

## Der Rand und die Mitte: Vorwort und Einleitung

GUNTRAM HAZOD und ANDRE GINGRICH

Das vorliegende Buch ist der dritte Band von Veröffentlichungen aus dem Forschungsschwerpunkt „Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“, der aus Mitteln des Wittgensteinpreises 2000 an der Kommission für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften von 2001 bis 2006 eingerichtet werden konnte. Regional liegt der Schwerpunkt dieses Bandes in den tibetischsprachigen Gebieten Asiens. Thematisch wird auch hier die überregionale Fragestellung verfolgt, wie das Zusammenwirken von lokalen und überregionalen Einflüssen Identitäten formt und gestaltet. Diese übergeordnete Fragestellung ist allerdings dem regionalen Schwerpunkt entsprechend spezifiziert worden: „Der Rand und die Mitte“ lautet daher der Titel dieses Bandes. Er umfasst Arbeiten von jüngeren, vorwiegend in Wien ausgebildeten SozialanthropologInnen und wird ergänzt durch Beiträge von renommierteren ForscherInnen, die kulturgeschichtlich oder sozialanthropologisch seit langem in denselben Gebieten (Tibet und Himalayaraum) arbeiten.

Ein thematisch eher weit gefasster Bezug bildet daher den Rahmen für die Zusammenstellung dieser Beiträge. Sie stellen Resultate von rezenten – und großteils auf eigenen Feldforschungsdaten basierenden – Untersuchungen vor, die räumlich wie historisch weit gestreut sind und die in ihren individuellen Fragestellungen mehr oder weniger eng der im Titel angesprochenen Thematik folgen. „Rand und Mitte“ ist hier als offenes Begriffspaar verstanden, das alle Assoziationen oder theoretische Implikationen einräumt. Es macht aber Sinn, einige Bemerkungen über Formen der Anwendungen dieses Gegensatzpaares voranzustellen, die wir in diesen Kulturräumen vorrangig vorfinden.

\*

Der Titel des Buches führt uns zum tibetischen *Kyilkhor* (*dkyil 'khor*), „Zentrum und Peripherie“, die Wiedergabe von Sanskrit *Maṇḍala* („Kreis“), das in der konzeptuellen Anwendung des tibetischen Buddhismus (und anderen, von Indien beeinflussten Schrifttraditionen) die „ganze Welt“ beschreibt. Ein ähnliches Metonym assoziiert der archaische Begriff von *nöchü* (*gnod bcud*), „Gefäß und Inhalt“, wobei

der Inhalt (*bcud*) ursprünglich den Nektar, Saft (der Pflanzen) und in weiterem Sinne die Essenz und Qualität der Natur meint (vgl. Dagyab 1992). Das Gefäß entspricht hier formal der äußeren Einfriedung des Maṇḍala, welche die Essenz zu einer höheren Qualität bündelt und in die Mitte setzt. Es signalisiert eine Ordnung, die räumliche Distanz und Hierarchie beschreibt, wie das auch schon in frühen Anwendungen der beiden Begriffe zum Ausdruck kommt. Maṇḍala bezeichnete den Kreis und Distrikt des Königs; die eingefasste Essenz von *bcud* findet man in alten Dokumenten unter anderem in der Phrase „der Nektar von Chingba“ und bezieht sich in übertragenem Sinn auf die sakrale Essenz der königlichen Linie, die in präimperialen Zeit ihre Residenz in Chingba (Phying-ba) im zentraltibetischen Yarlung hatte.

