil der *P. falciparum*-Fälle in Orissa beträgt gar 40% der in Indien registrierten Fälle. Damit fallen auf Orissa auch 55% der Malaria-Todesfälle Indiens. Mit Hilfe eines Weltbank-Kredites wurden von 1997 bis April 2004 unter dem Enhanced Malaria Control Program Maßnahmen zur Malaria-Bekämpfung in Indien durchgeführt. Außerdem wurde in Indien der Versuch unternommen, mit der Ansiedelung des Larvivorous-Fischs in Teichen die Verbreitung der Anopheles-Mücke zu bekämpfen. Die WHO versucht derzeit mit dem „*Roll Back Malaria*“-Programm die Zahl der Kranken von 2000 bis 2010 weltweit zu halbieren. Keonjhar, der Nachbardistrikt von Mayurbhanj, wurde als einer von fünf Pilotdistrikten Indiens ausgewählt (Lal, Sonal und Phukan 2000, WHO 2000, vgl. Greenough 2003).

In der medizinischen Literatur begann eine veränderte Auseinandersetzung mit Malaria im Rahmen der Proklamierung einer *Third Epidemiologic Transition* seit den achtziger Jahren. Ein epidemisches Auftreten von „*emerging and re-emerging infectious diseases*“ und damit einhergehender sehr hoher Todesraten gerade in „Entwicklungsländern“ wurde wieder zum Thema. Die *epidemiologic transitions* sind ein umstrittenes Modell einer Korrelation von Infektionskrankheiten und demographischen Entwicklungen. In den Modellen wurde ein Vorherrschen der Morbidität durch Infektionskrankheiten bis Mitte des 19. Jh. angenommen. In Folge der demographischen Ver-

änderungen und zum Teil medizinischer Erfolge während der *Second Epidemiologic Transition* wurden diese dann zugunsten der verstärkt auftretenden Krankheitsbilder der „Wohlstandsgesellschaften“, wie beispielsweise Herz-Kreislaufkrankungen und Krebs, als weniger relevant angesehen. In der *Third Epidemiologic Transition* ab den 80er Jahren wurden dann „neue“ Infektionskrankheiten zum Thema, z. B. HIV. Zudem wurde aber deutlich, dass Krankheiten wie Malaria oder Tuberkulose, die lange unter Kontrolle schienen, in ihren verheerenden Ausmaßen gerade unter den „Armen“ wieder zunehmen (Barett, Kuzawa, McDade und Armelagos 1998, vgl. Inhorn und Brown 1990, Nguyen und Peschard 2003).

Farmer (1999: 46-50) stellt in Bezug auf Tuberkulose den Begriff der *re-emerging infectious disease* in Frage. Er zeigt, dass diese Krankheit in ihren Ausmaßen nie zurückgedrängt werden konnte. Lediglich das öffentliche Interesse an Tuberkulose habe durch den Rückgang in privilegierten Schichten der wohlhabenden Länder im 20. Jh. nachgelassen. Dabei habe in den USA vor allem eine Verlagerung der Infektionen hin zur Bevölkerung mit „dunkler Hautfarbe“ stattgefunden. Die entscheidende Determinante für hohe Infektionszahlen sei Armut. In den Gruppen, bei denen Tuberkulose zur Zeit eine Bedrohung sei und in denen die Infektionszahlen wieder steigen, sei Tuberkulose aber nie verschwunden gewesen. Daher könne weder von einer *emerging* noch einer *re-emerging disease* gesprochen werden.

Malaria kann derzeit in gleicher Weise wie Tuberkulose als eine Krankheit der „Armen“ in den „Entwicklungsländern“ angesehen werden. Allerdings galt Malaria im 19. Jahrhundert und bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts als bedeutendste Krankheit in den USA (Farmer 1999: 40-41). Sowohl die Resistenzen der Anopheles-Mücke, des Überträgers von Malaria, gegen Insektenvernichtungsmittel als auch des Krankheitserregers selbst gegen die Medikamente erschweren die Bekämpfung von Malaria (Barett, Kuzawa, McDade und Armelagos 1998: 259). Für eine effektive Behandlung sind daher geeignete Medikamente und ausgebildetes Personal auch in peripheren Gebieten notwendig (WHO 2000: 57-59). Neben der medikamentösen Bekämpfung und der Vernichtung der Anopheles-Mücke ist eine weitere Strategie gegen Malaria der Schutz vor Stichen. Hierzu wird von der WHO der Einsatz von mit Insektiziden behandelten Mosquito-Netzen befürwortet (WHO 2000: 62).

Sowohl Malaria- als auch Tuberkulosekranke haben bei einer medikamentösen Behandlung eine hohe Heilungschance. Für die Behandlung von Malaria wird von der WHO derzeit eine Kombinationstherapie aus Artemisin und Mefloquin über drei Tage mit Heilungsraten von fast 100 % empfohlen. Allerdings ist diese Therapie für die Anwendung in vielen „Entwicklungsländern“ bei Kosten von 1,50 US\$ zu teuer. Ebenso werden bei der aufwändigeren und langwierigen Behandlung von Tuberkulose mehr als 95 % Heilungsraten erreicht. Dennoch fordert Malaria zur Zeit nach Angaben der WHO vor allem in Afrika über eine Million Todesopfer jährlich. Für

Tuberkulose liegen die Schätzungen der jährlichen Todesopfer gar bei drei Millionen (Farmer 1999: 3, WHO 2000: 3, vgl. taz 3. 8. 2004: 9).

Setting

Meine Feldforschung bei den Birhor fand vor allem in der Siedlung Durdura im Distrikt Mayurbhanj im Norden des indischen Bundesstaates Orissa statt. Dort wurde mir von Bewohnern eines der von der indischen Regierung erbauten Häuser zur Verfügung gestellt. Durdura ist ein größeres Dorf mit ungefähr 5000 Einwohnern, in welchem hauptsächlich Santal leben. Das Dorf selbst unterteilt sich noch einmal in fünf Unterdörfer, die bis zu zwei Kilometer entfernt voneinander liegen. Angehörige der Birhor bewohnen eines dieser Unterdörfer. Direkt neben dem Birhor-*tola* liegt ein *tola* der Santal. Die zweite größere „Stammesgruppe“ im Dorf sind Munda. Zudem leben einige wenige Familien der Ho in Durdura. Die wenigen „Kastengruppen“ in Durdura, die meist nur durch ein oder zwei Familien vertreten werden, sind Mondol, Dom, Ghasi und Mochi. Die Mochi sind als *Scheduled Castes* registriert und stellen Trommeln her. An diese verkauften Angehörige der Birhor Affenfelle für die Bespannung der Trommeln zu einem Preis von 50 bis 70 Rupien (ungefähr ein Euro). An zentralen Einrichtungen in Durdura gibt es ein *Public Health Center*, zwei Schulen und eine Niederlassung der State Bank of India.

In einer Lodge in Jashipur mietete ich zusätzlich ein Zimmer, wo ich mich von Zeit zu Zeit vor allem zum Schreiben meines Tagebuchs aufhielt. Jashipur, zehn Kilometer von Durdura entfernt, ist die nächstgelegene Kleinstadt mit einer Bevölkerung von etwa 77.000 Einwohnern (District Statistical Office Mayurbhanj 1999: 8). Dort gibt es einige zentrale Einrichtungen wie eine Polizei-Station, ein staatliches Krankenhaus, einen größeren Wochenmarkt, die Verwaltungsinstitutionen des *blocks*, ein Forstbüro für den Similipal Nationalpark und ein *college* (Senapati und Sahu 1967: 471). Zudem befindet sich hier das für die Birhor wichtige Kharia Mankirdia Development Office. Neben dem Office ist vor allem der Wochenmarkt am Dienstag wichtiger Anlaufpunkt für die Birhor. Zudem besuchte ich mit Freunden aus Durdura nochmals drei weitere Siedlungen der Birhor in Mayurbhanj. Dies waren die Siedlungen Kendumundi, Chhotani und Bania Basa, welche ebenso am Rande des Similipal-Nationalparks liegen. Diese Siedlungen sind zwischen 30 und 70 km von Durdura entfernt.

Am Rande Durduras befindet sich das Haupteingangstor zum Similipal Nationalpark. Dieser wurde im Jahre 1956 gegründet und gehört zu den indischen Tigerschutzgebieten unter *Project Tiger*. Für die Birhor ist von Belang, dass die Jagd innerhalb des Similipal Nationalparks verboten ist, allerdings haben Angehörige der Birhor die Erlaubnis die Rinde der *Bauhinia*-Schlingpflanze und kleinere Waldprodukte zu sammeln. Zwar gibt es Hinweise in der Literatur auf vormalige Konflikte mit den Waldhütern (vgl.

Dash 1998: 382-394), doch ist die Lage zur Zeit recht entspannt. In Durdura wurde mir auf meine Frage nach Problemen mit den Waldhütern geantwortet: „Sie sind dort in ihrer Art, und wir sind da in unserer Art, aber wir stören uns nicht. Warum soll es dann ein Problem geben?“

Die Siedlung der Birhor in Durdura wurde aus staatlichen Geldern im Rahmen des Indira Awas Yoyana Programms im Jahre 1987 errichtet. Damals wurden 27 Häuser erbaut. Die Mehrzahl der jetzigen Bewohner migrierte vor ungefähr 30 Jahren aus dem Umland von Bihar und wohnte zuvor bereits von Zeit zu Zeit in einer temporären Siedlung nahe des Marktplatzes von Durdura. Seit dem Jahr 1987 wurde die Siedlung im Rahmen des *Micro Project*-Programme für *Primitive Tribal Groups*, nämlich dem Kharia Mankirdia Development Office betreut (vgl. Sahoo 1996b). In Durdura lebten zur Zeit meiner Forschung 70 Angehörige der Birhor. Zudem wohnt hier eine Grundschullehrerin von der Kaste der Mohanto mit ihrem Ehemann. Diese wurde über das *Micro Project* angestellt.

Die Familien der Birhor in Durdura gehören zum größten Teil einer Gruppe patrilinearere Brüder (Birhori: *banso*) an, die biologisch verwandt sind. Diese *banso* lässt sich auf vier Brüder und deren Söhne zurückführen. Von diesen vier Brüdern lebt noch der Dorfpriester Boijhho Murmu, welcher sein Alter mit 60 Jahren angibt. Seine Söhne sind Konge und dessen jüngerer Bruder Gobora. Letzterer war einer meiner beiden engsten Freunde und damit zugleich Hauptinformant in Durdura. Gobora war ungefähr 30 Jahre alt. Eine ähnlich bedeutende Stellung für meine Feldforschung hatte der wenige Jahre jüngere Lugu Murmu. Dessen Vater war der jüngere Bruder von Goboras Vater, dem Dorfpriester Boijhho Murmu. Lugu selbst hat zwei ältere Brüder, nämlich Bandhu und Soben, und zudem einen jüngeren Bruder, namens Dadu. Ojombor ist der einzige noch lebende Sohn des ältesten der vier Brüder. Schließlich sind noch Ranjen, Tumu und Ononto zu nennen, deren Vater der jüngste der vier ursprünglichen Brüder war.

Es lebten aber nicht ausschließlich die männlichen Angehörigen dieser patrilinearen Bruder-Gruppe in der Siedlung in Durdura. Die ältere Schwester Goboras blieb mit ihrem hinzugezogenen Mann Kamo Hembram in Durdura. Darüber hinaus wohnten einige Familien und Personen in der Siedlung, die nicht leibliche Nachfahren der vier Brüder sind. Zu diesen gehörte ein altes Ehepaar, deren Sohn bei der Ziegelsteinherstellung in Kolkata arbeitet. Adivasi Hembram, Kiachuri Hembram und Tundu Hembram und ihre Familien sowie zwei weitere ältere Frauen, die in einem Haus zusammenlebten, waren die weiteren Bewohner der Siedlung. Bei den Birhor ist es üblich, dass die heranwachsenden Jugendlichen im *boys dormitory* oder *girls dormitory* übernachten. Da mit Rina und Alakmuni während meines letzten Aufenthaltes nur zwei unverheiratete jüngere Frauen in der Siedlung lebten, bestand zu dieser Zeit kein *girls dormitory*. Rina lebte bei einer älteren Frau, die sich ihrer als „Großmutter“ annahm. Alakmuni wohnte im Haus ihrer Mutter. Das *boys dormitory* befand sich nachts im Schulgebäude oder im Sommer auch im Freien. Viele der jüngeren Mädchen und Jungen ver-

brachten aber den Großteil des Jahres in der Angarpoda Internatsschule, die vom *Micro Project* eingerichtet wurde und zwei Kilometer von Jashipur entfernt gelegen ist.

Ψ Ψ Ψ

Für meine ethnographische Arbeit halte ich insbesondere die Vereinhaltung meiner Person durch Gobora und Lugu für reflexionswürdig und werde dem an späterer Stelle nachgehen. Als bedeutsam möchte ich zudem die Beeinflussung durch meine Forschungsassistenten herausstellen. Zwar konnte ich mich in Oriya und dann später in Birhori in Durdura gut verständigen, doch insbesondere tiefer gehende Interviews oder das Verstehen von Interaktionen unter den Birhor war ohne meine Assistenten nicht möglich. Wesentliche Inhalte meiner Forschung wurden somit über meine Assistenten kommuniziert. Eine interessante Komponente ergab sich nun daher, dass ich mit drei Forschungsassistenten arbeitete und so Veränderungen meines Zugangs zu den Birhor im Hinblick auf die verschiedenen Assistenten deutlich wurden. Alle drei Forschungsassistenten waren Angehörige der Santal. Grund dafür war, dass vor allem Angehörige dieser „Stammesgruppe“ Zugang zu Universitätsbildung und damit englische Sprachkenntnisse haben und ihre Sprache dem Birhori sehr ähnlich ist. Dadurch waren meine Assistenten in der Lage Birhori zu verstehen und zugleich in ihrer Muttersprache Santal, welche auch von Angehörigen der Birhor gesprochen wird, mit diesen Gespräche zu führen. In Oriya können viele Angehörige der Birhor in Durdura nicht frei reden.

Shyam Hembram, mein erster Forschungsassistent, ist ein langjähriger Freund, den ich von meinem Studienaufenthalt am Department of Anthropology an der Utkal University in Bhubaneswar im Jahre 1998 kenne. Wir studierten dort für ein Jahr Anthropology. Mit ihm besuchte ich die Siedlung Durdura bereits während des Studiums zweimal. Auch bei meinen beiden ersten Feldforschungsaufenthalten für diese Arbeit im Herbst des Jahres 2002 und im Frühjahr 2003 begleitete er mich nach Durdura. Da er aber verheiratet war und zudem in diesem Jahr ein kleines Geschäft für Drogeriebedarf eröffnete, war er danach nicht mehr für längere Zeit für eine Feldforschung zu gewinnen. Lediglich gegen Ende der Feldforschung konnte Shyam noch einmal für zwei Wochen mit mir arbeiten. Shyam interessierte sich vor allem für Lieder und Tänze der Birhor. Da er selbst Kurse zur Santali-Grammatik gibt und sich äußerst gut in Santal-Musik und -Tanz auskennt, war er ein exzellenter Partner bei der Übersetzung von Liedern und Beobachtungen zu Tanz und Gesang. Darüber hinaus besaß Shyam eine hohe soziale Kompetenz und verstand es nicht nur freundschaftliche Beziehungen zu Angehörigen der Birhor aufzubauen, sondern auch politische Prozesse innerhalb des Dorfes zu analysieren. Gleichermäßen besaß er einen geübten und kritischen Blick für „Korruption“ und Mängel des Entwicklungsprojektes.

Nachdem Shyam für weitere Forschungsarbeit erst einmal nicht mehr zur Verfügung stand, arbeitete ich kurze Zeit mit Karu Murmu. Doch beschäftigte ich mich in dieser Zeit vor allem mit dem intensiven Erlernen der Birhor-Sprache, so dass sein Einfluss auf die Forschung weniger ausschlaggebend war. Nachfolgend engagierte ich Harish Murmu, einen Philosophiestudenten aus Bhubaneswar, der kurz zuvor seinen B. A. abgelegt hatte. Dadurch ergaben sich zwei entscheidende Neuerungen für die Forschung. Zum Ersten war Harish in der Hauptstadt groß geworden und musste nun von mir in die zuvor selbst erlernten Verhaltensweisen im „ländlichen“ Orissa als auch im Umgang mit der Entwicklungsadministration eingeführt werden. Auf diese Weise wurde ich vermehrt zur Teilhabe an den politischen Prozessen des Dorfes und seiner Umgebung gezwungen. Ich begann nun vermehrt über meine „Teilnahme“, anstelle durch Berichte meiner Assistenten zu neuen Erkenntnissen zu kommen. Eine zweite wesentliche Perspektivenänderung ergab sich dadurch, dass Harish sich vor allem für Hexen, Geister, Ahnen und Götter interessierte. Shyam hingegen vertrat eher kritische Ansichten zur Religion, so dass ich in der Zeit meiner Zusammenarbeit mit Shyam dieser Sphäre keine größere Bedeutung beimaß. Erst durch Harishs Erzählungen erlangte ich den Zugang zu diesem Teil meiner Studie.

Ψ Ψ Ψ

Die staatliche „Entwicklungsarbeit“ für die Birhor in Durdura wird ausschließlich vom Büro des Kharia Mankirdia Micro Project in Jashipur organisiert. Von dort betreut der *Special Officer* mit einem Team von fünf Mitarbeitern alle 18 Kharia- und Birhor-Siedlungen, die dem Projekt zugeteilt sind (SCSTRTI 2002: 53). Da Durdura recht nahe zu Jashipur gelegen ist, haben Angehörige der Birhor aus Durdura gegenüber den anderen Dörfern einen privilegierten Zugang zu diesem Büro. Dies wird dadurch verstärkt, dass insbesondere die beiden Birhor-Siedlungen in Durdura und Kendumundi beim Besuch von höheren staatlichen Vertretern als Vorzeigeprojekte präsentiert werden. Insgesamt verfügt das *Micro Project* über vergleichsweise große Finanzmittel. Immerhin standen in bisher 14 Jahren „Entwicklungsarbeit“ des *Micro Projects* bis 2001 für die 18 Siedlungen 20.434.019 Rupien (ungefähr 408.000 Euro) zur Verfügung (SCSTRTI 2002: 18). Allerdings beinhaltet dieser Betrag auch die Personal- und Verwaltungskosten. Für den Zeitraum bis zum Jahre 2007 wurden weitere 56.107.639 Rupien (ungefähr 1.120.000 Euro) beantragt (SCSTRTI 2002: 78). Die Birhor-Siedlungen in Chhotani und Bania Basa, die nicht unter dem *Micro Project* erfasst sind, erhalten eine weitaus geringere staatliche Beachtung und Hilfe. Diese beiden Siedlungen werden von den regulären Block-Verwaltungen betreut.

Im Wesentlichen bemüht sich das Projekt um die Aufrechterhaltung und Verbesserung der Infrastruktur der Siedlung und daneben um Maßnahmen zur Einkommensgenerierung. Zum Bereich der Infrastrukturerhaltung zählt die Reparatur und Instandhaltung der Häuser und Wege in der

Siedlung. Außerdem wurde ein Teich, der neben der Fischzucht dem Baden und Waschen dient, angelegt und im Jahre 2003 um einen zweiten Steg erweitert. Allerdings lässt sich mit dem Brunnen, der zur Trinkwasserversorgung installiert wurde, nur noch Wasser zu Tage fördern, das sichtbar verschmutzt ist. Die Elektrizitätsversorgung funktionierte lediglich für ein Jahr zu Beginn der Etablierung des *Micro Project* im Jahre 1987, da alsbald die Leitungen gestohlen wurden.

An Maßnahmen zur Einkommensgenerierung sind einige geglückte Projekte zu erwähnen. So erhält jeder Haushalt regelmäßig 30 kg Jute zugeteilt, um hieraus die „traditionellen“ Birhor-Produkte herzustellen. Gerade den älteren Angehörigen der Birhor, die keine Söhne in der Siedlung haben, wird dadurch ermöglicht, unabhängig von der Beschaffung des Rohstoffes aus dem Wald ein geringes Grundeinkommen zu erwirtschaften. Ebenso sichert dies auch im Falle von Krankheiten und dem damit verbundenen Ausfall der Rohstoffbeschaffung ein Einkommen. Die Pflanzung von Bäumen, insbesondere Cashew Nut, ermöglicht ebenso ein regelmäßiges Einkommen für einige der Haushalte. Allerdings besteht hier, genauso wie bei der Tierhaltung, die Gefahr einer ungleichen Verteilung, die eher die besser gestellten Familien begünstigt. Ziegen und Hühner wurden zum Teil über das *Micro Project* finanziert und stellen eine weitere Möglichkeit dar, das Einkommen zu vergrößern. Besonders wichtig ist dabei, dass der Besitz von Kleinvieh eine „Geldreserve“ darstellt, auf die in Notfällen zurückgegriffen werden kann. Eine weitere sinnvolle Maßnahme des *Micro Projects* war die Einrichtung eines Notfallkontos für jede Familie. Sonstige Hilfeleistungen waren die Anschaffung von einzelnen Nähmaschinen, Fahrrädern, Fußwasserpumpen sowie Hilfestellung bei der Einrichtung von Gemüsegärten. Zudem wurde eine Kreditmöglichkeit für die Investition in *small scale business*, wie beispielsweise die Einrichtung eines Kiosk, geschaffen. Schließlich ist noch die Verbesserung der Schulsituation herauszustellen. Sowohl durch die Anstellung einer Lehrerin für die Jüngsten als auch durch die Einrichtung einer Internatsschule wird versucht, eine Grundbildung zu gewährleisten. Die Grundschule ist für die erste bis fünfte Klasse konzipiert. Die Internatsschule in Angarpoda ermöglicht einen Unterricht von der ersten bis zur zehnten Klasse. Viele der Kinder der Birhor wechseln mit dem Abschluss der zweiten Klasse jedoch bereits in die Internatsschule.

Das *Micro Project* widmet sich auch der Gesundheitssituation der Birhor. Vor allem zwei Maßnahmen sind diesbezüglich zu nennen. Zum einen sollte auf Antrag Geld für Medizin zur Verfügung stehen, mit dem Angehörige der Birhor Medizin über die staatliche kostenfreie Grundversorgung hinaus kaufen können. Zum anderen werden in den Siedlungen *health camps* durchgeführt, bei denen Untersuchungen und Impfungen stattfinden und Aufklärungsarbeit zu Gesundheitsthemen geleistet wird. Ab 2002 wurden zudem Mittel für die Ausgabe von persönlichen Gesundheitskarten beantragt und es sollte für jede Siedlung ein Erste-Hilfe-Kasten angeschafft werden. Eine wichtige Hilfe war darüber hinaus, dass in manchen,

sehr dringenden Fällen ein Jeep für den Transport von Patienten ins Krankenhaus angemietet wurde. Auch der Rücktransport von Verstorbenen aus den Krankenhäusern wurde vom *Micro Project* übernommen (SCSTRI 2002: 46-48).

Rina I

Am späten Abend sitze ich alleine auf der Veranda eines Hauses in der Siedlung der Birhor in Durdura. In diesem nicht allzu gemütlichen Haus wohne ich derzeit. Es ist neun Uhr. Die Bewohner der Siedlung scheinen bereits zu schlafen. So sinniere ich über den vergangenen Tag. Ich schaue in den flackernden Lichtschein einer Kerze, die mit Wachs auf den Boden geklebt ist. Eine Bidi, eine der kleinen, aber um so stärkeren indischen Zigaretten, liegt neben mir. Ich möchte sie noch rauchen und dann auch schlafen.

Ich höre Schritte. Karu, mein derzeitiger Assistent, kommt zurück.

„Markus, Rina hat hohes Fieber, bestimmt Malaria. Komm doch kurz mit und schau nach ihr.“

Rina wohnt im Nachbarhaus. Sie ist siebzehn Jahre alt. Ihr langes schwarzes Haar ist leicht gelockt. Oft hat sie uns Wasser vom Fluss gebracht oder auch unser Geschirr gespült für etwas Gemüse oder eine Packung Kekse als Dank. Dennoch habe ich selten länger mit ihr geredet. Sie scheint meist gut gelaunt, doch ist sie eher zurückhaltend. Länger mit einem Mann zu reden, gehört sich für eine unverheiratete Frau nicht. Auch ich bin jungen Frauen des Dorfes gegenüber eher zurückhaltend. Ich will nicht den Eindruck erwecken, ich hätte es auf die Mädchen des Dorfes abgesehen.

Rinas Eltern sind vor fünf Jahren gestorben. Die Leute im Dorf erzählen, es hätte ein Problem mit deren Hausgott gegeben. Sie hat keine weiteren Verwandten im Dorf. Deswegen wohnt sie bei einer älteren Frau, die sie Großmutter nennt. Von den anderen Bewohnern des Dorfes wird die Großmutter „dicke Alte“ gerufen. Rina arbeitet oft, vor allem bei der Reisernte oder auch beim Beladen von Sand oder Kies auf LKWs. Dabei kann man 40 bis 50 Rupien am Tag verdienen.

Der Mann von Rinas Großmutter wohnt ein Haus weiter. Er ist fast taub und kann kaum noch laufen. Manchmal geht er zum Betteln in die Stadt. Manchmal verkauft er Heilkräuter auf einem der Wochenmärkte. Viel verdient er nicht. Meistens schafft er es dennoch betrunken zu sein. Einmal im Monat erhalten die beiden jeweils 100 Rupien Rente. Dann trinken sie zwei, drei Tage und essen gut. Raishen, der leibliche Sohn der beiden, ist gerade für zwei Wochen im Dorf. Sonst arbeitet er in einer Ziegelsteinfabrik in Tribini im Norden von Kolkata. Seine Frau ist vor einigen Jahren gestorben.

Zu meiner Verwunderung hat Karu bereits einen Streifen Tabletten in der Hand.

„Was sind das für Tabletten?“

„Die sind von Goboras Frau. Rinas Großmutter hat mich gebeten, sie zu holen. Du hattest sie heute morgen gekauft.“

Meine gute Laune ist dahin. Goboras Frau, meine hiesige Schwester, war an Malaria erkrankt. Heute morgen hatte ich Gobora und sie zum Arzt begleitet. Dieser hatte ihr Tabletten aufgeschrieben. Ich fürchte, dass sie ihre Medizin nicht vollständig einnehmen wird, wenn ihre Tabletten erst einmal weg sind. Schon oft habe ich es erlebt, dass die Bewohner der Siedlung nach der Einnahme von ein oder zwei Tabletten die Behandlung vorzeitig abgebrochen haben. Zu wach ist in mir die Erinnerung an die Beerdigung des jungen Mannes aus Kendumundi. „Meine Schwester“ oder Rina will ich nicht an Malaria sterben sehen.

„Warum bringst du die Medizin 'meiner Schwester' weg?“ –

„Ihr geht es schon viel besser. Rina hat starkes Fieber.“

„Nein, 'meine Schwester' soll die Medizin zu Ende nehmen. Sie wird sicherlich nicht noch einmal nach Jashipur gehen, um Tabletten zu kaufen.“

Karu und ich überlegen, wie wir Rina helfen können. Wir haben nicht die Zeit, mit all den Leuten aus der Siedlung persönlich zum Arzt in die Stadt zu gehen. Der National Highway 6, auf dem ab und an Busse in die Stadt fahren, ist 3 km entfernt. Ein Arztbesuch dauert so meist einen ganzen Tag. Schließlich beschließen wir, Raishen, den leiblichen Sohn von Rinas Großmutter, zu bitten, am nächsten Tag mit Rina zum Arzt zu gehen. Ich erkläre ihm den Weg zu einem Arzt, den ich persönlich kenne, und trage ihm auf, eine Quittung von der Apotheke mitzubringen. Wir geben ihm 200 Rupien (ungefähr 4 Euro). Dies ist genug Geld, um den Arzt zu bezahlen, einen Malaria-Test zu machen und gute Medizin zu kaufen.

Drei Tage später ist wieder, wie jeden Dienstag, der große Markttag in Jashipur. Fast alle haben etwas Geld vom Verkauf ihrer Produkte auf dem Wochenmarkt. Und fast alle sind betrunken. Einige werden Geld genug haben, bis Donnerstag zu trinken. Es ist nicht die Zeit für tiefgreifende Interviews oder Grammatikanalysen des Birhori.

Am Abend wird getanzt, wie ich es schon öfters erlebt habe. Ich sehe, dass Rina und ihre beste Freundin Alakmuni tanzen. Rina tanzt sehr gerne und ist wieder allerbesten Laune. Ich freue mich, dass es ihr wieder gut geht und hoffe, dass sie die Malaria vollständig auskuriert hat. Die Stimmung ist ausgesprochen gut. Rina und Alakmuni sind angetrunken. Sie unterhalten sich laut beim Tanzen. Rina ruft mir lachend zu:

„Tanzen wir?“

„Ich kann nicht tanzen, bring mir ein Bier, dann tanze ich.“

„Ich habe kein Bier, gib mir Geld, dann können wir Bier trinken.“

„Ich bin nun ein Birhor geworden, alles Geld ist weg.“

„Du bist Birhor? Dann geh in den Wald, und hol von der Rinde!“

Das ist zweideutig, denn bei den Birhor holt der Ehemann die Rinde. Rina grinst entsprechend.

