

Migration und ethnische Identität der Sgaw-Karen und Lisu in Nordthailand

ROLAND PLATZ

Der folgende Beitrag basiert auf einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Feldforschung von Februar 1997 bis Mai 1998. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob Migration in Form der Arbeitsmigration einen Wandel ethnischer Identität im Sinne von Integration in die Thai-Gesellschaft hervorruft. Verglichen werden die Karen und Lisu im Norden Thailands. Offiziell werden beide Ethnien zu den Bergstämmen (in Thai: *chao khao*) gezählt. Als Ergebnis kann man feststellen, daß eine Abgrenzung der Minderheiten gegenüber der dominanten Gesellschaft und Kultur weitgehend erhalten bleibt, auch wenn sich die Inhalte ethnischer Identität ändern. Die affektiven Bindungen innerhalb der ethnischen Gruppe sind stärker, als es gemeinhin für Südostasien postuliert wird (Banks 1976; Leach 1970; Lehman 1967).

Die Untersuchung bezieht sich auf insgesamt fünf Karen-Dörfer (zwei nur peripher) und vier Lisu-Dörfer (zwei nur peripher). Die Siedlungen haben eine unterschiedliche sozio-ökonomische Struktur. So ist ein Karen-Dorf rein christlich, eines rein buddhistisch, eines liegt im Tiefland in der Nähe eines Thai-Marktores und verfügt über eine entsprechende Infrastruktur wie Elektrizität, Verkehrsanbindung und Krankenstation. Eines der Lisu-Dörfer liegt nur 50 km von Chiangmai entfernt, die Bevölkerung lebt primär von Heimarbeit im Tourismussektor und außerdörflicher Lohnarbeit. Zusätzlich wurden Interviews mit Migranten im städtischen Raum von Mae Hongson und Chiangmai geführt.

Die Karen

Der Begriff „Karen“ ist eine Bezeichnung für verschiedene, miteinander verwandte ethnische Gruppen. Die beiden Hauptgruppen der Karen in Thailand bilden die Sgaw und Pwo. Sie umfassen zusammen 350.000 von insgesamt 750.000 Bergstammangehörigen, die in 12 Ethnien unterteilt werden (Tribal Research Institute 1995). Kayah, Palaung und Taungthu (Pa-o) werden ebenfalls zu den Karen gezählt, wobei nur wenige Tausend in Thailand leben. Für Burma gibt es keine genauen Daten. Dort leben ca. 2,5 bis

4,5 Millionen Karen (Hayami 1995:336; Liepe 1996:75).¹ Die Sprachen der verschiedenen Gruppen sind nicht gegenseitig verständlich, bilden aber eine eigene ethno-linguistische Kategorie innerhalb der tibeto-burmanischen Sprachfamilie. Die kulturellen Affinitäten sind am größten zwischen Sgaw und Pwo. Die Untersuchung bezieht sich auf die Sgaw-Karen (Selbstbezeichnung: P'ganyaw = Mensch). Einige wesentliche Punkte dürften sich jedoch auf die Pwo übertragen lassen.

Die Karen sind bereits im 18. Jahrhundert von Burma nach Thailand eingewandert, Siedlungsgebiete sind vor allem die Provinzen Mae Hongson und Tak sowie der westliche Teil der Provinz Chiangmai. Stets gab es Handelsbeziehungen zu den Thai-Nachbarn und seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch paternalistische Beziehungen zu den damaligen Lanna-Prinzen Chiangmais. Zunächst Schwendbau² betreibende Subsistenzreisbauern, haben die Karen seit Beginn des Jahrhunderts zusätzlich den Anbau von Naßreis übernommen. Die Ökonomie der Karen zeichnete sich stets durch Rücksicht auf die natürlichen Ressourcen aus. Beim Brandrodungsfeldbau folgte auf eine einjährige Anbauphase eine Brache von über 10 Jahren, so daß sich neuer Sekundärwald bilden konnte, Primärwaldinseln blieben als eine Art natürlicher Samenbank stehen. Die Dörfer wurden selten verlegt. Um eine Kernsiedlung herum bildeten sich vielerorts jedoch Trabantendörfer. Durch Bevölkerungsdruck und Landknappheit müssen die Brachezeiten bei Brandrodungsfeldern stark verkürzt werden, die Ernteerträge sinken. Die Karen in Thailand bildeten nie staatliche Institutionen, die Dörfer sind autonome Einheiten. Der traditionelle Dorfführer ist der *hi kho* (Dorfpriester), der nur eingeschränkte Autorität genießt. Er hat jedoch eine rituelle Bedeutung als Verbindung zum *thi k'ca kho k'ca*, dem Herren des Landes, als oberstem Territorialgeist, der die Bewohner des Dorfes schützt. Heute gibt es einen gewählten Headman, dem die politische Funktion zufällt. Die Sgaw haben eine bilaterale Deszendenz und matrilocale Residenzregeln (Hayami 1995; Keyes 1979; Kunstadter 1978; Mischung 1984; Renard 1980:VI).

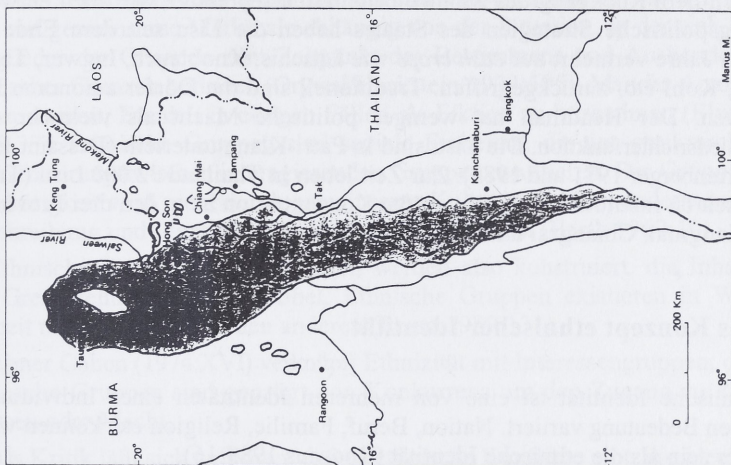
Die Lisu

Die Lisu sind erst zu Beginn dieses Jahrhunderts aus Burma nach Nordthailand migriert. Sie gehörten mit den Hmong zu den erfolgreichsten Opiumproduzenten in Nordthailand. Die klassische Lisu-Ökonomie bestand aus

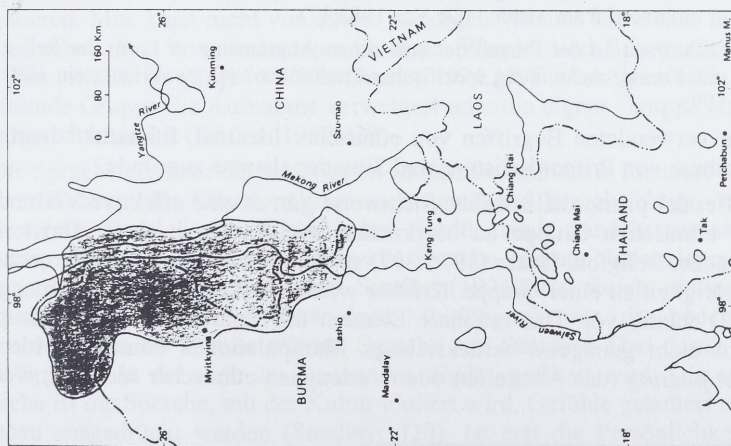
¹ Beide Autoren beziehen sich auf den Census von 1983 (1983 Population Census, published by the Immigration and Manpower Department in 1986, Rangun).