Das tibetische Kyilkhor beschreibt in seiner signifikanten Form von Ring und konzentrisch eingeschriebenen (und nach den vier Himmelsrichtungen geöffneten) Quadraten ein Feld, in dem alle Aspekte der äußeren und inneren Welt zu einem harmonischen Ganzen geordnet sind. Für Praktizierende ist dieses Konzentrat kosmischer Kräfte ein „soteriologischer Plan“ (Rambelli 1991), der als Meditationshilfe bildlich ausgestaltet sein kann, der aber auch in der Natur selbst gesehen wird. Natürliche Maṇḍala schlummern in der Landschaft, die nach ihrer Identifizierung durch den Meister gleich einem Tempel für den praktizierenden Laien oder Pilger zugänglich werden. Im Umkreis lokalhistorisch gewachsener Zentren entwickelten sich im Zuge lamaistischer Verbreitung zahllose, im einzelnen immer toponymisch genau gezeichnete Maṇḍala Landschaften, die jeweils gleichsam Duplikate des ideellen Grunddesigns darstellen. In diesen Landschaften liegen die kraftvollen Plätze und Wohnstätten (*gnas*) der Götter des tibetisch-buddhistischen Pantheon, die – wie wir wissen – bei ihren Einzügen in Tibet (ab dem 8. Jh.) lange Vor- und Parallelgeschichten von lokalkultisch relevanten Orten überlagerten. Die alten Numina, die bei der Identitätsbildung der Gruppen bis heute eine entscheidende Rolle spielen, wurden ihrer „barbarischen“ Gewalt nicht beraubt, sondern die Eroberung und „Zivilisierung“ (*'dul ba*) zielte auf ihre Nutzbarmachung, indem sie als Hüter und Repräsentanten des neuen Zivilisationsfeldes eingesetzt wurden.

Angereichert mit den zivilisatorischen Prinzipien eines Bekehrungsfeldes (*'dul zhing*) transzendiert das mandalisch geordnete Universum zugleich ein effektives politisches Instrumentarium, das ebenso nach innen konstituierend wie nach außen hin expansiv ist. Der äußere Ring ist im Prinzip die Verdichtung einer nach außen gerichteten kon-

zentrischen Ordnung, die theoretisch immer neue barbarische Felder inkludiert. Konstituierend ist das System in jenem Maße, in dem die Distanz von Zentrum und Peripherie in Analogie zu einer sozialen Hierarchie funktioniert. Der an der Grenze postierte Barbar (*klo pa*) ist ähnlich weit von der Mitte entfernt wie ein Vertreter der unteren sozialen Schicht. Das Kriterium der Abstufung bildet vereinfacht der Grad an karmischen Verdiensten, der an die Einhaltung oder Nichteinhaltung ethischer Prinzipien gekoppelt ist, allen voran jener der Nichttötung von Lebewesen. So sind die angeblich Inzucht treibenden und Rohfleisch fressenden Klo-pa Gruppen, wie die primitiven Waldbewohner am Südrand des Himalaya in den Chroniken beschrieben werden, gewissermaßen wesensverwandt mit dem Schlächter, der im traditionellen Tibet an der unteren Stufe der sozialen Hierarchie postiert ist. Diese Ordnung, wie sie uns in der Erzählung der Bekehrung des Hochlandes durch den „Nationaldemiurgen“ Bodhisattva Avalokiteśvara entgegentritt, ist abgrenzend aber nicht ausgrenzend. Beide, der Schlächter und der Wilde, sind keine Ausgestoßenen, sondern bilden integrative Elemente in einem zivilisatorisch geschichteten Universum.

Die Politik des nachimperialen Tibet war ab dem 11., 12. Jh. charakterisiert von regionalen (aus einer Symbiose von alten aristokratischen Klans und spirituellen oder priesterlichen Linien hervorgegangenen) Hegemonien, die nebeneinander als jeweils souveräne Zirkel eines vom Lamaismus eroberten Raumes existierten. Gedeutet werden kann dies im anthropologischen Bild einer „galactic polity“ (Tambiah 1977), in der die einzelnen autonomen Kreise so etwas wie Reduplikationen eines exemplarischen Zentrums bildeten. Die einzelnen „Konstellationen“ konnten dann im Lauf der Geschichte unterschiedliche Positionen einnehmen. So bildete die monastische Herrschaft von Sakya in der Zeit der mongolischen Oberherrschaft im 13., 14. Jh. die Hauptstadt des Landes und rutschte zu einem anderen Zeitpunkt wieder an eine periphere Position, ohne ihre Identität zu verlieren (vgl. Samuel 1993: 62, *et passim*). Die historischen Repräsentationen des exemplarischen Zentrums bildeten die Tempel aus der imperialen Periode. Der im 7. Jh. gegründete Rasa Trülning (*alias* Lhasa Jo-khang) hatte eine Sonderstellung, die chronologisch begründet ist und dabei mit der Gründungsgeschichte des Reiches korrespondiert. Die kultischen Reflexionen über die Gründungsphase, wie sie in den frühen postdynastischen Chroniken zu finden sind, sehen Lhasa in der Mitte einer konzentrisch gedachten territorialen

