

The case of Vietnam highlighted the strategy factor and the importance of international political events for internal processes. Carlyle Thayer (Australian Defense University) demonstrated how different actors try to influence party reform by petitions, informal in-house seminars and massive media actions. The content of the debates on a multi-party system, the request that political liberalization must accompany economic liberalization, and the three different discourses on liberalism very much resemble Chinese debates. As pointed out by Patrick Raszelenberg (University of Duisburg), the historical trauma of being dominated by China was one of the major reasons why the majority of Vietnamese intellectuals are pre-occupied with self-reflection and the search for indigenous political concepts. The September 11<sup>th</sup> attacks forced the Vietnamese to recognize their unfamiliarity with the conflict in the Middle East and many used this event to define their own position in the world.

Structural factors like the rise of a civil society as an important force of democratization were emphasized by Dorothy Guerrero (Asia Foundation, Essen) and Martina Timmermann (Institute of Asian Affairs, Hamburg). Following different issue-based discourses like the human rights debate, Timmermann showed how global concepts were filled with regional contents and how they created a "regional identity". The transnational factors of community-building became a hot topic during the following discussions.

The papers at this conference covered an exceptionally wide range of topics. The multitude of different theoretical approaches applied by the participants permitted a rare view into the intricacies of political discourses in East and Southeast Asia. While papers relating to the situation in China clearly outnumbered those dealing with Southeast Asia, they still had something in common, which might be called the "actor-discourse-policy triangle". The quality of the discussions and the participants' passionate engagement guaranteed intense and lively exchange. The conference proceedings will be published next spring.

*Nora Sausmikat*

## **Buddhismus und Konflikt in Sri Lanka**

Bath, 28. – 30. Juni 2002

Unter dem Titel „Buddhism and Conflict in Sri Lanka“ führte die United Kingdom Association for Buddhist Studies vom 28. Juni bis 30. Juni diesen Sommers im Bath Spa University College, Großbritannien, eine internationale Konferenz durch, die von der Buddhist Federation of Norway finan-

ziert wurde. Formal gliederte sich das ambitionierte Konferenzprogramm in die folgenden Sitzungen:

*1. Material from the Pali Canon relevant to an analysis of the place of armed conflict, human rights, and conflict resolution*

PROF. MAHINDA PALIHAWADANA, Sri Jayawardanapura University ("Causation and resolution of conflicts: perspectives from the Theravada Canon"), ging der Frage nach, wie entsprechend der Perspektive des Theravada-Kanons Haltungen, Meinungen, Vorurteile und Ideologien entstünden. „Conflicts are rooted in flawed perception, which includes prejudice and unhealthy mental propensities. ... Attachment to 'views' is also a result of misperception. Misperception, being ultimately akin to ignorance, allows greed and hate to rule our minds. Thus conflicts arise from the same roots as suffering." DR. MUDAGAMUWE MAITHRIMURTHI, Universität Leipzig („The Buddha's attitude towards social concerns as depicted in the Pali Canon“), zeigte, dass die Haltung des Buddha gegenüber Gewalt und Krieg vorrangig im Rahmen einer auf Mönche ausgerichteten Erlösungsphilosophie zu deuten sei: „the Buddha understood the mind of each person who consulted him on various problems and most of his solutions were psychological, ethical and ultimately soteriological“. VEN. DR. MAHINDA DEEGALLE, Bath Spa University College („Theravada attitudes to violence“), wies auf der Grundlage des Dhammapada und der Cakkavattisihanada Sutta nach, dass der Pali-Kanon zahlreiche Konzepte und Modelle enthalte, auf deren Grundlage individuelle und gesellschaftliche Gewaltformen analysiert werden könnten. Zugleich zeigte er auf, in welchem Umfang das buddhistische Schrifttum „guidelines for non-violent human action“ enthält. PROF. P.D. PREMASIRI, University of Peradeniya („The place for a righteous war in Buddhism“), versuchte zu klären, inwiefern eine Religion, geprägt von „compassion, tranquility and non-violence“, in eine Ideologie, die ebenso religiös-nationalistische wie soziale Reformziele vertreten kann, transformiert werden könne. Im Gegensatz zu Teilen der Sangha, die einen Krieg gegen den „Tamilterrorismus“ als gerechten Krieg einschätzen, ist dem buddhistischen Kanon eine solche Vorstellung vollständig fremd.

