



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Ethnizität in Burma:  
Kontinuitäten und/oder Diskontinuitäten?

Verfasser

Wolfgang Krumm

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, Juni 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Doz. Dr. Helmut Lukas



## Danksagung

Für das Gelingen dieser Diplomarbeit möchte ich mich sehr herzlich bei allen lieben Menschen bedanken, die mich auf diesem Weg begleitet und in schwierigen Phasen unterstützt haben.

Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Familie für den Rückhalt, den sie mir nicht nur in der Zeit der Diplomarbeit, sondern während meines gesamten Studiums gegeben haben, und mir hilfreich auf diesem Weg zur Seite gestanden sind. Im Speziellen möchte ich mich bei meinem Vater für das Korrekturlesen der Arbeit und für hilfreiche Hinweise bedanken.

Einen ausdrücklichen Dank möchte ich meinem Diplomarbeitsbetreuer Helmut Lukas aussprechen, der sich um meine Anliegen und Fragen gekümmert und mir wertvolle Empfehlungen und hilfreiche Anmerkungen gegeben hat. Besonders ist sein enormes anthropologisches Fachwissen über den südostasiatischen Raum zu erwähnen, genauso aber auch seine Anekdoten und Erfahrungen über die diplomarbeitsrelevante Thematik hinaus.

Ein explizites Dankeschön geht an Petra Hirzer, die im Rahmen des Workshops für DiplomandInnen einen Raum für Austausch und ein Gefühl der Gemeinschaft geschaffen hat. Als Maßnahme gegen den Zeitdruck aufgrund des auslaufenden Diplomstudiengangs konnten sich DiplomandInnen gegenseitig Hilfestellungen anbieten und Problemfelder gemeinsam bewältigen. Besonders positiv ist die immer wieder motivierende und anspornende Art der Lehrveranstaltungsleiterin zu erwähnen.

Zuletzt, aber deswegen keineswegs weniger herzlich, möchte ich mich bei allen Menschen am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie bedanken, die mich – auf welche Art und Weise auch immer – während des Studiums und in der Phase der Diplomarbeit begleitet haben. Ein Dankeschön an alle StudienkollegInnen, die zur gleichen Zeit mit Ihrer Diplomarbeit beschäftigt waren und mir auf verschiedenste Art und Weise Aufmunterung zugesprochen haben. Ein herzliches Dankeschön an alle meine FreundInnen und Bekannten, die mir in irgendeiner Form Unterstützung für die Diplomarbeit zukommen ließen oder mir die Möglichkeit gaben, mich gedanklich von der Arbeit zu lösen und einfach mal abzuschalten.

## Inhaltsverzeichnis

<b>Danksagung</b> .....	<b>3</b>
<b>1 Einleitung</b> .....	<b>6</b>
1.1 Fragestellung und These .....	8
1.2 Forschungsstand .....	8
1.3 Aktueller Bezug.....	10
<b>2 Geschichte</b> .....	<b>13</b>
2.1 Frühe Geschichte Burmas .....	13
2.2 Vom ersten britisch-burmanischen Krieg bis zur Unabhängigkeit .....	14
2.3 Vom Militärputsch bis zum ASEAN-Beitritt .....	16
2.4 Vom Regierungsumzug bis zu den Wahlen .....	18
<b>3 Begriffsdefinitionen</b> .....	<b>19</b>
3.1 Burma .....	19
3.2 <i>Mandala</i> -Konzept.....	20
3.3 Ethnien.....	22
3.4 Wir-Gruppen.....	25
3.5 Ethnische Identität .....	26
3.6 Ethnische Stereotypen .....	28
3.7 Ethnische Minderheiten .....	29
<b>4 Ethnizität</b> .....	<b>32</b>
4.1 Drei Thesen zu Ethnizität.....	33
4.2 Primordiale Theorie .....	34
4.2.1 Kritik am Primordialismus.....	37
4.2.2 Zusammenfassung Primordialismus .....	39
4.3 Instrumentalistische Theorie.....	39
4.3.1 Kritik am Instrumentalismus .....	42
4.3.2 Zusammenfassung Instrumentalismus .....	42
4.4 Konstruktivistische Theorie.....	43
4.4.1 Kritik am Konstruktivismus.....	44
4.4.2 Zusammenfassung Konstruktivismus .....	45
<b>5 Ethnische Struktur in Burma</b> .....	<b>46</b>
5.1 Historische Begebenheiten .....	47
5.2 Ethnische Klassifizierungen .....	50
5.2.1 Karen.....	51
5.2.2 Shan .....	53