Ordnung, die durch Ringe von so genannten „Zähmungstempeln“ markiert waren, welche zugleich als Stütztempel des Zentraltempels beschrieben sind. Dies ist ein Sinnbild für die Zivilisierung des barbarischen Bodens. Letzterer ist verkörpert in der Gestalt einer am Rücken liegenden Dämonin, auf deren Gliedmaßen die Tempel postiert sind (mit Lhasa an der Stelle des Herzens). Der elementare Prozess der Zähmung wird in dieser Darstellung mit der Geschichte der sukzessiven Ausdehnung des Reiches verknüpft, das sich im 8. Jh. zur führenden Militärmacht im zentralasiatischen Raum entwickelte. Die Ausgestaltung dieses territorial-politischen Konzepts zeigt bestimmte chinesische Einflüsse, die sich mit älteren indigenen Vorstellungen und der mit der Tempelgründung einhergehenden buddhistischen Ideenwelt verknüpften (vgl. zuletzt Sørensen and Hazod 2005: 179ff.). Lhasa erhielt im Zuge der postimperialen Reorientierungen den Status eines „Nationalschreins“, lange bevor der Ort Hauptstadt des Landes wurde. Damit ergab sich ein theoretisches Ungleichgewicht im Gefüge der politischen Kreise – ein Sachverhalt, der sich viel später in den zentraltibetischen Bürgerkriegen des 16. Jhs. drastisch äußern sollte. Das waren letztlich Kriege um die Vormachtstellung in Lhasa (und über das „Lhasa Maṇḍala“), die in den Triumph des Gelugpa Klerus (und seiner säkularen Schutzherrn) und die darauf folgende Errichtung der Ganden phodrang-Zentralregierung von Lhasa mündeten (Mitte 17. Jh.). Die politische Durchsetzbarkeit des Dalai Lama-Staates endete (abgesehen von gewissen Souveränitätseinbußen durch das China der Manchu Zeit) gewöhnlich dort, wo sich die Grenzen von älteren regionalen Hegemonien halten konnten, oder dort, wo inzwischen neue Randfürstentümer entstanden waren (wie in Bhutan, Ladakh und anderen Himalaya Regionen); dennoch gab es durch jenes von Lhasa ausströmende „mandalische Erbe“ die Voraussetzungen zu einer umfassenden geopolitischen Positionierung des Staates und der weiteren Ausdehnung lamaistischer Kultur.

Mit diesen Maṇḍala Bezügen ist das historische Spektrum der konzeptuellen Gegensätze von Rand und Mitte noch keineswegs erschöpft. Denn damit wird auch nahe gelegt, den Blick auf bestimmte gesellschaftliche und politische Mechanismen und deren Einbettungen in ein vom Buddhismus geprägtes Wertesystem zu richten. Das eröffnet uns bestimmte historische Ausschnitte der Traditionen dieser Kulturräume, in denen wir Gegensätzlichkeiten von Großer und Kleiner Tradition (Gellner 1983), von sozial und geopolitisch defi-