² Beim Schwendbau bleiben die Wurzeln der gerodeten Bäume in der Erde, damit wird die Erosion bei steilen Hängen eingedämmt.

Siedlungsgebiete der Karen



Siedlungsgebiete der Lisu



Quelle: McKinnon, John / W. Bhruksasri (eds.), *Highlanders of Thailand*. Kuala Lumpur 1983

dem Anbau von Bergreis, Mais und Mohn. Das traditionelle System ist die Primärwaldrodung, nach mehrjährigem Anbau sind die Böden ausgelaugt. Die Dörfer wurden öfter verlegt, um neue Brandrodungsfelder anzulegen. Nach dem Rückgang des Mohnanbaus durch repressive wie auch entwicklungspolitische Strategien des Staates haben die Lisu seit dem Ende der 80er Jahre vermehrt auf *cash crops* wie Litschis, Knoblauch, Ingwer, Tomaten, Kohl etc. zurückgegriffen. Traditionell sind die Dörfer autonome Einheiten. Der Headman hat weniger politische Macht als vielmehr eine Schiedsrichterfunktion. Die Lisu sind in Patri-Klane unterteilt (Dessaint 1972; Durrenberger 1971 und 1983). Zur Zeit leben in Thailand 32.000 Lisu (Tribal Research Institute 1995). Die größte Konzentration ist in den drei Provinzen Chiangmai, Chiangrai und Mae Hongson zu finden.³

Das Konzept ethnischer Identität

Ethnische Identität ist eine von mehreren Identitäten eines Individuums, deren Bedeutung variiert. Nation, Beruf, Familie, Religion etc. können wichtiger sein als die ethnische Identität (Roosens 1989:16).

„... the ethnic identity of a group of people consists of their subjective symbolic or emblematic use of any aspect of culture, in order to differentiate themselves from other groups. These emblems can be imposed from outside or embraced from within“ (De Vos 1982:17)

„Ethnizität ist der Prozeß der ethnischen Abgrenzung in Form der Selbst- und Fremdzuschreibung spezifischer Traditionen“ (Orywal/Hackstein 1993: 599).

Den verwendeten Begriffen von ethnischer Identität/Ethnizität⁴ liegt eine Synthese von Primordialismus und Situationalismus zugrunde.

Bei der primordialistischen Sichtweise gibt es eine affektive Verbindung der ethnischen Gruppe zu Merkmalen wie Verwandtschaft, Territorium, Sprache, Religion. Isaacs (1975:397) spricht von einem Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Kritiker werfen dem Primordialismus mangelnde Dynamik vor. Das rationale Element im Handeln ethnischer Gruppen wird nicht genügend berücksichtigt. Manipulationen ethnischer Identität oder *passing* (das Abstreifen oder Verleugnen ethnischer Identität) werden

³ In Burma leben schätzungsweise über 250.000 Lisu und in China 575.000 (Bradley 1996:7).

⁴ Ethnische Identität und Ethnizität werden z.T. synonym verwendet. Ethnische Identität bezeichnet mehr den kognitiven Aspekt, Ethnizität die Gesamtheit der Wesenszüge eines Ethnos (Hirschberg 1988:126).

ausgeklammert. Ethnizität wird als wichtigste Orientierung überbewertet. Die Interaktion zwischen Gruppen spielt bei diesem Ansatz keine Rolle (Burgess 1978:266; McKay 1982:398).

Beim Situationalismus (Formalismus, Zirkumstantialismus) ist der Rekurs auf gemeinsame Merkmale abhängig von der Situation, in der sich die Mitglieder der Gruppen zum Zeitpunkt des Bestimmens und Aushandelns ethnischer Grenzen befinden (Orywal/Hackstein 1993:595). Manche Autoren gehen so weit, Ethnien in einigen Fällen als Fiktion zu bezeichnen (Elwert 1989:33). Ethnische Gruppen sind soziale Einheiten, die aus struktureller Differenzierung zwischen interagierenden Gruppen resultieren. Die Gruppenzugehörigkeit wird nicht durch gemeinsame Kultur definiert, sondern durch Zuschreibung und Identifikation der Agierenden selbst (Barth 1969:10).

Ethnische Grenzen und Identitäten werden also konstruiert, die Inhalte der Grenzziehungen sind flexibel. Ethnische Gruppen existieren in Wir-Einheit nur in Relation zu den anderen (Lentz 1989:131).

Abner Cohen (1974:XVI) verknüpft Ethnizität mit Interessengruppen, d.h. ethnische Gruppen sind geprägt von Konkurrenz um den Zugang zu Ressourcen oder Macht.

Als Kritik läßt sich anführen, daß es ethnische Konflikte gibt, die ideeller Natur sind, und damit lassen sich ethnische Gruppen nicht auf Interessengruppen, die zweckrational handeln, reduzieren. Der Spielraum eines Wandels ethnischer Identität ist enger begrenzt, als es in der Regel Situationalisten postulieren. Man kann nicht von einem ständigen Wandel ethnischer Identität sprechen. Die Voraussetzungen für einen Wandel sind Bilingualismus und Bikulturalismus (Keyes 1979:6; Smalley 1994:259). Wichtig ist auch, ob die fremde Gruppe die Aufnahme verweigert oder die eigene Gruppe einen Übertritt sanktioniert (De Vos 1982a:30).

Die Sprache als eines der wichtigsten Merkmale ethnischer Identität wird in dem Konzept der Situationalisten nicht genügend berücksichtigt. Wer, wie im Falle der ethnischen Minderheiten Nordthailands, zunächst nur seine Muttersprache spricht, wird die als zweite Sprache erlernte Nationalsprache (Standard-Thai) mit Akzent sprechen. Smalley (1994:308f) spricht in diesem Zusammenhang von einem abhängigen Multilingualismus, das bedeutet, daß eine erst in der Schule erlernte Sprache wie Standard-Thai durch die erste Sprache, in der auch das Denken stattfindet, gefiltert wird. Die erste Sprache ist die Sprache, mit der Kultur tradiert wird, Gefühle geäußert oder Mythen ausgedrückt werden (Smalley: 320). Ist erst die Persönlichkeitsstruktur gefestigt, wird es schwierig, die ethnische Identität zu wechseln. Die zweite erlernte Sprache reicht nicht an die emotionale Spannbreite der ersten heran (De Vos/Romanucci-Ross 1982:374f).