„Und wer wird dann die 'Seil-Arbeit' machen?“, entgegne ich und füge an:

„Sing ein Lied, dann tanze ich.“

Gerne lasse ich mich zum Tanzen überreden. Ich reihe mich in die Schlange der Tanzenden ein und versuche wenigstens, wenn ich schon die Schritte nicht beherrsche, den Rhythmus zu halten.

Lugu, mein hiesiger älterer Bruder, und auch Gobora versuchen schon einige Zeit, mich ins Nachbardorf zu den Santals zu locken. Dort gibt es von Dienstag an Bier zu kaufen. Als bald sitzen wir im Innenhof eines Santal-Gehöfts und plaudern bei einer Schale Reisbier. Ein anderer Mann aus dem Dorf, der sich zu uns gesellt, schaut sich um und bemerkt: „Überall, wo wir Birhor sind, sind die Leute reich. Die Birhor gehen in den Wald, arbeiten hart und dann vertrinken sie all ihr Geld und die anderen Leute werden reich.“

Gobora fragt mich etwas später:

„Wieviel Geld gab dir Raishen zurück, nachdem er mit Rina beim Arzt war?“

„Er gab mir 100 Rupien. Aber er hatte keine Quittung.“

Ich bin auf Goboras Kommentar hierzu gespannt. Nach meinen Vermutungen war Raishen nicht bei Dr. Giri gewesen, wie ich ihm aufgetragen hatte. Ich frage mich auch, ob er wirklich teure und gute Medizin gekauft hat. Wahrscheinlich ging er zu einem Arzt im Krankenhaus. Ich bin nicht allzu erfreut darüber, denn die Ärzte in den staatlichen Krankenhäusern Indiens haben keinen guten Ruf. Aber Malaria sollten sie behandeln können.

Gobora zögert nicht, seine Meinung kundzutun:

„Raishen hat dein ganzes Geld vertrunken. Völlig betrunken war er danach. Im Krankenhaus in Jashipur hat er die Tabletten für Rina umsonst bekommen. Er hat dich angelogen.“

Gobora steht auf, um mir vorzuführen, wie er Raishen schlägt. Mit zusammengekniffenen Augen holt er aus, und lässt seine Faust in die Luft schnellen.

„Ich bin Gobora, Birhor. Morgen wird es ein 'Meeting' geben. Ich werde Raishen schlagen. Du gibst Geld, um zu helfen, aber er vertrinkt alles.“

Mit etwas Mühe rede ich Gobora aus, Raishen zu einer Versammlung der Siedlung zu zitieren. Ich will es vermeiden, mir Raishen zum Feind zu machen.

„Einige Wochen später.“

Das wäre eine mögliche Einblendung in einem mittelmäßigen Film. Leider ist die Wirklichkeit nicht unbedingt besser. Zudem fehlt der Anspruch auf das Happy End.

Ich bin von Literaturrecherchen aus Bhubaneswar nach Durdura zurückgekehrt. Es ist ein kühler Morgen im Januar. Heute ist Mokoro, eines der großen Festivals in der Region. „Warum bist du so lange weggeblieben?“, beschwert sich Lugu grinsend. „Es gab die ganze Zeit keinen Kaffee.“ Ich bin der einzige, der im Dorf Kaffee zubereiten kann und Kaffeepulver besitzt. Ein morgendlicher Kaffee, meist mit Lugu und Gobora und allen, die sich einladen, wurde zur angenehmen Regelmäßigkeit.

„Rina hat so hohes Fieber, sie ist in einem sehr ernstesten Zustand“, rückt Lugu dann heraus. Gobora ergänzt:

„Gestern wurde sie ins Krankenhaus nach Jashipur gebracht. Ihre Großmutter war bei ihr. Die beiden haben sich geweigert dort zu bleiben. Es geht ihr sehr schlecht. Es kann sein, dass sie heute sterben wird.“

„Was ist passiert?“, frage ich. „Wie kann sie so ernsthaft krank sein?“ – „Es ist ein Problem mit ihrem Hausgott. Schau nach ihr!“

Ich gehe mit ihm und Harish, meinem neuen Assistenten, ins Nachbarhaus. Im Haus ist es dunkel. Rina liegt auf einer Matte am Boden und blickt mich an. Sie sieht geschwächt aus. Sie lächelt ein wenig, als sie mich kommen sieht, sagt aber nichts. Ihre Großmutter und deren Mann sitzen in der Ecke des Hauses. Kamo und ein weiterer alter Mann, auch ein Birhor aus einer anderen Siedlung bei Chhotani, sitzen vor Rina. Ich kenne den alten Mann von meinem Besuch in Chhotani. In seinem Haus habe ich das erste Mal Affenfleisch gegessen. Harish erklärt mir, dass Kamo und der alte Mann aus Chhotani versuchen, die Krankheitsursache herauszufinden. Die beiden Männer singen ein Lied und sprechen verschiedene Mantras. Es gibt Uneinigkeiten über den Liedtext. Der Mann aus Chhotani streicht mit einer Feder über Rina, dann fasst er ihre Hand. „Es ist ein Problem mit dem Hausgott“, entscheidet er.

Nachdem sie gegangen sind, frage ich Rinas Großmutter, ob wir zum Arzt fahren sollen. Ich muss unwillkürlich wieder an die Beerdigung des jungen Mannes in Kendumundi denken. Er wurde zu spät zu einem Arzt gebracht.

„Nein, nein, später. Wir müssen noch ein Küken opfern“, wehrt sie energisch ab.

Der alte Mann kommt wieder. Er verlangt eine Schale Reisbier von Rinas Großmutter. Er führt wiederum Mantras durch. Nach einer weiteren Schale Bier kommt er zu einer neuen Diagnose. Er stellt Hexengift in ihrem Magen fest. Eine Hexe muss ihr Übles gewollt haben. Er wendet sich an mich:

„Sahib, bring Rina nach Chhotani, dort gibt es einen Hexen-Spezialisten. Nur er kann ihr helfen. Dann wird sie wieder gesund.“

„Nein, ich kann sie nicht nach Chhotani fahren, sie ist so schwach, wie soll sie so weit fahren?“

Chhotani ist ungefähr 50 km von hier. Ich möchte, dass Rina so schnell wie irgend möglich zum Arzt in das nahe Jashipur gebracht wird.

„Ich bin mir sicher, es ist Gift in ihrem Magen, von einer Hexe.“

„Heute ist Mokoro, der Hexen-Spezialist wird nicht zu Hause sein, er wird irgendwo feiern. Besser, wir bringen sie ins Krankenhaus.“

„Erst muss das Gift aus ihrem Körper, dann kann sie ins Krankenhaus gehen, vorher nicht“, wiederholt er bestimmend.

Ich glaube nicht richtig an das Gift der Hexen und auch nicht an Hexen überhaupt. Allerdings versuche ich den Anschein zu geben, als ob ich das Problem ernst nähme. Gobora pflichtet dem Alten bei.

„Medizin von einem Arzt wird nicht helfen. Nur unsere Landmedizin kann helfen.“ Nur zu mir gewandt, ergänzt er: „Es ist ein Problem mit dem Hausgott.“

Gobora kennt einen Hexen-Spezialisten an der Weggabelung zum National Highway 6, drei Kilometer von hier. Als Kompromiss schlage ich vor, einen Jeep zu rufen, so dass wir von hier erst zum Hexen-Spezialisten und anschließend nach Jashipur zum Arzt fahren können.

Rinas Großmutter hat ein Küken aufgetrieben. Dieses wird nun in einem kleinen Ritual hinter dem Haus geopfert. Ich rufe Lugu. „Komm mit, wir gehen zum Telefon.“ Einen Kilometer von der Siedlung entfernt gibt es ein Telefon. Dort rufe ich Mr. Roi an, in dessen Lodge ich von Zeit zu Zeit wohne. Er vermietet einen Jeep mit Fahrer. Wir haben Glück, schon zwei Stunden später ist ein Jeep da, der uns für 100 Rupien nach Jashipur bringen soll. Das Ritual ist beendet und es kann losgehen.

Wir fahren die staubige Kiesstraße an den abgeernteten Reisfeldern entlang, vorbei an einer Santal-Siedlung, bis zur Kreuzung mit dem National Highway. Harish, mein Assistent, Rina und ihre Großmutter sitzen mit mir im Jeep. An einem Kiosk fragen wir nach dem Hexenspezialisten. Es stellt sich nach einigem Hin und Her heraus, dass er nicht zu Hause ist. Ich schaue Rina an. Sie kann kaum aufrecht sitzen. Immer wieder sackt sie zusammen. Mir geht auch durch den Kopf, was passieren wird, wenn sie unterwegs stirbt. Die Leute im Dorf werden unter Umständen mir die Schuld an ihrem Tod geben. Es geht weitere 7 km auf dem National Highway bis nach Jashipur. Der Arzt ist nicht anwesend, er ist auf einem Lehrgang in Mumbai. Ich suche nach einem weiteren Arzt, den ich kenne, aber auch er hat wegen des Festivals Urlaub genommen. So fahren wir notgedrungen zum öffentlichen Krankenhaus. Ein junger Arzt erklärt, dass er nicht helfen kann und empfiehlt uns, einen Augen-Spezialisten im 30km entfernten Kharanjia aufzusuchen. Der Jeep-Fahrer hat sich in eine Unterhaltung verstrickt. Dies kann länger dauern. Ich rufe ihn herbei. Wir fahren weiter, den National Highway 6 nach Kharanjia.

Der Arzt im öffentlichen Krankenhaus in Kharanjia diagnostiziert Malaria. „Hier in dieser Gegend wirfst du einen Stein irgendwohin und du triffst Malaria.“ Es wird eine Blutuntersuchung in Auftrag gegeben, die seine Diagnose bestätigt. Wir führen Rina in den Frauensaal mit acht Betten. In dem

düsteren Saal ist nur ein Bett frei. Einige Verwandte stehen um die Betten der Patientinnen. Harish unterhält sich mit einer Santal-Familie, deren Großmutter schwerkrank im Bett liegt. Boden und Wände sind grau wegen des mangelnden Tageslichts und vom Staub. Auf den Metallbetten liegen dünne, staubige Matratzen. Die Großmutter von Rina fordert von mir: „Hier können wir nicht bleiben. Wir müssen einen Hexen-Spezialisten finden.“ Ich schlage vor, morgen früh einen Hexen-Spezialisten herbeizuholen. Sie stimmt zu.

Nach einiger Zeit kommen drei Krankenschwestern. Sie tragen weiße Kittel und sind im Gegensatz zu den Patientinnen von äußerst kräftiger Statur. Sie stellen eine Schale mit Spritzen auf Rinas Matratze. Unwillkürlich bekomme ich Angst, obwohl ich nichts zu befürchten habe. Die Schwestern gehen von Bett zu Bett und geben Spritzen. Einige Patientinnen schreien. Zehn Minuten später stehen die Krankenschwestern vor Rinas Bett. Die größte von ihnen fragt Harish, ob Rina Oriya, die Landessprache, spricht. Die Krankenschwestern sprechen keine der Stammessprachen. Rina soll eine Infusion und drei Spritzen bekommen. Sie lehnt dies energisch ab. Auch ihre Großmutter widerspricht. Eine Krankenschwester herrscht die Großmutter an: „Sei du ruhig, du trinkst den ganzen Tag Schnaps.“ Rina wird von zwei Krankenschwestern festgehalten, doch sie schlägt wild um sich und schreit. „Ich gehe, ich gehe nach Hause.“ Es ist unmöglich, ihr eine Infusion zu geben. Die „Großmutter“ dreht sich zu mir: „Sahib, hier können wir nicht bleiben, wir gehen zurück nach Durdura.“ Eine der Krankenschwestern steht mit zornigen Blick vor ihr und weist sie zurecht. Die Krankenschwester hebt die Hand zum Schlag. Verzweifelt versucht Rina, sich wegzudrehen. Mehrmals gelingt es ihr, sich loszureißen. Mit hoher Stimme schreit sie. Gleichzeitig tritt und schlägt sie mit allen ihren verbleibenden Kräften. Für einen kurzen Moment gelingt es den Krankenschwestern, Rina festzuhalten. Ihr wird eine Beruhigungsspritze in den Po gerammt.

Von Zeit zu Zeit gibt es einen Stromausfall. Eineinhalb Stunden geregelter Stromausfall um sieben Uhr sind wegen mangelnden Regens in diesem Jahr garantiert, da die Stauseen nicht ausreichend gefüllt worden sind, um Orissas Wasserkraftwerke zu betreiben. Weitere Stromausfälle kommen zu unbestimmbaren Zeitpunkten. Einige wenige Kerzen erhellen dann den Raum des Krankenhauses.

Rina schreit immer wieder: „Großmutter, umarm' mich!“, „Halt mich fest!“. Mit flehenden Augen schaut sie ihre Großmutter an: „Wir gehen heim!“ Später am Abend ruft sie plötzlich, von kurzem Schlaf erwachend: „Mein Vater, ich sehe meinen Vater. Er will mich holen. Großmutter, bleib bei mir! Umarm' mich!“

Gegen zehn Uhr abends möchte ich das Krankenhaus verlassen. Ich sage, dass ich am nächsten Morgen kommen werde. Rina und ihre Großmutter schlafen in einem Bett. Harish meint, es wäre besser, wenn er hier bleibe. Alleine könne sich die Großmutter nicht um Rina kümmern. Er nimmt mit dem Fußende des Bettes vorlieb. Es ist eiskalt um diese Jahreszeit. Da die

Temperaturen nur selten unter 10 Grad fallen, sind Heizungen in Orissa unbekannt. Harish versucht die Holztür zu schließen, damit nicht noch mehr kühle Luft von außen eindringt.

Vorstellungen der Birhor zu Krankheitsursachen und Konsequenzen für eine biomedizinische Behandlung

Die Ereignisse in Durdura möchte ich an dieser Stelle unter der Fragestellung betrachten, inwiefern „traditionelle“ Vorstellungen und Krankheitsbehandlungen eine biomedizinische ärztliche Behandlung verhindern. Meine Perspektive gilt vor allem dem Fall von Rina, da hier „religiöse“ Vorstellungen um die Krankheit im Vordergrund standen. Zuvor möchte ich die wichtigsten möglichen „religiösen“ Erklärungen für schwere Krankheiten, die mir in Durdura insgesamt begegneten, zusammenfassend einführen. In der ungefähren Reihenfolge des Schwierigkeitsgrades einer Heilung sind der böse Blick einer anderen Person infolge von Neid, Begegnungen mit Geistern, Heimsuchungen durch Hexen (Birhori: *dahani*), Probleme mit den Ahnen (Birhori: *haplam*), Probleme mit dem Hausgott (Birhori: *ora bonga*) oder auch anderen Göttern (Birhori: *bonga*) zu nennen. Tödlich verlaufen vor allem Krankheiten infolge von Hexen, Ahnen und Göttern einschließlich Hausgöttern. Hexen, so erzählten es Angehörige der Birhor, sind meist ältere Frauen, die nachts umherziehen und insbesondere über Menschen herfallen, die alleine sind. Eine Behandlung von Krankheiten, die durch Hexen verursacht wurde, ist Sache des *sokha*, eines männlichen Heilers und Hexenspezialisten. Ahnen werden eher als wohlwollend beschrieben und fügen ihren lebenden Verwandten meist keinen direkten Schaden zu, sondern, wenn überhaupt, indirekt über Götter. Ahnen, wie auch Götter, können in Besessenheitssitzungen mit den Menschen sprechen. Mit Küken und Hühnern als Tieropfer gelingt es, sie zu beschwichtigen und eine gute Beziehung mit ihnen aufrechtzuerhalten. Insbesondere die Ahnen sind es, die wichtige Ratschläge und Informationen zur Ursache von Krankheiten und deren Behandlung geben. Der Hausgott ist der spezielle Gott einer *banso*, der regelmäßig verehrt wird. Das Schlimmste, was passieren kann, ist, dass der Hausgott eine Seele bereits an einen anderen Gott verkauft hat. Im Gegensatz zu Ahnen werden Götter als unberechenbarer, jähzorniger und machtvoller dargestellt. Neben dem Hausgott gibt es eine Vielzahl an Göttern, die aber nicht alle verehrt werden. Ist aber ein Gott einmal mit Opfern bedacht worden, empfiehlt es sich, dies regelmäßig weiterzuführen. Sonst würde er sich unberechtigt vernachlässigt fühlen.

Wie lassen sich nun die Implikationen und der Umgang mit „traditionellen“ Vorstellungen im Krankheitsfall von Rina fassen? In der Schilderung des Gesprächs nach der Beerdigung in Kendumundi wurden „traditionelle“ Vorstellungen als Ursache dafür genannt, dass der junge Mann nicht ärztlich behandelt wurde. Einige Monate später scheint sich dies in Durdura zu

wiederholen. Ein junges Mädchen hat starkes Fieber, welches später von einem Arzt als Malaria diagnostiziert wird, doch eine biomedizinische Behandlung unterbleibt für lange Zeit. Ist es die „traditionelle“ oder „religiöse“ Vorstellung über diese Krankheit, die den Arztbesuch in diesem Fall hinauszögerte?

Zu Rinas Krankheit wurden mir zwei „traditionelle“ Konzeptionen genannt, die sich allerdings nicht ausschlossen. Die erste geht auf ihre Familiengeschichte zurück. Rinas Eltern waren beide bereits vor einigen Jahren verstorben. Der Tod der Eltern und die Krankheit Rinas wurden mit dem gefährlichen Hausgott ihrer *banso* in Zusammenhang gebracht. Ihr Hausgott sei ein Seelenverkäufer. Es wurde im Dorf erzählt, dass Rinas Eltern einen Hindu-Gott verehrten und der Hausgott deswegen zornig wurde, so dass ihre Eltern schon in jungen Jahren starben. Gobora beispielsweise bestätigte mir: „Ihre Seele ist bereits verkauft. Wenn eine Seele einmal verkauft wurde, dann muss die Person sterben. Ein Arzt in der Stadt kann dann nicht mehr helfen.“ Allerdings wurde diese Ansicht in dieser Bestimmtheit nicht von allen Bewohnern der Siedlung geteilt. Unter Umständen ist es noch möglich in einem solchen Fall, den Hausgott vor allem mit Reisbier und Tieropfern zu beschwichtigen. Zudem ist ein gutes Verhältnis zu den Ahnen notwendig, um Ratschläge zu erhalten, wie weiter vorgegangen werden soll. In der geschilderten meditativen Sitzung erkannte der Heiler, dann bereits in betrunkenem Zustand, als weiteres Problem ein Hexengift im Magen von Rina. Dies müsse von einem *sokha* entfernt werden.

Zur Krankheit Rinas wurden somit zwei differente Konzeptionen entwickelt, die nicht unbedingt im Widerspruch zueinander stehen. Ebenso wurde anhand der Erzählung deutlich, dass sich die Diagnose veränderte und dabei auch einzelne Personen, wie insbesondere der Heiler, ihre Ansicht änderten. Vorstellungen zu den Krankheitsursachen bei den Birhor waren folglich im Fall von Rina weder homogen, noch eindeutig Akteuren zuzuordnen.

Insbesondere an jenem Morgen, aber auch bei meinen Besuchen im Krankenhaus oder im Dorf wurde mit Verweis auf „traditionelle“ Vorstellungen mit mir diskutiert, ob Rina im Krankenhaus bleiben könne. Ich war es, der sich recht vehement für die Fahrt zum Arzt einsetzte. In Bezug auf die Diagnose des Hexengiftes wurde in den Diskussionen kein Widerspruch zu einer Behandlung durch einen Arzt formuliert. Dass eine zusätzliche, nur biomedizinisch behandelbare Krankheit vorlag, war möglich. Die Großmutter Rinas und auch mein Assistent, der in der Hauptstadt Orissas aufgewachsen ist, waren aber von der Vordringlichkeit der Hexengiftbehandlung überzeugt. Rina selbst nahm an den Diskussionen, wohl auch aufgrund ihres geschwächten Zustands, kaum teil und überließ die Entscheidungen ihrer Großmutter. Das Desinteresse an einer biomedizinischen Behandlung ist in diesem Moment vor allem dadurch zu erklären, dass das Hexengift nicht unbehandelt gelassen werden konnte. Der alte Mann aus Chhotani, der sich als Heiler verdingte, bestand darauf, dass erst jemand gefunden werden

musste, der das Gift aussaugen konnte. Im Krankenhaus angekommen, verlangte die Großmutter mehrmals, dass wir das Krankenhaus verlassen und nach Kendumundi aufbrechen, um einen Heiler zu finden. Schließlich einigten wir uns aber darauf, dass die Behandlung gegen das Hexengift im Krankenhaus stattfinden konnte. So fuhren Rinas Großmutter und ich nach Kendumundi, um den Heiler zu bitten, ins Krankenhaus zu kommen.

Die Konzeption, dass Rinas Seele bereits vom Hausgott verkauft worden war, hatte andere Implikationen. Nach meiner Rückkehr aus Kharanjia, wo Rina und ihre Großmutter im Krankenhaus verblieben, meinte Gobora in Bezug auf das Problem des Hausgottes, dass eine Behandlung im Krankenhaus nicht helfen werde. Nur die Landmedizin könne, wenn überhaupt, in Rinas Fall helfen. In diesem Falle waren, so ließ sich die Situation interpretieren, die meisten von der Schwierigkeit einer Heilung Rinas überzeugt. Die ärztliche Behandlung wurde als nicht besonders erfolgsversprechend angesehen. Andererseits waren die Möglichkeiten der eigenen Medizin in diesem Falle nicht aussichtsreich, so dass versucht werden konnte, wenigstens eine ärztliche Behandlung in Anspruch zu nehmen.

Die beiden „traditionellen“ Konzeptionen um die Krankheit Rinas erwiesen sich also durchaus als wirkungsmächtig. Die Großmutter als Entscheidungsträgerin und viele der Akteure im Dorf setzten sich aufgrund „traditioneller“ Konzeptionen nicht sonderlich für eine ärztliche Behandlung ein. Im Gegenteil wurde ein Arztbesuch nicht favorisiert, weil die Behandlung des Hexengiftes durch einen Heiler als dringlicher oder ein Arztbesuch als irrelevant angesehen wurde. Umgekehrt aber erwiesen sich die „traditionellen Vorstellungen“ nicht als Gegendiskurs zur biomedizinischen Behandlung, sondern konnten parallel zur ärztlichen Behandlung bestehen.

Bilas Hochzeit

Ein früher Morgen. Er beginnt, wie ich so viele Morgen in Durdura erlebte. Eben erscheint die Sonne als rotleuchtender Ball hinter dem Haus, in welchem ich wohne. Schon spielen die ersten Kinder auf der Veranda. Sie sind lauter als notwendig. Wahrscheinlich hoffen sie, dass ich herauskomme und zum Frühstück eine Packung Kekse öffne. Nun gut, es ist Zeit aufzustehen. Ich schaue aus dem Haus. Die Kinder grinsen verlegen. Ebenso erblicke ich Lugu. „Bist du aufgestanden?“, fragt er mich, wie jeden Morgen. Es ist die in Orissa übliche Frage, die einem am frühen Morgen gestellt wird. „Nein, nein, ich schlafe noch.“ Mein Blick dürfte diesem Zustand entsprechen. Er lächelt, wohl weniger über meinen allmorgendlichen Witz als vielmehr über mich.

Zwanzig Meter entfernt vom Dorf sind 21 der aus Zweigen und Blättern gefertigten Zelte der Birhor im Kreis angeordnet. Gestern fragte ich Lugu: „Und, kann man darin wohnen?“ – „Nein, die sind nicht zum Wohnen gebaut. Sie sind nur zum Anschauen.“ Auf Bitte eines Fernseheteams aus

Bhubaneswar erbaute jede Familie der Siedlung eines der Zelte, damit dort eine „Birhor-Hochzeit“ gefilmt werden konnte. „Deine 'Schwester' heiratete“, wurde mir lachend berichtet. „Sie heiratete Gobora noch einmal. Es war sehr lustig. Und jede Familie bekam 100 Rupien.“

Heute werde ich zu einer „echten“ Hochzeit fahren. Der jüngere Bruder meiner „Schwester“ aus der Birhor-Siedlung bei Kendumundi wird in einer „großen Hochzeit“ heiraten. Ein Fernsehteam aus Delhi ist angekündigt. Schon vor einem Monat sollte die Hochzeit sein, nun endlich wird sie stattfinden. Doch noch sitze ich mit Lugu auf der Veranda. Gobora gesellt sich zu uns. Ich frage, ob er mitkommt. „Nein, ich habe keine Zeit. In drei Tagen fahre ich nach Bhubaneswar zur 'Stammesbewohner'-Ausstellung.“ Jedes Jahr im Januar organisieren die Regierungsangestellten des Kharia-Mankirdia-Büros mit Gobora einen Stand bei dem Festival. Gobora wird sein Blätterzelt aufbauen und sich eine Woche von den Bewohnern Bhubaneswars beschauen lassen. Ich wundere mich, dass er nicht auf die Hochzeit fahren will: „Aber der Bruder deiner Frau heiratet, das ist doch wichtig.“ – „Es ist eine große Hochzeit, es wird zu lange dauern. Der Officer vom Kharia-Mankirdia-Büro verlangte von mir, nicht wegzufahren. Er fürchtet, dass ich nicht rechtzeitig zurückkehre.“ Da ich weiß, wie begeistert er von der alljährlichen Fahrt nach Bhubaneswar ist, versuche ich nicht, ihn umzustimmen. Lugu erklärt sich bereit, mich zu begleiten. Lugu hatte, wie es bei den Birhor ebenso möglich ist, eine „kleine Hochzeit“. „Warum hast du in einer 'kleinen Hochzeit' geheiratet?“, frage ich. „Bei einer 'großen Hochzeit' gibt es so viele Komplikationen und Hindernisse. Eine 'große Hochzeit' ist so teuer“, erklärt Lugu. Die Ahnen der Birhor erwarten jedoch „große Hochzeiten“. Lugu darf nun zeit seines Lebens an den meisten Ritualen für die Ahnen und den Hausgott nicht teilnehmen.

Wir, das sind Lugu, mein Assistent Harish und ich, begeben uns auf die Reise nach Kendumundi. Am späten Nachmittag treffen wir dort ein. Die Mutter meiner „Schwester“ begrüßt mich. Sie freut sich, dass ich zur Hochzeit ihres Sohnes gekommen bin. Da ihr Mann schon einige Jahre verstorben ist, obliegt nun ihr eine hohe Verantwortung. Die Anspannung ist ihr ins Gesicht geschrieben: „Eine Hochzeit ist so kompliziert. Ich hoffe, alles wird gut gehen.“ Dem Bräutigam ist die Aufregung nicht anzumerken. Er war gerade zu einem Umtrunk am Marktplatz. Dann ist da noch das Fernsehteam aus Delhi. Ashok, der Teamleiter, ist freier Produzent. Er ist spezialisiert auf Dokumentationen über „Stammesrituale“. Die Aufnahmen bei den Birhor geschehen im Auftrag von Doordarshan, einem indischen Fernsehsender. Ashok spricht nur ein paar Worte Oriya, aber seine Frau wurde in Orissa geboren und unterstützt ihn bei der Organisation und den Übersetzungen. Drei technische Assistenten sind für Ton und Kamera zuständig. „Wir wollen echte Rituale filmen. Nicht wie das Team aus Bhubaneswar. Wir filmen die Rituale vollständig“, erklärt Ashok seine Prinzipien. Seine Frau ergänzt: „Und wir bezahlen den Birhor nichts. Geld würden sie sofort vertrinken. Wir wollen richtig helfen. Wir haben Kleider und Decken ge-

sammelt, die wir ihnen schenken werden.“ Am nächsten Tag soll die Braut aus Bania Basa, einer weiteren Birhor-Siedlung, geholt werden. Ich sei dabei willkommen. Allerdings müssen mein Assistent und ich *offscreen* bleiben. Das ist mir sehr recht. Ich befürchtete, als westlicher Doktorand kluge Kommentare zum Besten geben zu müssen. Das Filmteam mietete einen modernen, geschlossenen Geländewagen. Neben dem Team und der Ausrüstung ist jedoch nur für Bilas und seine Mutter Platz im Jeep. Mein Assistent wird engagiert, bei der Fahrt mit dem öffentlichen Bus für die weiteren Teilnehmer Sorge zu tragen.