nierten Positionen von Zentrum und Peripherie erkennen können. Kulturelle Räume sind allerdings auch hier keine isolierten Größen. Sie wurden und werden durchbrochen von größeren Systemen, die selbst in die Mitte vordringen oder neue Mitten schaffen können. Die daraus resultierenden neuen Ränder führen uns letztlich zu den Entwicklungen der nationalstaatlichen Grenzen, innerhalb derer sich heute der heterogene tibetischsprachige Kulturraum im Hochland und im Himalaya aufteilt. Zwischen diesen neuen Grenzen verlaufen die Strassen, auf denen die Moderne Einzug hielt (und hält), die in den verschiedenen Zonen unterschiedliche Vorgeschichten aufweist: vom britischen Kolonialismus bis hin zu den dramatischen China-Tibet Beziehungen und ihren späteren Ausuferungen der Kulturrevolution in den 1960iger und -70iger Jahren. In einem der Beiträge (Kloos in diesem Band) wird darauf verwiesen, dass das Konzeptpaar Rand und Mitte oft synonym zu Tradition und Moderne verwendet wird. Hinter dieser Gleichsetzung verbirgt sich die Perspektive auf eine soziale Wirklichkeit, in der uns letztlich eine (lokal-)historisch gewachsene und am Ende von der Moderne und westlichen Welt mitgestaltete Verdichtung von Zentrums- und Peripheriepositionen entgegentritt.

\*

Am Beispiel der Amchi Medizin in einem Dorf in Ladakh zeigt Stephan Kloos, wie eine lokalkulturell gewachsene Mitteposition durch verschiedene außerhalb liegende Zentren bedingt ist. Die Formen der Vermittlung durch den Repräsentanten der lokalen medizinischen Tradition (Kloos 2004) wirken auf das Selbstverständnis und die Identitätswahrnehmungen der im ganzen peripheren Dorfkultur ein. Ladakh selbst, das bis ins 19. Jh. von einem Königshaus regiert wurde, nimmt innerhalb des tibetischen Kulturraums eine geographische Randposition ein. Gerhard Emmers Beitrag macht aufmerksam, dass eben diese Randposition neue kulturelle Einflüsse aus den (zum Teil muslimischen) Nachbarkulturen eröffnete, die im gegebenen Fall auch Auswirkungen auf das politische Selbstverständnis des Landes hatten. So wehrte sich Ladakh mit Hilfe seiner westlichen Nachbarn (Kaschmir) erfolgreich gegen die von Lhasa aus angestrebte politische Einbindung in den Dalai Lama-Staat. Diese Abgrenzung von Seiten der ladakhischen Führung war rein politisch definiert und zielte auf keine Entkoppelung von den historisch gewachsenen kulturellen Bindungen an die zentraltibetischen religiösen Zentren.

Das Königshaus von Ladakh ist historisch eine Abspaltung des im 10. Jh. errichteten westtibetischen Königreichs von Ngari khorsum, das eine führende Rolle bei der zweiten Buddhismusverbreitung (ab dem 10. Jh.) spielte. Das Spiti Tal mit seinem 996 n.u.Z. gegründeten Kloster von Tabo bildete einen Eckpfeiler in der buddhistischen Reformierung des Landes, die eng mit der Gestalt des Gelehrten Rinchen sangpo verbunden war. Christian Jahoda bringt in seiner Untersuchung einer zentralen Schutzgottheit von Tabo ein signifikantes Beispiel für die Vernetzung von Lokalkultur (und Lokalkult) mit buddhistischen Klassifikationssystemen. Er verweist darauf, dass der sozialanthropologische Ansatz, der auf Oraltradition und die Daten von *in situ* Erhebungen zurückgreift, einen bedeutenden Beitrag zur Identifizierung der Gottheit liefern kann, deren Erfassung im ganzen nur ein methodisch interdisziplinär ausgerichteter Forschungsansatz erreichen wird.