Zusammenfassend kann man sagen, daß es eine affektive Bindung an ethnische Gruppen gibt, auch ohne erkennbare rationale Interessen. Aber ethnische Identität ist niemals starr, sondern stellt sich als dynamischer Prozeß dar, wobei es klare Grenzen der Flexibilität gibt. Ein wichtiges Kriterium, das auf die Intensität und Persistenz ethnischer Identität wirkt, ist Opposition in verschiedenen sozialen, kulturellen oder religiösen Ausprägungen (Scott 1990). Läßt die strukturelle Opposition zwischen zwei Ethnien nach, können kulturelle Unterschiede überwunden werden und eine Assimilierung kann stattfinden. Allerdings weist Keyes (1979:7) darauf hin, daß auch beim Wegfall von strukturellen Unterschieden oder Opposition eine ethnische Unterscheidung erhalten bleiben kann. Das Selbstbild der Gruppe, das auf historischer Erfahrung im Umgang mit anderen ethnischen Gruppen beruht, ist ein weiteres Kriterium, das sich oft, aber nicht ausschließlich an Opposition anbindet. Es kann von Stolz, Abwehr, Überlegenheits- oder Unterlegenheitsgefühl geprägt sein. Wenn man die Beziehungen ethnischer Gruppen untersucht, muß man immer die kulturelle Definition der Gruppen (ethnische Identität) und die strukturelle Opposition, die die Gruppen trennt, berücksichtigen (Keyes 1979:10).

Ein wesentliches Element ethnischer Identität ist die unterschiedliche individuelle Reaktion der Gruppenmitglieder. In einer ethnischen Gruppe gibt es sogenannte *core members* und *edge members*. Die *core members* sind so etwas wie Traditionalisten, die *edge members* sind beispielsweise Migranten, die neuen Einflüssen gegenüber aufgeschlossen, eventuell auch bi- oder multilingualistisch sind. Daraus folgt, daß nicht nur Gruppenprozesse, sondern auch psychologische und individuelle Faktoren wichtig sind (Smalley 1994:337-340). Im Falle der hier untersuchten Ethnien sind verschiedene Ausprägungen von ethnischer Identität entstanden.

Die ethnische Identität der Sgaw-Karen

A lù a là ist ein Begriff der P'ganyaw (Sgaw-Karen), der Kultur und Tradition im Sinne von Sprache, Sitten, Wissen, Mythologie und Kleidung impliziert. Alle Befragten nennen Sprache als wichtigstes oder zumindest als eines der wesentlichen Identitätsmerkmale. Oft wird noch Kleidung aufgeführt, Lebensstil, gemeinsame Traditionen (gegenseitige Hilfe, Gastfreundschaft), religiöse Auffassungen, bestimmte Zeremonien und Geistervorstellungen für die Buddhisten-Animisten, der Glaube an Gott für die Christen.

Das Gefühl einer gemeinsamen Identität bezieht sich auf die spezifische Gruppe, im Falle der Untersuchung auf die Sgaw-Karen. Eng verbunden fühlen sich die Sgaw mit den Pwo, die von den Sgaw-Karen P'ganyaw Pwo

genannt werden. Ein distanzierteres Verhältnis besteht zu den Kayah und Pa-o, die gemeinhin zu den Karen gerechnet werden. Karen haben eine Präferenz für ethnische Endogamie (Keyes 1979:14), selbst im Tiefland bei enger Nachbarschaft zu Thais oder, wie am Beispiel der Untersuchung deutlich wird, zu Shan gibt es eine geringe Neigung zu Assimilierung und interethnischer Heirat. Kunstadter (1979:159) spricht von einer Präferenz für das *nation of nationalities*-Modell im Gegensatz zum *melting pot*.

Einerseits fühlen sich die Karen als unterdrücktes Volk, als Benachteiligte, wie es auch in ihren Mythen zum Ausdruck kommt. Andererseits zeichnen sie sich nach eigenem Selbstverständnis durch moralische Überlegenheit aus. Sie lehnen die Promiskuität und Trinkgewohnheiten der Thais⁵ ab, die als unehrlich gelten.

Die Karen können nicht mehr auf eine gemeinsame Religion zurückgreifen. Der traditionelle und wegen Opfertieren, Taburegeln und Teilnahmezwang der Familienmitglieder in matrilinearere Linie aufwendige Ahnenkult *aw chä*, ist zumindest in der Provinz Mae Hongson nur noch sporadisch präsent. Herausgebildet haben sich zwei große Gruppen: Animisten-Buddhisten und Christen.⁶ Für die Christen – in diesem Fall Baptisten – ist ihre Religion ein Teil ihrer ethnischen Identität. Im Gottesdienst sollte traditionelle Kleidung getragen werden, die Predigt erfolgt ausschließlich in P'ganyaw, die Bibel wird in der aus dem Burmesischen entwickelten Karen-Schrift gelesen. Die Baptisten haben ihre eigene Organisation, die Karen Baptist Convention. Des öfteren wird von ihnen geäußert, alle Karen sollten Christen sein. Das Christentum ist Ausdruck einer Opposition und Abgrenzung zur buddhistischen Thai-Gesellschaft. Allerdings wird jede Konfrontation vermieden und die Loyalität gegenüber dem Thai-Staat bekräftigt. Buddhistische Karen, und seien es auch nur nominell buddhistische, gehören zur dominanten Religionsgemeinschaft ihres Landes und haben damit stärkeren Anteil an der Thai-Identität, bei der die buddhistische Religion eine entscheidende Rolle spielt. Trotz Konflikten zwischen beiden Konfes-

⁵ Der Begriff Thai wird hier im weitesten Sinne gebraucht und schließt auch die städtischen Thai Yai (Shan) mit ein. Selbstverständlich wird differenziert zwischen unmittelbaren Nordthai-Nachbarn und Bürokraten beispielsweise aus anderen Teilen des Landes.