In Bania Basa ist einiges zu tun. Ein Lagerplatz und ein Hochzeitszelt aus Ästen und kleinen Stämmen wurden außerhalb des Dorfes errichtet. Ein gelber Lungi hängt außen um das Hochzeitszelt. Vor dem Haus des Bräutigams wurde ein Lehmsockel für die Ahnen und Götter errichtet. Zwei Mediatoren verhandelten zwei Stunden zwischen den beiden Seiten. Die verheirateten Frauen schmückten sich gerührt gegenseitig mit dem roten Zinnoberstreifen in der Mitte des Haaransatzes an der Stirn, dem in Indien üblichen Symbol ihrer Heirat. Seit drei Stunden laufen Verhandlungen vor dem Haus der Brautfamilie. „Meine“ beziehungsweise Bilas Mutter sitzt im Kreis der meist älteren Männer. Lugu ist über seine Frau mit der Brautfamilie verwandt, so nimmt er auf deren Seite an den Verhandlungen teil. 7,25 Rupien Brautpreis (ungefähr 15 Cent) wurden von der Mutter bereitwillig gezahlt. Das Geld wird in eine Schale gegeben. Jeder der Anwesenden hebt die Schale respektvoll in die Höhe. Die nachfolgenden Strafforderungen für vergangene Schuld und Streitigkeiten zwischen den Dörfern drohen die Feierlichkeiten zu unterbrechen. Die Mutter des Bräutigams verhandelt mit vielen Worten. Ashok meint routiniert: „Das ist ihre Kultur, kein Problem, sie müssen verhandeln. Noch haben wir den ganzen Tag vor uns.“ Seine Frau treibt die Versammlung zur Eile. „Macht schnell, das ist gut so jetzt!“ Der nächste Drehtermin bei einer anderen „Stammesgruppe“ ist bereits morgen Abend. Einer der Männer aus der Runde entgegnet: „Das dauert seine Zeit. Das ist so bei einer 'Birhor-Hochzeit'.“ Ich frage Lugu, ob alles gut gehen wird. Er meint: „Ich kann es nicht sagen.“ Insgesamt 300 Rupien (ungefähr 6 Euro) Strafforderungen kommen zusammen, die nach und nach in die Schale zum Brautpreis wandern. Die Mutter von Bilas hatte mich zuvor um finanzielle Hilfe gebeten. Eine alte Streitigkeit mit Bewohnern von Bania Basa und ihrem Mann gilt es auszugleichen. Zudem waren sie nicht zu dem zuerst festgesetzten Termin für die Hochzeit erschienen. Die Verhandlungen werden erfolgreich abgeschlossen. Die Mutter des Bräutigams lächelt matt. Die Brautfamilie bedankt sich mit einer Verbeugung und dem „traditionellen“ „*johar*“ bei allen Anwesenden.

Inzwischen ist es dunkel geworden. Scheinwerfer, betrieben von dem Benzin-Generator des Fernseheteams, tauchen den Platz vor dem Brauthaus

in gleißendes Licht. Es beginnen die Verhandlungen über die angemessene Länge eines Sari, der von der Bräutigamseite gegeben wird. „Das ist Spaß, das gehört dazu“, erklärt ein Birhor dem Fernsehteam. „Batterie, Batterie“, unterbrechen immer wieder die Rufe der technischen Assistenten die Hochzeit. Manches Mal stimmt der Filmleiter mit in die Zwischenrufe ein. Fast 100 Dorfbewohner und Schaulustige haben sich um das Haus versammelt. Nach einer weiteren Stunde erscheint die Braut im Sari und sie sowie ihr Vater verbeugen sich zum Dank vor allen Anwesenden.

Der Vater der Braut, ein sympathischer, ruhiger Mann, ergreift das Wort. Er scheint besser gestellt. Seine Haartracht und sein neues Hemd lassen ihn aussehen wie einen gesetzten, erfolgreichen Landbesitzer: „So, ich bedanke mich bei euch allen. Für heute ist alles beendet. Die Hochzeitsfeierlichkeiten werden in acht Tagen weitergeführt. Ihr könnt nun nach Hause gehen.“ Das Gesicht des Doordarshan-Teamleiters wird fahl. Seine Frau schreit mit ihrer hohen Stimme hysterisch: „Was ist passiert, was ist passiert? Es fehlen noch viele Rituale.“ Ich selber freue mich, dass etwas Außergewöhnliches geschieht. Schließlich will ich meine Doktorarbeit über postkoloniale Theorie und nicht den Ablauf einer „traditionellen“ Hochzeit schreiben. Allerdings befürchte ich, um die Hochzeitslieder und -tänze zu kommen. Und ich Sorge mich um Bilas und seine Mutter, denen ich wünsche, dass sie die Hochzeit endlich vollenden können. Die Frau des Filmemachers ruft in ihrer markant lauten Stimme: „Schnell, macht weiter!“ Die Erschöpfung der Drehtage und der schlechte Schlaf unter den Bedingungen eines Dorfaufenthaltes machen sich bei ihr bemerkbar. Verzweifelt blickt sie um sich. Es scheint, dass sie resigniert: „Es macht keinen Sinn, wir bleiben nicht“, ruft sie erschöpft: „Los, packen! Wir fahren. Nie werden sie fertig.“ In Hindi und Oriya schallen laute Rufe durch das Dorf: „Los, los! Packen, Kamera! Wo ist die Kiste für den Generator?“ Mein Assistent versucht einzugreifen und zu vermitteln: „Sie sollen die Hochzeit weitermachen, es ist besser. Die Familien sind sich doch einig.“ – „Was ist passiert?“, frage ich – „Ich verstehe es nicht. Ich werde vermitteln.“ – „Halt dich besser zurück! Du weißt, wie schwierig Dorfpolitik ist“, rate ich ihm. „Nein, nein, kein Problem.“ So entschwindet er und versucht die Birhor davon zu überzeugen, dass die Hochzeit nun besser weitergeführt werde. Er erklärt dem Vater der Braut, dass Ashok sehr wichtig sei und auch sehr viele, sehr wichtige Leute kenne. Am Ende werde die Regierung ihnen nicht mehr helfen. „Besser, ihr führt die Hochzeit fort.“ Inzwischen tauchen zwei Fremde auf, die sich als Mitglieder vom Sarpanch, dem Dorfrat, ausgeben. Dies ist das gemeinsame Entscheidungsgremium des Gesamtdorfes für die verschiedenen Dorfteile und -gruppen. Sie sind betrunken: „Was filmt ihr hier? Habt ihr eine Erlaubnis vom Dorfrat?“ – „Nein, wir haben eine Erlaubnis vom *District Collector*“, beschwichtigt Ashok in bestimmendem Ton mit Verweis auf eine hohe Autorität. – „Ohne Erlaubnis vom Dorfrat könnt ihr hier nicht filmen! Wir sind vom Dorfrat, vom Dorfrat hier.“ Ashok wendet sich zu seiner Frau:

„Lasst uns verschwinden, das kann Ärger geben.“ Weitere Rufe „Schnell, schnell, vorwärts, vorwärts!“ erschallen.

Nach längeren Unterredungen mit Harish und anderen Leuten aus dem Dorf geht der Vater der Braut gemäßigten Schrittes zum Filmemacher. „O.k., die Hochzeit geht weiter.“ Es wird diskutiert, was nun passieren soll. Auf Ashoks Drängen wird beschlossen, dass Braut und Bräutigam sofort im Jeep nach Kendumundi fahren, damit dort alle Rituale stattfinden können. Die Scheinwerfer leuchten noch einmal auf. „Batterie, vorwärts, vorwärts.“ Vor der Linse der Kamera setzt sich das Brautpaar in den modernen Jeep, begleitet von der Mutter des Bräutigams und der besten Freundin der Braut. Die Türen werden geschlossen. Der Motor heult kurz auf. Der Jeep setzt sich in Bewegung und verschwindet rasch aus unserem Blickfeld.

Es kehrt Ruhe ein. Lugu, Harish und ich hocken vor einem Haus auf der Erde. Einige der älteren Männer des Dorfes sitzen betroffen da. Das Ereignis wird beredet:

„Das ging sehr schnell“, drückt einer der Alten seine Gefühle aus. Ein anderer pflichtet ihm bei.

„Wir haben sie so geliebt, alle hier im Dorf. Es war zu schnell. Wir alle haben uns um sie gekümmert, weil ihr Großvater so früh starb.“

„Eine Birhor-Hochzeit ist ganz anders.“

„Eine Birhor-Hochzeit dauert lange. Es gibt viel zu trinken und alle tanzen.“

„Zum ersten Termin kamen sie nicht. Damals hatten wir zehn große Töpfe mit Bier. Nun sitzen wir hier und trinken pures Wasser.“

Zurück in Durdura. Wieder einmal sitze ich im Haus meiner „Schwester“. Ihre Mutter ist zu Besuch:

„Ich habe alles falsch gemacht. Es gab so viele Probleme bei der Hochzeit. So viele Leute sind böse auf mich.“

Wie ich zu meinem Erstaunen erfahre, brachten Bilas und seine Mutter das junge Mädchen zurück in das Haus ihrer Eltern. Eine Woche nur blieb sie in der Siedlung des Bräutigams. Dort schlief sie im Mädchenschlafraum. Es wurde jedoch ein neuer Hochzeitstermin abgesprochen. Die Mutter von Bilas erklärt ihre Sorgen: „Es gibt so viele Hindernisse bei einer Hochzeit. Diesmal müsst ihr mir helfen.“ Die beste Freundin der Braut hingegen, die lediglich als Begleitung nach Kendumundi mitkam, ist inzwischen verheiratet. Eine „kleine Hochzeit“. Sie traf in Kendumundi einen jungen Mann aus einem noch einmal 100 km entfernten Birhor-Dorf. Sofort heirateten die beiden.

„Was ist denn nun bei der letzten Hochzeit passiert?“, frage ich die Mutter meiner „Schwester“.

„Es gab ein paar Probleme. Und alles ging so schnell wegen der Leute aus Delhi.“

Gobora erklärt: „Meine Frau und ich hätten dabei sein sollen, wie sollen sie ihre Tochter weggeben, wenn nicht einmal der Schwiegerbruder kommt.“

Die Mutter von Bilas wiederholt ihre Worte:

„Es gibt so viele Hindernisse bei einer Hochzeit. Kein Kind darf geboren worden sein. Keiner im Dorf darf krank sein und es darf keinen größeren Streit geben.“

Goboras Mutter wendet sich an mich. Sie ist trotz ihres hohen Alters eine allzeit energiegeladene Frau und immer dabei, wenn es darum geht zu singen oder zu tanzen. „Eine Birhor-Hochzeit ist so emotional. Alles muss so traurig sein. Man muss weinen bei einer richtigen Birhor-Hochzeit. Fahr noch einmal mit, es wird dir gefallen! Diesmal wird es eine wunderbare Hochzeit geben!“

Etwas später erzählt Lugu mir, dass die ältere Schwester der Braut eine ernsthafte Krankheit hatte. Zudem hatte die Braut ihre Tage. Alle einigten sich daher darauf, die Rituale nur so weit zu machen, wie dies unter diesen Umständen möglich war. „Anders wären die Leute aus Delhi ernsthaft böse geworden“, resümiert Lugu. Alle ausgeführten Rituale behielten ihre Gültigkeit. Die Rituale vor den Göttern können erst zu einem späteren Zeitpunkt stattfinden.

Bilas Großvater

Viele weitere Tage mit Feierlichkeiten für Bilas Hochzeit waren inzwischen vergangen. Bilas und seine Braut sind verheiratet und kehrten gestern nach Kendumundi zurück. Nur noch wenige Rituale stehen aus. Heute verbringe ich einen beschaulichen Morgen in Kendumundi. Harish, mein Assistent, ist zum Marktplatz unterwegs. So habe ich Zeit, am Rande des Dorfbrunnens ein Bad zu nehmen. Soeben kommt Harish – kurz bevor ich über seine lange Abwesenheit verärgert wäre – zurück. Ich will mit ihm meine Pläne für den heutigen Tag besprechen.

Aus dem Haus der Mutter meiner hiesigen „Schwester“ ertönen laute Rufe. Mit Harish trete ich ein. Der kleine Raum ist von den vielen Menschen zum Bersten gefüllt. „Mutter“ steht an der Eingangstür. Meine „Schwester“ sitzt auf dem Boden. Zehn Männer hocken, lautstark rufend und energisch gestikulierend, um ein verängstigt wirkendes Huhn herum. Eine Axt liegt vor ihnen. Sie schreien auf das Huhn ein. Einige scheinen betrunken zu sein. Harish und ich setzen uns in eine Ecke des düsteren Raumes. Es gibt zwei kleine Fenster, die aber verschlossen sind. Nur durch die Tür dringt etwas Licht. Die Wände sind weitgehend schwarz vom Ruß, da täglich mit Holz gekocht wird. Doch sonst erscheint alles ordentlich. Der Boden ist, wie meistens, frisch geputzt. Die Mutter meiner „Schwester“ ist, im Gegensatz zu einigen anderen Bewohnerinnen der Siedlung, sehr auf Sauberkeit bedacht. In ihrem sorgfältig gefalteten Sari wirkt sie immer stilvoll.

Gestern kehrten wir aus einer Birhor-Siedlung bei Bania Basa zurück nach Kendumundi. Dort holten wir Bilas Braut ab. Als letztes für die Hochzeit notwendige Ritual, nach vielen anderen, soll nun das arme Huhn für den vor einigen Jahren verstorbenen Vater der Familie geopfert werden. Dieser wurde gestern in einem Besessenheitsritual von den Dorfbewohnern gerufen. Er teilte mit, dass er mit der Hochzeit sehr zufrieden sei. Und dass er sich ein Huhn wünsche. Von dem Huhn wird nun erwartet, dass es einige von den auf dem Boden ausgestreuten Reiskörnern aufpickt. Dann habe der Ahne das Huhn als Opfer akzeptiert. Doch das Huhn weigert sich beharrlich und erfolgreich. Mit eingezogenem Kopf steht es inmitten der Reiskörner. Ich überlege, ob es begriffen hat, dass sein Kopf weg sein wird, sowie es auch nur von dem Reis gekostet hat. An einen vollen Magen ist in dieser Situation nicht mehr zu denken.

Die Männer rufen immer wieder laut: „Iss fröhlich! Iss fröhlich!“ Einer schreit: „Wir haben den Reis mit unserem Geld gekauft, warum willst du ihn nicht?“ Gobora nimmt das Huhn in die Hände. Er versucht es mit leichtem Schütteln zu beruhigen. Doch zurück auf den Boden gesetzt zieht es wieder den Kopf ein. Außer zu einem „Gock, gock“ und einem schnell vereitelten Fluchtversuch ist es zu keinen weiteren Handlungen zu überzeugen. Einer der Männer schüttet ein paar Tropfen Mohuli-Schnaps auf den Reis. Dies soll den Appetit des Huhnes wecken. Meine Schwester nimmt es in die Hände und hebt es sanft auf und ab. Das Huhn widersteht allen Versuchungen und schindet somit weitere Lebenszeit. Die Anwesenden beschließen, dass der verstorbene Vater herbeigerufen werden müsse. Er soll gefragt werden, warum er das Huhn ablehnt.

Ein alter Mann, seine Halbglatze ist von dunkelgrauem, wirrem Haar umgeben, setzt sich mit verschränkten Beinen auf den Boden vor das Huhn. Er drückt seine beiden Hände gegeneinander und schließt die Augen. Er beginnt leicht zu zittern und stößt ein monotones Murmeln hervor. Dann spricht er. Das bedeutet, der Ahne ist nun in seinem Körper und spricht durch ihn. Immer wieder zittert der hagere Mann beim Reden. Einige der Männer schauen zu ihm, andere fahren in ihren teils lauten Gesprächen fort. Mit wackelnder Stimme redet der alte Mann.

„Gut, ich bin gekommen, ... ich bin nicht der junge Mann, den ihr gerufen habt. Ich bin sein Vater.“

„Oh, du bist gekommen, Großvater, ich begrüße dich!“ sagt einer der Männer. Der Ahne spricht weiter:

„Ich möchte ein Lied singen. Ich liebe es zu singen.“

„Nein, erst sage uns, warum du unser Huhn, ... Huhn nicht willst“, brüllt ein Onkel meiner Schwester laut. Seine Stimme stolpert. Er ist äußerst betrunken. Der Ahne klingt verärgert:

„Was, ihr wollt mein Lied nicht hören? Ihr wisst, ich war schon immer ein guter Sänger.“

„Nein, nein, wir wollen wissen, was los ist.“

„Ihr wisst wirklich nicht, wie sehr ich zu meinen Lebzeiten Musik geliebt habe.“

Kamo, er ist der ältere Schwiegerbruder meiner „Schwester“, lenkt ein:

„Los, sing! Wir wollen ein Lied hören.“

Der Großvater gibt einige wenige Zeilen seines Lieblingsliedes zum Besten. Dann spricht er weiter:

„Wir Ahnen, wir sind glücklich über die Hochzeit. Wir alle sind mit euch nach Bania Basa mitgekommen, um dort die Rituale zu sehen.“

Die Mutter meiner Schwester ruft ihm ungeduldig zu:

„Hey Großvater, nun sag schon, was ist los, warum willst du unser Huhn nicht? Schmeckt dir unser Essen nicht mehr? Wenn dir unsere Birhor-Kultur nicht gefällt, dann werden wir eben alle Christen, dann kriegst du gar nichts mehr!“

„Gut, ich will euch etwas sagen. Das Haus unserer Hembram-Familie ist noch nicht rein. Wir Ahnen wollten die Heirat eines Kharia-Mädchens zu uns Hembrams nicht.“

Der junge Mann war vor zwei Monaten, kurz nach seiner Hochzeit mit einem Kharia-Mädchen, an Malaria gestorben. Bei seiner Beerdigung war ich zugegen.

„Großvater, was sollen wir machen?“, ruft ein anderer Mann. „Wir jagen die Kharias weg, wenn du nicht willst, dass sie hier wohnen.“

„Nein, nein, sie sollen hier wohnen, es ist kein großes Problem mehr für uns. Nur eine Hochzeit mit ihren Töchtern, das wollen wir Ahnen nicht mehr. Gut, kauft einen großen Tontopf, und zerbrecht ihn dann. Damit werden die schlechten Dinge verschwinden. Und wir wollen ein Huhn mehr.“

„Das machen wir, dann nimmst du das Huhn jetzt?“ –

„Hm, ihr habt immer nur meinem Sohn Hühner geopfert. An mich habt ihr nie gedacht. Wie kann mein Sohn eure Hühner annehmen, wenn sein Vater hungrig bleibt? Deswegen bin ich gekommen und nicht mein Sohn.“

„Immer willst du Hühner, sonst denkst du nie an uns! ... Du wolltest also das Huhn, deswegen konnte dein Sohn es nicht nehmen,“ brüllt der betrunkene Onkel meiner „Schwester“. Er ist der jüngere Bruder ihrer Mutter. Gobora hakt ein:

„Wir geben heute dir ein Huhn und morgen noch ein weiteres für deinen Sohn, wenn du willst. Wir werden sie euch gerne geben.“

Das Huhn steht zusammengekauert, etwas abseits, nahe der Wand. Die Gespräche versteht es wohl nicht, aber auch so ist es noch erkennbar erschreckt. Der Ahne spricht weiter:

„Nein, nein, ein Huhn wird genug sein, wir beide, mein Sohn und ich, kommen damit zurecht.“

„Ihr Ahnen wisst all die Dinge, die wir nicht wissen. Verzeiht uns, wenn wir einen Fehler machen. Und gib uns ein paar gute Ratschläge für unser Leben.“

„Gut, dann möchte ich Bilas noch etwas mitteilen: Bilas, du und deine Frau, ihr sollt erst nach einer Woche nach Durdura fahren.“

„Aber warum?“, fragt Bilas. Er wollte mit seiner Frau zwei Tage später das alljährliche große Theaterfest in Durdura besuchen.

„Du bist erst gestern mit deiner Braut von Bania Basa hier nach Kendumundi gekommen. Auch wir Ahnen, wir alle haben eine weite Reise hinter uns. Es wird besser sein, nun ein paar Tage hier zu bleiben. Wir Ahnen raten euch, dass ihr erst einmal zu Hause bleibt.“

„Aber wir wollen erst morgen gehen.“

„Ihr wisst, dass ich ein vertrauensvoller und wahrhaftiger Mann bin, es ist besser, ihr bleibt und geht erst nächste Woche nach Durdura. Ihr sollt befolgen, was ich sage. Und deine ältere Schwester und ihr Mann sind auch hier, darüber freuen wir Ahnen uns. Meine Enkelin und mein Schwiegersohn, ihr sollt noch einen Tag hier bleiben, ihr wart schon so lange nicht mehr hier.“

„Wir können nicht mehr bleiben, wir haben kein Geld mehr, und unsere Kinder sind schon so viele Tage bei meinen Eltern. Wir müssen nach ihnen schauen. Und wir haben so viel Arbeit“, entgegnet Gobora.

„Wir kommen bald wieder, Großvater, aber wir sind schon so viele Tage unterwegs.“

„Gut, ich als Ahne gebe euch gute Ratschläge, aber ihr könnt gehen, wenn ihr wollt. Es wird kein Problem sein. ... So, meine Frau ist jetzt gekommen, sie hat Durst. Gebt ihr etwas von eurem Bier.“

„Du willst trinken und sagst, dass deine Frau Durst hat“, ruft ein Mann.

Kamo, der Schwiegerbruder von Gobora, reicht dem alten Mann, durch den heraus der Großvater spricht, eine Schale mit Reisbier. Dieser setzt sie an, und trinkt in gierigen Zügen, ohne die Schale ganz zu leeren.

Ein anderer Mann blickt zu dem Huhn.

„Das Huhn ist so verschreckt, wir sollten es endlich unserem Großvater anbieten.“

Kamo richtet sich an den Ahnen:

„Wir werden dir und deinem Sohn nun das Huhn opfern. Wir geben es mit Freude.“

„Gut, mein Sohn und ich werden das Huhn jetzt annehmen.“

„Ey, Großvater, gib das Huhn mir, du hast schon so viele Hühner bekommen“, ruft Bilas grinsend. Kamo reicht dem alten Mann das Huhn. Der nimmt es zitternd in seine Hände und wirft sich, das Huhn in den Händen haltend, blitzschnell nach vorne. Er liegt flach auf den Boden. Das Huhn landet unter der Brust des alten Mannes. Es stößt einen entsetzten Schrei aus und versucht sich zu befreien. Der Mann presst seinen Kopf in das Huhn und dreht ihm gleichzeitig mit den Händen den Hals um. Er drückt das wild flatternde Huhn noch einige Minuten unter sich, bis das Zucken des toten Körpers verebbt.

Der alte Mann richtet sich wieder auf. Das tote Huhn liegt vor ihm. Ein anderer Onkel meiner Schwester meint, zu dem alten Mann gewandt:

„Hat es dir gefallen, Großvater? Vielleicht willst du nun jeden Tag kommen?“

„Ich werde jetzt erst einmal ein Bad nehmen.“

„Ja, Großvater, nimm ein Bad. Brauchst du noch irgend etwas?“

„Nein, alles ist bestens.“

„Wenn du willst, dann mache dich auf den Weg.“

„Ich gehe nun und komme alsbald wieder.“

Unter stöhnendem Gurgeln verlässt der Großvater den Körper des alten Mannes. Dieser verliert seine angespannte Haltung. Die Anstrengung ist ihm nun anzusehen.

Bilas und seine junge Braut treffe ich einen Tag später in Durdura wieder. Ich wundere mich, dass er trotz Abraten seines Großvaters zum Theaterfestival gekommen ist. Er meint:

„Alles sehen die Ahnen doch nicht.“

Aushandlungen mit den „Ahnen“

Ahnen gelten in den Kontexten der Birhor als wichtige Ratgeber. Die hohe Bedeutung der Ratschläge ihrer Ahnen wurde von Angehörigen der Birhor vor allem darüber erklärt, dass diese durch ihr Verweilen im Jenseits ein weitaus höheres Wissen über den richtigen Umgang mit Göttern und Geistern haben. Die Beziehungen zu den Ahnen sind regelmäßig durch das Opfern von Bier und Küken zu bestätigen. Werden sie vernachlässigt, sind Ahnen nicht mehr bereit, ihren lebenden Verwandten bereitwillig beiseite zu stehen. Doch in der geschilderten Besessenheitssitzung traten die Akteure in keiner Weise als „ehrfürchtige Gläubige“ auf.

Bei der narrativen Schilderung der Besessenheitssitzung fällt erst einmal auf, dass der Umgang mit den Ahnen ähnlich dem Umgang mit lebenden Zeitgenossen abläuft. Ahnen werden von den jeweiligen Akteuren mit denselben Verwandtschaftsbegriffen angedredet wie zu Lebzeiten. Es herrscht dementsprechend, je nach Beziehung des Sprechers zum Ahnen, ein sehr direkter Umgang vor. Die im Birhori mögliche respektvolle Anrede *abin*, mit der beispielsweise meine Assistenten aufgrund ihrer höheren beruflichen Stellung oftmals angedredet wurden, fand gegenüber dem Ahnen keine Verwendung. In *joking*-Beziehungen, wie sie bei den Birhor unter anderem von Enkel zu Großvater bestehen, sind derbe Späße ausdrücklich erlaubt. Mit diesen „Späßen“ wurde auch der Großvater bedacht. „*Joking*“ ist in Bezug auf Aushandlungen insbesondere deshalb von Belang, weil ein reflexiver Umgang mit den Ahnen begünstigt und aussprechbar wird. Ratschläge des Großvaters wurden kritisierbar und überschreitbar. Seine Kritik am vor-

nehmlichen Interesse des Großvaters an geopferten Hühnern konnte sein Enkel Bilas im erlaubten Rahmen zum Ausdruck bringen.

Ablehnung von Vorschlägen konnte so in der Sitzung teils sehr direkt formuliert werden. Zum Beispiel lehnte Gobora die Bitte des Großvaters, noch einen Tag in Kendumundi zu bleiben, ab. Neben den Aushandlungen der Anweisungen und Ratschläge mit dem Ahnen in der Sitzung selbst war es zudem, in einer weiteren Handlungsstrategie, möglich, im Nachhinein dessen Vorschläge nicht auszuführen. Auch Bilas verzichtete entgegen der Mahnungen seines Großvaters nicht auf den Besuch des Theaterfestivals. Er widersprach dem Großvater jedoch nicht in der Besessenheitssitzung, sondern setzte dessen überaus deutliche Anweisungen im Nachhinein nicht um.

Andererseits können die Ahnen und vor allem Götter durchaus Einschränkungen bewirken. Bei den Hochzeitsfeierlichkeiten konnte sich das Fernsichteam nicht gegen religiöse Konzepte durchsetzen. Während das fortwährende Drängen des Fernsichteam beklagt wurde, hielten bei der eigentlichen Hochzeit alle Beteiligten ein von den Ahnen vorgegebenes, ähnlich enges Zeitlimit ein.

Der Weg zum Arzt

Mithilfe „Teilnehmender Beobachtung“ und dem Blick auf Interaktionen lassen sich nicht nur „traditionelle“ Hindernisse erschließen, die den Zugang zu biomedizinischen Leistungen erschweren. Gerade der Weg zur Sprechstunde in Kombination mit Korruption und Nachlässigkeit von Ärzten und medizinischem Personal erwies sich nach meinen Beobachtungen als eines der wesentlichen direkten Hindernisse. Insbesondere zeigte sich mir beim Begleiten von „Verwandten“ oder Freunden in Durdura zum Arzt, dass trotz der vermeintlich idealen Gegebenheit eines *Public Health Centers* in zwei Kilometer Entfernung und eines staatlichen Krankenhauses sowie des *Micro Project*-Büros in zehn Kilometer Entfernung Patienten oft zu spät behandelt wurden, da diese Einrichtungen nahezu unerreichbar waren.

Ein *PHC* in einem Kilometer Entfernung wäre als idealer Zugang zu einem Arzt zu sehen. Das *PHC* in der Nähe von Durdura war allerdings nur eingeschränkt nutzbar, weil hier nur begrenzt Medizin vorhanden war. Der zuständige Arzt kam nicht jeden Tag. Sprechstunde war lediglich zwischen 10.00 Uhr und 12.00 Uhr. Kamen nur wenige Patienten, verließ er das Krankenhaus bereits gegen 10.30 Uhr. Da für Patienten die Anwesenheit des Arztes nicht vorhersehbar war, kamen sie oft vergeblich zum *PHC* bzw. der pharmazeutische Assistent übernahm die Behandlung. Im Fall der Birhor-Siedlung war es noch möglich den recht kurzen Weg (insgesamt ca. eine halbe Stunde zu Fuß) auch einmal umsonst auf sich zu nehmen. Doch konnten auf diese Weise mehrere Tage vergehen, bis der Arzt angetroffen wurde. Patienten aus weiter entfernten Dörfern werden jedoch nicht öfters vergeblich zum *PHC* kommen.

In Indien insgesamt hat es sich als großes Problem herausgestellt, Ärzte zu finden, die bereit sind, in ländlichen Gegenden Dienst zu tun. Zur Zeit behilft man sich in Orissa damit, die Stellen dadurch zu besetzen, dass junge Ärzte zu Beginn ihrer Laufbahn einen dreijährigen Landdienst nachweisen müssen. Gerade diese Gruppe junger Akademiker, die meist die Abwechslung und Unabhängigkeit des Stadtlebens schätzen, sieht den Landaufenthalt als Belastung auf ihrem weiteren Karriereweg. Insbesondere fehlen auf dem Land Möglichkeiten, sich im Austausch mit erfahrenen Ärzten weiterzubilden und verschiedene Krankheitsbilder kennen zu lernen. Die Folge ist eine überaus geringe Motivation vieler Ärzte.