---

5.2.3	Kachin.....	54
5.2.4	Wa.....	56
5.3	Beziehungen zwischen Tieflandbevölkerung und Hochlandbevölkerung.....	58
5.4	Bezeichnungen für die Bergethnien.....	64
<b>6</b>	<b>Ethnizität in der vorkolonialen Phase in Burma .....</b>	<b>67</b>
6.1	BefürworterInnen der These 1 .....	67
6.1.1	Renèe Hagesteijn .....	67
6.1.1.1	Politische Traditionen im frühen Südostasien .....	68
6.1.1.2	Vorstellungen von Ethnizität .....	70
6.1.1.3	Freund-Feind-Zuordnung.....	71
6.1.1.4	Zusammenfassung .....	72
6.1.2	Roland D. Renard .....	73
6.1.2.1	Vorkoloniale Phase.....	73
6.1.2.2	Flexibilität bezüglich Ethnizität.....	74
6.1.2.3	Interaktionen zwischen Tieflandbevölkerung und Hochlandbevölkerung .....	75
6.1.2.4	Zusammenfassung .....	77
6.1.3	Frank Proschan .....	78
6.1.3.1	Entstehungsmythe der Kmhmu.....	79
6.1.3.2	Bezug der Kmhmu zu Ethnizität.....	80
6.1.3.3	Zusammenfassung .....	81
6.2	BefürworterInnen der These 2 .....	82
6.2.1	Benedict Anderson.....	82
6.2.2	Georg Elwert.....	85
6.2.3	Weitere WissenschaftlerInnen .....	87
<b>7</b>	<b>Conclusio.....</b>	<b>90</b>
	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>93</b>
	<b>Kurzfassung/Abstract .....</b>	<b>105</b>
	<b>Lebenslauf .....</b>	<b>106</b>

## 1 Einleitung

Das südostasiatische Land Burma beinhaltet eine bewegte und interessante Vergangenheit, spannende Interaktionen in der Gegenwart und aller Voraussicht nach tiefgreifende Veränderungen hinsichtlich der Zukunft. Aufgrund der Tatsache, dass Südostasien und speziell Burma ein sehr großes geographisches wie auch thematisches Gebiet darstellt, dauerte es einige Zeit, bis es zur Eingrenzung von Themenfeldern und Forschungsgegenständen gekommen ist. Da einerseits Ethnizität ein zentrales Feld innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie darstellt und andererseits Burma einen sehr hohen Anteil an Ethnien in Südostasien vorzuweisen hat, kristallisierte sich nach reiflichen Überlegungen ein Themengebiet heraus, das eine vielversprechende wissenschaftliche Untersuchung erwarten ließ.

Der wissenschaftliche Diskurs hinsichtlich Ethnizität und die daraus resultierenden Diskussionen über Ethnien zeigen ein lohnenswertes wissenschaftliches Betätigungsfeld auf, in diesem Zusammenhang besonders Burma aufgrund historischer Ereignisse im Laufe der Geschichte sowie der mannigfaltigen verschiedenen Ethnien, die das heutige Staatsgebiet bewohnen. Da dieses Themenspektrum den Rahmen einer Diplomarbeit bei Weitem überschreiten würde, gilt es Eingrenzungen vorzunehmen. Der Schwerpunkt liegt deshalb auf der vorkolonialen Phase in Burma. Dabei wird besonders das Blickfeld auf die Ethnien und die in diesem Zusammenhang stattfindende wissenschaftliche Debatte gelegt.

Der Blick in die Vergangenheit Burmas lohnt sich auch, um die gegenwärtigen Strukturen und Handlungsmuster besser zu verstehen und im besten Falle auch Prognosen und Handlungsanleitungen für eine zukünftige Entwicklung abgeben zu können. Nur wenn es gelingt, Hintergründe und Strukturen der Vergangenheit konzeptartig darzustellen und Lehren daraus zu ziehen, wird es für die Zukunft möglich sein, problemorientierte Lösungen zu erarbeiten.