⁶ Animisten bezeichnen sich offiziell als Buddhisten. Der Buddhismus ist gegenüber den Geistervorstellungen tolerant, es werden buddhistische Rituale übernommen, wobei als Kern der Religion animistische Praktiken mit Ausnahme des Ahnenkults bleiben. Von den Sgaw sind etwa 20 % Christen, davon über die Hälfte Baptisten, die übrigen Katholiken. Baptisten erlauben weder animistische Zeremonien noch das Trinken von Alkohol, dem in einigen animistischen Zeremonien rituelle Bedeutung zukommt. Im Untersuchungsgebiet gab es ausschließlich Baptisten, deshalb liegen mit anderen Christen keine Erfahrungen vor. Katholiken sind im allgemeinen weniger strikt. Sie betonen weniger das Karen-spezifische Element ihres Glaubens.

sionen, v.a. zu Beginn vermehrter Konvertierungen und der Aufgabe des Ahnenkults seit den 60er Jahren, gibt es bisher keinen Bruch in zwei gegensätzliche Identitäten. Es bleibt eine gemeinsame Abgrenzung gegenüber den Thais bzw. generell den „anderen“ bestehen.

Die ethnische Identität der Lisu

Lisu-li (wörtl.: Der Weg der Lisu) umfaßt nach traditionellem Verständnis alle Aspekte des Lebens, einschließlich der Religion. Doch auch bei den Lisu gibt es Buddhisten, und die Anzahl der Christen ist angestiegen.⁷ Zwar versuchen Missionen schon seit Jahrzehnten, auch die Lisu zum christlichen Glauben zu bekehren, doch erst in Zeiten der jetzigen ökonomischen Verunsicherung und Modernisierung, sind größere Erfolge zu verzeichnen. Regelmäßige soziale Aktivitäten junger, von Missionsschulen beeinflusster Christen im Dorf gewinnen an Attraktivität. Im Gegensatz zu den Karen kann man aber bisher noch nicht von einer Stärkung der ethnischen Identität durch die Christen ausgehen. Christsein ist bisher nicht so unmittelbar an die Identität als Lisu geknüpft wie bei den Karen-Baptisten. Viele Animisten bezeichnen sich nominell als Buddhisten, doch ist im Dorf der buddhistische Einfluß noch nicht sehr prägend. Für die Animisten erlangen insbesondere *apa-mu* (Dorfschutzgeist) und verschiedene Kategorien der *ni* (Geister), v.a. die auf dem Hausaltar verehrten *hin ku ni* (Ahnen- und Klan-Geister), zentrale Bedeutung.

Trotz Konflikten zwischen Traditionalisten und Christen⁸ ist allen die Zugehörigkeit zu einem der Patri-Klane (*tse*) gemeinsam, die unabdingbar für die Identität als Lisu ist.

Die Lisu betonen das „Anders-sein“ im Vergleich zu anderen Ethnien, was deutlich wird in Äußerungen wie „Lisu sind Lisu, Thais sind Thais“. Die eigene Kultur wird von einigen als höherstehender und komplizierter

⁷ Genaue Zahlen liegen nicht vor, die Anzahl der christlichen Lisu ist in jedem Falle geringer als die der christlichen Karen. Vier christliche Organisationen treten in Erscheinung: Die Baptisten (Dachorganisation ist die Chinese Church of Bangkok) sind am besten organisiert und haben 2.000-3.000 Mitglieder. Weiterhin gibt es die Overseas Missionary Fellowship (OMF, zuvor China Inland Mission) und die Church of Christ Mission, die ihren Ursprung in Burma hat und von der amerikanischen Morse Family, seit den 60er Jahren in Chiangmai ansässig, geleitet wird. Ferner gibt es eine von einem Lisu-Missionar namens Barnabas geführte unabhängige Gruppe, ursprünglich auch aus Burma stammend.

⁸ Christen dürfen nicht mehr bei so wichtigen Festen wie dem Neujahrsfest mittanzen, weil dort *apa-mu*, dem Dorfschutzgeist, Verehrung entgegengebracht wird. Animisten werfen Christen vor, keine richtigen Lisu mehr zu sein.

als die der Thais angesehen. Doch interethnische Heiraten waren bei den Lisu schon immer häufiger als bei den Karen, wobei eine kulturelle Affinität zwischen den Heiratspartnern bestand. Zahlreiche Chinesen, meist als Zwischenhändler im Opiumgeschäft tätig, heirateten Lisu-Frauen, Lisu-Männer heirateten Lahu- und Akha-Frauen, nicht zuletzt wegen der deutlich niedrigeren Brautpreise. Chinesen, die nach der Heirat im Dorf eine Familie gründen, führen einfach ihren eigenen Klan-Namen ein, die Kinder von anderen Heiratspartnern übernehmen einen Lisu-Namen. Heutzutage werden auch Heiraten von Lisu-Frauen mit Thai-Männern und sogar mit Ausländern häufiger. Ein gewisser finanzieller Aspekt ist dabei nicht zu leugnen.

Während sich früher gerade die Lisu durch den illegalen Mohnanbau vom Tiefland isoliert haben, öffnen sie sich jetzt durch neue wirtschaftliche Möglichkeiten und Migration stärker der Außenwelt. Heutzutage sehen die Dorfbewohner die Beziehung zu den Thais, trotz der Erfahrung diskriminierender Äußerungen, positiver als in der Vergangenheit.

Migration bei Karen und Lisu

Alle untersuchten Dörfer sind in steigendem Maß von Migration betroffen. Dafür gibt es verschiedene Gründe, wie mangelnde Einkommensmöglichkeiten im Dorf, zunehmende Landknappheit, gesteigerte Konsumbedürfnisse und die Vorbildfunktion, die andere Migranten ausüben können.

Die vorherrschende Form der Migration ist die Arbeits- oder Lohnmigration in die Stadt. Die meisten Migranten sind für mehrere Wochen oder Monate im Jahr temporär abwesend. Das bevorzugte Ziel ist die Stadt Chiangmai, die die meisten Arbeitsmöglichkeiten und Unterkünfte bei Freunden oder Familienmitgliedern bietet. Schätzungen gehen von 20.000 Angehörigen der Bergstämme aus, die in Chiangmai leben (Gespräch mit Leo Alting v. Geusau). Aber auch Bangkok wird zunehmend ein Ziel für Arbeitssuchende. In der Regel werden die ungelernten Arbeiterinnen und Arbeiter auf Baustellen, im Straßenbau, in Restaurants, als Erntehelfer oder bei Tankstellen beschäftigt. Die Arbeiten sind in der Regel hart und schlecht bezahlt. Die Mehrheit der Migranten sind unverheiratete Männer Anfang 20, aber es gibt v.a. bei den Lisu eine zunehmende Zahl von Migrantinnen. Immer bedeutsamer wird eine andere Form der Migration, nämlich der mehrjährige Aufenthalt von Schülern in Internaten.