Anders waren die Bedingungen für den Besuch einer Sprechstunde in Jashipur. Die Ärzte hier waren täglich zu erreichen. Zum Teil behandelten sie gegen eine Bezahlung auch außerhalb der Sprechzeiten. Die Fahrt nach Jashipur beanspruchte aber meist einen vollen Tag. Zu Fuß oder – falls vorhanden – mit einem Fahrrad mussten zwei Kilometer bis zum *National Highway* zurückgelegt werden. Dort hielten nur wenige Busse oder Jeeps, die als Sammeltaxi fungierten, mit denen die fehlenden 8 km nach Jashipur zurückgelegt werden konnten. Die Wartezeit konnte bis zu zwei Stunden betragen und war nur schwer vorhersehbar. Bei öffentlichen Streiks (*bandh*) fuhren weder Busse noch Jeeps. Hinzu kamen die Kosten von 2 Rupien (Bus) bzw. 3 Rupien (Jeep) für die einfache Fahrt. In vielen Fällen wurde ein Arztbesuch daher mit dem Markttag verbunden. Bei starkem Fieber oder schweren Erkrankungen war zudem eine Begleitperson notwendig. Insbesondere Frauen sollten die teils recht einsame Strecke durch den Wald nicht alleine zurücklegen. Die Notwendigkeit einer Begleitperson gestaltete den Arztbesuch noch schwieriger. Nicht nur die Arbeitskraft des Patienten fiel weg, sondern auch die der Begleitperson. Die Birhor-spezifische Arbeit der Männer im Wald erforderte meist volle Arbeitstage, da von einer permanenten Siedlung weite Wege zurückzulegen waren. Zudem war die Suche nach Begleitpersonen für Frauen schwierig. Ein Mann als Begleitung war wünschenswert, aber nur ein Verwandter konnte mit einer Frau alleine unterwegs sein. Eine Möglichkeit war es noch, dass zwei Frauen und ein nicht-verwandter Mann sich auf den Weg machten. Allerdings konnte man meist nur von seinen Verwandten eine Begleitung einfordern. Folge insgesamt war, dass der Arztbesuch oft um viele Tage oder gar für unbestimmte Zeit verschoben wurde.

Ψ Ψ Ψ

Im Hinblick auf biomedizinische Behandlungen zeigten sich recht direkt die Folgen von Korruption, durch die Behandlungen oftmals verzögert wurden. Lugu erkrankte, während ich zwischen meinen beiden letzten Feldforschungsphasen in Deutschland weilte, an Tuberkulose. Als ich ihm ein halbes Jahr später in Durdura begegnete, war er bis auf die Knochen abgemagert und nur knapp dem Tod entronnen. Über das *PHC* in Durdura kann

jedoch mit Hilfe einer Finanzierung durch internationale NGOs kostenlos eine teure und langwierige medikative Therapie durchgeführt werden. Diese Therapie führt meist zur völligen Heilung. Notwendig zur Aufnahme in das Programm ist die Ausstellung eines TB-Passes.

Eigentlich hätte Lugu als Angehöriger der Birhor eine kostenlose medizinische Fürsorge schon im Vorfeld dieser Therapie im Rahmen des *Micro Projects* zugestanden. Doch wie mir in der Siedlung berichtet wurde, war das Geld für Medizin inzwischen gestrichen worden. Hierzu wurde mir erzählt, dass sich ein Angehöriger der Kharia bei einem größeren Treffen mit dem *District Collector* aus Baripoda und mit für die Birhor zuständigen Staatsvertretern wie beispielsweise dem *Special Officer* sich lautstark über die mangelnde Hilfe durch die Regierung beschwert habe. Mir wurden verschiedene mehr oder weniger ausführliche Versionen dieses Ereignisses berichtet. Eine lautete, dass der Angehörige der Kharia, wortgetreu übersetzt, den *District Collector* mit folgenden Worten angeschrien habe: „Es gibt ein Büro für uns, aber ich habe kein Ackerland, um Reis anzubauen. Nicht einmal einen eigenen Platz zum 'Pissen' konnte mir euer Büro geben. Ich brauche eure Hilfe nicht!“ Von dieser Versammlung an stand kein Geld mehr für die medizinische Versorgung der Birhor zur Verfügung. Dies verwundert um so mehr, als im Antrag für die weitere Finanzierung für das *Micro Project* jährlich 50.000 Rupien (etwa 1000 Euro) für Medizin vorgesehen sind (SCSTTRI 2002: 46-48). Es liegt nahe, dass das Geld vorhanden war, nun aber nicht mehr zugunsten der Birhor und Kharia ausgezahlt wurde.

Das nahe gelegene *Public Health Center* hatte nicht die Möglichkeit einen Tuberkulose-Test durchzuführen und den Pass auszustellen. Daher wurden Patienten zum kostenlosen Test ins staatliche Krankenhaus nach Jashipur geschickt. Es war notwendig, dort dreimal ein Sputum abzugeben und ein Röntgenbild anfertigen zu lassen. Wie oben dargestellt, ist die Fahrt nach Jashipur ein recht aufwändiges Unterfangen. Hinzu kommt, dass der dortige Angestellte, der das Sputum untersucht, eine Bezahlung verlangt, die wohl auch in dessen eigene Tasche wandert. Lugu meinte eines Tages nach einer Nachuntersuchung in Jashipur zu mir: „Der Angestellte dort ist sehr freundlich. Heute hat er nur fünf Rupien für den Test verlangt. Er sagte zu mir: 'Das ist genug.'“ Im indischen Gesundheitssystem sind alle staatlichen Krankenhäuser eigentlich kostenfrei. Auf meine Nachfrage hin erzählte Lugu, dass er sonst zehn oder fünfzehn Rupien bezahlen musste. Lugu jedoch erhielt seinen Tuberkulose-Pass nicht aus Jashipur. Er erzählte, dass er mit hohem Fieber nach Baripoda gefahren sei, um sich den Pass dort ausstellen zu lassen. Im Krankenhaus Jashipur war dies, obwohl eigentlich so vorgesehen, für ihn nicht möglich.

Baripoda ist die Hauptstadt des Distrikt Mayurbhanj. Dort gibt es eine staatliche Spezialklinik für Tuberkulose, die Lugu von Angehörigen der Santal aus der Nachbarsiedlung empfohlen wurde. Baripoda ist mit dem Bus vom *National Highway 6* in etwas mehr als drei Stunden zu erreichen. Lugu musste zweimal mit seinem älteren Bruder Bandhu nach Baripoda

fahren, auch weil er nicht genügend Geld für wiederum anfallende Korruptionszahlungen bei sich hatte. Der Arzt verlangte 100 Rupien für die Sprechstunden. Das Röntgenbild wurde ihm mit 80 Rupien berechnet. Medikamente, die ihm dort verkauft wurden, kosteten 400 Rupien. Für die Ausstellung des eigentlich kostenlosen Tuberkulosepasses wurden ihm weitere 300 Rupien abverlangt. Die Fahrkarten für Lugu und seinem Bruder nach Baripoda kosteten allein 240 Rupien. Insgesamt bezahlte Lugu mehr als 1100 Rupien (ungefähr 22 Euro) für die eigentlich kostenfreie Untersuchung und Ausstellung des Tuberkulose-Passes. Für einen jungen Vater, der für seine Familie in der Regel ein Wocheneinkommen von 150 Rupien (ungefähr 3 Euro) erwirtschaftet, ist dies eine immense Summe, zumal er zu diesem Zeitpunkt wegen der Krankheit nicht mehr arbeiten konnte. 500 Rupien borgte ihm sein älterer Bruder. Das übrige Geld erhielt er durch den Verkauf einer seiner zwei Ziegen.

Eine Sprechstunde bei einem Arzt war darüber hinaus durch erhebliche Einschränkungen in der Kommunikation gekennzeichnet. Zum einen sind viele Ärzte der lokalen „Stammessprachen“ nicht mächtig, während umgekehrt gerade Angehörige der Birhor nur begrenzt Oriya sprechen. Angehörige der „Stammesbewohner“ und Leute „vom Land“ werden beim Arzt meist recht schnell untersucht. Pro Patient stehen lediglich ein oder zwei Minuten zur Verfügung, wie ich es während meiner Anwesenheit bei verschiedenen Sprechstunden beobachten konnte. Die Patienten waren in der Kommunikation mit dem Arzt zum Teil äußerst zurückhaltend. Die Ärzte interessierten sich umgekehrt nicht besonders für die fortlaufend selben Krankheitsbilder. Die Untersuchungen fanden meist vor vielen Wartenden statt, so dass alle Umstehenden mithören konnten. Sensitive Themen wie Geschlechtskrankheiten werden in so einem Rahmen sicherlich nicht angesprochen. Etwas mehr Zeit wendeten die Ärzte auf, wenn sie Patienten nicht im staatlichen Krankenhaus, sondern bei sich zu Hause für einen Betrag von 10 Rupien behandelten. Die Tabletteneinnahme ist ein weiterer diskussionswürdiger Ansatzpunkt im Zusammenhang mit der biomedizinischen Behandlung, da sich zeigte, dass Therapien aus verschiedenen Gründen vorzeitig abgebrochen werden können. Ein weiteres Problem besteht darin, dass Behandlung und Medizin in staatlichen Krankenhäusern zwar kostenlos sind, doch staatliche Medizin nur in begrenzter Qualität und Menge zur Verfügung stand. Für Operationen oder auch Entbindungen waren meist hohe Korruptionszahlungen fällig. Private Krankenhäuser waren für die meisten Bewohner der Region nicht bezahlbar.

Lugu

„Markus, ich brauche sonst nichts von dir. Behalte alle deine Sachen. Gib mir nur dein Notizbuch über unsere Sprache, das Buch, an dem wir gestern gearbeitet hatten. Gib es mir!“

Während er dies sagt, blickt Lugu mich verärgert an. Ich bin allein mit ihm in dem kleinen, dunklen Haus. In diesem einzigen Zimmer des Hauses hatte ich die letzten acht Monate gewohnt. Ein Geländewagen steht vor der Tür bereit, um mich und mein Gepäck in die nächste Stadt zu bringen. Von dort werde ich über Kolkata zurück nach Deutschland weiterreisen. Die Sonne ist bereits untergegangen. Ich bin traurig, so viele Menschen für eine unbestimmte Zeit zu verlassen. Alle möglichen Dinge lagen um mich herum, einige müssen in den Jeep gepackt werden, andere möchte ich an die Bewohner der Siedlung verschenken. Das Verteilen meiner Sachen zögerte ich bis zu dieser letzten Stunde meines Aufenthalts heraus, da ich Neid und Streit der Bewohner untereinander fürchtete. Lugu ist ein sehr guter Freund von mir. Vielleicht mein bester Freund in diesem Dorf. Lugu steht vor mir. Sein Blick ist starr auf mich gerichtet, wie bei jemandem, der seinen Ärger hinausschreien möchte und genug hat vom Zuhören. Als ich nicht reagiere, wiederholt er seine Worte:

„Gib mir dein Buch! – Danach kannst du gehen.“

Letzte Woche war es Lugu, der mein gesamtes schweres Gepäck für einen Dreitägesmarsch in den Wald getragen hatte. Ich hatte ihn und die anderen Männer des Dorfes bei ihrer Arbeit, dem Holen von Rinde, begleitet. Er kann weder lesen noch schreiben, wie die meisten Bewohner der Siedlung. Eigentlich sollte er den Wert eines Buches gar nicht kennen, aber er kennt ihn.

Die letzten zwei Tage meines Aufenthalts hier hatte ich damit verbracht, die Aussprache und Schreibweise von Wörtern in Birhori zu klären. Deswegen kam Shyam noch einmal aus der kleinen Stadt, in der er wohnte, zwei Stunden von hier, um mir zu helfen. Mit Shyams, Lugas und Goboras Hilfe arbeiteten wir zwei Tage nahezu ununterbrochen daran, das Vokabelheft zu vervollständigen.

Lugu blickt mich immer noch unverwandt an und verlangt nach dem Buch. Ich versuche mir klar zu werden, was ich mache. Vielleicht sollte ich ihm einfach sagen, dass ich es nicht finden kann. Wenn ich es ihm jetzt gebe, gibt er es mir vielleicht nie wieder.

„Gib mir das Buch! Gib mir nur die Seiten, die du gestern mit mir und Shyam geschrieben hast. Behalte für dich, was du heute mit Gobora geschrieben hast. Gib es mir jetzt. Frag Gobora, wenn du irgendetwas wissen willst. Gib mir das Buch, dann kannst du gehen.“

Ich gab ihm das Buch. So wollte ich es nicht behalten. Ich war enttäuscht, nicht nur wegen des Verlustes meines Vokabelbuchs, welches zu Hause, weit weg von hier, veröffentlicht werden soll, sondern vor allem, weil ich mich nicht in dieser Weise von einem Freund trennen wollte. Während er das kleine Buch in seine Shorts steckt, sagt Lugu: „So, nun geh.“ Ich schaue ihn an, unklar, was ich sagen soll, schließlich antworte ich: „Nein, ich bleibe, ich gehe nicht.“ – „Dann bleibe, tshüss.“

Er ließ mich allein. Ich saß inmitten des Durcheinanders an Dingen, wie dem Wasserfilter oder dem Dampfdrucktopf. Ich war nicht mehr bereit, mich mit dem Packen zu beschäftigen oder den wartenden Jeep-Fahrer um eine weitere Stunde zu bitten.

„Hätte ich ihm wirklich mein Vokabelheft geben sollen?“, fragte ich mich. Wenn Lugu es mir nicht zurückgab, dann würde ich diese Wörter nicht noch einmal aufschreiben können. Ich konnte zudem nicht verstehen, was ich Gobora fragen sollte. Gobora war der zweite Sohn des Dorfchefs. Verglichen mit den anderen Bewohnern der Siedlung steht er besser da. Er ist es auch, der sich um Außenstehende oder die Leute von staatlichen „Entwicklungs“-Büro normalerweise kümmert. Vom Special Officer des Büros bekam er sogar ein altes Fahrrad als Geschenk. Es gibt nur drei Fahrräder in diesem Dorf. Eins gehört seinem älteren Bruder, welcher es auch von demselben Officer bekam. Das dritte Fahrrad gehört mir. Die meisten Leute hier werden nie ein Fahrrad besitzen. Ihr Einkommen reicht gerade für Reis und dazu einige Gläser Reisbier oder Mohua-Schnaps, um ihre harte Arbeit zu vergessen. Nichtsdestotrotz sind Fahrräder sehr wertgeschätzt. Seit zwei Monaten wiederholte Lugu immer dasselbe, wenn er angetrunken war:

„Dieses Mal, wenn du uns verlässt, gib Gobora nicht alles. Als du das letzte Mal zurück nach Hause, in dein Land, gefahren bist, hatte Gobora alles, was du hier gelassen hattest, an sich genommen. Gobora gab mir nichts von den Sachen. Bitte, Markus, verkaufe dein Fahrrad an Bandhu, meinen älteren Bruder. Er kann dir fünfhundert Rupien geben. Er hat das Geld gespart und wird es dir geben. Und wann immer du hier als Gast zurückkommst, kannst du das Fahrrad haben. Außerdem kauft mein Bruder uns fünf Flaschen Reisbier, um sie gemeinsam zu trinken.“

Mit Shyam entschied ich mich dann, am letzten Tag unseres Aufenthaltes das Fahrrad an Bandhu zu geben. So erzählten wir ihm heute am frühen Morgen, dass wir ihm das Fahrrad verkaufen wollen. Er freute sich darüber. Um acht Uhr morgens schon kam Bandhus Frau mit zwei Flaschen Reisbier zu uns.

Es ist einige Zeit vergangen, seit Lugu mich verlassen hatte. Ich sitze immer noch an derselben Stelle. Plötzlich höre ich Schreie von draußen. Ich fühle mich in keiner Weise danach, mich um weitere Probleme zu kümmern, so bleibe ich im Haus und bereite mir einen von den schrecklichen Instant-Kaffees, die ich gewöhnlich hier trank.

Ein halbe Stunde später kommt Shyam, ich erzähle ihm, was mit Lugu vorgefallen war. Shyam sieht etwas müde aus, als er zu reden beginnt.

„Ich hoffe, nun sind alle Probleme gelöst. Hast du mich schreien gehört? Ich habe geschrien, als wäre ich verrückt geworden. Ich habe das erste Mal meine Beherrschung verloren, seit ich verheiratet bin. Heute gab es zu viele Probleme. Am Ende ließ ich alles an dem Jeep-Fahrer aus. Er hat es auch verdient. Er ist absolut unhöflich. Noch eine Minute, und ich hätte ihn geschlagen. Zum Glück kam Lugu. Er nahm meine Hand und zog mich

weg. Ich konnte es sehen, wie ängstlich Lugu wurde, als er mich sah. Er sagte zu mir, dass wir nun alles friedvoll machen werden.“

„Unser Abschied ist noch schlimmer, als wir ihn erwarteten“, sage ich, „Kannst du verstehen, warum Lugu sauer auf mich ist?“

„Ich kann es mir denken. Erinnerst du dich, wie oft Lugu dich bat dein Fahrrad an seinen älteren Bruder zu verkaufen? Heute morgen hatten wir dies besiegelt. Aber nun, ich habe das Fahrrad Gobora geschenkt.“

„Du hast es Gobora geschenkt? Warum?“, frage ich erstaunt. „Du hast mir erzählt, Gobora sei damit einverstanden.“

Shyam fuhr fort: „Heute morgen habe ich mit Gobora darüber gesprochen. Ja, er hatte zugestimmt. Etwas später rief mich dann seine Frau zu sich. Ich ging zu den beiden ins Haus und sah Gobora tieftraurig dasitzen. Ich verbrachte über eine Stunde dort, um herauszufinden, was los ist. Er weinte beinahe, wegen deines Fahrrads. Er war sich so sicher, dass er das Fahrrad für all seine Hilfe nach deiner Abreise bekommen würde. So, Markus, was sollte ich tun, wenn Gobora so vor mir sitzt. Er hat uns immer geholfen. Schließlich sagte ich ihm, dass wir ihm das Fahrrad schenken werden. Danach musste ich zu Lugu älterem Bruder Bandhu gehen, um ihm dies zu berichten. Dass wir keine fünfhundert Rupien von ihm nehmen und das Fahrrad stattdessen an Gobora verschenken. Bandhu stimmte zu. Aber ich glaube, Lugu und sein älterer Bruder müssen nun wirklich enttäuscht von uns sein. Und heute morgen haben wir schon ein Bier auf den Verkauf getrunken. Ich fühle mich mies.“

Lugu betritt das Haus: „Markus, lass uns aufhören zu streiten. Bitte, verlass uns nicht derart, sondern behalte uns in guter Erinnerung.“ Ohne dass Shyam es sehen konnte, gab er mir verdeckt das Buch in die Hand. Grinsend fügte er hinzu: „Behalte das, ich will das nicht lesen. Ich kenne unsere Sprache.“

Aushandlungen innerhalb der Siedlung

Mein Fahrrad konnte ich bei meiner Abreise nicht einfach irgendjemandem nach Gutdünken als Geschenk überreichen. Über soziale Aushandlungen von teils immenser emotionaler Stärke wurde der neue Besitzer bestimmt. Dies weist darauf hin, dass Aushandlungen innerhalb der Siedlung über die Verteilung von Gütern sowie auch Entwicklungshilfe relevant sind. Ausgehend von dem geschilderten Ereignis möchte ich mich diesen Prozessen um die Aushandlung um Gegenstände und Hilfeleistungen innerhalb des Dorfes nähern. Dabei möchte ich auf drei Aspekte eingehen. Erstens zeigten sich in der Siedlung biologische und konstruierte Verwandtschaftsbeziehungen von Belang. Zweitens sind „Heimlichkeit“ und „lautstarkes Einfordern“ als Aushandlungsstrategien zu erkennen und drittens erwies sich die Kollaboration mit machtvollen Akteuren der Siedlung für mich als notwendig.

Eine erste Folgerung aus den geschilderten Ereignissen um mein Fahrrad kann die Bedeutung konstruierter Verwandtschaftsbeziehungen und Freundschaften für Hilfeleistungen und das Anrecht auf materielle Güter sein. Allerdings zeigte sich in ethnologischen Arbeiten zu Verwandtschaft bereits, dass deren Bedeutung oftmals für „traditionelle Gesellschaften“ und für die Region „Südasiens“ überbewertet wurde. Die Perspektive auf Aushandlungen soll hier dazu verhelfen, dieser Überbewertung nicht zu erliegen. Im spezifischen Fall der „tribalen“ Gruppen Nordorissas ist es üblich, nicht biologisch verwandte Personen nach einiger Zeit in eine konstruierte Verwandtschaftsbeziehung einzuordnen und diese dann statt mit Namen mit Verwandtschaftsbezeichnungen, wie beispielsweise „Bruder“, anzusprechen. Es wird in einem solchen Fall, so lernte ich es vor allem von Shyam, mit Bezugnahme auf den „Clan“-Namen (Birhori: *kili*) oder über gemeinsame Bekannte diskutiert, in welcher Beziehung die betreffenden Personen zueinander stehen. Diese Festlegung ist zwar nicht willkürlich, dennoch gibt es einen gewissen Handlungsspielraum.

Shyam etablierte, wie auch meine weiteren Santal-Assistenten, Verwandtschaftsbeziehungen zu den Bewohnern Durduras. Da Santal und Birhor gleiche „Clan“-Namen haben, konnten meine Assistenten ihre Beziehungen zu den Bewohnern über diese „Clan“-Namen bestimmen. So lernten wir bei unserem ersten Besuch im Dorf Gobora Murmu und seine Frau Sundarmani Murmu kennen, deren Geburtsname Hembram lautet. Da Shyam und Goboras Frau den gemeinsamen Namen „Hembram“ hatten und der Altersunterschied nicht allzu groß war, etablierten sie eine Bruder-/Schwesterbeziehung. Goboras Frau wurde von Shyam in Gesprächen mit „ältere Schwester“ (Birhori: *dai*) angeredet. Die Beziehung zum Schwiegerbruder der älteren Schwester ist eine *joking*-Beziehung und Shyam nannte Gobora „*teyang*“. Meine Beziehung zu Goboras Familie wurde dann, mangels eines „Clan“-Namens meinerseits, in Anlehnung an Shyam konstruiert. Auch ich nannte Goboras Frau von nun an „*dai*“, obwohl sie an Jahren jünger war als ich. Diese Beziehung beinhaltete nun, dass unsere ältere „Schwester“ bestens für uns sorgte, wann immer wir in Durdura waren. Darüber hinaus aber hatte diese Verbindung zur Folge, dass von mir eine besondere Solidarität gegenüber der Familie erwartet wurde. Deutlich wurde dies z. B. daran, dass Einladungen in Goboras Haus zugunsten anderer Familien nur schwer auszuschlagen waren.

Die Einordnung meiner Verwandtschaftsbeziehung zu Lugu erfolgte jedoch nicht, wie bei Gobora, über Shyam, sondern über meine nachfolgenden Assistenten Karu und Harish. Dies verweist darauf, dass keine stringente Logik meiner Verwandtschaftsbeziehungen zu der Siedlung eingehalten werden musste. Karu und Harish hatten, wie die Brüdergruppe in der Siedlung (Birhori: *banso*), den Nachnamen Murmu. Da beide Assistenten unverheiratet waren und in Indien Söhne genauso wie Töchter recht strikt in ihrer Altersabfolge verheiratet werden, mussten sie somit jüngere Brüder zu den verheirateten Bewohnern Durduras sein. Folglich redeten sie die Männer mit

„*dada*“ (Birhori: älterer Bruder) an und hatten zu fast allen Frauen des Dorfes eine „*hilli*“-Beziehung (Birhori: „Frau des älteren Bruder“-Beziehung). Zu einer *hilli* besteht ebenfalls eine *joking*-Beziehung, die eine extrem freizügige Kommunikation und derbe Scherze bis hin zu sexuellen Anspielungen möglich macht. Gerade *hilli*-Beziehungen sind in den Kontexten Nordorissas oftmals beliebt, aber nicht vollkommen willkürlich etablierbar. Diese Grenzen brachte Shyam zum Ausdruck, als er über einen gemeinsamen Bekannten, der aus Bhubaneswar zu Besuch war, sagte: „Er hat ein so schlechtes Benehmen, er macht sich alle Mädchen schon nach der ersten Minute zur *hilli*, ohne dies irgendwie zu begründen. Und dann nennt er auch gleich noch deren Mutter *hilli*. Wie soll das gehen? Alle lachen schon über ihn, bestimmt gibt es irgendwann auch Ärger.“

Die stillschweigende Erwartung Goboras, mein Fahrrad bei meiner Abreise als Geschenk zu erhalten, basierte teils auf seiner Annahme, dass aufgrund unserer Freundschafts- bzw. Verwandtschaftsbeziehung und auch seines Einsatzes für mich dieses Fahrrad ein Abschieds Geschenk für ihn sein würde. Letztendlich wechselte das Fahrrad seinen Besitzer entlang dieser kulturspezifisch konstruierten Beziehung. Ein anderes Beispiel hierzu ist die Beziehung zwischen Rina und ihrer „Großmutter“. Auch hier bestand keine biologische Verwandtschaft, dennoch ging ihr Lohn aus den Tagelöhnerarbeiten in den gemeinsamen Haushalt mit ihrer „Großmutter“ und deren Mann ein. Die Bedeutung von realen und konstruierten Verwandtschaftsbeziehungen für materielle Aushandlungen und medizinische Belange ist immens. Hier ist vor allem die Unterstützung für ältere, nur eingeschränkt arbeitsfähige Familienangehörige zu nennen. Ebenso erfolgt die Unterstützung im Krankheitsfall, wie bereits angesprochen fast ausschließlich über Verwandte. Auch der Kauf des Fahrrades durch Lugu älteren Bruder Bandhu verweist auf die Bedeutung von deren Bruderverbindung für ökonomische Transaktionen. Lugu war es, der wiederum aufgrund seiner Beziehung zu mir dafür zuständig war, den Verkauf des Fahrrades zu ermöglichen.

Doch Beziehungen innerhalb der Siedlung sind in keiner Weise geradlinige Verbindungen zwischen Gütern und Hilfeleistungen, sondern auf vielfältige Weise aushandelbar. So ist anzunehmen, dass Gobora erst im letzten Moment von Lugu Ansinnen mit meinem Fahrrad erfuhr. Etwas „im Verborgenen“ zu tun (Birhori: *kumlute*) war eine der vielen Strategien, um Verpflichtungen jeder Art zu umgehen. Beispielsweise beim Reibiertrinken oder auch gemeinsamen Essen war es ratsam „heimlich“ vorzugehen. Einen Gast abzuweisen fiel schwer und war bei Geschwistern fast unmöglich. Ebenso war es unmöglich, alle Personen, zu denen Verpflichtungen oder Verbindungen bestanden, einzuladen. So fanden Gespräche oft vor dem Haus statt, aber das Essen oder Biertrinken verborgen im Inneren des Hauses. Die andere Möglichkeit hingegen, Dinge einzufordern, war oftmals ein lautstarkes und emotionales Einklagen von Verpflichtungen. Lugu Verhalten gegenüber mir kann sicherlich als Beispiel hierfür angeführt wer-

den. Allerdings bedurfte es der extremen Situation eines Abschiedes für unbestimmte Zeit und des angesammelten Ärgers über Gobora, dass Lugu diesen Ärger direkt an mich adressierte. Innerhalb der Siedlung waren lautstarke Streitgespräche als Form der Auseinandersetzung durchaus üblich. Letztendlich hatte Gobora zuvor über meinen Assistenten Shyam die Zusage für das Fahrrad ebenso durch einen „emotionalen Ausbruch“ erwirkt. Schließlich musste Shyam die Beherrschung verlieren, damit Lugu einlenkte, um in „Freundschaft“ von uns Abschied nehmen zu können.

Einige Wochen zuvor wollte ich mich bei einer Gruppe von zehn Männern der Siedlung dafür bedanken, dass ich sie in den Wald zum Schälen der Rinde begleiten hatte können. So bat ich Harish, dafür Sorge zu tragen, dass Fleisch gebraten und ein Topf Bier gekauft wurde. Die „Öffentlichkeit“ des Kochens hatte verheerende Folgen. Sowie die Vorbereitungen zum Kochen vor unserem Haus stattfanden, begannen andere sich bei Harish zu beschweren, dass ich ein Fest „für alle“ geben wollte und sie nicht eingeladen seien. Die Forderungen wurden lauter vorgetragen und es entwickelten sich zusehends Streitgespräche untereinander. Der einzige Ausweg, der uns noch offen stand, war es, spontan ein Fest in der Dorfmitte zu geben. Meine „Schwester“ übernahm die Aufgabe, den Topf Fleisch in nun viel zu kleine Portionen für alle aufzuteilen. Es ist allerdings weniger davon zu sprechen, dass Verwandtschaftsbindungen und soziale Verpflichtungen durch „Heimlichkeit“ umgangen und durch lautstarkes Streiten eingeklagt werden. Nach dieser Sichtweise wären verwandtschaftliche Beziehungen in ihren Folgen so determinierend, dass Widersprüche in den Aushandlungen nicht bestehen könnten und nur durch „Täuschung“ und „Aggression“ ausgehalten werden können (vgl. du Boulay 1976). Vielmehr wird sowohl über Verwandtschaftskategorien als auch „Heimlichkeit“ oder „lautstarkes Einfordern“ fortwährend eine Vielzahl an konfligierender Interessen und Konflikten in die eine oder andere Richtung ausgehandelt (vgl. Gilsenan 1976).