In Bezug auf den Diskurs in der Wissenschaft hinsichtlich Ethnizität in Burma und die sich daraus ergebenden unterschiedlichen Meinungsbilder sei angemerkt, dass diese theoretische Auseinandersetzung beispielhaft angeführt werden kann für zahlreiche Analysen und Diskussionen innerhalb der Wissenschaft, die sich bei anderen untersuchungswerten und interessanten Fragestellungen ergeben.

Burma zählt mit Laos zu den ethnisch heterogensten Ländern Südostasiens. Gegenwärtig ist im Land eine Militärjunta an der Macht. Zwischen den einzelnen Ethnien gibt es mitunter Kooperationen, es kommt jedoch zeitweise auch zu Auseinandersetzungen. Vor allem zwischen der Bevölkerung im Tiefland, in Form der Militärjunta, und der Bevölkerung im Hochland, den sogenannten *Bergethnien*, kommt es zu Konflikten, die militärische Aktionen zur Folge haben können. Dies ist die aktuelle Lage, weshalb ein Blick in die Vergangenheit nicht nur förderlich, sondern äußerst notwendig erscheint.

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich in erster Linie mit der vormodernen Phase Burmas, die im Gegensatz zur Kolonialzeit in der Literatur bis dahin stark vernachlässigt wurde. Es sollen Kontinuitäten und/oder Diskontinuitäten hinsichtlich Ethnizität aufgezeigt werden. Unter WissenschaftlerInnen gibt es unterschiedliche Ansätze und Diskussionen dahingehend, ob es in der vorkolonialen Phase schon eine Form von *Ethnien* und in Verbindung damit Ethnizität gegeben hat, so wie dies in der Gegenwart im burmesischen Staat der Fall ist. Um diese Diskussion beginnen zu können, ist erst einmal eine allgemeine Einführung in die Geschichte Burmas nötig. Die unterschiedlichen Phasen und Interaktionen der vormodernen Zeit in Burma sowie ein knapper Überblick bis in die Gegenwart sind zu beschreiben. Die Begriffsdefinitionen beinhalten der Ethnien-Bezeichnung zugehörige Themenfelder wie Identität, Stereotypen, Minderheiten und Wir-Gruppen. Ferner wird der Begriff Burma und das *Mandala*-Konzept beleuchtet. Das Kapitel Ethnizität fokussiert sich auf Primordialismus, Instrumentalismus und Konstruktivismus und die jeweiligen Kritikpunkte. Anhand von historischen Begebenheiten, den Beziehungen zwischen Flachland- und HochlandbewohnerInnen, den Bezeichnungen für die Bergethnien sowie den Beispielen der Karen, Shan, Kachin und Wa wird die ethnische Struktur in Burma aufgezeigt. Der Hauptteil der Arbeit wird mit Hilfe einer Literaturanalyse die angesprochene Diskussion aufgreifen, welche Positionierungen hinsichtlich Ethnizität in der vormodernen Phase in Burma von WissenschaftlerInnen bezogen werden. In diesem Teil der Arbeit sollen VertreterInnen für Pro und Kontra herangezogen werden. Nach Darstellung der unterschiedlichen Positionen wird in der Conclusio auf der Grundlage der Literatur eine eigene Positionierung angestrebt.

## 1.1 Fragestellung und These

Ethnien und Ethnizität sind ein zentrales Themenfeld, mit dem sich die Kultur- und Sozialanthropologie beschäftigt. In der Wissenschaft gibt es bezüglich Ethnizität drei Positionierungen: Die primordiale Theorie, die instrumentalistische Theorie sowie die konstruktivistische Theorie. Einerseits gibt es VertreterInnen der These, dass es bereits im vormodernen Burma eine Form von Ethnien gegeben hat. Auch wenn diese möglicherweise nicht identisch mit der heutigen Form von Ethnien sind und mitunter weniger geschlossen waren. Andererseits gibt es die gegenteilige These, dass es in der vormodernen Phase von Burma keine Ethnien gegeben hat. Bei dieser Positionierung wird oftmals die Ansicht vertreten, dass es erst durch den europäischen Kolonialismus oder in Folge durch den Nationalismus zur Herausbildung von Ethnien gekommen ist, was es zu überprüfen gilt.

Von daher lautet die zentrale Forschungsfrage wie folgt: Gab es eine Art Ethnien und in Verbindung damit Ethnizität in der vormodernen Zeit in Burma?