Dank der heute gegebenen Voraussetzung intensiverer Feldforschungen innerhalb der VR China gab es in den letzten eineinhalb Jahrzehnten bedeutende Beiträge durch die Sozialanthropologie, insbesondere auch im Bereich der historischen Tibetforschung. Die Wiener Tibetforschung war hier von Beginn an beteiligt, nicht zuletzt begünstigt durch das Abkommen zwischen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie für Sozialwissenschaften der AR Tibet (TASS), das einen intensiven Austausch mit tibetischen Kollegen auch im Feld ermöglicht. Die Beiträge von Theresia Hofer, Elke Studer, des Mitherausgebers Guntram Hazod und von Professor Ernst Steinkellner resultieren in einem engeren oder weiteren Sinn aus dieser Zusammenarbeit zwischen den Akademien in Lhasa und Wien. Hofer gibt zunächst einen historischen Überblick zur *Byang lugs*, einer regionalen Ausprägung der tibetischen *Sowa rigpa* oder heilungswissenschaftlichen Tradition, deren Ursprünge im westlichen Zentraltibet sie genauer lokalisieren konnte. Daran schließen Fragen, die über die Medizingeschichte hinausgehen und die Politik der frühen Epoche des Dalai Lama Staates Ende des 17. Jhs. berühren. Diese war gekennzeichnet durch die Vereinnahmung von kultischen und religiösen Traditionen in ein umfassendes religionspolitisches Programm (*bod kyi bstan srid*), das der Fünfte Dalai Lama (1617–82) initiiert hatte und das von seinem Regenten Desi Sangye Gyatso weitergeführt wurde. Die Heilungswissenschaften bildeten ein Element in diesem Prozess einer autoritativen Umgestaltung und Standardisierung von Traditionen, ohne dass – wie Hofer festhält – im gegebenen Fall die lokale *Sowa rigpa* Überlieferung in ihrem Ursprungsgebiet zum Erliegen kam.

Medizin zählt in Tibet traditionell zu den „Zehn Wissenschaften“ (*rig pa'i gnas bcu*; Skt.: *daśavidyā*), eine Einteilung, die aus Indien übernommen wurde, wobei es bei einigen Disziplinen (wie Astrologie, Medizin, Kunst) neben Indien auch stärkere Einflüsse aus anderen Nachbarkulturen gegeben hat. Allen ist gemeinsam, dass sie im Rahmen der monastischen Ausbildung gelehrt wurden und innerhalb der verschiedenen tibetisch-buddhistischen Schultraditionen einen hohen Standard an innovativer Ausgestaltung erlangten. Im Fall der epistemologischen Tradition (*tshad ma*), eine der *rig pa'i gnas bcu*, äußert sich der hohe Standard abgesehen von der Übersetzung insbesondere in den Formen der „explikativen Ausarbeitungen“ der Grundtexte im Rahmen der überlieferten exegetischen Traditionen. Ernst Steinkellner liefert uns einen komprimierten Einblick in die Kernbereiche der tibetischen philosophischen Tradition. Er zeichnet die wesentlichen Momente ihrer historischen Entwicklung nach, beginnend mit den Pionierschulen der frühen nach-dynastischen Zeit (11. Jh.) und hier allen voran jene als *rNgog lugs* bekannte philosophische Schule, die auf den Übersetzer und Gelehrten Lodensherab (Blo-ldan shes-rab) aus dem rNgog Klan zurückgeht und im zentraltibetischen Sangphu ihr Basisinstitut hatte. In diesem Beitrag, der auf einem Vortrag am Chinese Tibetology Research Center in Beijing beruht, wird vom Autor auch darauf hingewiesen, dass eine Reihe von kostbaren Grundtexten immer noch für westliche Wissenschaftler unzugänglich in verschiedenen Archiven der VR China liegt. Man kann nur hoffen, dass die Ausführungen am Ende des Vortrags bei jenen, die es betrifft, entsprechend Gehör finden. Steinkellner unterscheidet bei diesen Manuskripten zwischen Manuskript als Kulturobjekt, für deren Bewahrung die Autoritäten des betreffenden Landes verantwortlich sind und dem Text in seinem engeren Sinn als Inhalt, für dessen Zugang es heute – losgelöst aus dem Rahmen der traditionellen Kultur – notwendig keine Grenzen geben kann.