Als dritten Aspekt bei der Aushandlung meines Fahrrades möchte ich die erfolgreiche Vereinnahmung meiner Person durch Gobora nennen. Diese beruhte nämlich auch auf dessen machtvoller Stellung innerhalb der Siedlung. Gobora war Sohn des *village head* und aufgrund der Vererbbarkeit dieser Position wird sein älterer Bruder der zukünftige *village head* sein. Wohl wegen seines diplomatischen Geschickes und Interesses war Gobora meist für Beziehungen mit Außenstehenden, insbesondere dem *Kharia Mankirdia Office*, zuständig. Der Vater hatte sich aufgrund seines Alters weitgehend von diesen Verpflichtungen zurückgezogen. Auch innerhalb des Dorfes hatte Gobora nach meinen Beobachtungen zum einen durch die Stellung seines Vaters und seines Bruders und zum anderen durch seine „mikropolitischen“ Fähigkeiten eine angesehene und akzeptierte Stellung. In der Siedlung war ich darauf angewiesen, einen Freund mit hoher sozialer Kompetenz zu haben, der mich bei Konflikten oder konkreten Wünschen mit Ratschlägen und seiner Position in der Siedlung unterstützte. Hier wusste ich, dass ich mich auf Gobora verlassen konnte. Dies führte aber letztendlich dazu, dass ich

einen großen Teil meiner Zeit mit ihm verbrachte und andere Familien weniger intensiv kennen lernen konnte.

e-tv

„Hallo, Hallo!“ Jemand klopft an die Tür. „Ja, wer ist da? Herein!“

Ich befand mich in meinem Zimmer in einer Lodge in Jashipur und erholte mich gerade von einem fünftägigen Aufenthalt in der Birhor-Siedlung. Und ich war nicht unglücklich darüber, alleine zu sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach schrieb ich mein Tagebuch, lernte Vokabeln des Birhori oder las die lokale Ausgabe einer englischsprachigen Zeitung. Vielmehr gab es hier auch nicht zu tun in diesem Zimmer mit einem Bett, einem Schreibtisch und zusätzlich zwei Stühlen. Die Wände waren in hellblau bemalt, erhellt in dieser Abendstunde von einer 100 Watt-Birne.

Vier Männer, vielleicht Mitte dreißig, betraten das Zimmer. Einen von ihnen hatte ich schon einmal getroffen. Er war ein Journalist, der für eine Zeitung in der lokalen Landessprache Oriya schrieb. Er wohnte hier in Jashipur.

„Bitte, setzen Sie sich“, ich zeigte auf das Bett und den freien Stuhl.

Der Journalist stellte die anderen vor:

„Dies sind Freunde von mir“, er schaute zu zweien von den anderen.

„Sie sind aus Balasore hierher gekommen. Und sie arbeiten für e-tv. Das ist ein in ganz Orissa zu empfangener Fernsehsender. Sie sind hier für drei Tage.“

„Hallo, willkommen, schön Sie kennen zu lernen.“ Wie es sich für uns gehörte, schüttelten wir die Hände.

„Wir drehen ein Feature über den Mankirdia-'Stamm', wir hätten gerne eine Einstellung mit Ihnen, wie Sie als Ausländer mit diesen altehrwürdigen Volk leben konnten.“

„Oh, hm.“ Ich war nicht gerade in der Stimmung, weise Kommentare für Orissas Fernsehzuschauer zum Besten zu geben.

„Wir machen ein kritisches Feature bezüglich des staatlichen Entwicklungsprogramms des Kharia Mankirdia Development Office. Wir denken, diese Staatsangestellten machen ihre Arbeit nicht zufriedenstellend. Die Mankirdia müssen leiden, wegen der Nachlässigkeit dieses Projektes. Gestern trafen wir den Special Officer des Projektes. Er erklärte uns, dass sie den Mankirdia oft nicht weiterhelfen können, weil diese viel zu 'einfach' seien und kein Bewusstsein für das moderne Leben haben. Erst muss man sie bilden, vorher kann man nichts für sie machen. – Was denken Sie darüber?“

„Ich weiß es nicht“, sagte ich. „Ich werde die staatlichen Entwicklungsprogramme nicht kritisieren. Wie Sie wissen, bin ich als Ausländer abhängig von der Gunst vieler Officer. Sehr oft wird es Ausländern 'zum

Schutze der Stammesbevölkerung' verboten, in Dörfern der 'Stämme' zu wohnen. So, es tut mir leid, das müssen Sie verstehen.“

„Ja, das ist kein Problem für uns, wir können Sie was Anderes fragen: Was denken Sie als Anthropologe, haben Sie schon einmal einen 'altertümlicheren' und einfacheren 'Stamm' als diesen gesehen? Vielleicht könnten Sie einen Kommentar zu dieser Frage sprechen.“

Ich dachte darüber nach, wie ich die Birhor in e-tv repräsentieren sollte. Ganz sicher glaube ich nicht an „alterwürdige“ und „einfache“ „Stämme“. Unzufrieden mit meinem Schweigen stellte der Journalist die nächste Frage.

„Denken Sie, die Mankirdia sollten zurück in den Wald geschickt werden oder ist es möglich, dass diese ein Teil der zivilisierten Welt werden können? Wir haben mit einem von diesen Leuten im Dorf gesprochen, als wir gefilmt haben. Er erzählte uns, dass sie keine Hilfe von der Regierung wollen. Der Mankirdia sagte, sie werden in den Wald gehen und Affen fangen und so ihren Magen füllen.“

„Wer hat Ihnen das erzählt?“, fragte ich. „Was soll ich dazu sagen? Die Leute in der Siedlung essen hauptsächlich Reis, wie wollen sie mit Affenfleisch satt werden? Vielleicht wäre es gut, noch ein paar weitere Meinungen in der Siedlung einzuholen. Ich halte die Leute nicht für 'einfach' oder gar 'unzivilisiert'. Wie meine Studien bezüglich kulturellen Wandels zeigen, kann ich Ihnen viele Beispiele nennen, wie die Menschen in der Siedlung mit den Errungenschaften unserer Zeit umgehen und sich dafür interessieren.“

„O. k., das ist ja bestens, dann sprechen Sie darüber. Lassen Sie uns die Einstellung drehen, sprechen Sie einfach drei Minuten darüber.“

Repräsentationen über die Birhor und ihre Aushandlungen

Bei dem Gespräch fällt zunächst einmal auf, dass eine Vielzahl an Generalisierungen zu den Birhor, wie sie in den Ethnographien erscheinen, aufgegriffen werden. Insbesondere sind die Zuschreibungen „einfach“, „ancient“, „unaware“ oder „unzivilisiert“ zu nennen. Es wird darüber hinaus deutlich, dass die theoretische Infragestellung einer „altertümlichen“ Kultur bei Roy ([1925] 1978: 41-42, 263) oder auch bei den „Hunter Gatherer“-Ethnographien zu den Birhor nicht in die Diskussion einfließen. Ursache kann in erster Linie sein, dass Inhalte und Feinheiten aus ethnographischen Artikeln vom breiten Publikum nicht wahrgenommen werden, sondern der wissenschaftlichen Beschäftigung vorbehalten bleiben. Ein Versuch, die „Laufbahn“ kultureller Repräsentationen im Bezug auf dieses Gespräch nachzuzeichnen, erscheint schon von daher als unmöglich, als dass über die Birhor mit der Intention gesprochen wurde, mich zu einem Fernsehauftritt zu überreden. Die Begeisterung des Journalisten für die „ancient“ und „einfache“ Kultur der Birhor war darauf ausgerichtet, mich von seinen guten Absichten zu überzeugen.

Auf Verflechtungen von Ethnographien mit Argumenten der Entwicklungsadministration bin ich bereits in Kapitel 4 eingegangen. An dieser Stelle möchte ich weiterführend herausstellen, dass über dieselben kulturellen Repräsentationen zu den Birhor unterschiedliche Schlussfolgerungen abgeleitet werden können. So begründet der *Special Officer* über „Einfachheit“ und „*unawareness*“ als kulturelles Charakteristikum das Scheitern einiger seiner Entwicklungsprojekte. Die derzeitige wirtschaftliche Situation der Birhor stellt er damit als Folge ihrer „Kultur“ dar. Selbst der Journalist fragte mich, ob es überhaupt möglich sei die „*ancient*“ Birhor zu „entwickeln“. Zugleich wird damit die staatliche Autorität über den Verlauf des Entwicklungsprojekts verstärkt, da den Angehörigen der Birhor wegen ihrer „Einfachheit“ eine Entscheidungskompetenz zu Fragen ihrer „Entwicklung“ abgesprochen werden kann. Der Hinweis auf die „einfachen“ Birhor ermöglicht es aber ebenso, die Vertreter der staatlichen Entwicklungsarbeit wegen deren Nachlässigkeit anstelle der Birhor für die „kulturelle Unzulänglichkeit“ zu kritisieren, da die staatlichen Bediensteten wegen deren „Einfachheit“ die volle Verantwortung für die Birhor-Siedlungen haben. Ungeliebten Außenseitern wie mir kann schließlich mit Verweis auf den „einfachen“ Charakter und die Naivität der Birhor zu deren Schutz der Besuch der Siedlung verboten werden. Gerade der besagte *Special Officer* äußerte mir gegenüber nachfolgend, dass er den Journalisten keine Erlaubnis zum Filmen gegeben habe. Die Repräsentationen über die Birhor bieten darüber hinaus eine mediale Verwertbarkeit, die wohl neben der möglichen persönlichen Faszination des Journalisten die Voraussetzung für ein erfolgreiches Fernseh-Feature und das vorgeführte Gespräch waren und damit erst eine öffentliche Kritik an der staatlichen Entwicklungsarbeit ermöglichen. Der Bericht selbst wiederum kann dazu beitragen, dass der *Special Officer* sich zur Umsetzung weiterer Hilfsmaßnahmen durchringt.

Vor dem Hintergrund der geschilderten Interaktionsmöglichkeiten mit „tribalen“ Repräsentationen über die Birhor werden auch deren Auswirkungen mannigfaltig. Einerseits verhelfen sie, die wirtschaftliche Situation, zumindest einzelner ihrer Angehöriger, durch staatliche Entwicklungshilfe zu verbessern und gar die Nachlässigkeit der staatlichen Entwicklungsarbeit anzuprangern. Andererseits begünstigen sie eine Verschlechterung der ökonomischen Situation, da sie kulturelle Ursachen von „Armut“ nahe legen und damit das „Scheitern“ der Entwicklungsprojekte entschuldigen. Zugleich dienen sie der Begründung des staatlichen Protektionismus. Die Beobachtungen sprechen für die Wirkungsmächtigkeit der Repräsentationen über die Birhor. Die konkreten Folgen sind jedoch nicht über die Repräsentationen zu erschließen, sondern werden erst in Aushandlungsprozessen selbst bestimmt und entschieden.

Rina II

Rina war nun schon den zweiten Tag im Krankenhaus. Am Morgen dieses Tages beging ich einen jener Fehler, die man bei einer Feldforschung besser vermeidet. Von offizieller Seite sind Einmischungen in die Angelegenheiten der „Stammesbewohner“ meist nicht erwünscht. Mir wurde jedoch am Vortag im Krankenhaus von einer NGO-Mitarbeiterin geraten, den für Stammesangelegenheiten zuständigen Officer zu kontaktieren. Dieser sei hilfsbereit.

So gehe ich in das nahegelegene Büro, um ihn zu informieren, dass ein Mädchen aus der Birhor-Siedlung in Durdura hier im Krankenhaus liege. Ich sitze in einem der vielen Büros Indiens, von welchen aus das Land verwaltet wird und wo Staatsbedienstete viele Gläser Tee trinken. Dem mir gegenüber sitzenden Mann erkläre ich mein Anliegen. Er ist anscheinend nicht für mein Problem zuständig. Man reicht mir einen Tee und sagt, ich solle noch etwas warten. Nach einiger Zeit frage ich, ob ich jetzt gehen könne, da ich viel Arbeit habe. Der Mann gegenüber meint, ich solle noch 5 Minuten warten. So beschließe ich, noch weitere 15 Minuten zu warten.

Unerwartet erscheint der Erwartete im Büro. Er ist ein energischer, unersetzter Mann. Alle springen von ihren Sitzen auf und stehen. Er würdigt mich keines Blickes. Ich stehe ebenso. Er fragt in gestrengem Ton einige Bedienstete einige Dinge, die ich aber leider nicht verstehe. Schließlich wendet er sich an mich. Mit donnernder Stimme brüllt er mich an: „Seit wann bist du in dem Mankirdia-Dorf? Was machst du dort? Antworte ehrlich!“ Ich versuche zu erklären, dass ich für mein Studium dort bin, habe aber nicht den Eindruck, dass er sich für meine Worte interessiert. Mit blitzenden Augen blickt er mich an: „Du wohnst nicht mehr in dem Dorf! Hole deine Sachen von dort. Ich bin für dieses Dorf verantwortlich. Als Ausländer hast du kein Recht, ohne meine Erlaubnis in dem Dorf zu wohnen.“ Er beendet das Gespräch: „Wenn du noch einmal in das Dorf gehst, dann rufe ich die Polizei.“

Der Officer fürchtete, so erkläre ich mir die Situation, dass der Fall von Rina öffentlich werden könnte. Das würde ihm als Verantwortlichen Probleme bereiten. Nicht am selben Tag und nur unter Mühen konnte ich erreichen, wieder im Dorf wohnen zu können. Noch einmal ins Krankenhaus zu gehen, war mir nicht mehr möglich. Harish berichtete mir, dass Rinas Gesundheit sich leicht verbessert habe. Rina und ihre Großmutter hätten sogar nach mehr Infusionen verlangt, weil diese so gut halfen.

Eine Woche später, als ich zum Besuch der „*Tribal-Exhibition*“ in Bhubaneswar weilte, erreichte mich die Nachricht, dass Rina im Krankenhaus gestorben sei. Der Arzt habe gesagt, dass die Malaria schon zu weit fortgeschritten war. Sie wurde auf Kosten des Kharia Mankirdia Development Office zurück nach Durdura gefahren und hinter dem Haus, in dem sie wohnte, beerdigt.

Staatliche Akteure als Beschützer

In Kharanja befindet sich in 200 m Entfernung zum Distrikt-Krankenhaus das Verwaltungsbüro der *Integrated Tribal Development Agency*. Das ITDA-Büro ist die nächsthöhere Verwaltungsebene zum Kharia Mankirdia Micro Project in Jashipur. Wie im narrativen Teil geschildert, verlangte der zuständige Beamte meine sofortige Abreise nach Bhubaneswar und ging wohl davon aus, dass die Beschaffung der gewünschten Papiere nicht möglich sein würde. Die harsche Reaktion des Beamten wurde durch meine Hilfe für Rina ausgelöst und kann verschiedene Ursachen haben. Diese stehen aber alle im Zusammenhang damit, den Einblick Außenstehender in die staatliche Arbeit zu verhindern. Diesbezüglich habe ich im letzten Abschnitt bereits gezeigt, wie über Repräsentationen und ihre Aushandlungen der Zugang zu den Birhor eingeschränkt wurde. Nicht nur ich war unerwünscht in der Region. Dem Film-Team von e-tv, wie in einem anderen narrativen Text dargestellt, ging es nicht besser. Einige Tage nach dem e-tv Interview erfuhr ich vom *Special Officer*, dass dieser dem Team verboten hatte, die Birhor-Siedlungen zu besuchen. Es ist anzunehmen, dass bereits veröffentlichte, kritische Zeitschriftenartikel des Journalisten zur staatlichen Entwicklungsarbeit bei den Birhor in Durdura befürchten ließen, dass nun ein unerwünschter Fernsehbericht zu erwarten sein wird.

Den Birhor steht aufgrund ihrer Klassifizierung als *Primitive Tribal Group* im Rahmen des *Micro Project* Medizin und Hilfeleistungen bei Krankheiten zu. Eine schwere Erkrankung durch zu spät behandelte Malaria weist auf „Nachlässigkeit“ in der Entwicklungsarbeit oder gar mögliche Korruption hin. Angehörige der Birhor bekamen zu dieser Zeit keine Medizin vom *Micro Project*, obwohl jährlich 50.000 Rupien für Medizin beantragt wurden. In diesem Punkt treffen somit die Aufdeckung von Korruption und die Konsequenzen aus einer „Gefährdung“ der Schützlinge zusammen (vgl. Kapitel 5). Letzteres würde der Verantwortlichkeit der staatlichen Akteure angelastet. Die jeweiligen staatlichen Akteure versuchen somit das „Scheitern“ von Entwicklungsprojekten sowie Korruption im Verborgenen zu halten. Die Aufdeckung dieser Tatbestände würde den staatlichen Geldfluss einschließlich des Fortbestandes der Institutionen mit ihren vielfältigen Möglichkeiten der Machtausübung und Geldakquisition gefährden. Die zuständigen *officer* hatten somit höchstes Interesse, dass die Krankheit Rinas nicht weiter nach außen drang.

Es gibt nun verschiedene Möglichkeiten, auf welche Weise meine Anwesenheit in Kharanja für die staatlichen Akteure diesbezüglich problematisch war. So bestand die Gefahr der „Aufdeckung“ von Nachlässigkeiten der Entwicklungsarbeit durch meine Person. Es war für die staatlichen Akteure zu fürchten, dass ich gar öffentlich Kritik äußern könnte. Als Nächstes hatte bereits meine bloße Anwesenheit als Ausländer in der Region zur Folge, dass der Fall zum Gesprächsthema wurde, da sich nur wenige „weiße“ Ausländer hierher verirrt. Dass ich ein Mädchen aus einem Birhor-Dorf in

ein Krankenhaus gebracht hatte, warf ein schlechtes Licht auf die staatliche Entwicklungsarbeit. Das *Micro Project* in Jashipur, das unter der Aufsicht der ITDA-Verwaltung in Kharanjia steht, hätte für Rina sorgen müssen, und zwar schon einige Zeit vorher. Eine weitere Folge einer Malaria-Erkrankung, die durch meine Anwesenheit ausgelöst wurde, waren Reaktionen auf administrativer Kontrollebene. Schon von daher galt es, Außenstehenden keinen zu tiefen Einblick zu gewähren und jedwede Öffentlichkeit zu vermeiden. Die Nachricht von Rinas Erkrankung drang bis zum Distrikt-Gesundheitsamt nach Baripoda. Dort ist die nächsthöhere Verwaltungsebene zur Entwicklungsarbeit in Kharanjia angesiedelt. Die administrativen Kontrollstrukturen gegen Korruption und Nachlässigkeit können damit indirekt zur Folge haben, dass Außenstehende nach Möglichkeit von den Siedlungen der „Stämme“ ferngehalten werden. Damit werden aber sowohl kritische Berichte verhindert, mit denen staatliche Hilfeleistungen eingeklagt werden können, als auch nicht-staatliche NGOs von der Siedlung ferngehalten. Nicht nur die staatliche „Entwicklungshilfe“ scheitert dann, sondern es wird zugleich nicht-staatliche Entwicklungshilfe verhindert.

Die Aufrechterhaltung dieses vorgeblichen „Schutzes“ der „Stämme“ erfolgte nicht nur in den Amtszimmern der jeweiligen Beamten, sondern auch die Angehörigen der Birhor werden zur Kollaboration angehalten. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass der *Special Officer* wenige Tage vor dem Tod des jungen Mannes in Kendumundi in diese Siedlung gekommen war. Er hatte dort verlangt, dass die Wege gekehrt und die Kranken in den Häusern versteckt werden, da hoher offizieller Besuch erwartet wurde. In Durdura konnte ich ein weiteres Ereignis hinsichtlich der Kollaboration der Siedlung erleben. Ein junger Mann von einer NGO kam mit einem gemieteten Jeep nach Durdura, um Fotos in der Siedlung zu machen. Auf seine Anfrage, ob er ein Foto machen dürfe, wurde er von einigen Männern um Geld für Reisbier gebeten. Er erklärte sich zur Zahlung von 10 Rupien (ungefähr 20 Cent) bereit. Die Reaktionen waren ob der Geringfügigkeit des Geldbetrages verhalten. Gobora, der zu der Gruppe hinzukam, hatte jedoch einen anderen Bezugspunkt. Er fragte den jungen Mann nach dessen Zugangserlaubnis vom *Special Officer*. Gobora bestand darauf, dass Fotos nur nach einer Genehmigung durch das *Micro Project Office* möglich seien. Zu mir gewandt sagte Gobora, dass der *Special Officer* und dessen Hilfeleistungen so wichtig für die Birhor seien dass er diesen nicht wegen eines NGO-Vertreters, den er nie wieder sehen wird, verärgern wolle. Ich stimmte ihm zu. Doch die meisten der anwesenden Frauen und Männer waren zu diesem Zeitpunkt weitaus dringender an einer Schale Reisbier interessiert. Der jüngere Mann wurde fortdauernd nach Geld für Bier gefragt, ohne dass bisher eine Einwilligung für ein Foto absehbar war. Gobora zog sich schließlich etwas zurück. Er war vom Verhalten der anderen nicht begeistert, wollte aber auch nicht unbedingt eingreifen. Die Verhandlungen um das Foto dauerten an. Schließlich wies ich den NGO-Vertreter darauf hin, dass 10 Rupien viel zu wenig seien. Bei einem Foto von 20 Leuten bleibe für den einzelnen

nicht genug. Die begeisterte Gruppe erhielt 50 Rupien (ca. 1 Euro) und setzte sich mit Schnüren in der Hand in einen Halbkreis.

In diesem Fall war allerdings eher keine nachhaltige Unterstützungsarbeit von Seiten der NGO zu erwarten. Dafür spricht, dass sein erstes und wohl auch letztes Auftauchen in der Siedlung lediglich dem Fotografieren dienen sollte. Es ist anzunehmen, dass hier ein weiterer Projektantrag mit Bildern unterlegt werden sollte, der niemals die Umsetzung der beantragten Entwicklungsarbeit zur Folge haben wird. Dennoch ist festzuhalten, dass NGO-Vertreter erst beim *office* vorsprechen müssen. Dort können die staatlichen Bediensteten dann unangenehme NGO-Vetreter über Drohungen und die Forderung nach Zugangszertifikaten von den Siedlungen fernhalten. Zeigen die NGO-Vertreter jedoch die Bereitschaft zur „Zusammenarbeit“, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass Gegenleistungen oder ein Anteil an „neuen“ Entwicklungsgeldern eingefordert werden. Das Ereignis zeigte aber darüber hinaus, dass den Angehörigen der Birhor ein gewisser Spielraum bei der Aufrechterhaltung der Protektion blieb, der in diesem Fall zumindest eine Schüssel Reisbier für jeden bedeutete.

Dass Gobora den NGO-Vertreter aus dem Dorf verwies, macht es möglich, die Überlegungen zur Kollaboration, auch im Zusammenhang mit Goboras Beziehung zu mir, weiterzuführen. Gobora war es, der die meisten Begünstigungen aus der staatlichen Entwicklungsarbeit erhielt. Einmal im Jahr wird er beispielsweise für eine Woche nach Bhubaneswar eingeladen. Dort war er „Ansichtsobjekt“ einer staatlich organisierten Ausstellung und Verkaufsschau der „Stämme“ Orissas. Goboras Frau erhielt von der Regierung eine Nähmaschine und lernte in einem Kurs deren Nutzung. Sie gab dieses Wissen an ihren Mann weiter, so dass Gobora teilweise als Schneider Geld verdienen konnte. Ebenso erhielt Gobora eine fußbetriebene Wasserpumpe von dem Entwicklungsbüro. In ähnlicher Weise wie ich von Gobora in meiner Forschung unterstützt wurde, liegen für die staatlichen Akteure die Vorteile der engen Kollaboration mit einer „machtvollen“ Person auf der Hand. Sie brauchen sich um die Strukturen und Verteilung innerhalb der Siedlung nicht weiter zu sorgen. Gobora bleibt es als Vermittler zur Regierung, dafür zu sorgen, dass alle mit der Regierung kooperieren und ihren Anteil erhalten. Gerade bei den komplexen Aushandlungsprozessen innerhalb der Birhor-Siedlung ist dies, wie auch in meinem Falle, von immenssem Vorteil für Außenseiter. Die „Machtposition“ Goboras innerhalb der Siedlung kann ebenso wenig mit einem „unmoralischen“ Verhalten Goboras gegenüber den anderen Bewohnern der Siedlung in Verbindung gebracht werden. Umgekehrt war es nämlich zum großen Teil seiner Arbeit mit erheblichem Zeitaufwand zu verdanken, dass Durdura überhaupt einen Anteil an der Entwicklungshilfe erhielt.

Ein für Durdura spezifisches Moment der Kontrolle über die Situation in der Siedlung wurde auch mir beinahe zum Verhängnis. Der *Special Officer* beschwerte sich, dass ich Angehörigen der Birhor Reisbier ausgegeben hätte. Vor allem das übermäßige Trinken verhindere, dass Angehörige der Birhor

„sich entwickeln“. Die Frage, ob sich aus dem Alkoholkonsum Probleme für die Siedlung ergeben, möchte ich offen lassen. Festzustellen ist aber, dass die Diskussionen um den Alkoholismus der „Stämme“ es den staatlichen Akteuren wiederum ermöglichen, das „Scheitern“ von Entwicklungsarbeit zu begründen. Mich interessierte in dieser Situation vor allem, wie der *Special Officer* zu seinem Wissen gekommen war. Aufgrund meiner Stellung als Doktorand und meiner Auffälligkeit als „weißer“ Ausländer vermied ich es an öffentlichen Orten wie den Marktplätzen, Reisbier zu trinken, da ich um die schädlichen Folgen für meinen Ruf in der Region wusste. Neugierig geworden, versuchte ich den Informationsfluss zu erschließen. In der Siedlung Durdura war eine Grundschullehrerin engagiert, die mit ihrem Ehemann in einem der Häuser in der Siedlung lebte. Oftmals half sie bei der Vermittlung zwischen Ärzten oder staatlichen Akteuren und Angehörigen der Birhor. Die Lehrerin war über ihre verschiedenen sozialen Beziehungen recht gut über den Klatsch und Tratsch in Durdura informiert. Ihr Ehemann arbeitete als Verkäufer in einem Kiosk gegenüber des *Kharia Mankirdia Office*. Dies macht es möglich, dass Ereignisse des vorherigen Tages bereits ab 10.00 Uhr des folgenden Morgens über die Angestellten des Büros, die am Kiosk vorbeischaute, dem *Special Officer* zugetragen werden konnten. Es besteht auf diese Weise eine Überwachung, die sicherstellt, dass Übertretungen der Anweisungen des *Special Officer* nicht unentdeckt bleiben. Der Informationsfluss im Falle Durduras ist so besonders schnell, doch finden sich ähnliche Strukturen auch in anderen *settings*.

Rina III

Als ich aus Bhubaneswar ins Dorf zurückkehre, fühle ich mich nicht besonders wohl. Vielleicht denken einige, Rina sei gestorben, weil ich sie ins Krankenhaus gebracht habe. Zu meiner Freude begrüßen mich alle freundlich. Mit Schaudern sehe ich das frische Grab, vielleicht fünfzig Meter hinter unserem Haus. Mit Harish gehe ich zum Haus meiner älteren Schwester. Konge, der ältere Bruder Goboras, ist zu Besuch. Ich frage schließlich, wie sie über Rinas Tod denken. Konge ergreift das Wort:

„Wir werden niemanden mehr ins Krankenhaus nach Kharanjia schicken. Schon zwei Menschen sind dort gestorben. Wir werden von nun an unsere Ahnen vorher um Rat fragen. Nur mit Erlaubnis der Ahnen können wir jemanden gehen lassen.“

Ich nicke. Meine Schwester widerspricht Konge:

„Ihr Zustand war so ernst am Mokoro-Tag. Sie hätte den Abend nicht erlebt, wenn sie nicht ins Krankenhaus gegangen wäre. Mach dir keine Vorwürfe, Markus.“

Ich frage noch einmal nach, woran Rina gestorben sei. Gobora erklärt mir:

„Es war das Problem mit den Ahnen. Ihr Vater hat ihre Seele schon seit langer Zeit an deren Hausgott verkauft. Rinas Eltern sind bereits wegen dieses Hausgottes gestorben. Sie hatten einem Hindu-Gott geopfert, deswegen war ihr Hausgott zornig. Diese Familie hat einen so gefährlichen Hausgott.“

„Wieso ist er gefährlich?“

„Er ist ein Seelenhändler. Wenn er eine Seele verkauft hat, dann muss die Person sterben, nichts kann man dann mehr machen.“

Meine „Schwester“ ergänzt:

„Auch Rinas jüngere Schwester ist gefährdet. Die Heirat für Rinas jüngere Schwester wird nun arrangiert. Sie muss noch dieses Jahr heiraten. Am Raja-Festival im Juli wird sie einen Jungen aus Chhotani heiraten. Sie ist erst 15 Jahre. Sie wird auch nicht gleich mit ihm in einem Haus wohnen, sondern erst in zwei Jahren. Doch wenn sie nicht innerhalb dieses Jahres heiratet, dann wird auch sie sterben. So hat es der alte Mann aus Chhotani gesagt. Auch Rina hätte schon viel früher heiraten sollen. Die 'dicke Alte' wollte jedoch nicht, dass sie heiratet und dann in eine andere Siedlung zieht, weil ihr Sohn ihr kein Geld gibt. Nur von Rinas Arbeit lebte sie.“

Harish erzählt mir am Abend, dass ein junger Mann aus der Birhor-Siedlung in Udala heute in Durdura zu Besuch gewesen sei. Dieser habe ihm erzählt, er wisse, wie es möglich gewesen wäre, Rina zu heilen. Er hätte geholfen, wenn er sie rechtzeitig gesehen hätte.