*2. The Pali chronicles, and the way that they have been used by some parties to the conflict*

PROF. GANANATH OBEYESEKERE, Princeton University („Buddhism, Ethnicity and Identity: a problem of Buddhist history“), erinnerte daran, dass man jenseits eines gegenwärtig politisierten und fundamentalisierten Buddhismus jenen Buddhismus auf der lokalen Ebene analysieren müsse, der dem Begriff und dem gegenwärtig „totalitären“ Konzept der buddhistischen Shasana eine ganz andere Bedeutung zugewiesen habe. Ven. Prof. DHAMMAVIHARI, International Buddhist Research and Information Centre, Colombo

(„Sri Lankan chronicle data, a scrutiny of erroneous assumptions regarding history of Sri Lanka“), führte die folgenden fünf Thesen aus: Sri Lanka habe seit frühen Zeiten als das Land der Sinhalas gegolten. Auf der Insel hätten ursprünglich „peace-loving ethnic subgroups“ gelebt, die später in der singhalesischen Gemeinschaft aufgegangen wären „at a multiple religio-cultural level“. Bereits während der ersten 100 Jahre der neuen buddhistischen Religion hätten sich aber die Buddhisten Sri Lankas gegen die Feindseligkeit der Damilas zur Wehr setzen müssen, „apparently these are nativised invaders from the neighbouring subcontinent“. Bereits unter Dutthagamani Vater sei der Feind erkannt und ein notwendiger Widerstand organisiert worden. Als ein aufrechter Buddhist habe Dutthagamani mit buddhistischen Reliquien in der Lanze in den Krieg ziehen müssen. Im Gegensatz zum Mahavamsa führte Prof. Dhammavihari anschließend zahlreiche psychologisierende Überlegungen auf, denen zufolge Dutthagamani sich über seinen Triumph gefreut habe und von der Tötung Ellaras nicht betroffen gewesen sei.

### 3. *The roots of the Sinhalese-Tamil conflict in as much as these indicate factors which may aid a solution*

VEN. MATALE ARIYADHAMMA, University of Peradeniya („Sinhala Buddhist perception on the ethnic conflict in Sri Lanka: voices from a Kandyan village“), trug das Ergebnis einer Umfrage vor, das zeigte, dass sowohl Mönche, Nonnen und Novizen als auch buddhistische Laienanhänger überwiegend einer Verhandlungslösung des Konfliktes zustimmen könnten. PROF. R.A.L.H. GUNAWARDANA, früher University of Peradeniya („Roots of ethnic conflict in Sri Lanka“), gab einen kurzen Überblick über die Entstehung des ethnischen Gegensatzes und des Konflikts seit den 30er Jahren und verwies darauf, dass im Rahmen der gegenwärtigen Friedensinitiative führende Vertreter der Sangha zum ersten Mal bereit seien, sich für eine Verhandlungslösung einzusetzen. PROF. PETER SCHALK, Universität Uppsala („Relativising simhalatva: an analysis of the concept of dhammadipa“), ging auf die ideologische Instrumentalisierung des Begriffs „dhammadipa“ durch die singhalesischen Nationalisten ein. Wie er ausführte, wird der heute in der Rhetorik des Sinhala-Nationalismus zentrale Begriff der „Dharma-Insel“ im „Mahavamsa“ lediglich einmal erwähnt und taucht im buddhistischen Kanon ansonsten nicht auf. Prof. Schalk führte überzeugende Gründe dafür an, dass der Begriff anstelle von „Insel des Dhamma“ auch als „Licht des Dhamma“ übersetzt werden könnte. Die ausschließlich ethno-politische Deutung des Begriffs als „Insel des Dhamma“ gehe vielmehr auf Anagarika Dharmapala zurück, der diese nationalistische Deutung 1928 als erster verwendet und durchgesetzt habe.

#### 4. *Voices, perspectives, fears and aspirations that feed into the conflict*

PROF. BOND, Northwestern University („The Sarvodaya movement's call for peace and non-violent social revolution“), stellte kurz die Entstehung der Sarvodaya-Bewegung dar, hob ihre friedensfördernden Aktivitäten hervor und wies auf die eigenartige Mischung von buddhistischen Konzepten, einem gandhianischen Idealismus und einem „new age“ oder viktorianischen Spiritualismus hin. VEN. MADULUVAVE SOBHITA THERO, Sri Naga Viharaya, Kotte („A solution to the ethnic problem can be found within the Buddhist tradition“), verwies in erstaunlicher Abkehr von seinen früheren Positionen darauf, dass die buddhistische Tradition und auch die Biographie des Buddha selbst genügend Beispiele enthielten, wie Konflikte durch Verhandlungen friedlich gelöst werden könnten: „The imminent war between the Sakya and the Koliya clans in sharing the water of the river Rohini was resolved by Lord Buddha through advice and discussion. On another occasion Lord Buddha enunciated ten principles that a ruler must observe. These (are) Charity, Virtue, Self-sacrifice, Rectitude, Simplicity etc. If a ruler follows these ten principles, there is bound to be an enormous transformation in governance and consequently in society.“