Die Subsistenzwirtschaft betreibenden Karen mußten schon seit Jahrzehnten temporäre Lohnarbeit verrichten, um Bargeld zu erwerben. Die klassischen Beschäftigungen waren eher im ländlichen oder kleinstädti-

schen Raum gegeben, so in der Holzindustrie, im Bergbau, auf Teeplantagen, als Erntehelfer bei benachbarten Ethnien wie Shan oder als Arbeitende auf den Mohnfeldern von Lisu, Hmong und Lahu. Das Abwandern in die Großstadt wurde erst seit den 80er Jahren populärer.

Für die Lisu hingegen ist Arbeitsmigration ein rezentes Phänomen, da sie Cash durch den Anbau und Verkauf von Opium gewannen. Im Zuge der Substitutionsprogramme haben die Lisu seit den 80er Jahren in vielen Dörfern bereitwillig *cash crops* angebaut, auch wenn das Einkommen in der Regel geringer als beim Opium ist. Bedingt durch die oben bereits angeführten Aspekte, sind auch die Lisu gezwungen, zu den gleichen Bedingungen wie die Karen in städtischen Gebieten zu arbeiten.

In einem untersuchten Dorf der Karen mit 464 Einwohnern und 83 Haushalten leben 13 Migranten (10 Männer und drei Frauen) dauerhaft in der Stadt, davon drei in Bangkok. Im März 1998 waren 17 Personen, davon fünf Frauen, temporär abwesend. Neun Bewohner leben im Dorf, arbeiten aber in der 15 km entfernten Distriktkleinstadt. Die Mehrzahl der Dorfhäuslinge besitzt Naßreisfelder, ein Drittel erreicht den Subsistenzlevel, ein Drittel baut als *cash crop* Knoblauch an. Zusätzliches Geld kann durch den Verkauf von Webarbeiten erzielt werden. In einem anderen Dorf mit nur 137 Einwohnern waren von Dezember 1997 bis März 1998 acht Personen abwesend, bisher niemand dauerhaft. Das meiste Bargeld wird mit Viehverkäufen erzielt. 26 Schüler (13 Jungen und 13 Mädchen) aus dem Dorf sind auf verschiedene Internate verteilt.⁹ Die Dorfschule ist zur Zeit wegen Problemen mit dem Lehrer geschlossen. Im dritten Dorf ist jeder Haushalt von temporärer Migration betroffen, weil es keine Alternative zur Lohnarbeit gibt.

Bei den Lisu wird ein ähnlich hohes Niveau an Migranten erreicht, wobei für sie noch immer die Möglichkeit besteht, illegalen Drogengeschäften nachzugehen, z.B. Kurierdiensten im Heroin- und Amphetaminhandel. In einem Dorf mit 474 Einwohnern, nur 50 Kilometer von Chiangmai entfernt, sind 60 Personen (davon 10 komplette Familien) in den letzten Jahren nach Chiangmai migriert, 15 waren im März 1998 temporär abwesend. Die Hälfte der Haushalte hat keine eigenen Felder mehr. Ende der 70er Jahre wurde bereits

⁹ Die Zahl der Internatsschüler, gleichmäßig auf beide Geschlechter verteilt, ist in den letzten Jahren signifikant gestiegen, weil das Niveau der Dorfschulen wesentlich schlechter als im Tiefland ist. Für die meisten Familien besitzt die Bildung der Kinder einen hohen Stellenwert. Es gibt christliche und staatliche Internate, die jeweils Stipendien, vorzugsweise an die besten Schüler des Dorfes, verteilen, ohne die der Schulbesuch nicht denkbar wäre. Je nach Internat ist u.U. ein Eigenanteil für Essen und Übernachtung von 500 Baht (ca. 20 DM) pro Monat vonnöten, teilweise decken die Stipendien sämtliche Kosten ab und reduzieren damit die Unterhaltskosten für die Familienmitglieder im Dorf. Christliche Internate nehmen auch Angehörige anderer Konfessionen auf.

mit dem Fertigen von kunsthandwerklichen Erzeugnissen und dem Verkauf an Touristen begonnen. Von einigen Dorfbewohnern werden die Erzeugnisse sogar auf dem Chatuchak-Wochenendmarkt in Bangkok verkauft.

Nicht immer ist der Zwang, Geld zu verdienen, ausschlaggebend für die Migration. Manchmal ist es nur der Wunsch nach mehr Verdienst, vermeintlich einfacherer Arbeit, besseren Konsum- und Bildungsmöglichkeiten oder schlicht nach neuen Erfahrungen. Im letztgenannten Lisu-Dorf gab es durch die geographische Nähe zu Chiangmai und dem Wandel der ökonomischen Basis schon relativ früh Migranten, die zu einer Anlaufstelle für die Nachfolgenden wurden. Es gibt jedoch auch hier nicht mehr genügend Felder und zu viel Konkurrenz im Geschäft mit dem Tourismus. In der Mehrzahl ist die Arbeitsmigration daher eine Migration der Armut.

Befragt nach den Lebensbedingungen im Dorf im Vergleich zur Stadt, gibt die überwiegende Mehrheit der im Dorf lebenden Sgaw-Karen (mit und ohne Migrationserfahrung) dem Dorf den Vorzug. Traditionell besteht eine enge rituelle und soziale Beziehung zum Dorf, die Außenwelt wird eher als feindlich erfahren. Die Gemeinschaft, nicht nur die eigene Familie, gewährt Hilfe in Notsituationen. Eine knappe Mehrheit der Lisu gibt der Stadt¹⁰ den Vorzug, zumindest wenn die finanziellen Voraussetzungen vorlägen, sich dort ein Leben auch leisten zu können. Die Dorfgemeinschaft nimmt bei den Lisu nicht den gleichen Stellenwert wie bei den Karen ein. In Lisu-Dörfern gibt es verschärfte soziale Disparitäten, da einige Familien durch Drogen zu Wohlstand gelangten und in *cash crops* investierten. Es ist nicht neu, daß verschiedene Klane und sogar Familien innerhalb des gleichen Klans in Konkurrenz zueinander treten.

Die städtischen Migranten beider Ethnien (dauerhaft wie temporär) tendieren dazu, in geschlossenen ethnischen Gemeinschaften zu leben, sei es in angemieteten Wohnungen oder in kleinen *mu ban*¹¹. Die Lisu haben am Rande Chiangmais eine Siedlung mit 18 Haushalten errichtet, die schon seit 1986 existiert. Fünf Häuser sind noch im traditionellen Stil erbaut, d.h. die Wände der ebenerdigen Häuser bestehen aus Bambus, die Dächer aus Gras. Es gibt einen *ni pa* (Schamanen), einen *mamüa pa* (Priester) und einen *apamu hi* (Schrein des Dorfschutzgeistes). Das traditionelle Neujahrsfest wird ebenfalls noch ausgerichtet. Die Ökonomie basiert aber ausschließlich auf Lohnarbeit (neben einfachen Arbeitern gibt es auch einen Angestellten und einen weiblichen Touristenführer für japanische Touristen; die meisten Bewohner produzieren und verkaufen Kunsthandwerk). Eine andere Siedlung, näher

¹⁰ „Stadt“ meint hier nicht unbedingt „Großstadt“, sondern Thai-Markttorte in der Ebene.