Einige Wochen später, kurz vor meiner Abreise nach Deutschland, besucht mich Arup, ein sehr guter indischer Freund, in Durdura. Arup, ein Akademiker aus der 10-Millionen-Metropole Kolkata, ist neugierig, das ländliche Leben in Orissa kennen zu lernen. Ebenso ist Shyam zu Besuch. Viele der Dorfbewohner lieben Shyam über alles. Oft wurde ich von „meiner Schwester“ gefragt: „Wann kommt Shyam wieder, er ist der beste Santal, den du ins Dorf gebracht hast. Wir möchten ihn noch einmal sehen.“ Shyam hatte inzwischen geheiratet und nur selten Zeit, mich ins Dorf zu begleiten.

Es ist Abend. Harish, mein derzeitiger Assistent, und Arup, der Freund aus Kolkata, schlafen bereits. Konge, der ältere Bruder von Gobora, hat Shyam und mich zum Bier eingeladen. Wir reden über vergangene Zeiten. Dass Shyam und ich vor fünf Jahren das erste Mal in die Birhor-Siedlung gekommen waren. Konge trinkt normalerweise nicht viel. Er ist einer der Wohlhabendsten und auch kräftigsten Männer des Dorfes. Doch an diesem Abend ist er betrunken. Ernsthaft schauend erklärt er uns:

„Arup ist aus Kolkata gekommen, um Harish zu ermorden. Er wird Harish töten. Markus, verstehst du?“

Ich verstehe nichts und frage nach. Aber er wiederholt lediglich seine Worte. Ich wundere mich, wie er auf diese Idee kommt. O.k., Harish und Arup hatten sich nicht gerade gut verstanden. Einmal bat Arup Harish,

Zwiebeln zum Kochen einzukaufen. Als Harish sich langsam, wahrscheinlich zu langsam, in Bewegung setzte, rannte Arup hinter ihm her und rief: „Du gehst schnell und bleibst nicht eine Stunde! In drei Minuten bist du zurück!“ Nach Shyams Meinung war Arup sauer auf Harish, weil dieser einen Tag das Mittagessen erst zum Abend kochte: „Bengalen können nicht ohne ihr Mittagessen auskommen.“ Dass Harish und Arup sich nicht mochten, war offensichtlich. Dennoch können weder Shyam noch ich Konges Gedanken nachvollziehen. Wir beschließen, ihn morgen noch einmal zu fragen.

Am nächsten Morgen verlässt Arup Durdura in Richtung Kolkata. Harish geht es immer noch bestens. Etwas später sitzen wir noch einmal mit Konge zusammen. Gabora und Lugu sind auch dabei.

„Shyam, frage Konge noch einmal, warum er denkt, dass Arup Harish töten wollte.“

Konge antwortet:

„O. k., verstehst du, die Großmutter von Rina ist in Kolkata, bei ihrem Sohn. Nachdem Rina gestorben war, wollte sie hier nicht mehr leben. Sie hatte große Angst, dass Rina als Ahne zu ihr kommt. Und sie hatte nach Rinas Tod fast kein Geld mehr. So ging sie zu ihrem Sohn nach Kolkata.“

Ich verstehe immer noch nicht.

„Rinas Großmutter denkt, dass Harish eine Schuld an Rinas Tod hat. Das stimmt nicht, aber sie denkt es. Sie war schon auf dem Weg zur Polizei, um Harish anzuzeigen. In letzter Sekunde haben wir davon erfahren und sie zurückgehalten. Wenn die Polizei kommt, dann gibt es immer große Probleme. Und mein Vater, der Dorfcchef, wäre ins Gefängnis gekommen. Er ist für alles im Dorf verantwortlich.“

Lugu unterbricht Konge:

„Wir werden nichts sagen, wenn sie irgendwann zurückkehrt, aber sie sollte sich entschuldigen. Alle hier sind zornig auf sie.“

Dann erklärt Konge weiter:

„Verstehst du nicht, die 'dicke Alte' ist in Kolkata und Arup kam aus Kolkata. Sie hat Arup aus Kolkata geschickt. Sie hat ihn beauftragt, Harish zu ermorden. Nur deswegen war Arup hier.“

Mit Mühe konnten wir Konge davon überzeugen, dass Arup die „dicke Alte“ in Kolkata nie gesehen hatte.

Nach dem Tod

Aus den Gesprächen und Ereignissen nach Rinas Tod gehen zwei weitere Aspekte in Bezug auf meine Überlegungen hervor. Erstens zeigt sich an dem Gespräch, dass „traditionelle“ Vorstellungen eine biomedizinische Behandlung nicht nur verzögern oder verhindern können. Vielmehr kann mit Hilfe von „traditionellen“ Argumenten auch für eine biomedizinische Behandlung argumentiert werden. Zweitens wurde ein spezifisches Problem der Begleitung oder Hilfe bei schwerkranken Patienten deutlich, das auch in

weiteren Kontexten Indiens von Belang ist. Eine Anwesenheit beim Tod einer Person kann nämlich zu Anschuldigungen führen, die zu einem erheblichen Problem für die Helfenden werden können. Das Wissen um diese Konsequenzen kann Hilfeleistungen verhindern, zumal auch die Einschaltung der Polizei droht.

Daher möchte ich noch einmal auf die Überlegungen zu „traditioneller“ und biomedizinischer Behandlung eingehen. Nach Rinas Tod wurde geäußert, dass nun niemand mehr ins Krankenhaus nach Kharanjia gebracht werden solle: „Von nun an fragen wir erst unsere Ahnen, bevor wir jemanden ins Krankenhaus bringen.“ Das Problem mit dem Hausgott wurde nun von den meisten als Hauptursache für das Fieber angesehen. Das Hexengift verlor im Gegenzug seine Bedeutung in der Erklärung von Rinas Leiden. Gerade der Tod Rinas führte also noch einmal zu einer Veränderung der „traditionellen“ Konzeption ihrer Krankheit. Dies verstärkte meinen Eindruck, dass, auch aufgrund des Scheiterns der Biomedizin, „traditionelle“ Behandlungen in Zukunft wieder verstärkt an Bedeutung gewinnen würden. Doch anhand des geschilderten Gespräches wird noch ein anderer Aspekt deutlich, der nicht im Widerspruch zu einer biomedizinischen Behandlung steht. Da der Tod vor allem dem Zorn des Hausgottes zugeschrieben wurde, wurde der Tod nicht einem Krankenhausaufenthalt oder der Unwirksamkeit einer biomedizinischen gegenüber einer „traditionellen“ Behandlung angelastet. Damit wurde über „traditionelle“ Vorstellungen zu Gunsten einer biomedizinischen Behandlung argumentiert, so dass in Zukunft nicht vollständig auf biomedizinische Behandlungen verzichtet werden muss. Meine Schwester verteidigte mit dem gleichen Argument meinen Einsatz für Rinas Fahrt ins Krankenhaus.

Das Gespräch mit Konge, dem älteren Bruder von Gobora, weist auf ein weiteres Problem bei der Hilfe für schwerkranke Patienten hin. Personen, die beim Tod eines Patienten anwesend sind, geraten leicht unter den Verdacht einer Mitschuld. Bereits vor Rinas Tod riet mir ein guter Freund aus Bhubaneswar: „Bringe nie jemanden persönlich ins Krankenhaus. Schicke besser seine Verwandten mit. Deren Aufgabe ist es, einem Patienten zu helfen. Falls ein Patient im Krankenhaus stirbt, werden sie dich beschuldigen. Jemand wird behaupten, dass du Gift gegeben hast oder ähnliches. Dies kann dann gar zu Ermittlungen durch die Polizei führen. Niemand kann dir dann helfen.“ Genau diese Warnung erwies sich nach Rinas Tod als stichhaltig. Mein Assistent Harish, der durchgehend im Krankenhaus anwesend gewesen war, wurde zur Zielscheibe des Verdachts. Die Großmutter gab Harish die Schuld an Rinas Tod und war bereits auf dem Weg zum Dorfpolizisten von Durdura, um eine Anzeige zu erstatten. Für Konge war dabei klar, dass polizeiliche Untersuchungen Probleme nach sich ziehen. Potentielle Unterstellungen haben die Konsequenz, dass Hilfeleistungen unterbleiben, da die Gefahr besteht, dass die Polizei eingreift oder die Angehörigen einschreiten werden. Einzig zwischen Verwandten und innerhalb der Familie besteht eine derartige soziale Beziehung, welche Hilfeleistungen ermög-

licht. Umgekehrt folgt daraus für Personen, die nicht in weite Verwandtschaftsnetze eingebunden sind, dass diese im Krankheitsfall schwieriger Hilfe finden werden. Erwähnen möchte ich noch, dass in Bezug auf die Polizei vor allem Komplikationen und mögliche Korruption befürchtet wurden. Damit resultieren Konsequenzen aus dem Diskurs über die Polizei nicht aus Befürchtungen um das Überschreiten der Gesetze, sondern aus Befürchtungen um das gesetzlose Vorgehen der Polizei selbst.

Schlussfolgerungen

Im Hinblick auf den Umgang mit Krankheiten bei den Birhor wurde von Ethnographen oftmals vom Vorherrschen „traditioneller“ Vorstellungen gesprochen. Einige Arbeiten weisen aber daneben auch auf die Inanspruchnahme einer biomedizinischen Behandlung im Falle von Malaria hin (vgl. Sahu 1995, Dash 1998: 120). Pandey, Tirkey & Tiwari (1999: 291, 296) und bestätigen eine mögliche Parallelität von biomedizinischer und „traditioneller“ Behandlung. Gemeinsam aber sind den bisherigen Arbeiten einzig die generalisierenden Aussagen im Stile des „ethnographischen Realismus“, die für alle Birhor zu gelten scheinen. Die Autoren fragen weder nach Veränderungen noch nach Heterogenität. Wird einmal die mögliche Präferenz einer biomedizinischen Behandlung von den Autoren zugestanden, dann werden „traditionelle“ Vorstellungen bedeutungslos und die „Moderne“ hat für die Behandlung dieser Krankheit Einzug gehalten. Farmer (1999) formuliert in Bezug auf den diskutierten Malaria-Fall in Haiti eine ähnliche Folgerung etwas vorsichtiger. Er beschreibt damit fast eine Folgenlosigkeit „traditioneller“ Vorstellungen für Haiti. Aufgrund der beherrschenden Stellung einer mithilfe der politischen Ökonomie begreifbaren Armut haben nach Farmer Kultur und kulturelle Ideen nur eine geringe Bedeutung für medizinische Probleme. Narrative Ethnographie wird für ihn zur Möglichkeit einer differenteren Darstellung, die aber in einer „homogenen Differenz“, nämlich der Gegendarstellung zum „traditionellen“ ethnographischen Haiti, verbleiben muss. Eine analytische Möglichkeit gesteht er ethnographischer Forschung nur eingeschränkt zu.

Entgegen den bisherigen Untersuchungen zu den Birhor, die vor allem der Zuordnung von Krankheiten Beachtung schenkten, versuchte ich zudem, soziale Interaktionen im Hinblick auf ihre Auswirkungen auf die biomedizinische Behandlung von Krankheitsfällen einzubeziehen. In Bezug auf die berichteten Krankheitsfälle in einer Birhor-Siedlung in Durdura wurde dabei deutlich, dass sowohl „traditionelle“ Vorstellungen als auch staatliche Akteure und das Verhalten von Ärzten Konsequenzen für die Behandlung hatten. Die jeweiligen Auswirkungen ließen sich weiter spezifizieren und standen oftmals in Wechselwirkungen zueinander. So zeigte sich, dass „traditionelle“ Konzeptionen von Krankheiten auf der Handlungsebene differente Folgen haben können. Diese reichen von einer Vernachlässigung der

biomedizinischen Behandlung bis zu einer Fürsprache für staatliche Einrichtungen. Dabei bestanden bezüglich ein und desselben Krankheitsfalles unterschiedliche und sich verändernde „traditionelle“ Krankheitskonzeptionen, aufgrund derer auf eine „biomedizinische“ Behandlung verzichtet oder diese verzögert wurde. Die Akteure hatten jedoch auch einen Handlungsspielraum in der Umsetzung sowohl von „traditionellen“ Erfordernissen als auch bei Forderungen ihrer Ahnen. Ebenso wurde es aber gerade mit Bezug auf „traditionelle“ Ideen möglich, den Tod Rinas nicht als Folge der biomedizinischen Behandlung zu werten und damit nicht generell die staatliche medizinische Behandlung in Frage zu stellen. Innerhalb der Siedlung wurde „traditionellen Vorstellungen“ widersprochen und diese gerade wegen ihrer „Traditionalität“ diffamiert. Eine von Farmer angenommene Folgenlosigkeit „traditioneller“ Vorstellungen zeigte sich bei den beschriebenen Fällen nicht. Ebenso bewahrheitete sich weder die Aussage, dass „Tradition“ die Krankheitsbilder determiniere, noch die Gegenposition einer Beherrschung der Birhor durch die „Moderne“. Der Fokus auf die Aushandlungen „traditioneller“ Vorstellungen trägt somit dazu bei – was sich im Übrigen auch mit Farmers Anliegen deckt – eine determinierende „Tradition“ für die Birhor zu verneinen. Es wurde auf diese Weise möglich eine Voreingenommenheit ethnographischer Arbeit in Frage zu stellen, ohne die Konsequenzen aus „traditionellen“ Konzepten zu vernachlässigen. Eine notwendige und berechtigte Kritik an ethnologischen Modellen kann damit, wie sich während meiner Forschung zeigte, nicht darin liegen, die Existenz „traditioneller“ Vorstellungen von vornherein zu verneinen.

Die biomedizinische Versorgung der Birhor findet vor allem über staatliche Akteure der Entwicklungsarbeit und über staatliche Krankenhäuser statt. Daher kann von einer Relevanz staatlicher Strukturen und Prozesse für die Gesundheitssituation der Birhor ausgegangen werden. Im Hinblick auf staatliche Akteure zeigten sich durch die Perspektive auf soziale Interaktionen spezifische Prozesse, die bestätigten, dass Korruption in Krankenhäusern und staatlichen Entwicklungsbüros direkte Folgen für die Birhor haben (Pandey, Tirkey und Tiwari 1999: 295). Darüber hinaus wurde deutlich, dass der Zugang zur Entwicklungsadministration und deren Hilfeleistungen auch von kulturspezifischen Aushandlungsprozessen innerhalb der Siedlung bestimmt war. Es ist anzunehmen, dass eine Untersuchung staatlicher Entwicklungsarbeit bei den Birhor somit nicht von abtrennbaren analytischen Bereichen ausgehen kann. Aushandlungsprozesse mit staatlichen Akteuren und innerhalb der Siedlung lenkten die Verteilung von Leistungen. Über die direkten Folgen von Korruption hinaus zeigten sich schließlich auch indirekte Konsequenzen staatlicher Entwicklungsarbeit und -institutionen, wenn etwa im Zusammenspiel mit den Akteuren der Siedlung Vertretern von NGOs der Zugang zur Siedlung verwehrt wurde.

7. Resümee

Peter Pels (1999: 22) fragt in seiner Abhandlung zu kolonialen Ethnographien: „Who needs ethnography?“ Die Fortdauer des „Kolonialen“ beim ethnographischen Schreiben nimmt er zum Anlass, sich die Antwort „niemand“ zu wünschen. Ebenso kritisiert Dirks (1999: 154-155) die Ansätze der Autoren um *Writing Culture*, die gar versuchten das „ethnographische Schreiben“ zu retten. Für die meisten Vertreter der Diskussionen um „Koloniale Ethnographien“ sind die inhaltlichen und stilistischen Veränderungen von Ethnographien irrelevant, da Ethnographien allein durch fortdauernde Implikationen einer von der Kolonialzeit ausgehenden Strukturierung ihrer Produktion abzulehnen sind. Dem entgegen offenbart meine Beschäftigung mit Ethnographien zu den Birhor und meine Feldstudie gerade in einer Einbeziehung des „Kolonialen“ Widersprüche zu einer „kolonialen Kontinuität“. Diese Perspektive zeigt zudem, dass eine Missachtung der Vorgaben aus den *Writing Culture*-Diskussionen ebenso wenig eine grundsätzliche Ablehnung der betreffenden Ethnographien begründen muss. Vielmehr lässt sich gerade das Spannungsfeld der beiden Debatten zugunsten weiteren „ethnographischen Schreibens“ zu den Birhor nutzbar machen.

ψ ψ ψ

Der Blick auf die neueren Einzelstudien zur Produktion der frühen Ethnographien zu den indischen „Stämmen“ zeigte, dass diese weitestgehend von kolonialen Akteuren, insbesondere hochrangigen Militärs, aber auch Geschäftsleuten verfasst wurden. Weniger die oftmals zitierte „Isolierung“ der „Stämme“ war das Interesse der kolonialen Akteure, sondern je nach Region waren es vornehmlich die Vermarktung ihrer Arbeitskraft, die Nutzung der Waldressourcen oder Steuereinnahmen. Militärische Einsätze, zahlreiche öffentliche Exekutionen durch Erhängen, eine brutale Versendung von Arbeitsmigranten mit hohen Todesraten nach Mauritius und Guyana und schließlich Landenteignung und Verschuldung über die Einführung der Alkoholsteuer waren die Konsequenzen für die „Stammesbevölkerung“, die ein anrühiges Bild um die Kontexte der frühen Ethnographien zu den „Stämmen“ Indiens zeichnen. Die Rolle der *anthropological societies* in Großbritannien war dabei vor allem die einer intellektuellen und prestigeträchtigen Stimulans für britische Akteure in Indien mit der Option auf eine nachfolgende akademische Karriere (vgl. Pels 1999, Ghosh, 1999, Padel 1995, Stocking 1971, Hardiman 1984, siehe Kapitel 2).

Bei der ethnographischen „Entdeckung“ der Birhor durch Edward Tuite Dalton ([1872] 1973, vgl. Dalton 1865) in dessen erstem ausführlichen Bericht für einen ethnologischen Sammelband im Auftrag der Asiatic Society of Bengal hingegen wiegen erst einmal die akademischen Verflechtungen stär-

ker. Die Genealogie der „Entdeckung“ der Birhor unterscheidet sich damit von den anderen „Stämmen“ Chota Nagpurs als auch den Beispielen aus weiteren Regionen Indiens, bei denen ökonomische und militärische Verflechtungen bei der Genese der jeweiligen ersten Berichte viel stärker im Vordergrund standen. Doch schreibt Dalton, ebenso wie L. R. Forbes, ein anderer der frühen Berichterstatter über die Birhor, aus administrativer Sicht, so dass sicher nicht von einer rein akademischen Entdeckung gesprochen werden kann (vgl. Roy [1925] 1978: 4). Der militärische Rang Daltons, seine Danksagungen an Polizei- und Gefängnischefs in der Einleitung seines *surveys* als auch die administrative Tätigkeit weisen damit vor allem darauf hin, dass eine strikte Trennung kolonialer Bezugspunkte nicht durchgehalten werden kann. Insbesondere bei Dalton und bei H. H. Risley ([1891] 1998) wurde zudem deutlich, dass den Birhor keine zentrale Stellung in deren ethnographischen Sammlungen zukommt. Von daher scheint es plausibel, dass die Birhor vor allem im Gefolge der anderen „Stämme“ Chota Nagpurs als zusätzliche Kuriosität zu der Ethnologie gekommen sind. Noch ein weiterer Punkt ist interessant und verweist bereits auf die Heterogenität der kolonialen Kontexte. Dalton widmet der Kritik an der kolonialen Herrschaft und der detaillierten Beschreibung der Unterwerfung der Stämme einen wesentlichen Teil seiner ethnographischen Sammlung.

Dass es eine ethnographische Tradition zu den Birhor gibt, ist neben Dalton vor allem Sarat Chandra Roy zu verdanken. Dieser veröffentlichte die bis heute detailreichste Monographie zu den Birhor. Sir James Frazers ([1926] 1976) Beitrag zu den Birhor in seinem Werk *Worship of Nature* gründet sich auf Roy. Doch in Bezug auf die theoretischen Diskussionen zu Ethnographien liefert Roys Werk ein Beispiel, dass pauschale Zuordnungen oftmals zu kurz greifen. So finden sich viele der von Marcus und Cushman (1982) für das Genre des „Ethnographischen Realismus“ herausgearbeiteten stilistischen Eigenheiten in Roys Werk. Der in den Diskussionen um *Writing Culture* hervorgehobene Zusammenhang von „Teilnehmender Beobachtung“ im Sinne Malinowskis, funktionalistischer Theorie und den zugehörigen Stilmitteln des Genres trifft jedoch in keiner Weise zu (vgl. Malinowski [1922] 1979, Clifford 1988, Stocking 1991, Fuchs und Berg 1993). Roy folgte vor allem evolutionistischen Ideen und war in Briefkontakt mit Sir James Frazer und vor allem den Nagaland-Ethnologen, die eine distinktive Diffusionismus-Theorie entwickelten. In *Man* schreibt Roy (1938) gegen funktionalistische Theorie an. Die zweite deutliche Abweichung besteht in seiner Methodik. Roys fünfzehnjährige Forschung in verschiedenen Dörfern und sein Wohn- und Arbeitsleben im *preterrain* ermöglichten ihm eine Materialfülle, die ihn geradezu dafür prädestinierte, eine komplexe Ethnographie zu schreiben (vgl. Roy [1925] 1978, Sarkar 1991). Den Beschränkungen an Informationen, welche die „Teilnehmenden Beobachter“ oft zu verbergen trachteten, unterlag er nicht. Ebenso wenig musste er eine wissenschaftliche Verbindung von Alltagsbeobachtung zu Gesellschaftstheorie begründen. Darüber hinaus ist seine Unabhängigkeit zu nennen, die aus seiner Positio-

nierung zwischen Administration, Wissenschaft und juristischer Karriere resultiert. Diese widerspricht einer Strukturierung Roys durch koloniale Kontexte und zeigt, dass seine Position vergleichbar zu Malinowskis Rolle zwischen kolonialer Administration und Wissenschaft ist. Stocking arbeitete bezüglich Malinowski heraus, dass dieser immer wieder die Ethnologie als Wissenschaft zur Verbesserung der kolonialen Administration andiente, aber sich gleichzeitig nicht scheute, die selbe koloniale Administration heftig zu kritisieren. Die randständige und dennoch deutliche Transzendenz der stilistischen Eigenheiten des Genres „Ethnographischer Realismus“, welche ich vorgeführt habe (vgl. 4. Kapitel), möchte ich daher vor allem der *Agency* des Autors Roy zuschreiben. Hervorzuheben ist dabei ebenso, dass es Roy gelingt zahlreiche Brüche zu essentialisierenden Verbindungen von „Stamm“ zu Kultur zu nennen. Er stellt sogar das „Stammeskonzept“ in Bezug auf seine Anwendung auf die Birhor in Frage.

ψ ψ ψ

Wie Pels und Salemink es ausführten, ist nach einer Kontinuität kolonialer *topoi* in der Gegenwart zu suchen (vgl. Pels 1997: 167-169, Pels und Salemink 1994: 16-17). Dirks vertritt zudem die Ansicht, dass ethnographische Merkmale über eine Genealogie des Abschreibens für bestimmte Gruppen festgeschrieben werden (Dirks 1999: 170-171). Bezüglich der Birhor gibt es eine Reihe solcher distinktiver Eigenschaften. Beispielsweise werden den Birhor Charaktereigenschaften wie „Schüchternheit“ oder „Harmlosigkeit“ seit den ersten Berichten bis in die gegenwärtige Literatur zugeschrieben (Driver 1888: 12, Forbes 1872 nach Roy 1978: 4). Trilochan Sahoo (1996b) stellt in diesem Sinne fest, dass Angehörige der Birhor nie stehlen. Doch spricht gegen die Behauptung einer Genealogie des Abschreibens, dass in den frühen Berichten Widersprüche zu ethnographischen Merkmalen der Birhor auftauchen, die nahe legen, dass sich die Autoren gegenseitig gar nicht zu Kenntnis genommen hatten. Ebenso finden sich spezifisch für „*Hunter Gatherer*“-Zugänge zu den Birhor recht widersprüchliche Merkmalzuschreibungen. Insbesondere der „Isolierung“ und den „*innocent*“ und „*happy*“ Birhor wird von diesen Autoren explizit widersprochen (vgl. Adhikary 1984, Kapitel 5).

Gerade aber die Arbeiten zur „Entwicklung“ der Birhor weisen eine hohe Kohärenz zu den frühen ethnographischen Berichten und zu Roys Arbeit auf. Die Zuschreibung der „*innocent*“ und „*happy*“ Birhor, die „Gefährdung“ der Birhor und Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“, die zu einer Essentialisierung des „Stammes“ beitragen, finden sich in diesen Texten immer wieder. Auch die vermeintliche „Isolierung“ der Birhor lässt sich nicht in allen, doch in einigen aktuellen Berichten finden. Die nahe liegende „Kontinuität“ aus dem Kolonialen hin zu den Arbeiten um die „Entwicklung“ der Birhor wird auf andere Weise gebrochen. Während Roy nämlich Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ überschreitet und das Konzept

„Stamm“ für die Birhor in Frage stellt, fehlt den neueren Ethnographien jedwede diesbezügliche Abweichung oder Reflexion. Das vermeintlich „Koloniale“ in ethnographischen Werken erscheint in seiner Vollendung somit erst in einigen der aktuellsten Ethnographien der Birhor und nicht in den „kolonialen“ Ethnographien. Insbesondere die essentialisierenden Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ gehören, und dies trifft ebenso für die „*Hunter Gatherer*“-Ethnographien zu, zur Kategorie der „kolonialen“ Repräsentationsmerkmale, die erst in der postkolonialen Gegenwart ungebrochen wiederholt werden.

Als weiteres Merkmal von Ethnographien zu den „Stämmen“ Indiens im Allgemeinen ist deren „Gefährdung“ infolge ihrer Subalternität zur kolonialen Herrschaft zu nennen. Die „Gefährdung“ der „Stämme“ als Kritik am „Kolonialen“ findet sich gerade auch in den repräsentationskritischen Ansätzen zu den Stämmen Indiens und wiederholt Aussagen der Unabhängigkeitsbewegung. Ebenso äußert Dalton in seiner ethnographischen Sammlung anti-koloniale, kritische Stellungnahmen. Roy ([1912] 1970) schreibt, allerdings nicht in seiner Ethnographie zu den Birhor, sondern in seinem Erstlingswerk zur Geschichte und Ethnographie der Munda, in unzähligen Seiten gegen die koloniale Herrschaft und deren Implikationen für die Munda an. Deutliche Kolonialkritik findet sich auch in Roys Poetik (Roy 2002: 262-264). In einigen der neuesten Ethnographien zur Entwicklungsarbeit um die Birhor können wiederum direkte Verweise auf die Ursächlichkeit der kolonialen Herrschaft für die gegenwärtige Situation der „Stämme“ gefunden werden. Noch deutlicher ist oftmals die Kritik an den gegenwärtigen Regierungsstrukturen. Der Verweis auf die „Gefährdung“ durch das koloniale Projekt als auch durch (post)koloniale Regierungen und anti-koloniale Stellungnahmen besitzen somit eine Kontinuität von Veröffentlichungen der frühen Ethnographen um die Birhor hin zu gegenwärtigen Ethnographien und theoretischen Abhandlungen zu den „Stämmen“ Indiens. Die Perspektive auf die Fortdauer des „Kolonialen“ verweist gerade auf die anti-koloniale Kritik als überaus deutliche Kontinuität. Dies spricht für die Heterogenität des kolonialen Projekts, welches somit auch deutliche Kritik seiner Akteure beinhaltet, und dagegen, Ethnographien in einfacher Weise als „kulturelle Technologie“ (Dirks 1992) der Beherrschung zu verstehen. Auf der anderen Seite wird antikoloniale Kritik damit zur reflexionswürdigen Autorisierungsstrategie ethnographischen und akademischen Schreibens. Selbst die Autoren zur Diskussion um „Koloniale Ethnographien“ legitimieren ihre Relevanz über Kritik am „Kolonialen“ und stehen darüber selbst in einer Fortdauer „kolonialer“ anti-kolonialer Einstellungen.

Die Wirkungsmächtigkeit von anti-kolonialen *statements* und ihre Verbindung zu den Repräsentationen der „Stämme“ Indiens zeigten sich in diskussionswürdigen Implikationen insbesondere in Ajay Skarias (1999) und Felix Padels (1995) Arbeit. Diese thematisierten recht illustre „Stammesgeschichte“ in ihrer Vernachlässigung zum hegemonialen europäischen Geschichtsdiskurs. Die Kondh erzählen nach Padel von einer glorreichen Zeit

der Menschenopfer, die erst durch Mukman Saheb und Kumal Saheb (Kondh-Bezeichnung für die britischen Offiziere S. C. Macpherson und John Campbell) beendet wurde. Die Bhil erinnern in Skarias Repräsentation ihre „Wildheit“ und „Raubzüge“ und hatten dabei die Machtstrukturen eines Kleinkönigtums als Rückhalt. Auch Hardimans Lobpreisung der Devi-Bewegung reflektiert nicht den „rassistischen“ Charakter dieser Politik gegen die Parsi. Es ist die Frage, ob allein die „Subalternität“ als Gegendiskurs zu britischen Exekutionen und der noch verwerflicheren Kolonialherrschaft genügen, diese Geschichtserzählungen unbeschwert vortragen zu können. Andererseits beinhaltet die Arbeit Skarias eine reflektierte Auseinandersetzung mit der Repräsentation der „Stämme“ und es gelingt ihm eine Repräsentation in Richtung einer affirmativen Differenz, die gar innerhalb neuerer theoretischer Diskussionen noch aktuell ist.