Die Hypothese teilt sich dahingehend wie folgt in die zwei entgegengesetzten Thesen auf:

Erstens: In der vormodernen Phase in Burma hat es schon eine Art Ethnien und Ethnizität gegeben. Diese Position wird unter anderem von Renée Hagesteijn, Frank Proschan und Ronald Renard vertreten.

Zweitens: In der vormodernen Phase in Burma hat es keine Ethnien und somit keine Ethnizität gegeben. Diese Position wird von Benedict Anderson und Georg Elwert vertreten.

## 1.2 Forschungsstand

In diesem Kapitel wird ein Überblick über den momentanen Forschungsstand hinsichtlich Ethnizität gegeben. Welche Theorien, Standpunkte und Sichtweisen sind bisher angewendet worden und haben sich bewährt? Welche Theorien sind möglicherweise ad acta gelegt worden? Wie sieht demnach der status quo in Bezug auf Ethnizität aus und welche zukünftigen Entwicklungen zeichnen sich bereits ab, worin in der Forschung neue Wege begangen werden?



Das Credo der Modernisierungstheorien der 1950er und 1960er Jahre lautete, dass die sogenannten Entwicklungsländer ihre Werte einer Änderung unterziehen und sich modernisieren müssten. Zu jener Zeit vertraten SozialwissenschaftlerInnen die Auffassung, dass ethnische Identitäten in politischer Hinsicht stetig an Relevanz verlieren würden. Sogar heute wird Ethnizität im Diskurs der Politikwissenschaften ablehnend bewertet und oftmals mit sogenannter Unterentwicklung gleichgesetzt. Entgegen der Voraussagen der Modernisierungstheorie hat Ethnizität jedoch nicht an Bedeutung eingebüßt, sondern es gab sogar ab den späten 1960er Jahren ein *ethnic revival* in afrikanischen Staaten sowie in vielen Ländern der Welt einen Anstieg von ethnisch geprägter Politik. Deshalb sollte *ethnic mobilization* nicht länger als eine archaische, vormoderne und nichtrationale Form von sozialer Interaktion angesehen werden (vgl. Kuster/Santschi 2007: 9).

Die Bedeutung von Ethnizität wurde von vielen wissenschaftlichen Fachrichtungen lange Zeit unterschätzt und hat nicht die nötige Bedeutung und Gewichtung erhalten, welche dieser Thematik zustehen sollte. Auch in der Kultur- und Sozialanthropologie wurde Ethnizität erst relativ spät<sup>1</sup> als wissenschaftliches Forschungsobjekt entdeckt, jedoch hat es sich nun zu einem zentralen Kernthema anthropologischer Forschung entwickelt und erfährt zumindest in diesem Bereich die nötige Anerkennung.

Bezüglich des aktuellen Forschungsstandes haben sich folgende Erkenntnisse herausgebildet: „Mittlerweile dominiert die Ansicht, Ethnizität sei weder primordial noch völlig situationsabhängig“ (Kuster/Santschi 2007: 9). „There is something of a global ascendancy of the instrumental perspective“ (Glickman/Furia 1995: 12). Damit hat sich nach jetzigem wissenschaftlichen Stand herauskristallisiert, dass eine reine Fixierung auf den primordialen Ansatz nicht zielführend ist, wobei der Zuspruch für die instrumentalistische Sichtweise sicherlich stark zugenommen hat.

An der primordialen Theorie zu Ethnizität wird von Comaroff heftigste Kritik geübt, da trotz fortlaufend neuen Forschungen zum Themenfeld Ethnizität diese Sichtweise immer noch in Betracht gezogen wird: „How many more times, for example, is it necessary to prove that all ethnic identities are historical creations before primordialism is consigned, finally, to the trash heap of ideas past?“ (Comaroff 1996: 164)

---

<sup>1</sup> Etwa ab Mitte der 1970er Jahre erlangte das Ethnizitätskonzept Bedeutung innerhalb der anthropologischen Theorie.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: „All the approaches to understanding ethnicity are not necessarily mutually exclusive, so one possible avenue of research is the integration of the soundest aspects of existing approaches into a coherent theory of ethnicity.“ (Sokolovskii/Tishkov 2004: 192)

Eine neue Beobachtung hinsichtlich Ethnizität sind die sogenannten Ethnizität-Firmen. Dies beinhaltet, dass eine steigende Anzahl von Ethnien wie Kapitalgesellschaften agieren. Dabei wird das Erbe an Kultur zunehmend zu Warengütern. Diese Erscheinung ist nicht neu, auch wenn diese Ansicht von vielen AnthropologInnen nicht so beurteilt worden ist (vgl. Comaroff/Comaroff 2011: 70f).