¹¹ Ein *mu ban* bezeichnet im Thailändischen eine abgeschlossene Siedlung, die entweder Reichen vorbehalten ist oder den Charakter eines Slums annehmen kann.

am Zentrum der Stadt gelegen – bestehend aus 15 Lisu-, 3 Lahu- und 6 Akha-Haushalten –, weist einen slumähnlichen Charakter auf. Die Häuser sind zum Teil aus Sperrholz gefertigt, in der Nähe befindet sich ein Abwasserkanal. Rituelle Experten leben hier keine. Für Heilungszeremonien bei schwereren Krankheiten etwa muß das Herkunftsdorf aufgesucht werden. Die verschiedenen Ethnien pflegen nur peripheren Kontakt zueinander. Die Begründung lautet: „Die anderen haben andere Sitten“.

Im Umkreis von 20 Kilometern in der Ebene von Mae Hongson, 250 Kilometer nordwestlich von Chiangmai, leben Karen-Migranten aus dem Bergland, zum Teil schon seit 20 Jahren. Der größte Teil siedelt in Shandörfern in eigenen Dorfteilen. Die Dorfgröße umfaßt 100 bis 150 Haushalte, die Karen-Einheiten bestehen aus 10 bis 30 Familien. Es gibt kaum interethnische Heirat zwischen Karen und Shan, Lohnarbeit wird zumeist in Mae Hongson verrichtet, aber auch auf den *cash crop*-Feldern der Shan. Auch in Mae Hongson, obwohl nur eine Provinzstadt, besteht die Tendenz, an einem gemeinsamen Ort zu siedeln, in diesem Fall an der Peripherie.

Migranten wie diese, dazu zählt auch die Lisu-Gemeinschaft am Stadtrand von Chiangmai, sind in der Mehrzahl mit ihrer Situation zufrieden, da sie auf bessere Bildungsmöglichkeiten, Elektrizität, Verkehrsmittel und medizinische Einrichtungen zurückgreifen können. Einfache Lohnarbeiter, die in Chiangmai siedeln, leiden jedoch sowohl unter den Arbeitsbedingungen wie unter den Wohnverhältnissen. Eine ganz andere Situation bietet sich für die gebildeten Migranten, die sich zunehmend über ihren Beruf definieren und durch die Art ihrer Tätigkeit weitgehend in die Thai-Gesellschaft integriert sind. Eine Arbeit auf dem Feld ist kaum mehr vorstellbar. Sie leben meist nicht mehr in ethnisch abgegrenzten Ansiedlungen, interethnische Heiraten werden wesentlich häufiger. Es gibt Äußerungen, vor allem von jungen Lisu, die das Leben in der Stadt als Freiheit von den Zwängen elterlicher Autorität begreifen. Gebildete Migranten sprechen von den Vorteilen des Stadtlebens, sie differenzieren weniger stark zwischen sich und den „anderen“. Dennoch sprechen die meisten Migranten von einem Zugehörigkeitsgefühl zu ihrer ethnischen Gruppe, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Gebildete Migranten haben aber den Vorteil, ihre Identität, sofern sie es wünschen, situativ verändern zu können dank ihrer sprachlichen Kompetenz und sozialen Stellung. Sie werden schwerer als Angehörige von Minderheiten erkannt, die als rückständig gelten und immer noch mit diskriminierenden Äußerungen bedacht werden, und können sich im städtischen Umfeld als Thai ausgeben.¹² Einfache Migranten haben Mühe,

¹² Nach Aussagen des Ethnologen Leo Alting von Geusau, der seit vielen Jahren in Chiangmai lebt, können jedoch selbst gebildete Migranten, die im Alltag Thai gebrauchen, ihren Akzent nicht völlig ablegen und sind daher als Angehörige der Minderheiten identifizierbar.

ihre Identität im städtischen Milieu abzustreifen, weil ihnen bisher durch die Schulzeit in der Dorfschule keine ausreichende Möglichkeit gegeben wurde, akzentfrei Thai zu sprechen. Die Kinder in den Dorfschulen benötigen meist zwei Jahre, bis sie sich auf die Thai-Sprache einstellen können, in der der Unterricht ausschließlich stattfindet.

Migranten als *culture broker*

Migranten tragen neue Konsummuster ins Dorf, wie Kleidung, Thai-Musik oder Einrichtungsgegenstände. Sie haben einen Erfahrungsvorsprung und erwerben sich eine gewisse Achtung. Sie sind die Anlaufstellen für nachfolgende Migranten. Sie sprechen besser Thai und sind die Umgangsformen in der Welt der Thais gewohnt. Umgekehrt gibt es jedoch Probleme zwischen Rückkehrern und Dorfbewohnern, die sich über arrogantes Verhalten beklagen. Für Karen ist die eigene Sprache sehr wichtig, man sollte im Dorf kein Thai miteinander sprechen. Bei den Lisu ist es auffallend, daß einige Migranten je nach Kommunikationspartnern auch im Dorf zwischen den Sprachen wechseln.

Ein anderes Problem ist der Drogenkonsum von Rückkehrern, der sich jedoch stärker in Lisu-Dörfern manifestiert. Zwar sind dort Drogen wie Opium, Heroin oder Amphetamine prinzipiell leicht verfügbar, doch viele jüngere Drogenkonsumenten haben mit dem Mißbrauch erst in der Stadt begonnen, um mit den fremden und schwierigen Lebensbedingungen umgehen zu können. Lisu-Männer sind es gewohnt als Opiumbauern und -händler sowie in neuerer Zeit als *cash crop*-Bauern, mit ihrem Geld ihre Familie versorgen zu können. Gerade bei einfachen Lohnarbeitern hat sich aber gezeigt, daß es schwierig ist, abhängig beschäftigt zu sein und kaum genug Geld zum Leben zu verdienen. Die Dorfgemeinschaft kann bei Konflikten weniger regulierend eingreifen, da der Zusammenhalt schwächer als in Karen-Dörfern ist. Lisu-Männer geben kaum einen Mißerfolg in der Stadt zu, aber sie stellen sich das Leben in der Stadt viel einfacher vor, als es wirklich ist. Vor allem junge Migranten sind verunsichert. Sie schwanken zwischen den durch die primäre Sozialisation internalisierten tribalen Werten und den Werten der dominanten Kultur, die bereits in der Dorfschule von Thai-Lehrern vermittelt werden. Viele Migranten kehren mit leeren Händen ins Dorf zurück, alles verdiente Geld wurde bereits in der Stadt wieder ausgegeben. So sagen viele Karen, die Erfahrung des Stadtlebens sei durchaus positiv für die persönliche Entwicklung, aber wenn möglich wolle man jetzt im Dorf bleiben.