ψ ψ ψ

Der Differenz und Heterogenität von kolonialen Kontexten soll an dieser Stelle weiter nachgegangen werden, um ethnographische Repräsentationen vor dem Hintergrund der Situierung durch ihre Autoren verstehen zu können. In Bezug auf Sarat Chandra Roy wurde bereits seine kritische Stellungnahme zur kolonialen Verwaltung genannt. Darüber hinaus war es Roys Anliegen, eine indische Anthropologie zu etablieren und damit seine eigene Laufbahn zu sichern (vgl. Roy 1921, Sarkar 1991). Über die ethnographischen Repräsentationen, auch der Birhor, setzte er sich für eine Anthropologie von Indern entgegen der Dominanz ethnographischer Arbeiten durch die Briten ein. Roy lieferte dann eine Repräsentation, die versuchte kulturelle Komplexität und Gefährdung der Birhor zugunsten einer „positiven“ Rezeption durch seine Leser zu verbinden. „Gute“ Birhor gereichen nun auch Roy nicht zum Nachteil, sondern seine Anwaltschaft für die „gefährdeten“ und interessanten Birhor ist im Gegenteil explizite Legitimation für sein Schreiben. Die Kunst einer zeitgemäßen Repräsentation einer marginalen Gruppe ist aber auch vor allem ein Qualitätsmerkmal für die zu etablierende indische Anthropologie. In diesem Sinne kann gefragt werden, wem die Repräsentation der Birhor in erster Linie nützt. Die Biographie Roys als unermüdlicher Kämpfer für die indische Anthropologie lässt die Angehörigen der Birhor vor allem zum Beiprodukt einer indischen Anthropologie werden. Die geglückte Repräsentation hilft den Birhor erst einmal nicht weiter.

Ganz anders sind Repräsentationen in den Kontexten der Entwicklungsbürokratie situiert. Ethnographische Repräsentationen befinden sich innerhalb einer Arena, in der über die staatlichen *Primitive Tribal Group*-Programme nicht unerhebliche Geldflüsse und Hilfsleistungen für die Birhor zu verzeichnen sind. Dabei ist eine Unterscheidung der Autoren von Ethnographien nach Vertretern von Universitäten und der Entwicklungsadministration vorzunehmen. Vor allem bei der Verwendung der Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ und der Feststellung „einfacher“,

„glücklicher“ und „schüchterner“ Birhor sind Autoren beider Lager unbekümmert. Als Tendenz lässt sich feststellen, dass von Administratoren die staatliche Entwicklungsarbeit weniger kritisch bewertet wird und die Birhor etwas weniger „gefährdet“ erscheinen. Eine Erwähnung der Gefahr des „Aussterbens“ findet sich in den administrativen Artikeln nicht. Lediglich Armut wird immer wieder hervorgehoben. Die Auseinandersetzung mit dem *preterrain* findet jedoch auch innerhalb der Entwicklungsadministration statt (vgl. Kapitel 5). So fand Sahoo (1996b: 57-60), der frühere *Special Officer* des *Micro Projects* in Jashipur, am Beispiel dieser *Micro Project Agency* durchaus kritische Worte zur Entwicklungsarbeit seines Nachfolgers. Eine Kritik an Administrationsstrukturen hilft vor allem den Ethnologen aus den Universitäten den Wert ihrer Arbeiten herauszustellen. In Anbetracht einer Heterogenität auch von administrativen Strukturen kann aber der vorsichtige Einsatz von Kritik auch ungeliebte Kollegen abwerten oder die eigene Position zu verbessern helfen.

Die Konsequenzen aus den beschriebenen Repräsentationen sind für die Birhor im Zusammenhang mit der administrativen Entwicklungsarbeit höchst ambivalent. Die Zugehörigkeit der Birhor zur Kategorie der *Primitive Tribal Group*, die unter anderem über das Kriterium des Bevölkerungsrückgangs begründet wird, ist direkt mit ökonomischen Hilfen verbunden, wenn die Siedlung im Einzugsbereich eines *Micro Projects* liegt. Insbesondere bei der Kategorisierung der Gruppen in den achtziger Jahren waren Ethnologen beteiligt und ethnographische Repräsentationen relevant. Der in Kapitel 5 vorgestellte Bericht des SCSTRTI (2002) dient mithilfe von ethnographischen Darstellungen ausschließlich der Beantragung von Entwicklungsgeldern. Die Kritik an der Administration gibt, allerdings eingeschränkt, die Möglichkeit Entwicklungshilfe für die Birhor einzufordern. „Innocent“ und „happy“ Birhor verhelfen der Repräsentation zu einem höheren Stellenwert. Gleichzeitig aber gelingt es über die damit einhergehende „Naivität“ der Birhor, teils im Zusammenhang mit der „Ausbeutung“ von Außenseitern, die Notwendigkeit paternalistischer Protektion durch eine umfassende Entwicklungsadministration zu begründen und im gleichen Moment eventuelle Probleme der „Kultur“ der Birhor zuzuschreiben, d. h. die Ursache für gescheiterte Entwicklungsprogramme auf die Charaktereigenschaften der Birhor oder deren „Isolierung“ zurückzuführen. Das wiederum eröffnet zum Nachteil für Angehörige der Birhor Möglichkeiten, Korruption oder Nachlässigkeit der Beamten zu verschleiern. Gleichmaßen ist eine weitere Konsequenz aus der „*Primitive Tribe*“ Repräsentation, dass die Autorität über die Entwicklungsarbeit von Angehörigen der Birhor zu den Administratoren verschoben wird.

Rhetoriken der „Gefährdung“ der Birhor sind dabei ebenso eine Kontinuität aus der kolonialzeitlichen Monographie Roys bis hin zur Gegenwart. Die Konsequenzen aus einer Repräsentation „gefährdeter“ Birhor sind nun aber in Kontexte der Entwicklungsadministration eingebunden. Arme und gefährdete Birhor ermöglichen es, Unterstützung zu beantragen. Allerdings

darf bei einem laufenden Projekt die „Gefährdung“ nicht in einen „Bevölkerungsrückgang“ oder andere ernsthafte Konsequenzen münden, würde das doch zeigen, dass das Projekt seinen Ansprüchen nicht gerecht wird. Die staatlichen Akteure schlängeln sich entlang zwischen einer Kritik an ihrer Arbeit, die über die Gefährdung ihrer Schützlinge formuliert wird, und der Notwendigkeit einer „Gefährdung“ für die Weiterführung ihrer Arbeit. Eine dritte „Gefährdung“, nämlich die „Gefährdung“ durch „Außenseiter“, kann allerdings genutzt werden, Kritik an der Administration sogleich weiterzureichen und wiederum die Notwendigkeit staatlicher Protektion zu legitimieren. Eine über die Maßen große Veränderung der ökonomischen Situation der Birhor ist weder der Entwicklungsadministration noch der Anthropologie dienlich. Der Beitrag der Birhor für Verfasser der ethnographischen Repräsentationen ist deren beständige „Gefährdung“. Anthropologen an den Universitäten sind dabei in der besseren Situation, da eine Kritik über die „Gefährdung“ der Birhor sie nicht so schwer trifft (vgl. Kapitel 5, Schleiter 2005).

Im Hinblick auf „*Hunter Gatherer*“-Ethnographien zu den Birhor ließen sich noch einmal distinktiv andere Merkmale feststellen. So wurde einer „Isolierung“ der Birhor von den meisten Autoren explizit zugunsten einer Integration in die indische Gesellschaft widersprochen. Ethnographische Merkmalszuschreibungen, wie beispielsweise die Frage nach der Egalität in der Gruppe oder der verwandtschaftlichen Organisation einer Siedlung, variieren. Die Autoren nehmen teils eine explizite Abgrenzung zu Roys Werk vor, die aber nicht immer detailliert auf die Inhalte eingeht (vgl. Adhikary 1984: 2). Dennoch sind die Stilmittel des „Ethnographischen Realismus“ und die Festschreibung als „Stamm“ durchgängiger. Die postulierte Integration der Birhor vermag aufgrund essentialisierender theoretischer Ansätze und Stilmittel die Ausgrenzung der Birhor nicht aufzuheben. Die Begründung ihres Schreibens unterscheidet diese Autoren von den „Entwicklungsethnologen“. Letztere entwerfen Schriften, die durch ethnologische „Objektivierung“ die Situation der Angehörigen der Birhor verbessern soll. Die Autoren zur „*Hunter Gatherer*“-Problematik sehen ihre Legitimation allein in der verbesserten Objektivierung der zugeordneten Gruppen. Dabei zwingt die Zuordnung zur „*Hunter Gatherer*“-Kategorie in den bisherigen Studien zum Entwurf distinktiver Eigenschaften der Gruppe. Die Mischung aus angenommener „Innensicht“ und „komplexerer“ Beschreibung begründet die jeweilige neue, bessere Repräsentation. Die entworfenen Merkmalszuschreibungen erlauben affirmative, ausgrenzende Repräsentationen, bei denen die Birhor nicht allzu schlecht wegkommen und teils Romantisierungen, wie eine *forest identity*, entworfen werden (vgl. Bird-David 1999: 236). Doch gehen die Autoren nicht so weit, die Möglichkeiten einer „Objektivierung“ einer distinktiv idealen Repräsentation oder einer „Innensicht“ in Frage zu stellen. Ähnlich wie bei Roy einige Zeit zuvor, dienen diese Repräsentationen wohl allein den Ethnologen und dem Fortbestand der Debatte um „*Hunter Gatherer*“. Bezeichnend hierfür ist, dass Adhikary (1984, 1999)

und Sahu (2001b), die als die momentan herausragenden Vertreter des jeweiligen Zugangs gelten, sich gegenseitig nicht zitieren. Die neuesten Repräsentationen der „Hunter Gatherer“-Ethnologen werden somit in den Entwicklungsdiskussionen nicht einmal zur Kenntnis genommen.

ψ ψ ψ

Paul Edward Farmer (1999, 2004), obwohl selbst Ethnologe, sprach ethnologischen Forschungsmethoden eine Analysemöglichkeit in Bezug auf die Kontexte um die Ausbreitung von Tuberkulose weitgehend ab. Er sah eine Relevanz der Ethnologie vor allem darin, Exotismen und den Fokus auf bisherige „traditionelle“ Vorstellungen in der Medizinethnologie zu hinterfragen. Ebenso bezweifelt er einen Wert des aktuelleren ethnologischen Fokus auf *agency* von Patienten. Beides führe zu Schuldzuweisungen für die Betroffenen, anstelle die „wahren“ Ursachen der Ausbreitung von Infektionskrankheiten wie Malaria und Tuberkulose, nämlich eine durch eine „Politische Ökonomie“ erfassbare Ungleichheit, wahrzunehmen. Ohne dem Zusammenhang von Ungleichheit und Infektionskrankheiten widersprechen zu wollen, versuchte ich in meiner Studie Prozesse um den Zugang zu biomedizinischen Behandlungen zu verstehen. Dabei wurde deutlich, dass soziale Aushandlungen und Interaktionen sehr wohl von Belang für die Frage einer biomedizinischen Behandlung sind. In den diskutierten Fällen zeigten sich „traditionelle“ Ideen in ihrer Wirkungsmächtigkeit. Insbesondere konnte eine biomedizinische Behandlung als überflüssig wegen des „traditionell“ diagnostizierten unausweichlichen Todes oder als weniger dringend im Vergleich zu einer „traditionellen“ Behandlung gelten. Allerdings wurde mit der Perspektive auf Akteure deutlich, dass „traditionelle“ Krankheitskonzeptionen einer biomedizinischen Behandlung nicht unbedingt im Wege stehen mussten. Es bestanden zu dem Krankheitsbild Malaria verschiedene „traditionelle“ Vorstellungen, denen im expliziten Bezug auf ihre überkommene „Traditionalität“ innerhalb der Siedlung widersprochen wurde. Einzelne Akteure, so z. B. ein Spezialist für „traditionelle“ Diagnosen, veränderten ihre Meinung zu dem selben Krankheitsfall. „Traditionelle“ Vorstellungen standen nie in einer unauflösbaren Dichotomie zu einer biomedizinischen Behandlung. Nach dem Tod von Rina wurde mit einer „religiösen“ Erklärung der Krankheitsursache argumentiert, dass nicht der Krankenhausaufenthalt zu ihrem Tod führte, sondern dieser aufgrund des Hausgottes der Familie schon vorherbestimmt war. Damit steht bei zukünftigen Krankheitsfällen der Versuch einer biomedizinischen Behandlung im Krankenhaus dank eines „traditionellen“ Argumentes weiter zur Debatte. Der Blick auf eine Aushandlung mit „traditionellen“ Ideen hat sich somit als komplex und wirkungsmächtig erwiesen, ohne dass aber eine ethnographische Analyse „Tradition“ als unüberwindliches Hindernis darstellen muss (vgl. Schleiter 2007).

In Bezug auf die staatlichen Akteure im *preterrain* (vgl. Pels und Salemink 1999: 12-14, Clifford 1999) um die Siedlung in Durdura bestätigten sich Hinweise, dass ethnographische Repräsentationen der Birhor von Belang sind. Doch zeigte sich auch, dass in keiner Weise von einer gradlinigen Verbindung von Repräsentation zur Verbesserung oder Verschlechterung der sozioökonomischen Situation gesprochen werden konnte. Die jeweiligen Implikationen wurden erst in den Aushandlungsprozessen entschieden. Dies spricht somit weiterhin dafür, Aushandlungsprozesse mit Repräsentationen zum Fokus einer Studie zu machen. Im gleichen Maß zeigte sich in den Kontexten um die Birhor teils auch die Belanglosigkeit von ethnographischen Repräsentationen und die Wirkungsmächtigkeit anderer Aushandlungsstrategien. So waren staatliche und biomedizinische Akteure in einfacher Weise im direkten Verhindern von schulmedizinischen Leistungen aufgrund von Korruption entscheidend. Die Aufdeckung bestehender Korruptionspraxis und in gleicher Weise die „Öffentlichkeit“ einer übermäßigen „Gefährdung“ ihrer Schützlinge, wie der schlechte Gesundheitszustand einer Malaria-Patientin, versuchen staatliche Akteure dann zu verhindern und nehmen dabei Todesfälle in Kauf. Mit Verweis auf die „Schutzbedürftigkeit“ der Birhor wurde Außenstehenden, wie einem Fernsehteam, NGOs und auch mir, der Zugang zur Siedlung verwehrt. Somit verhindert Korruption in letzter Konsequenz nicht nur die staatliche Hilfe, sondern sogar jedwede Hilfe sowie die Kritik an staatlichen Akteuren. Bei den Prozessen zur Aufrechterhaltung dieses umfassenden Alleinschutzes wurde eine Kollaboration der Siedlung eingefordert. Dabei versicherten sich die staatlichen Akteure erst einmal der Mithilfe einzelner machtvoller Akteure in der Siedlung und nutzten die Lehrerin, die vom Staat eingestellt wurde, als Informationsquelle. Die Kollaboration mit einzelnen Akteuren einer Siedlung, die – wie sich auch mir in meiner Forschung zeigte – vor dem Hintergrund komplexer Aushandlungsprozesse in der Siedlung teils notwendig ist, begünstigt wiederum diese einzelnen und damit einen ungleichen Zugang zu Leistungen der staatlichen Entwicklungshilfe. In Erweiterung zu den bisherigen Aussagen um die Entwicklungsarbeit zu den Birhor sprechen meine Beobachtungen dabei weder für eine einseitige determinierende Stellung „traditioneller“ Ideen, noch für eine allein durch die Abtrennung von der Siedlung verstehbare Hegemonie staatlicher Akteure über die Siedlung, wie sie bei Sahu teils erschienen war. Vielmehr ist das *preterrain* in seinen Verflechtungen mit der Siedlung zum Forschungsfokus zu erheben.

ψ ψ ψ

Meine eigene ethnographische Repräsentation der Birhor anhand einer Feldstudie dient zwei Zielen. Zum einen versuchte ich Forderungen aus der „Krise der ethnographischen Repräsentation“ in Richtung einer De-Essentialisierung der Birhor umzusetzen. So habe ich – teils in narrativen Texten – individuelle Differenz und die Einsetzung von „Kultur“ durch

Akteure betont. Zum anderen verfolgte ich eine Perspektive auf Aushandlungen um den Zugang zu medizinischen Leistungen mit dem Ziel einer weitgehenden „Objektivierung“ dieser Prozesse. Den Versuch, Aushandlungsprozesse zu beschreiben, sehe ich dabei sowohl als Beispiel für eine ethnographische Repräsentation als auch für einen weiteren Schritt im Hinblick auf die Reflexion, wie ethnographische Repräsentationen zu den Birhor aussehen können. Ethnographische Repräsentationen hatten in ihrer Situierung, trotz der Missachtung fast aller Forderungen aus der „Krise der ethnographischen Repräsentation“, zwar ambivalente, aber durchaus auch positive Rückwirkung auf die Situationen der Birhor. Zugleich wurden die Grenzen einer Wirkungsmächtigkeit von Ethnographien zugunsten von Aushandlungsprozessen offensichtlich. Ebenso widersprechen die differierten Implikationen von Ethnographien in den jeweiligen Kontexten einer Vorverurteilung, die die Rückführung von Ethnographien auf das „Koloniale“ glauben machte, zumal gezeigt wurde, dass die Annahmen einer Strukturierung von Ethnographien der Birhor in den kolonialzeitlichen Kontexten bereits vielfach gebrochen wurde.

Die ethnographischen Arbeiten zu den Birhor ermöglichten damit im expliziten Gegendiskurs zum „Kolonialen“ wie auch mittels Essentialismen des „Ethnographischen Realismus“, ähnlich dem *New Age Primitivismus* von Thomas (1994), eine Verzauberung des „Stammes der Wälder“ als strategisch einsetzbare Repräsentation, allerdings nicht ausschließlich zugunsten der Beschriebenen. Gerade die Repräsentation einer „hybriden Subalternität“ führte bei Skaria (1999) entgegen einer „Hybridisierung“ der „Stammes-Idee“ zu einer affirmativen, anti-kolonial begründeten Essentialisierung der von ihm beschriebenen Bhil. Meine ethnographische Repräsentation zu den Birhor, die deren Individualität und Aushandlungen mit dem *preterrain* in den Blickpunkt rückt, wird ebenso wenig erfolgreich gegen eine Essentialisierung der Birhor anschreiben, solange sie nach den Möglichkeiten und Implikationen einer ethnographischen Repräsentation für die Birhor sucht. Sie stellt im Gegenteil eine neuartige Wiederverzauberung der Birhor zur Verfügung, die in ihrer situierten Einsetzung und in gegenwärtigen akademischen Kontexten nicht ganz so verstaubt erscheinen muss, wie die zu oft gelesenen „happy“ und „innocent“ Birhor. Damit, wie Dirks gerne bemerken würde, rettet sie gar das zu verurteilende ethnographische Schreiben zu den Birhor. Ein Zugeständnis an Transgression des „Kolonialen“ in kolonialen und postkolonialen Ethnographien, wie es für die Kontexte um die Ethnographien der Birhor aufgezeigt wurde, spricht somit in gleicher Weise für die Reflexion des „Kolonialen“ wie die Fortführung des ethnographischen Schreibens.

8. Literatur

- Adelson, Naomi 2001. Reimagining Aboriginality: An Indigenous People's Response to Social Suffering. In Das, Veena, Kleinman, Arthur und Margaret Lock (Ed.), *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley: University of California Press, S. 76-101.
- Adhikary, Ashim Kumar 1984. *Society and World View of the Birhor: A Nomadic Hunter and Gathering Community of Orissa*. Kolkata: Anthropological Survey of India.
- Adhikary, Ashim Kumar 1999. The Birhor. In Lee, Richard B. und Richard Daly (Ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 248-251.
- Altbach, Philip G. 1989. *From Dependence to Autonomy: The Development of Asian Universities*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Altbach, Philip, G. 1995. Literary Colonialism: Books in the Third World. In Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth und Helen Tiffin (Ed.), *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, S. 485-490.
- Appadurai, Arjun 1988. Putting Hierarchy in its Place. *Cultural Anthropology* 3 (1): 36-49.
- Aretxaga, Begona 2003. Maddening States. *Annual Review of Anthropology* 32: 393-410.
- Asad, Talal (Ed.) 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaka.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth und Helen Tiffin 1995. Education: Introduction. In Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth und Helen Tiffin (Ed.), *The Postcolonial Studies Reader*. London: Routledge, S. 425-427.
- Bal, Ellen Wilhelmina 2000. „They Ask if we Eat Frogs“: Social Boundaries, Ethnic Categorization, and the Garo People of Bangladesh. Delft: Uitgeverij Eburon.
- Bailey, F. G. 1957. *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa*. Manchester: Manchester University Press.
- Bailey, F. G. 1961. 'Tribe' and 'Caste' in India. *Contribution to Indian Sociology* 5: 7-19.
- Bailey, F. G. 1996. Cultural Performance, Authenticity, and Second Nature. In Parkin, David, Caplan, Lionel und Humphrey Fisher (Ed.), *The Politics of Cultural Performance*. Oxford: Berghahn Books, S. 1-17.
- Banerjee, Sukumar 1981. *Impact of Industrialization on the Tribal Population of Jharia Raiganj Coal Field Areas*. Calcutta: Anthropological Survey of India.
- Barrett, Ronald, Kuzawa, Christopher W., McDade, Thomas und George J. Armelagos 1998. Emerging and Re-Emerging Infectious Diseases: The Third Epidemiologic Transition. *Annual Review of Anthropology* 27: 247-271.

- Basu, Aparna 1989. Indian Higher Education: Colonialism and Beyond. In Altbach, Philip G. (Ed.), *From Dependence to Autonomy: The Development of Asian Universities*. Dodrecht: Kluwer Academic Publishers, S. 167-186.
- Behura, N. K. 1998. Primitive Tribal Groups: Their Problem and Development. In Mahapatra, Khageshwar (Ed.), *Banaja 1998*. Bhubaneswar: Academy of Tribal Dialects and Culture, S. 39-51.
- Benedict, Ruth (1934) 1955. *Urformen der Kultur*. Hamburg: Rowohlt.
- Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Ed.) 1993. *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter 2001. Feeding the Dead: Rituals of Transformation among the Gadaba. *Adivasi* 40 & 41: 35-40.
- Berreman, Gerald D. 1971. The Brahmanical View of Caste. *Contributions to Indian Sociology (N. S.)* 5: 16-23.
- Beteille, A. 1960. The Definition of Tribe. *Seminar* 14.
- Beteille, A. 1974. *Six Essays in Comparative Sociology*. Delhi: Oxford University Press.
- Beteille, A. 1998. The Idea of Indigenous People. *Current Anthropology* 39: 187-191.
- Bhowmick, P. K. 1994. *Primitive Tribal Groups in Eastern India: Welfare and Evaluation*. New Delhi: Gyan Publishing House.
- Bird-David, Nurit 1999. Introduction: South Asia. In Lee, Richard B. und Richard Daly (Ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 231-237.
- Böck, Monika und Aparna Rao 1995. Aspekte der Gesellschaftsstruktur Indiens: Kasten und Stämme. In Rothermund, Dietmar (Ed.), *Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt: Ein Handbuch*. München: C. H. Beck, S. 111-131.
- Bose, N. K. 1971. Sarat Chandra Roy. *Man in India* 51 (4).
- Bourdieu, Pierre (1972) 1976. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1980) 1987. *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1993. Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Ed.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 365-374.
- Bowen, Elenore Smith (d. i. Laura Bohannon) (1954) 1987. *Rückkehr zum Lachen: Ein ethnologischer Roman*. Hamburg: Rowohlt.
- Briggs, John 1851. On the Aboriginal Tribes of India. *Rep. Brit. Ass.* 20: 169-176.

- Burghart, Richard 1990. Ethnographers and their Local Counterparts in India. In Fardon, Richard (Ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, S. 260-279.
- Caldwell, Robert 1856. *Comparative Grammar of the Drawidian or South Indian Family of Languages*. London: Harrison.
- Clifford, James und George E. Marcus (Ed.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James 1997. Traveling Cultures. In Clifford, James (Ed.), *Routes: Travel and Translation in the Late twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, S. 17-46.
- Clifford, James 2000. *Indigenous Articulation*. Unveröffentlichter Vortrag.
- Dalton, Edward Tuite 1865. Notes of a Tour made in 1863-64 in the Tributary Mehals under the Commissioner of Chota-Nagpore, Bonai, Gangbore, Odeypore and Sirgooja. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 34 (2): 1-31.
- Dalton, Edward Tuite (1872) 1973. *Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcutta: Indian Studies Past & Present.
- Das, Veena 1993. Der anthropologische Diskurs über Indien: Die Vernunft und ihr Anderes. In Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Ed.), *Kultur, soziale, Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 402-425.
- Dash, Jagannatha 1998. *Human Ecology of Foragers: A Study of the Kharia (Savara), Ujia (Savara) and Birhor in Similipal Hills*. New Delhi: Commonwealth Publishers.
- de Maaker, Erich 2007. *Negotiating Life: Garo Death Rituals and the Transformation of Society*. Leiden: CNWS Publications.
- Demmer, Ulrich 1996. *Verwandtschaft und Sozialität bei den Jenu Kurumba: Vom Arbeiten, vom Teilen und von (Un)gleichheit in einer südindischen Sammler- und Järgergesellschaft*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Demmer, Ulrich 2006. *Rhetorik, Poetik, Performanz: Das Ritual und seine Dynamik bei den Jenu Kurumba (Südindien)*. Berlin: Lit.
- Deogaonkar, Sashishekhar Gopal 1994. *Tribal Administration and Development: With Ethnographic Profiles of Selected Tribes*. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Diesfeld, Hans Jochen 1995. Das Gesundheitswesen. In Rothermund, Dietmar (Ed.), *Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt: Ein Handbuch*. München: C. H. Beck, S. 349-367.
- Dirks, Nicholas B. 1987. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dirks, Nicholas B. (Ed.) 1992. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Dirks, Nicholas B. 1996. Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories. In McDonald, Terrence J. (Ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press, S. 17-52.
- Dirks, Nicholas B. 1999. The Crimes of Colonialism: Anthropology and the Textualization of India. In Pels, Peter und Oscar Salemink (Ed.), *Colonial Subjects: Essays in the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, S. 153-179.
- Dirks, Nicholas B. 2001. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- District Statistical Office Mayurbhanj 1999. *District Statistical Handbook Mayurbhanj*. Baripoda: Government of Orissa.
- Driver, W. H. P. 1888. Notes on some Kolarian Tribes: Asurs, Birijiyas, Birhors, Khariyas. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 57 (1): 7-18.
- du Boulay, Juliet 1976. Lies, Mockery and Family Integrity. In Peristiany, Jean G. (Ed.), *Mediterranean Family Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 389-406.
- Dumont, Louis (1966) 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenberg, L. 1977. Disease and Illness: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness. *Culture, Medicine and Psychiatry* 1: 9-23.
- Elwin, Verrier 1939. *The Baiga*. London: John Murray.
- Elwin, Verrier 1944. *The Aborigines*. Bombay: Oxford University Press.
- Elwin, Verrier 1955. *The Religion of an Indian Tribe*. London: Oxford University Press.
- Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz (1961) 1969. *Die Verdammten dieser Erde*. Reinbek: Rowohlt.
- Fardon, Richard 1990. Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts: General Introduction. In Fardon, Richard (Ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press, S. 1-36.
- Farmer, Paul Edward 1992. *Aids and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*. Berkeley: University of California Press.
- Farmer, Paul Edward 1997. On Suffering and Structural Violence: A View from Below. In Kleinman, Arthur, Das, Veena und Margaret Lock (Ed.), *Social Suffering*. University of California Press: Berkeley, S. 261-284.
- Farmer, Paul Edward 1999. *Infections and Inequalities: The Modern Plagues*. Berkeley: University of California Press.
- Farmer, Paul Edward 2004. An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology* 45 (3): 305-325.
- Forbes, L. R. (1872) 1978. Report on the Ryotwaree Settlement of the Government Farms in Palamow. In Roy, Sarat Chandra, *The Birhors: A Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur*. Ranchi: Man in India Office, S. 4-7.