Eine zukünftige Richtung für die Forschung von Ethnizität stellt die Aufnahme von themenbezogenen Erkenntnissen aus anderen sozialwissenschaftlichen Fachbereichen dar. Dies beinhaltet beispielsweise die Integration von Forschung über Formen des Massenbewusstseins für das Verständnis der Abstammungsmythologien von Ethnien. Ebenso ist in diesem Zusammenhang die Verbindung von psychologischen Theorien der Verhaftung mit einem Verstehen von ethnischen Empfindungen zu erwähnen. Wenn eine ethnische Gemeinschaft als Gruppierung von Menschen fungiert, deren Angehörige einen gemeinsamen Namen und Kulturelemente teilen, beinhaltet dieser Sachverhalt den Mythos von einem gemeinsamen Ursprung und einem historischen Kollektiv-Gedächtnis, welches sich mit einem bestimmten Raum und Gebiet verbindet und ein Solidaritätsgefühl erzeugt. Dies öffnet weitere Zugänge für die Integration von anthropologischen, politischen und psychologischen Wissensständen für das Verständnis von ethnischen Phänomenen (vgl. Sokolovskii/Tishkov 2004: 192). Die Zukunft der Ethnizitätsforschung scheint dahingehend ausgerichtet zu sein, den interdisziplinären Ansatz verstärkt wahrzunehmen und gebündeltes Fachwissen aus unterschiedlichen Bereichen vermehrt einzusetzen.

### **1.3 Aktueller Bezug**

Der aktuelle Bezug ergibt sich dahingehend, dass es in Burma seit der Staatsgründung Konflikte gibt zwischen den verschiedenen Ethnien. Konflikte sind auch innerhalb der Ethnien zu verzeichnen, jedoch liegt das Hauptkonfliktfeld eindeutig bei den Auseinandersetzungen zwischen der Militärjunta, die sich aus der Ethnie der BurmanInnen zusammensetzt, und den sogenannten ethnischen Minderheiten, also rein quantitativ klei-

nerer Ethnien wie etwa die Karen, Shan und Kachin. Bei diesen Konflikten, die mitunter auch militärisch ausgetragen werden, geht es um den Zugang zu Ressourcen, Einfluss und Machtinteressen. Die Auseinandersetzungen verlaufen oftmals entlang von ethnischen Zugehörigkeitsmustern. Hierbei ist jedoch darauf zu achten, den Blick nicht nur auf „ethnische“ Ursachen der Konflikte einzuengen, sondern auch die Rolle von politischen und ökonomischen Interessen zu hinterfragen. Nach langen Jahren der selbstgewählten Isolation sowie Sanktionen von außen, massiven Menschenrechtsverletzungen, fehlender Pressefreiheit und Unterdrückung der Opposition gibt es in letzter Zeit einige Anzeichen für eine Öffnung des Landes sowie minimale Demokratisierungsbestrebungen. Inwiefern diese von der Militärjunta tatsächlich ernst gemeint sind muss die Zukunft zeigen. Ungeachtet dessen lohnt sich ein Blick in die Vergangenheit, um zu betrachten, auf welche Art und Weise Ethnien miteinander in Kontakt standen. Ob es dabei zu Konflikten gekommen ist und wie mögliche Lösungen ausgesehen haben. Denn neben der burmanischen Opposition wird es vor allem darauf ankommen, wie ein zukünftiger Umgang mit den zahlreichen ethnischen Minderheitsgruppierungen aussehen kann, um alte Konflikte zu beenden und für das Land einen demokratischen Weg in die Zukunft zu ermöglichen. Denn bisher sah es so aus: „Government policy toward indigenous peoples for the past 40 years have been directed much more at the defeat of their relative autonomy than at their development.“ (Kampe 1997: 17)

Dabei macht es Sinn, einen ausgiebigen Blick in die Vergangenheit zu wagen, um einen Bezug zur aktuellen Lage herstellen und ein besseres Verständnis für Lösungsansätze zu erzielen:

„An understanding of how this change occurred might be a first step on the way to reconciliation between the Burmans and all the many ethnic minority groups in Burma who believe they have reason to fight the majority. Without **recognizing traditional patterns and how they have been transformed during the British period**, one cannot foresee any end to the present Burmese minority problems short of total conquest by the majority or total separation for these minorities.“ (Renard 1988: 89; Hervorhebung von W. K.)