PROF. ASANGA TILAKARATNE, University of Kelaniya („On the role of the Buddhist monks in resolving the conflict in Sri Lanka“), distanzierte sich in seinem Beitrag von zwei neuen Studien, die der Sangha eine ursächliche Funktion bei der Radikalisierung des ethnischen Konfliktes zugewiesen hatten: „I suggest that the manner of involvement of the Sangha in the process needs to be seen not necessarily as an instance of Sinhala Buddhist chauvinism but as one of their grappling with an inner moral problem of their concern for the country and the people on whom they depend for the protection of their religion, on the one hand, and the challenges of multi-ethnicity and multi-religiousness, on the other.“

PROF. ALVAPILLAI VELUPILLAI, University of Virginia („The fear of the demand for “one country, two states, and equal individual opportunity““), gab einen ausführlichen Abriss aller „missed opportunities“, den sich verschärfenden Konflikt seit den 50er Jahren zu lösen. Dabei stellte er insbesondere die enttäuschenden Erfahrungen der „Federal Party“ und später der TULF heraus, die diese bei ihren vielfältigen Verhandlungsversuchen mit den beiden führenden pro-singhalesischen Parteien UNP und SLFP gemacht hatten. „Many attempts have been made to bring out a settlement for the ethnic problem. The Buddhist clergy were at the forefront in sabotaging all attempts at bringing about settlement. Any gain to the Tamils is portrayed as a loss to the Sinhalese. ... At the present moment, the Tamils cannot be asked to trust the government.“ Dieser letzte Redner war der einzige Tamile, der als Vortragender auf die Konferenz geladen war. Sein Vortrag war der einzige, der die Entstehung und Lösungsbedingungen des Konfliktes aus tamilischer (und politikwissenschaftlicher) Perspektive darstellte.

Die Liste der "Respondents", weniger diejenige der Vortragenden, las sich wie ein „Who's who“ der internationalen Buddhologie und der Forschung zur vorrangig singhalesischen Geschichte: H.L. Seneviratne (University of Virginia), S. Collins (University of Chicago), H. Bechert (Universität Göttingen), P. Harvey (University of Sunderland), C.R. de Silva (University of Virginia), S. Kemper (Bates College, Maine), L.S. Cousins (University of Manchester), J. Holt (Bowdoin College, Maine).

Darüber hinaus nahmen an der Konferenz R.F. Gombrich (Oxford), L.S. Dewaraja (Colombo), J. Spencer (University of Edinburgh), D. Hellmann-Rajanayagam (München) teil.

Es fiel auf, dass alle führenden nicht-singhalesischen Historiker und Politikwissenschaftler, die sich nicht mit dem Buddhismus, wohl aber seit Jahren mit der Genese des Konfliktes oder mit tamilischer Kultur und Geschichte auseinandergesetzt hatten, auf der Konferenz fehlten. Um nur einige Namen zu nennen: James Manor, B. Pfaffenberger, R.L. Stirrat, E. Nissan, J. Rogers, V. Daniel, M. Roberts, S. Ponnambalam. Auch fehlte eine so wichtige kritische Stimme wie die der singhalesischen Historikerin V. Kumari Jayawardena.

Wie die – äußerst knappe – Zusammenfassung der Vorträge und Zusammenstellung der Konferenzteilnehmer, vor allem aber der Vortragenden andeutet, wirft eine solche Konferenz grundsätzliche Probleme auf, die im folgenden von einem nicht-buddhistischen, nicht-singhalesischen Außenseiter kurz angesprochen werden sollen. Nach expliziter Auffassung der Veranstalter und der Geldgeber, der UK Association for Buddhist Studies und der Buddhist Federation of Norway, sollte die Konferenz einen wissenschaftlichen Beitrag zur Lösung des Tamilenkonfliktes liefern und zumindest indirekt den anlaufenden Verhandlungsprozess unterstützen. Dieser Beitrag sollte aber anscheinend aus der Perspektive, den Traditionen oder Werthaltungen eines – ungeklärt – entweder universalen oder singhalesischen Buddhismus entwickelt werden – „Buddhism and Conflict in Sri Lanka“. Diese Einschränkung mag die Begrenzung auf einen Teilnehmerkreis, der überwiegend aus buddhistischen Mönchen, singhalesischen Gelehrten und international angesehenen Buddhologen bestand, erklären. Die damit einhergehende Einschränkung der Konfliktperzeptionen, Erklärungsansätze und Lösungsmodelle musste allerdings den Nutzen einer solchen Zusammenkunft relativieren. Nicht nur bei bürokratischen Konflikten oder bei Verhandlungsprozessen, sondern auch in der Wissenschaft und bei Konferenzen gewinnt derjenige strukturellen Einfluss, der die Themen formuliert, die Agenda besetzt, die Geschäftsordnung determiniert und Akteure oder Rollen bestimmt.