Studers Arbeit führt uns zu den nomadischen Gruppen von Nagchukha im Norden von Zentraltibet. Dieses Gebiet bildete von alters her eine strategisch bedeutsame Verbindungsstation zu den zentralasiatischen Routen der Seidenstrasse und unterstand ab dem 17. Jh. Lhasa. In Studers Beitrag geht es um Fragen der Identität und des Wandels innerhalb der letzten Jahrzehnte einer traditionell in Klankonföderationen strukturierten Gesellschaft, von denen Teile ihrer Herkunft nach (Qośot) auf mongolische Besatzungsgruppen zurückgehen, welche Anfang des 17. Jhs. im Vorfeld der Errichtung

der Ganden Phodrang-Zentralregierung die Schirmherrschaft für die Gelugpa übernommen hatten.

Im Bereich der ehemaligen osttibetischen Lagerplätze der Qośot liegt das Kloster von Labrang (gegr. 1709). Die Lage dieses bedeutenden religiösen Zentrums und Pilgerortes ist exemplarisch für das weitreichende monastische Netzwerk der Gelugpa Schule. In Ute Wallenböcks Beitrag finden wir eine kurze Beschreibung des ethnohistorischen und gegenwärtigen regionalpolitischen Umfeldes dieses Ortes.

Das frühstaatliche System im imperialen Tibet (7.–9. Jh.) basierte im Kern auf einem gewohnheitsrechtlichen Kontrakt zwischen König und Klanaristokratie. Auf diesem mit Privilegien und gegenseitigen Pflichten ausgestatteten Bündnis beruhte die Aufteilung von Macht und Kontrolle des Landes (*dbang ris*). Die Mitte war in dieser Konstellation nichts ohne die Stütze des Randes und die Aufrechterhaltung der Dynastie war wesentlich von der geteilten Anerkennung der charismatischen Natur des Königs und seiner Linie abhängig. In diesem strukturellen Spannungsverhältnis zwischen Zentralismus und Dezentralismus ist der Beitrag von Guntram Hazod angesiedelt, der eine ältere Überlieferung der Herrschertötung präsentiert und analysiert.

Zwei weitere Beiträge befassen sich mit Gemeinschaften im nördlichen Zentralnepal. Die weitläufige Zone des südlichen Himalaya bildet von alters her eine Schnittstelle der zwei großen Schriftkulturen von Hinduismus und Buddhismus, was sich in unterschiedlichsten Ausformungen in den Lokalkulturen der hier ansässigen tibeto-burmesischen und tibetischen (ursprünglich aus dem Hochland eingewanderten) Gruppen niederschlägt. Die Lage im Grenzbereich dieser großen Traditionen und die gesellschaftliche Positionierung innerhalb der späteren nationalstaatlichen Grenzen macht diese Gemeinschaften zu Randgruppen im engeren Sinn. Ihre Heimat selbst, die Bergwelt des Himalaya, war immer von überregionaler Bedeutung, weil sie als Quelle hinduistischer und buddhistischer Götter gesehen wurde und wird. In diesen Landschaften liegen bevorzugte Rückzugsgebiete und Orte spiritueller Erneuerungen, wie das etwa in den Einrichtungen der „Versteckten Täler“ (*sbas yul*) zum Ausdruck kommt. Die westliche Verklärung der Bergwelt mit ihren Formen eines Event-Tourismus bildet hier eine der letzten Facetten in der Geschichte der von außen eindringenden Nutzungen dieser peripheren Räume. Die ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen durch die Moderne, die über die lokalen Metropolen (hier insbesondere das Kathmandu Tal) nach außen dringen, haben regional unterschiedliche Auswirkungen und



reichen von extremen, zum Teil die lokale Subsistenz gefährdenden Abwanderungsbewegungen bis hin zu kurzfristigen, touristisch oder anderswie (westlich) bedingten relativen ökonomischen Aufschwüngen. Die Gemeinschaften und ihre traditionellen sozialen und religiösen Einrichtungen sind hier gefordert, in ihren Anpassungen an die geänderten Bedingungen flexibel zu reagieren, ohne die tradierten Formen kultureller Identitätsbildung vollständig zu untergraben. Am Beispiel der Yölmüwa (Yol-mo-pa) in Helambu (ein Gebiet, das insbesondere durch die Studien des Sozialanthropologen Graham Clarke in den 1980iger Jahren bekannt wurde) untersucht Eva Schwab die gesellschaftlichen Veränderungen, wie sie durch die neuen grenzüberschreitenden Beziehungen hervorgerufen werden, im konkreten Fall besonders durch die Arbeitsmigration. Sie gibt uns einen Einblick in die beiden zentralen Institutionen, Tempel und Haushalt, durch deren Interaktion der Zusammenhalt einer traditionell mobilen Gesellschaft erreicht wird. Es zeigt das Beispiel einer örtlichen Ausformung von „Rand und Mitte“, in der Identitäten inmitten von massiven, weltweiten Wandelprozessen bewahrt und weiterentwickelt werden können.