Die Probleme in Burma sind tief verwurzelt und äußerst komplex. Sowohl Menschen innerhalb wie auch außerhalb des Landes können oftmals nur mäßig die Beschaffenheit der schwer zu bewältigen Konflikte in Burma und deren Dynamiken nachvollziehen. Daher sind viele Menschen im Land davon überzeugt, dass die Machtübernahme durch

---

eine demokratisch gewählte Regierung ausreichen wird, die Probleme des Landes zu lösen. Jedoch ist diese Sichtweise zu einfach gestrickt und ignoriert die historischen Erfahrungen des Landes (vgl. Saw U 2007: 219).

## 2 Geschichte

Die Geschichte Burmas wird in diesem Kapitel thematisiert. Dabei soll der zeitliche Bogen in der vormodernen Zeit beginnen, die Besiedlung des heutigen Burma beschreiben und sich über die Phasen der verschiedenen Königreiche, der Kolonialzeit, der Unabhängigkeit sowie der Zeit der Militärdiktatur bis in die Gegenwart erstrecken. Die Geschichte Burmas wird sehr kompakt präsentiert, da eine ausführliche Beschreibung der burmesischen Geschichte<sup>2</sup> den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Außerdem werden im weiteren Verlauf der Diplomarbeit immer wieder historische Rückgriffe hergestellt.

### 2.1 Frühe Geschichte Burmas

Nach derzeitiger wissenschaftlicher Ansicht wurde das heutige Gebiet von Burma in drei Migrationswellen besiedelt, worunter sich auch die derzeitig wichtigsten Ethnien befinden. Zuvor war das Gebiet Heimat der Pyu, einer Zivilisation, die danach gänzlich verschwand. Die BurmanInnen wanderten mutmaßlich vor mehr als 3.000 Jahren von Yunnan aus südwärts, zusammen mit anderen linguistischen und kulturellen Gruppierungen ein. Dabei besiedelten die BurmanInnen geographisch gesehen die nördliche Ebene im Zentrum des Landes, wo unter König Anawrahtas im Jahr 1044 die erste burmesische Dynastie entstand. Das Gebiet an der südlichen Küste besiedelten die Mon, die Küsten- und Bergregionen im Südwesten die Rakhine, in westlichen Berggebieten die Chin, in den Bergen im Norden die Kachin, im Nordosten auf einem weitläufigen Hochplateau die Shan und in den östlichen Bergregionen die Karen (vgl. Hingst 2003: 45f; Nash/Chaudhury 2004: 162).

Insgesamt waren in der Frühphase des Landes drei große burmesische Dynastien zu verzeichnen: Die Pagan-Dynastie (1044-1287), die Toungoo-Dynastie (1531-1752) und die Konbaung-Dynastie (1752-1885).

---

<sup>2</sup> Für eine ausführliche Beschreibung der Geschichte Burmas sei verwiesen auf: Ludwig (2009): Birma, Steinberg (2010): Burma/Myanmar. What everyone needs to know, Charney (2009): A history of modern Burma.

Die Pagan-Dynastie wurde durch die zunehmende Stärke der Könige von Pagan begründet. Infolge der Vereinigung von ganz Burma zum Königreich Pagan durch König Anoratha stieg die Bedeutung über die Region hinaus an. Durch Kontakt mit Mon und Pyu kam es zur Verbreitung des Theravada-Buddhismus im ganzen Land, wobei der Glaube an *nats* integriert wurde. Die Hauptstadt Pagan befand sich im Zentrum des gleichnamigen Reichs in Zentralburma und diente als Mittelpunkt für kulturelle, religiöse und politische Angelegenheiten. Der König hatte die Aufgabe, die Welt der Menschen mit der Ordnung des Kosmos in Gleichklang zu bringen (vgl. Lukas 2009: 80f).