Aus diesem Blickwinkel zeigte sich die Konferenz als formal offener, aber durch Rollen- und Themenvorgabe geschlossener Austauschprozess, dessen Resultate weitgehend vorhersehbar waren. Zugleich stellte das Arrangement sicher, dass grundlegende Fragen nur am Rande behandelt, weithin anerkannte Erklärungsmuster zum Tamilenkonflikt marginalisiert oder relativiert wurden. Zu den unausgesprochenen, nicht hinterfragten Vorgaben der Konferenz zählten die folgenden: Der Buddhismus wurde vorrangig als Lösungschance und nicht als wesentliche Ursache des ethnischen Antagonismus und Bürgerkriegs auf Sri Lanka angesprochen. Eine solche Auffassung gestattete es, einen wesentlichen Erklärungsansatz, der von vielen Sri Lanka-Forschern und de facto von allen Tamilen geteilt wird, zu marginalisieren. Dies erzwang eine weitere Vorgabe, eine Differenzierung: Einem idealisierten „wahren“ Buddhismus, einer universalen (Erlösungs-)Philosophie, wurde ein „falscher“ Buddhismus, eine politische Degeneration zur Seite gestellt, der Sinhala-Chauvinismus. Eine solche Wertung setzte an die Stelle der Analyse der dafür politisch, ideologisch und religiös Verantwortlichen eine weitgehend unverbindliche Distanzierung gegenüber einer bedauerlichen, aber nicht mehr grundsätzlich selbstkritisch hinterfragten „Fehlentwicklung“. Eine weitere Vorgabe sicherte die Organisatoren ein weiteres Mal vor einer spezifischen und (selbst)kritischen Analyse der Konfliktursachen ab: Der Bürgerkrieg wurde auf die jeder Konkretion entbehrende Ebene des „Conflict“ gehoben – „Buddhism and Conflict in Sri Lanka“. Diese Gegenüberstellung zweier Universalien gestattete es, den Buddhismus jetzt primär und unverbindlich als eventuelle Lösung jedweder sozialer, psychologischer etc. Konfliktlagen zu analysieren. Damit stellte sich implizit eine weitere Annahme ein: die Hoffnung, der Konflikt sei zu lösen, würden nur die Buddhisten – oder alle Bewohner? – Sri Lankas zum „reinen“ Buddhismus zurückkehren.

Wie Prof. Obeyesekere, allerdings in einem anderen Kontext, ironisch anmerkte: „Das beste, was Sri Lanka passieren könnte, wäre, wenn die Mönche wirkliche (im Wortsinne) Fundamentalisten würden.“ Alle diese genannten Vorentscheidungen legitimierten eine weitere, personelle Vorgabe, nämlich die massive Präsenz buddhistischer Mönche auf der Konferenz und der Rednerliste. Aufgrund des vorgegebenen Rahmens der Konferenz konnten die Vertreter der Sangha kaum noch als Bestandteil einer Partei, einer Problemlage oder eines Konfliktes angesehen werden, sie erschienen vielmehr als Sachwalter und authentische Träger einer prinzipiell friedensbefähigten großen philosophischen Tradition. Die Frage, wie und wo auf einer wissenschaftlichen Konferenz die Linie zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen (selbst)kritischer Analyse und Parteilichkeit (qua Institution) zu ziehen ist, erübrigte sich – aus Gründen der Höflichkeit, des Respekts, der Demut.