Lisu-Frauen gehen mit der Situation in der Stadt flexibler um. Indem sie sich ihren Lebensunterhalt selbst verdienen, z.B. durch den Verkauf von kunsthandwerklichen Erzeugnissen, steigt auch ihr Selbstbewußtsein. Früher war die Außenwelt ein Territorium, das man dem Mann überließ.¹³

Zwar gehen auch Karen-Frauen alleine in die Stadt, um zu arbeiten. Allerdings ist dies ein neues Phänomen. Viele Dorfbewohner äußern sich aus moralischen Gründen darüber negativ. Anders verhält es sich mit Internatsschülerinnen und Studentinnen, deren Chance auf Bildung und Beruf positiv gesehen werden, sofern sie sich nicht unmoralisch verhalten (Hayami 1998:14).

Migration verstärkt auch den Einfluß des Buddhismus, indem die Migranten mit der Religion der Thais vertrauter werden. Schon lange eine Tradition bei den Karen, sieht man jetzt auch in immer mehr Lisu-Haushalten Buddhasstatuen neben der *tabya* (Ahnenaltar). Generell finden Werte der Thai-Gesellschaft mittels der Migranten ihren Weg ins Dorf, wie die Verehrung des Königs oder eine stärkere Ausrichtung nach materiellen Werten. Das bei männlichen Thais beliebte Trinken von Alkohol in der Gruppe und ein eventueller Besuch im Bordell findet bei den Lisu, wenn überhaupt, eher Zuspruch als bei den auf Moralität bedachten Karen. Lisu sprechen eher als Karen davon, sich in der Stadt stärker an die Kultur der Thais anzupassen.

Eine neue qualitative Stufe der Migration wird durch die Internatsschüler erreicht, die mitunter zehn und mehr Jahre außerhalb des Dorfes leben. Allerdings sind die meisten Mitschüler ebenfalls *hill tribes*, die einen ähnlichen Hintergrund aufweisen oder gar der gleichen Ethnie entstammen. Zu erwarten ist, daß vor allem die Schüler mit High-School-Abschluß nicht mehr ins Dorf zurückkehren.

Die Einflüsse der Migration auf die ethnische Identität im Sinne einer Thaisierung sind zumindest bei der temporären Migration im Kontext anderer Faktoren zu sehen. So geht Elektrifizierung einher mit einem exzessiven Fernsehkonsum, dem auch die Kinder unterworfen werden. Die Präsenz von Lehrern und vor allem der Unterricht, der ausschließlich in Standard-Thai stattfindet und bewußt Thai-Werte vermittelt, wirken im Sinne zunehmender Integration. Nicht zuletzt durch die verkehrsmäßige Erschließung und Motorisierung ist es generell einfacher, die Stadt zu besuchen. Die Dörfer sind weniger isoliert. Wie sich die aktuellen ökonomischen Probleme Thailands auf die Arbeitsmigration auswirken werden, muß sich erst

¹³ Einige Lisu-Frauen sind auch in die Prostitution abgerutscht, bei den Karen dürfte der Prozentsatz bei nahezu Null liegen. Heiraten mit westlichen Ausländern oder Japanern erfreuen sich auch größerer Beliebtheit. Meist sind damit ökonomische Vorteile verbunden.

zeigen. Bisher ist vor allem der Großraum Bangkok von der Rückkehr zahlreicher Migranten in ihre Heimatdörfer betroffen.

Schlußfolgerungen

Man kann nicht mehr von einer gemeinsamen Identität aller Sgaw-Karen oder Lisu sprechen. Dazu gibt es zu viele Differenzierungen in Religionen, Lebensweisen oder Berufen. Dauerhaft in der Stadt lebende Migranten kann man als Thai-Lisu oder Thai-Karen bezeichnen, weil sie in der Regel stärker in die Thai-Gesellschaft integriert sind. Dennoch gibt es trotz Differenzierung eine gemeinsame affektive Bindung zur eigenen Gruppe, wenn auch die Bedeutung und Intensität der Grenzziehung unterschiedlich ausfällt.

Es gibt keinen ständigen situationsbedingten Wechsel ethnischer Identität, die Grenzen für einen Wechsel sind relativ eng. Nur gebildete Migranten können sich in der Stadt, und selbst da nur eingeschränkt, als Thais ausgeben.¹⁴ Erst deren Kinder, sofern sie von Beginn an mit Standard-Thai aufwachsen, werden bikulturell sein oder sich für eine Zugehörigkeit entscheiden können.

Lisu sind profitorientierter, innovationsfreudiger und gehen leichtfertiger mit Ressourcen um als die Karen. Sie passen besser in die auf Konsum ausgerichtete Thai-Gesellschaft, obwohl sie zu den rezenten Bevölkerungsgruppen gehören. Die Lisu sind aufgeschlossener gegenüber interethnischen Heiraten, das Dorf wird weniger als Mittelpunkt wahrgenommen, die Alternative, in die Stadt zu ziehen, ist für die Jüngeren attraktiv. Ein Wandel bei den Lisu geht schneller vonstatten, bringt dafür aber mehr Probleme mit sich, wie z.B. Drogenkonsum und soziale Disparitäten im Dorf, als bei den Karen.

Die Karen leben schon viel länger mit den Thai-Nachbarn zusammen, Arbeitsmigration gehört zu ihrer Lebenserfahrung. Dennoch halten sie eine Abgrenzung aufrecht und wahren ihre Identität als P'ganyaw, obwohl sich gerade im Tiefland die äußeren Lebensbedingungen der P'ganyaw stark an die der Nordthai oder Shan angeglichen haben. Von struktureller Opposition kann man nicht mehr sprechen. Dabei kommt der Sprache als Identitätskriterium eine entscheidende Bedeutung zu. Im Fall der christlichen Karen wirkt die Religion als zusätzliche Opposition zur dominanten Thai-Gesellschaft. Die Dorfgemeinschaft spielt noch immer eine wichtige Rolle

¹⁴ Im übrigen gilt die Abgrenzung generell gegenüber anderen Ethnien, nicht nur gegenüber den Thais. Das bewußte Leugnen der ethnischen Herkunft ist nur bei einer Minderheit zu finden.

und die Außenwelt wird immer noch als feindlich wahrgenommen. Die Selbsteinschätzung der Karen als unterdrücktes, aber moralisch hochstehendes Volk bleibt wirksam. Das bedeutet, daß zweckrationales Handeln, das den Wechsel ethnischer Identität je nach Situation der Akteure bestimmen soll, kein ausreichendes Erklärungsmuster ist. Genausowenig bestimmt alleine strukturelle Opposition oder Konkurrenz um Ressourcen die Persistenz ethnischer Identität. Gemeinsame Sprache¹⁵, ein Gefühl der Zugehörigkeit und das im Kontakt mit anderen entstehende Selbstbildnis sind in diesem Fall wesentliche Voraussetzungen ethnischer Identität. Doch in den Dörfern manifestiert sich Abgrenzung leichter als in der Stadt. Insofern verstärkt Migration eine Differenzierung innerhalb der Ethnie bei gleichzeitiger Annäherung an die dominante Kultur.