In demselben Gebiet liegen die beiden heiligen Seen von Gosainkund und Bhairavkund, deren ritueller Zugang über die lokalen Grenzen der hier ansässigen Tamang Klans und Yol-mo-pa hinausgeht. Gabriele Tautschers Beitrag bringt eine Darstellung über die historische Bedeutung der Seenkulte, die ein signifikantes Zwischenglied in den politischen Beziehungen zwischen Nepal (zur der Zeit der Malla- und Gorkha Könige) und Tibet bildeten.

Die kolonialen und postkolonialen Entwicklungen in einer indischen Grenzregion, die im Süden an den östlichen Himalaya anschließt, werden schließlich von Hilde Schäffler beleuchtet: das Nagaland, ein in den 1920iger und 30iger Jahren „begehrtes Feld“ der Sozialanthropologie (und in gewisser Weise auch begehrtes Feld ihrer damaligen näheren politischen Heimat), worüber ein kürzlich erschienenes Buch dieser Autorin berichtet (Schäffler 2006). Ihr Beitrag inkludiert eine Diskussion über mögliche anthropologische Einflüsse bei der Etablierung dieses peripheren kolonialen Verwaltungsbezirks und damit verbunden eine kritische Betrachtung über wissenschaftliche Kategorisierungen wie „Naga Stämme“ oder „tribal identity“, die nur ungenau mit der sozialen Wirklichkeit in Einklang zu bringen sind.

Daran mag an dieser Stelle der Hinweis angeschlossen werden, dass die Sozialanthropologie heute nicht weniger gefordert ist, ihren eigenen Blick auf und ihre Sprechweise über das Feld, das sie unter-

sucht, immer wieder zu hinterfragen. Wenn wir Kulturräume unter dem Gesichtspunkt von Rand und Mitte betrachten, sollten wir uns einer gewissen Paradoxie bewusst sein: Unser Blick gilt oft den Besonderheiten und Nischen innerhalb einer immer mehr globalisierten Welt, die eigentlich immer weniger Grenzen kennt, und die eben durch dieses Zusammenrücken der Räume unseren wissenschaftlichen Zugang zu den Kulturen erst ermöglicht.

---

#### Literatur:

- Dagyab, Loden Sherap (1992), *Buddhistische Glückssymbole im tibetischen Kulturraum*. München: Eugen Diederichs.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Kloos, Stephan (2004), *Tibetan Medicine among the Buddhist Dards of Ladakh*. Wien: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde.
- Rambelli, Fabio (1991), Re-inscribing Maṇḍala: Semiotic Operations on a Word and its Object. *Studies in Central and East Asian Religions* 4: 1–24.
- Samuel, Geoffrey (1995), *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Schäffler, Hilde (2006), *Begehrte Köpfe. Kritische Analysen zu Christoph Fürer-Haimendorfs Feldforschung im Nagaland (Nordostindien) der 30er Jahre. Mit einem Vorwort von Andre Gingrich und Anhängen von Christoph Campregher, Ralph Messner und David Mihola*. Wien: Böhlau.
- Sørensen, Per K. and Hazod, Guntram (2005), *Thundering Falcon. An Inquiry into the History and Cult of Khra-'brug, Tibet's First Buddhist Temple*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Tambiah, S.J. (1977), The Galactic Polity: the Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia. *Annals of the New York Academy of Science* 293: 69–97.