Unter diesen Rahmenbedingungen drohte der wissenschaftliche Charakter der Zusammenkunft fragwürdig zu werden. Dieser Gefahr arbeitete eine organisatorische Vorgabe der Konferenzverantwortlichen entgegen: Jedem Vortrag war ein weithin bekannter, überwiegend an angesehenen Universitäten tätiger „Respondent“ zugeordnet. Dies sicherte eine diskrete Arbeitsteilung, bei der international angesehene Wissenschaftler, überwiegend Buddhisten, mit den Mitteln des ironischen Kommentars, nie des offenen Widerspruchs, dafür sorgten, dass zu unverbindliche, zu naive oder zu (sinhala-)radikale Aussagen vorsichtig modifiziert wurden. Thematische, personelle und organisatorische Vorgaben strukturierten und begrenzten damit die Diskussion. Sie selektierten und modellierten die zugelassenen Themen und Interpretationen und ließen – mit Ausnahme der Vorträge von Schalk, Obeyesekere, Velupillai – grundlegenden Widerspruch nur mehr in der Diskussion, also aus dem ebenfalls begrenzten Publikum, oder episodisch auf der Ebene der „Respondents“ zu, wie im Korreferat von Heinz Bechert. Für den mit einer gesamtindischen, hinduistischen und tamilischen Sichtweise und Interpretation des Problems Vertrauten zeigte sich damit eine sowohl irritierende wie faszinierende Situation: Diese Irritation und Faszination resultierten nicht aus der häufig beobachtbaren Situation, dass eine im Kern geschlossene Gesellschaft sich einerseits als wissenschaftlich offen zeigt, andererseits vor genuiner, wissenschaftlicher Offenheit zugleich schützen will. Irritation und Faszination resultierten vielmehr aus einem bei den anwesenden Buddhisten wie Buddhisten gleichermaßen selbstverständlichen und deshalb kaum mehr wahrnehmbaren Grundkonsens über die dauerhafte Gefährdung und Schutzbedürftigkeit einer minoritären Kultur und Philosophie: des Buddhismus.

Das von Buddhisten und Buddhisten vertretene Bild des Buddhismus war dasjenige einer über viele Länder zerstreuten Philosophie, einer Erlösungsphilosophie, die im Falle Südasiens mit einem Hinduismus konfrontiert ist, dessen Anhänger nicht nach Millionen, sondern nach Hunderten von Millionen zählen. Nicht die historischen und kulturellen Bezüge zwischen beiden Religionssystemen, nicht die eventuelle religiöse Wesensverwandtschaft in ihren großen, vor allem aber ihren vielen kleinen Traditionen schienen im Vordergrund des Forschungsinteresses zu stehen. Im Vordergrund stand vielmehr die Annahme von der wechselseitigen Unvereinbarkeit und Fremdheit dieser religiösen Traditionen. Diese Annahme verband und verbindet sich mit der selbstverständlichen Sympathie für die scheinbar gefährdete und minoritäre Tradition. Damit macht sich aber die buddhologische Forschung unausgesprochen eine Perspektive zu eigen, die den Sinhala-Nationalismus charakterisiert: Dieser sieht die Mehrheit, die Buddhisten, seit langem als eine von fremden Mächten, insbesondere Hindus, bedrohte Minderheit.

Eine solche Perspektive legt dann ein Forschungsinteresse nahe, das auf die Einzigartigkeit und die Gefährdung dieser einen Tradition und nicht auf die kulturelle und historische Wechselwirkung zwischen beiden Traditionen zielt. Eine solche Perspektive – Buddhismus als originale und gefährdete Philosophie – macht Buddhologen und Buddhisten geneigt, einer zentralen Auffassung des Sinhala-Nationalismus und der gegenwärtigen Verfassung mit Sympathie zu begegnen: dem Buddhismus, als einer Philosophie der Toleranz, sei auf Sri Lanka Vorrang einzuräumen, weil nur dank dieses Vorranges die friedliche und ungefährdete Koexistenz der unterschiedlichsten Religionen auf der Insel gewährleistet sei. Eine solche (Forschungs-)Perspektive prädisponiert darüber hinaus die Forscher, ethnologische, zeithistorische, politikwissenschaftliche und soziologische Fragestellungen zu vernachlässigen und Forschungsinteressen zu verfolgen, die der Philosophie und Psychologie des Buddhismus, der Philologie – Übersetzung und Interpretation des Pali-Kanons – und der Organisation der Sangha Vorrang einräumen. Nur dieser unausgesprochene Konsens und diese Perspektiven (-Verschiebung) machen verständlich, weshalb es zu erregten Debatten über die „wahre“ Interpretation eines immerhin 2.000 Jahre zurückliegenden, weitgehend mythischen Ereignisses – der Ellara-Dutthagamani-Konfrontation – kommen konnte. Nur sie erklären den Eifer, mit dem ein Geschichtsbild – tolerante und friedliche Sangha, singhalesische Monarchie und Gesellschaft versus tamilische Aggression – bemüht wurde, um aktuelle Fragen – Ausbruch und eventuelle Lösung des Tamilenkonfliktes – für sich zu entscheiden. Die Geschichte – je nach Standpunkt historische Mythen, Interpretationen oder Wahrheiten – drohte die Komplexität der Gegenwart und des Konfliktes auszublenden.