Wenn städtische Migranten ihre Sprache verlieren, werden sie in den nächsten Generationen auch ihre unterschiedliche Identität verlieren. Beide Gruppen befinden sich in einem integrativen Prozeß, von dem Migration ein wesentlicher Teil ist. Die überwiegende Mehrzahl aller ethnischer Minderheiten fühlt sich als Thai-Bürger im politischen Sinn, längst wird dem König als Integrationsfigur die nötige Ehre erwiesen. Ob dieser Prozeß in Assimilierung mündet oder nicht, wird sich zeigen. Auf alle Fälle wird die Bikulturalität durch die Migration und Internatsaufenthalte steigen. Die Sgaw-Karen und andere Karen-Gruppen werden in stärkerem Maß an dem Weg der Abgrenzung festhalten als die Lisu, deren Offenheit für Innovationen Integration erleichtert, auch wenn Konflikte und vermehrter Drogenkonsum häufiger auftreten als bei den Karen.

Literatur

- Banks, David, 1976: Introduction. In: ders. (Hg.), *Changing Identities in Modern Southeast Asia*, The Hague, Paris, S. 1-3
- Barth, Fredrik, 1969: Introduction. In: ders. (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Bergen, Oslo, S. 9-38
- Bradley, David, 1996: *Language Endangerment and Group Identity: Some Tibeto-Burman Examples*, Papier zur UNESCO Konferenz in Vientiane, Oktober 1996

¹⁵ Die gemeinsame Sprache als wesentliches Identitätskriterium ist nicht universell gültig, dürfte aber in den allermeisten Fällen entscheidende Bedeutung haben.

- Burgess, M. Elaine, 1978: The Resurgence of Ethnicity. Myth or Reality? In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol 1, No 3, S. 265-285
- Cohen, Abner, 1974: Introduction. In: ders. (Hg.), *Urban Ethnicity*, London, S. IX-XXIV
- De Vos, George, 1982a: Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. In: ders. / Lola Romanucci-Ross (Hg.), *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, Chicago, S. 5-41
- 1982b: Introduction. In: ders. / Lola Romanucci-Ross (Hg.), *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, Chicago, S. IX-XVII
- De Vos George / Lola Romanucci-Ross, 1982: Ethnicity. Vessel of Meaning and Emblem of Contrast. In: dies. (Hg.), *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, Chicago, S. 363-390
- Dessaint, Alain Yvon, 1972: Economic Organization of the Lisu of the Thai Highlands, Honolulu
- Durrenberger, Edward Paul, 1971: *The Ethnography of Lisu Curing*. Urbana
- 1983: Lisu: Political Form, Ideology and Economic Action. In: John McKinnon / Wanat Bhruksasri (Hg.), *Highlanders of Thailand*, Kuala Lumpur, S. 215-226
- Elwert, Georg, 1989: Ethnizität als theoretisches und empirisches Konstrukt. In: Peter Waldmann/G. Elwert (Hg.), *Ethnizität im Wandel*, Saarbrücken/Fort Lauderdale, S. 21-60
- Hayami, Yoko, 1995: Ritual and Religious Transformation among Sgaw Karen of Northern Thailand. Implications on Gender and Ethnic Identity, Ann Arbor
- 1996: Karen Tradition According to Christ or Buddha. The Implications of Multiple Reinterpretations for a Minority Ethnic Group in Thailand. In: *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol 27, No 2, S. 334-349
- 1998: Mobility and Interethnic Relationships among Karen Women and Men in Northwest Thailand. Past and Present. Paper for International Workshop on Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia, Chiangmai, March 28-29
- Hirschberg, Walter (Hg.), 1988: *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin
- Isaacs, Harold R., 1975: *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*. New York
- Keyes, Charles F., 1979: Introduction. In: ders. (Hg.), *Ethnic Adaption and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, S. 1-23
- Kunstadter, Peter, 1978: Subsistence Agricultural Economies of Lua and Karen Hill Farmers, Mae Sariang District, Northwestern Thailand. In: ders. et al. (Hg.), *Farmers in the Forest*, Honolulu, S. 74-131

- 1979: Ethnic Group, Category, and Identity. In: Charles F. Keyes (Hg.), *Ethnic Adaption and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, S. 119-163
- Leach, Edmund R., 1970: *Political systems of Highland Burma*, (2. Aufl.). London
- Lehman, F.K., 1967: *Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems*. In: Peter Kunstadter (Hg.), *Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations*, Vol 1, Princeton, S. 93-124
- Lentz, Carola, 1989: Zwischen „Zivilisation“ und „eigener Kultur“. Neue Funktionen ethnischer Identität bei indianischen Arbeitsmigranten in Ecuador. In: Peter Waldmann / G. Elwert (Hg.), *Ethnizität im Wandel*, Saarbrücken/Fort Lauderdale, S. 127-153
- Liepe, Lars, 1996: Burmas langer Marsch in die Moderne. In: Roland Platz / Gerd Rieger (Hg.), *Südostasien im Wandel*, Stuttgart, S. 72-81
- McKay, James, 1982: An Explanatory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena. In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol 5, No 4, S. 395-420
- Mischung, Roland, 1984: *Religion und Wirklichkeitsvorstellungen in einem Karen-Dorf Nordwestthailands*, Wiesbaden
- Orywal, Erwin / K. Hackstein, 1993: *Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten*. In: Thomas Schweizer et. al., *Handbuch der Ethnologie*, Berlin, S. 593-609
- Renard, Ronald D., 1980: *Kariang: History of Karen-T'ai Relations from the beginnings to 1923*, Univ. of Hawaii
- Roosens, Eugeen E., 1989: *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park
- Scott, George M. Jr., 1990: A Resynthesis of the primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity. Towards an explanatory model. In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol 13., No 2, S. 147-171
- Smalley, William A., 1994: *Linguistic Diversity and National Unity. Language Ecology in Thailand*, University of Chicago Press
- Tribal Research Institute, 1995: *Statistische Angaben zur Minderheitenbevölkerung, Chiangmai*, unveröff.