- Fox, Richard G. 1969. 'Professional Primitives': Hunters and Gatherers of Nuclear South Asia. *Man in India* 49 (2): 139-160.
- Frazer, James Georg (1890) 1989. *Der goldene Zweig: das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Reinbek: Rowohlt.
- Frazer, James Georg (1926) 1976. *The Worship of Nature*. New York: AMS Press.
- Fuchs, Martin und Eberhard Berg 1993. Phänomenologie der Differenz: Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Ed.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-108.
- Fuchs, Martin 1999. *Kampf um Differenz: Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen: Das Beispiel Indien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuller, Christopher (Ed.) 2001. *The Everyday State and Society in Modern India*. London: Hurst.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von 1946. *Die nackten Nagas: Dreizehn Monate unter Kopffägern Indiens*. Wiesbaden: Brockhaus.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von 1985. *Tribes of India: The Struggle for Survival*. Delhi: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford (1972) 1973. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In Geertz, Clifford (Ed.), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic, S. 412-453.
- Ghosh, Kaushik 1999. A Market for Aboriginality: Primitivism and Race Classification in the Indentured Labour Market of Colonial India. In Bhadra, Gautam, Prakash, Gyan und Susie Tharu (Ed.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, S. 8-48.
- Ghurye, G. S. 1963. *The Scheduled Tribes*. Bombay: Popular Prakashan.
- Giddens, Anthony (1984) 1988. *Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Gilsenan, Michael 1976. Lying, Honor and Contradiction. In Kapferer, Bruce (Ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*. Philadelphia: Institute for the Studies of Human Issues, S. 191-219.
- Greenough, Paul 2003. The Social and Cultural Framework of Health and Disease in India. In Das, Veena (Ed.), *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. New Delhi: Oxford University Press, S. 303-325.
- Guha, Ranajit 1984. Preface. In Guha, Ranajit (Ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*. Oxford University Press: Delhi.
- Gurr, Ted Robert 2000. *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century*. Herndon: United States Institute of Peace Press.
- Hansen, Thomas Blom 2001. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.

- Hardenberg, Roland Josef 2005. Ethnologische Feldforschung im entlegenen Gebiet: Ein Beitrag zur Bedeutung der ethnografischen Erfahrung. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 26: 71-82.
- Hardiman, David 1984. *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*. Delhi: Oxford University Press.
- Hardiman, David 1987. Adivasi Assertion in South Gujarat: the Devi Movement of 1922-3. In Guha, Ranajit (Ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, S. 196-230.
- Heidemann, Frank 1992. *Kanganies in Sri Lanka und Malaysia: Tamil Recruiters-cum-Foreman as a Sociological Category in the Nineteenth and Twentieth Century*. München: anacon.
- Heidemann, Frank 2006. *Akka Bakka: Religion, Politik und duale Souveränität der Badaga in den Nilgiri Südindiens*. Berlin: Lit.
- Hodgson, Brian Houghton 1848. The Aborigenes of Central India. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 17 (2): 550.
- Hodson, T. C. 1911. *The Naga Tribes of Manipur*. London: Macmillan.
- Hussain, Sabir und Kanchan Roy 1997. A Case Study of the Birhors – A Primitive Hunting and Gathering Tribe of Hazaribag. *Journal of the Anthropological Survey of India* 46: 55-65.
- Hutton, J. H. 1920. Leopard Men in the Naga Hills. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 50: 41-51.
- Inhorn, Marcia C. und Peter J. Brown 1990. The Anthropology of Infectious Disease. *Annual Review of Anthropology* 19: 89-117.
- James, Allison (Ed.) 1997. *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London: Routledge.
- Kippenberg, Hans G. 2001. Robert Ranulph Marett. In Feest, Christian F. und Karl-Heinz Kohl (Ed.), *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart: Alfred Kröner, S. 283-289.
- Kleinman, Arthur 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, Arthur, Das, Veena und Margaret Lock 1997. Introduction. In Kleinman, Arthur, Das, Veena und Margaret Lock (Ed.), *Social Suffering*. University of California Press: Berkeley, S. ix – xxvii.
- Kohl, Karl-Heinz 1993. *Ethnologie: Die Wissenschaft vom kulturell Fremden: Eine Einführung*. München: C. H. Beck.
- Kohl, Karl-Heinz 2006. Coming Back to One's Own: What Happens to Tradition in Neo-Traditional Movements? In Rottenburg, Richard, Burkhard Schnepel und Shingo Shimada (Ed.), *The Making and Unmaking of Differences: Anthropological, Sociological and Philosophical Perspectives*. Bielefeld: Transcript, S. 97-106

- Köpping, Klaus Peter 1997a. The Ludic as Creative Disorder: Framing, De-framing and Boundary Crossing. In Köpping, Klaus Peter (Ed.), *The Games of Gods and Man: Essays in Play and Performance*. Hamburg: LIT, S. 1-39.
- Köpping, Klaus Peter 1997b. Von der Rhetorik des Schreibens zum Eros der Begegnung in der ethnographischen Praxis – Gibt es einen Weg zurück? *Zeitschrift für Ethnologie* 122: 45-71.
- Köpping, Klaus Peter und Schnepel Burkhard 2000. Die Umkehrung des Blicks: Zur Akkomodierung von 'Inauthentischem' in festlichen Inszenierungen in Japan und Indien. In Fischer-Lichte, Erika und Isabel Pflug (Ed.), *Inszenierung von Authentizität*. A. Francke: Tübingen, S. 275-297.
- Köpping, Klaus Peter und Ursula Rao 2000. *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hamburg: LIT.
- Köpping, Klaus Peter 2000. Zur Theorie performativer Transformationen kultureller Kodierungen: Die Gründung einer 'neuen Religion' in Japan. *Paragrana* 9 (2): 61-83.
- Kumari, Reena 2001. Socio-Economic Conditions and Status of Birhor Tribal Women. In Sahu, Chaturbhuj (Ed.), *Indian Tribal Life*. New Delhi: Sarup & Sons, S. 212-221.
- Lal, Shiv, Sonal, G. S. und P. K. Phukan 2000. Status of Malaria in India. *Journal of Indian Academy of Clinical Medicine* 5 (!): 19-23.
- Lee, Richard B. und Richard Daly 1999. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1955) 1978. *Traurige Tropen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1958) 1967. *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lindenbaum, Shirley und Margaret Lock (Ed.) 1993. *Knowledge, Power, and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Mahto, O. P. 2001. Tribal Development and Five Year Plan. In Sahu, Chaturbhuj (Ed.), *Indian Tribal Life*. New Delhi: Sarup & Sons, S. 251-260.
- Mahto, O. P. 2001. Tribal Development and Five Year Plan. In Sahu, Chaturbhuj (Ed.), *Indian Tribal Life*. New Delhi: Sarup & Sons, S. 251-260.
- Malinowski, Bronislaw (1922) 1979. *Argonauten des westlichen Pazifik: Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Malinowski, Bronislaw 1922. Ethnology and the Study of Society. *Economica* 2: 208-219.
- Marcus, George E. und Dick Cushman 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 24-69.

- Marcus, George, E. und Michael M. J. Fischer (Ed.) 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meister, M. W. (Ed.) 2000. *Ethnography and Personhood*. Jaipur, Delhi: Sage.
- Mills, J. P. 1922. *The Lhota Nagas*. London: Macmillan.
- Minker, Gunter 1988. *Der sakrale Charakter der Macht: Legitimation von Autorität, Macht und Herrschaft des pogolho in den oralen Traditionen Dullay-sprachiger Völker Süd-Äthiopiens*. Bremen: Übersee-Museum.
- Mishra, Ramesh Chandra, Sinha, Durganand und John Widdup Berry 1996. *Ecology, Acculturation and Psychological Adaption: A Study of Adivasis in Bihar*. New Delhi: Sage Publications.
- Moffatt, Michael 1979. *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.
- Mohanty, Prasanta Kumar 1986. Living Conditions of the Birhor and Strategy for their Development. *Adivasi* 26 (2): 4-6.
- Mohanty, Prasanta Kumar 1990. Birhor. In Tribal and Harijan Research cum Training Institute (Ed.), *Tribes of Orissa*. Bhubaneswar, S. 76-81.
- Mohapatra, Prabhu Prasad 1985. Coolies and Colliers: A Study of Agrarian Context of Labour Migration from Chotanagpur, 1880 – 1920. *Studies in History* 1 (2): 247-303.
- Mukherjee, Mohua 2000. *The Birhor towards the next Millenium: Glimpses of a Primitive Tribal Group at Kodarma in Bihar*. Calcutta: Sujan Publications.
- Nandy, Ashis 2003. *The Romance of the State: And the Fate of the Dissent in the Tropics*. Oxford: Oxford University Press.
- Nayak, Prasanna Kumar 1999. Tribal Development: From 'Sport' to 'Sonata' to 'Science'. *Adivasi* 39 (1 & 2): 1-11.
- Nayak, Prasanna Kumar 2001. Revisiting Tribes and Reconsidering Tribal Development: Some Reflections. *Adivasi* 40 & 41: 1-11.
- Nayak, A. N. 2003. Tribal Health Problems: An Anthropological Appraisal. *Man in India* 83 (3 & 4): 301-313.
- Nguyen, Vinh-Kim und Karine Peschard 2003. Anthropology, Inequality, and Disease: A Review. *Annual Review of Anthropology* 32: 447-474.
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- Ortner, Sherry 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- Osella, Caroline und Osella Filipoo 1997. Friendship and Flirting: Micro-Politics in Kerala, South India. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.)* 4: 189-206.
- Padel, Felix 1995. *The Sacrifice of Human Being: British Rule and the Konds of Orissa*. Delhi: Oxford University Press.
- Pandey, G. D., Tirkey, V. R. und R. S. Tiwary 1999. Some Aspects of Health Seeking Behaviour in Birhors: A Primitive Tribe of Madhya Pradesh. *Man in India* 79 (3 & 4): 291-299.

- Parry, Jonathan P. 1974. Egalitarian Values in a Hierarchical Society. *South Asian Review* 7 (2): 95-121.
- Patnaik, Nityananda 1987. The Birhor. *Adivasi* 27 (2 & 3): 1-17.
- Patnaik, Nityananda 2001. *Anthropological Studies on Indian Societies*. Bhubaneswar: Modern Book Depot.
- Paul, Benjamin (Ed.) 1955. *Health, Culture and Community: Case Studies of Public Reactions to Health Programs*. New York: Russell Sage Foundation.
- Pels, Peter und Oscar Salemink (Ed.) 1994. *Colonial Ethnographies*. Cambridge: Harwood Academic Publishers.
- Pels, Peter und Oscar Salemink (Ed.) 1999. *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Pels, Peter 1997. The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology* 26: 163-183.
- Pels, Peter 1999. The Rise and Fall of the Indian Aborigines: Orientalism, Anglicism, and the Emergence of an Ethnology of India, 1833-1869. In Pels, Peter und Oscar Salemink (Ed.), *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, S. 82-116.
- Pfeffer, Georg 1982. *Status and Affinity in Middle India*. Wiesbaden: Steiner.
- Pfeffer, Georg 1997. The Scheduled Tribes of Middle India as a Unit: Problems of Internal and External Comparison. In Behera, D. K. und Georg Pfeffer (Ed.), *Contemporary Society: Tribal Studies: Structure and Process*. Concept Publishing Company: New Delhi.
- Pietz, William 1999. The Fetish of Civilization: Sacrificial Blood and Monetary Debt. In Pels, Peter und Oscar Salemink (Ed.), *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, S. 53-81.
- Pinney, Christopher 1990. Colonial Anthropology in the 'Laboratory of Mankind'. In Bayly, Christopher A. (Ed.), *The Raj: India and the British 1600 – 1947*. London: National Portrait Gallery, S. 252-263.
- Prakash, Gyan (Ed.) 1995. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow, Paul (1986) 1993. Repräsentationen sind soziale Tatsachen: Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. In Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Ed.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 158-199.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1948) 1957. *A Natural Science of Society*. Glencore: Free Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 1922. *The Andaman Islanders*. Cambridge: CUP.
- Rao, Venkata P. 2001. *Tribal Development: Policy and Practice*. New Delhi: Sarup & Sons.

- Rao, Ursula und John Hutnyk 2006. *Celebrating Transgression: Method and Politics in Anthropological Studies of Culture*. New York: Berghahn Books.
- Rath, Rajalaxmi 1993. A Study of the Process of Change in the life of the Primitive Tribes in Mayurbhanj, Orissa. *Adivasi* 33 (3 & 4): 19-28.
- Risley, H. H. (1891) 1998. *The Tribes and Castes of Bengal: Ethnographic Glossary* Bd. 1. Calcutta: KLM.
- Rivers, W. H. R. 1906. *The Todas*. London: Macmillan.
- Rosaldo, Renato 1980. *Ilongot Head Hunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- Rothermund, Dietmar 1995. Das Bildungswesen. In Rothermund, Dietmar (Ed.), *Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt: Ein Handbuch*. München: C. H. Beck, S. 339-348.
- Roy, Girish Chandra 1996. *Socio-Cultural Consequences of Colonial Mode of Education in Orissa*. Bhubaneswar: Ratneswar Publication.
- Roy, Sarat Chandra 1908. The Mundas, their Country, their Character and their Poetry. *Indian World* VII.
- Roy, Sarat Chandra (1912) 1970. *The Mundas and their Country*. Bombay: Asia Publishing House.
- Roy, Sarat Chandra (1915) 1984. *The Oraons of Chota Nagpur*. Ranchi: Man in India Office.
- Roy, Sarat Chandra 1916a. A General Account of the Birhors. *Journal of Bihar and Orissa Research Society* 2 (4): 457-467.
- Roy, Sarat Chandra 1916b. Totemism among the Birhors. *Journal of Bihar and Orissa Research Society* 2 (3): 250-264.
- Roy, Sarat Chandra 1917a. Kinship Organization of the Birhors. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 3 (4): 543-551.
- Roy, Sarat Chandra 1917b. Social Organization on the Birhors. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 3 (3): 363-371.
- Roy, Sarat Chandra 1918a. Birth, Childhood and Puberty Ceremonies among the Birhors. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 4 (2): 214-306.
- Roy, Sarat Chandra 1918b. Death and Funeral Customs of the Birhors. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 4 (3): 307-321.
- Roy, Sarat Chandra 1918c. Marriage Customs of the Birhors. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 4 (1): 62-90.
- Roy, Sarat Chandra 1918d. The Religion of the Birhors. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 4 (4): 455-482.
- Roy, Sarat Chandra 1920. *Principles and Methods of Physical Anthropology*. Patna: Government Printing.
- Roy, Sarat Chandra 1921. Anthropological Research in India. *Man in India* 1: 11-56.
- Roy, Sarat Chandra 1922. Notes and Queries: on the Beliefs, Customs and Myths of the Birhor Tribe. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 2 (1-2): 111-112.

- Roy, Sarat Chandra 1924. Magical Practices, Omens and Dreams among the Birhors. *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 10: 209-220.
- Roy, Sarat Chandra (1925) 1978. *The Birhors: A Little-known Jungle Tribe of Chota Nagpur*. Ranchi: Man in India Office.
- Roy, Sarat Chandra 1928. *Oraon Religion and Custom*. Ranchi: Man in India Office.
- Roy, Sarat Chandra 1935. *The Hill Bhuinya of Orissa*. Ranchi: Man in India Office.
- Roy, Sarat Chandra und Romesh Chandra Roy 1937. *The Kharia*. Ranchi: Man in India Office.
- Roy, Sarat Chandra 1938. An Indien Outlook on Anthropology. *Man* 38: 146-150.
- Roy, Sarat Chandra 2001. Glimpses on Anthropology through Poetic Appeal. *Man in India* 81 (1 & 2): 1-21.
- Roy, Sarat Chandra 2002. Glimpses on Anthropology through Poetic Appeal. *Man in India* 82 (3 & 4): 257-278.
- Sachchidananda, R. R. und R. R. Prasad 1996. *Encyclopaedic Profile of Indian Tribes*. New Delhi: Discovery Pub. House.
- Sahlins, Marshall (1985) 1987. *Islands of History*. London: Tavistock Publications.
- Sahoo, Trilochan 1996a. Mankirdia. In Sachchidananda, R. R. und R. R. Prasad (Ed.), *Encyclopaedic Profile of Indian Tribes*. New Delhi: Discovery Pub. House, S. 645-648.
- Sahoo, Trilochan 1996b. The Changing Life-Style of the Birhor: From Nomadism to Settled Life. *Adivasi* 36 (1 & 2): 47-60.
- Sahu, Chaturbhuj 1995. *Birhor Tribe: Dimensions of Development*. New Delhi: Sarup & Sons.
- Sahu, Chaturbhuj 1998. *Primitive Tribes of India: An Ethnographic Profile*. New Delhi: Sarup & Sons.
- Sahu, Chaturbhuj 2001. Marriage Rituals Among the Birhor Tribes of Bihar. In Sahu, Chaturbhuj (Ed.), *Indian Tribal Life*. New Delhi: Sarup & Sons, S. 386-96.
- Said, Edward (1978) 1994. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Sandhwar, Abnindra Narayan 1996. Birhor. In Sachchidananda, R. R. und R. R. Prasad (Ed.), *Encyclopaedic Profile of Indian Tribes*. New Delhi: Discovery Pub. House, S. 143-145.
- Sarkar, R. M. 1972. The Folklorist from Chota Nagpur. *Indian Anthropologist* 2: 108-116.
- Sarkar, R. M. 1991. Sarat Chandra Roy: The Architect of Indian Anthropology. *Man in India* 71 (1): 1-30.
- Sarkar, R. M. 1997. Forest Ecology and Cultural Development: Reflections from the Life of the Birhor in Chota Nagpur. In Pfeffer, Georg und Deepak Kumar Behera (Ed.), *Contemporary Society: Tribal Studies: Structure and Process*. New Delhi: Concept Publishing Company, S. 263-276.

- Sax, William S. 2002. *Dancing the Self: Personhood and Performance in the panday lila of Garhwal*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheper-Hughes, N. 1992. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Schieffelin, Edward L. 1993. Performance and the Cultural Construction of Reality: A New Guinea Example. In Smadar, Lavie, Narayan, Kirin und Renato Rosaldo (Ed.), *Creativity/ Anthropology*. Ithaka: Cornell University Press, S. 270-295.
- Schieffelin, Edward L. 1996. On Failure of Performance: Throwing the Medium out of the Seance. In Laderman, Carol und Mariana Roseman (Ed.), *The Performance of Healing*. New York: Routledge, S. 59-89.
- Schleiter, Markus 2000. *Flexibilität und Handlungsmöglichkeiten in hierarchischen Kontexten einer indischen Universität: Reflexionen anhand einer Ethnographie über Studierende der Utkal University, Orissa, Indien*. Heidelberg: unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Schleiter, Markus 2005. Enduring Endangerments: Constructing the Birhor „Tribe“, Development Officers and Anthropologists from Early Twentieth-Century Colonial India to the Present. In Huggan, Graham und Stephan Klasen (Ed.), *Perspectives on Endangerment*. Olms: Leipzig, S. 71-82.
- Schleiter, Markus 2006. „Zum Tanze“: Eine ethnographische Erzählung über den indischen „Stamm“ der Birhor. *Journal Ethnologie* 5/06.
- Schleiter, Markus 2007. Hausgott, Hexengift und Staatlichkeit: Eine narrative Ethnographie zu einer Malariabehandlung bei den Birhor in Indien. *Paideuma* 53: 127-144.
- Schnepel, Burkhard 1997. *Die Dschungelkönige: Ethnohistorische Aspekte von Politik und Ritual in Südorissa/ Indien*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schnepel, Burkhard 2001. James Georg Frazer. In Feest, Christian F. und Karl-Heinz Kohl (Ed.), *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart: Alfred Kröner, S. 113-118.
- SCSTRTI Scheduled Castes and Scheduled Tribes Research and Training Institute 2002. *Hill Khadia and Mankirdia Development Agency (HKMDA) Jashipur, Mayurbhanj District, Orissa: Baseline Survey and Needs Assesment and Action Plan (Xth Plan: 2002-2007)*. Bhubaneswar: unpublished.
- Sen, Bijoy Kanta und Sen Jyoti 1955. Notes on the Birhors. *Man in India* 35 (3): 169-176.
- Sen, Bijoy Kanta 1955. Notes on the Birhors. *Man in India* 35 (2): 110-118.
- Senapati, Nilamani und Nabin Kumar Sahu 1967. *Orissa District Gazetteer: Mayurbhanj*. Cuttack: Orissa Government Press.
- Singh, K. S. (1994) 1997. *The Scheduled Tribes*. Delhi: Oxford University Press.
- Singh, Raj Nandan 2001. Socio-Economic and Religious Life of the Birhor. In Sahu, Chaturbhuj (Ed.), *Indian Tribal Life*. New Delhi: Sarup & Sons, S. 376-385.

- Sinha, S. 1965. Tribe-Caste and Tribe-Peasant Continua in Central India. *Man in India* 45 (1): 35-80.
- Sinha, D. P. 1972. The Birhors. In Bicchieri, M. G. (Ed.), *Hunters and Gatherers Today*. New York: Holt, Rinehart and Winston, S. 371-403.
- Skaria, Ajay 1999. *Hybrid Histories: Forests, Frontier and Wildness in Western India*. Delhi: Oxford University Press.
- Southall, Aidan W. 1970. The Illusion of Tribe. *Journal of Asian and African Studies* 5: 28-50.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1987. A Literary Representation of the Subaltern: Mahasweta Devi's 'Stanadayini'. In Guha, Ranajit (Ed.), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, S. 91-134.
- Srinivas, M. N. 1966. *Social Change in Modern India*. Berkeley: University of California Press.
- Stocking, George W. 1971. What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute. *Man* 6 (3): 369-390.
- Stocking, George W. (Ed.) 1991. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Tedlock, Dennis (1987) 1993. Über die Repräsentation des Diskurses im Diskurs: Eine Replik. In Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Ed.), *Kultur, soziale Praxis, Text: Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 297-299.
- Tedlock, Barbara 1991. From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research* 47 (1): 69-94.
- Thomas, Nicholas 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press.
- Thurston, Edgar 1906. *Ethnographic Notes in Southern India*. Madras: Government Press.
- Thurston, Edgar 1907. *The Castes and Tribes of Southern India*. Madras: Government Press.
- Tinker, Hugh 1974. *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1830 – 1920*. London: Oxford University Press.
- Trostle, James A. und Johannes Sommerfeld 1996. Medical Anthropology and Epidemiology. *Annual Review of Anthropology* 25: 253-274.
- Unnithan-Kumar, Maya 1997. *Identity, Gender and Poverty: New Perspectives on Caste and Tribe in Rajasthan*. Oxford: Bergahn Books.
- van Maanen, John 1988. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- van Maanen, John (Ed.) 1995. *Representation in Ethnography*. Thousand Oaks: Sage.

- van Schendel, Willem und Ellen Bal 2002. Beyond the „Tribal“ Mindset: Studying Non-Bengali Peoples in Bangladesh and West Bengal. In Pfeffer, Georg and D. K. Behera (Ed.), *Contemporary Society: Tribal Studies*. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Verma, R. C. 2002. *Indian Tribes through the Ages*. New Delhi: Publications Divison, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Vidyarthi, L. P. 1963. *The Maler: A Study in Nature-Man-Spirit Complex of a Hil Tribe in Bihar*. Calcutta: Bookland Private.
- Vidyarthi, L. P. 1970. *Socio-Cultural Implication of Industrialization in India: A Case Study of Tribal Bihar*. Delhi: Concept Publishing Company.
- Vidyarthi, L. P. 1971. S. C. Roy: The Father of Indian Anthropology. In Rohtagi, B. N., Lakra, Padmashri Joel und L. P. Vidyarthi (Ed.), *The S. C. Roy Centenary Celebration: An International Symposium on Hundred Years of Indian Anthropology*. Ranchi: Centenary Celebration Committee.
- Vidyarthi, L. P., Sandhwar, A. N. und A. R. N. Srivastava 1979. The Birhor of Hazaribagh and Giridih Districts. *Research Journal of Ranchi University* 15: 1-67.
- Vitebski, Piers 1993. *Dialogues with the Dead: The Discussion of Mortality among the Sora of Eastern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West, Andrew 1994. Writing the Nagas: A British Officers' Ethnographic Tradition. In Pels, Peter und Oscar Salemink (Ed.), *Colonial Ethnographies*. Cambridge: Harwood Academic Publishers, S. 55-88.
- WHO World Health Organization 2000. *WHO Expert Committee on Malaria*. Geneva: WHO.
- Williams, B. J 1968. The Birhor of India and Some Comments on Band Organization. In Lee, Richard B. und Irvn DeVore (Ed.), *Man the Hunter*. New York: Aldine Publishing Company, S. 126-131.
- Wolf, Eric Robert 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Xaxa, Virginius 1999. Tribes as Indigenous People of India. *Economic And Political Weekly* 34.
- Xaxa, Virginius 2003. Tribes in India. In Das, Veena E. (Ed.), *The Oxford Companion to Sociology and Social Anthropology*. Delhi: Oxford University Press, S. 373-408.

Ein Verlag für Indien. Draupadi Verlag

Das Verlagsprogramm hat **zwei Schwerpunkte**.

Zum einen veröffentlichen wir Romane, Erzählungen und Gedichte aus Indien und anderen südasiatischen Ländern in deutscher Übersetzung.

Diese Bücher erscheinen in der Reihe **Moderne indische Literatur**.

Zum anderen verlegen wir **Sachbücher über Indien**.

Das Themenspektrum dieser Reihe ist breit gefächert. Bücher zur aktuellen politischen Situation und Geschichte Indiens stehen neben Veröffentlichungen über Kultur, Kunst und Religion. Der Draupadi Verlag wurde im Herbst 2003 von Christian Weiß in Heidelberg gegründet.

Draupadi

Der Name des Verlags nimmt Bezug auf die Heldin des altindischen Epos „Mahabharata“. In Indien ist Draupadi als eine Frau bekannt, die sich gegen Ungerechtigkeit und Willkür wehrt. In diesem Sinne greift etwa die indische Schriftstellerin Mahasweta Devi in der 1978 erstmals erschienenen Erzählung „Draupadi“ das Thema auf. Draupadi wird hier eine junge Frau genannt, die für eine Gesellschaft kämpft, in der niemand mehr unterdrückt wird.

Alle Titel sind in jeder guten Buchhandlung erhältlich oder **direkt beim**

Draupadi Verlag

Dossenheimer Landstr. 103

69121 Heidelberg

Tel +49-(0)6221 - 412 990

Fax +49-(0)1805 060 335 791 33

info@draupadi-verlag.de

www.draupadi-verlag.de

Fordern Sie unseren Verlagsprospekt an!

Bisher erschienene Sachbücher

Ravi Ahuja / Christiane Brosius (Hg.)

Mumbai – Delhi – Kolkata / Annäherungen an die Megastädte Indiens

ISBN 978-3-937603-07-0 / 310 S. / 33,00 SFr. / 19,80 EUR

Aus dem Inhalt: Slum als Projekt; literarische Bilder einer Großstadt; frühe Kinokultur in Indien; die Welt der „Shopping Malls“; der Blick vom Trümmerfeld eines geplanten Slums; Stadtentwicklung und Armut

Adivasi-Koordination in Deutschland e.V.

Rourkela und die Folgen / 50 Jahre industrieller Aufbau und soziale Verantwortung in der deutsch-indischen Zusammenarbeit

ISBN 978-3-937603-22-3 / 200 Seiten mit 12 Abbildungen / 28,00 SFr. / 17,00 EUR

Noch vor zwei Generationen lebten in der Region um Rourkela fast ausschließlich Adivasi, die Nachfahren der indischen Ureinwohner. Mit massiver deutscher Hilfe entstand dort ein modernes Industriezentrum mit über 500.000 Einwohnern.

An den Segnungen des Fortschritts hatten die Adivasi praktisch keinen Anteil.

Christiane Brosius / Urmila Goel (Hg.)

masala.de / Menschen aus Südasien in Deutschland

ISBN 978-3-937603-05-6 / 232 S. / 29,80 SFr. / 18,00 EUR

Aus dem Inhalt: Integration und Parallelgesellschaften; Heimat und Familienglück im Spiegel Bollywoods; Staatsbürgerschaft und Einbürgerung; die Greencard aus der Sicht indischer IT-Experten.

Michael Mann (Hg.)

Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien

ISBN 978-3-937603-11-7 / 265 S. / 33,00 SFr. / 19,80 EUR

Aus dem Inhalt: Bartholomäus Ziegenbalg und die Hallesche Tranquebar-Mission; die Herrnhuter Brüder-Mission auf den Nikobaren; die Studien-reise Karl Grauls; der Missionar und die Könige.

Hans-Martin Kunz

Mahasweta Devi / Indische Schriftstellerin und Menschenrechtlerin

ISBN 978-3-937603-02-5 / 216 S. / 28,00 SFr. / 17,00 EUR

„Mahasweta Devi ist eine Schriftstellerin, die ihr Land nicht exotisiert, sondern dessen Widersprüche nüchtern, sachlich, und vielleicht deshalb so schockierend darstellt.“

NEUE ZÜRCHER ZEITUNG



Die Birhor

sind eine indische „Stammesgruppe“. Bekannt sind die Birhor als Spezialisten für Seilherstellung, Affenjagd, Heilkräuter und andere Waldprodukte.

In diesem Buch untersucht der Autor die ethnographischen Darstellungen dieser Gruppe über Ansätze der *Postcolonial Studies* und zeigt dabei Widersprüche, aber auch erstaunliche Gemeinsamkeiten von den ersten kolonialen Berichten seit 1865 bis hin zu den neuesten Ethnographien. Anhand einer eigenen einjährigen „Teilnehmenden Beobachtung“ in deren Siedlungen deckt der Autor auf, dass diese Beschreibungen der Birhor – unter anderem als „unschuldige“ und „fröhliche“ „Jäger und Sammler“ – erhebliche ambivalente Konsequenzen für diese selbst haben. Diese Auswirkungen stehen in engem Zusammenhang mit der staatlichen Entwicklungsarbeit Indiens und umfassen Todesfälle durch Malaria.