Diese Anmerkungen von Seiten eines nicht-buddhologischen Außenseiters wären dann überzogen, wenn den Veranstaltern nur ein Wunsch unterstellt würde: im Austausch von Buddhologen und Buddhisten, insbesondere Mönchen, ein Meinungsbild bezüglich der Lösungschancen des Konfliktes zu erstellen. Die Anmerkungen sind aber gerechtfertigt, wenn die Konferenz auf wissenschaftliche Klärung, also auf den vollständig offenen Meinungs austausch zwischen einem breiten Spektrum von Wissenschaftlern und Mitgliedern der beiden Volksgruppen zielte. Im Lichte dieser zweiten Annahme sind die Anmerkungen darüber hinaus notwendig: Wissen ist nicht nur Macht, sondern in einem szientistischen Jahrhundert bildet wissenschaftliche Absicherung auch eine entscheidende Ressource, um politische und ideologische Standpunkte, Forderungen und Wirklichkeitsbilder zu legitimieren. In einer Welt ethnischer, nationalistischer wie auch fundamentalistischer Konfliktlagen und Geschichtsinterpretationen zeigt sich ein zunehmendes Interesse, auf diese Legitimationsressource zurückzugreifen. Regierungen, Organisationen, Ideologen, Geldgeber oder Wissenschaftler

der Konfliktparteien richten Konferenzen aus, die eine (geschichts-, politik-, kultur-)wissenschaftliche Approbation des jeweiligen Standpunktes anstreben und durch personelle, thematische und organisatorische Vorgaben, also Begrenzungen, auch sicherstellen. Auf die Gefahren, die aus einer solchen, bewussten oder unbewussten Politik der Diskurse resultieren, sollen diese Anmerkungen verweisen.

*Jakob Rösel*

### **17<sup>th</sup> European Conference on Modern South Asian Studies**

Heidelberg, 9–13 September 2002

For the third time after 1972 and 1986, the South Asia Institute of Heidelberg University hosted the 17<sup>th</sup> European Conference on Modern South Asian Studies. From September 9–13, almost 350 scholars from all over the world met in the building of the Neue Universität to present and discuss their papers. The conference marked the highlight of the celebrations on the occasion of the 40<sup>th</sup> anniversary of the South Asia Institute.

As on previous occasions, the variety of topics and disciplinary approaches was too wide to allow detailed description, so the following overview has to suffice here: 1 Federalism in South Asia; 3 Religious Reform Movements in South Asia from the 19<sup>th</sup> Century to the Present; 4 Rajasthan Studies; 5 Linguistics in South Asia; 6 Literature and Cinema in South Asia; 8 Representing Local Histories in the Himalayas; 9 The International Indian Diaspora; 10 Rural Development in South Asia; 11 Representing "Tribal Life in India": Divergent Perspectives; 12 Tradition and Renewal in South Asian Sufism; 13 Gender and South Asian Religions; 14 South Asian Narrative Traditions: Verbal and Non-verbal; 15/19 Political Development and the Processes of Democratization in South Asia: Administration, Electoral Systems and Elections, Political Parties, Social Movements and Coalition Politics/The Left in South Asia; 16 Anthropology and Himalayan Politics; 17 Gender and Law in South Asia; 20 Bengali Studies; 22 The Industrialization of India; 23 The History of the Family in Colonial India; 24/42 Indo-Pakistan Relations: Core Issues and Perspectives/International Relations in South Asia; 25 Current Trends in the Medical Anthropology of South Asia; 26 Karnataka Studies – Polity, Economy, Society and Culture; 27 Political Economy of the Punjab; 28 Current Research on Sri Lanka; 29 The Political Economy of Bangladesh; 30 Problems of Urbanization in South Asia, Past and Present; 31 Locality and the 1947 Partition of India; 33 Current Tendencies in Indian Historiography; 34 Orissa Studies; 35 The Hindu-Christian Encounter in a Global Context, 1700-2000; 36 Tamil Studies: Current Trends