Im Jahr 1287 fand die Pagan-Dynastie durch das Eindringen der mongolischen Armee ein Ende. Daraufhin entstand im Süden des Landes ein sehr starkes Reich der Mon. Im Jahr 1531 wurde die zweite burmesische Dynastie begründet, welche im Jahr 1752 durch den Einmarsch der Mon ein Ende fand. Jedoch einige Jahre später konnten die BurmanInnen unter König Alaungpayas die Mon endgültig bezwingen. Dieser begründete im Jahr 1755 die dritte burmesische Dynastie. Unter seinen Nachfolgern wurde die Hegemonie der BurmanInnen immer weiter ausgebaut, was die größte Entfaltung des Reiches in der Geschichte bedeutete (vgl. Hingst 2003: 46).

Aufgrund der kurzen und überblicksartigen Darstellung der frühen Geschichte Burmas soll nicht der falsche Eindruck entstehen, dass die verschiedenen Ethnien in dieser Phase unwandelbare und fixe Einheiten gewesen sind, auch wenn die ethnozentristische Geschichtsschreibung eine solche Anschauung vermuten lässt. Dieses einfache Bild in der geschichtlichen Darstellung gilt es kritisch zu hinterfragen.

Anhand von Lieberman geschieht dies, der in der Literatur über das vorkoloniale Südostasien die Tendenz bemängelt, dass ethnische Hauptgruppen, wie BurmanInnen und Mon, als für sich allein stehende politische Kategorien behandelt werden. Besonders bei der Geschichtsschreibung über das Irrawaddy Tal kommt es dazu, wo die wiederkehrenden Nord-Süd-Konflikte meistens als „nationale“ Kämpfe zwischen den BurmanInnen aus dem Norden und den Mon aus dem Süden interpretiert wurden (vgl. Lieberman 1978: 455).

## 2.2 Vom ersten britisch-burmanischen Krieg bis zur Unabhängigkeit

Insgesamt gab es drei britisch-burmanische Kriege (1824-1826, 1852-1853, 1885), bei denen etappenweise die Eroberung des burmesischen Reichs durch die britische Armee

erfolgte. Im ersten britisch-burmanischen Krieg wurden die Provinzen Arakan und Tenasserim annektiert. Im zweiten britisch-burmanischen Krieg wurde Unterburma einverleibt, was zur Folge hatte, dass der gesamte Süden des Landes unter britischer Kontrolle stand. Im dritten britisch-burmanischen Krieg wurden die restlichen Gebiete des burmesischen Reiches unter die Herrschaft der britischen Krone geführt (vgl. Hingst 2003: 51). Die Gründe für die britisch-burmanischen Auseinandersetzungen lagen im Expansionswillen des burmesischen Königs. Hierbei kam es aufgrund der britischen Machtinteressen zu einem Widerspruch. Ferner ging es um Zugang zu Rohstoffen sowie Handelsstreitigkeiten (vgl. Steinberg 2010: 26f).

Nach Beendigung des dritten britisch-burmanischen Krieges wurde Thibaw, der letzte König Burmas, vertrieben und das Land gänzlich unterworfen. Im Januar 1886 wurde das Land als Provinz an die britische Kronkolonie Indiens angeschlossen. Im Jahr 1906 bildete sich die Young Men's Buddhist Association, eine treibende Kraft im antikolonialen Widerstand. Im Jahr 1930 wurde die Saya-San-Revolution, eine religiös motivierte Aufstandsbewegung blutig niedergeschlagen. In der Folgezeit gründete sich die Organisation Dobama-Asi-ayon<sup>3</sup>, die auch unter dem Namen Thakin-Bewegung<sup>4</sup> bekannt wurde, und deren Zielsetzung auf eine umfassende Unabhängigkeit ausgerichtet war. Mit dem 1. April 1937 erfolgte die Loslösung Burmas von der britischen Kolonie und das Land wurde einer eigenen Verwaltung unterstellt (vgl. Ludwig 2009: 157). „In dieser Zeit wurden die halbunabhängigen Shan- und Karen-Fürstentümer unter britische Oberherrschaft gebracht, aber verwaltungsmäßig nicht voll integriert = ‚Outer Burma‘. Dies ist die **Grundlage für bis heute fortwirkende autonomistischen bzw. secessionistischen Bestrebungen der Karen, Shan und Kachin**“ (Lukas 2009: 82; Hervorhebung von W. K.) im multiethnischen Unionsstaat Burma.

Zwischen den Jahren 1937 und 1947 stand Burma unter britischer und japanischer Herrschaft mit sehr eingeschränktem Anspruch auf Souveränität. Mit Beginn des Zweiten Weltkrieges wurde von der burmanischen Nationalbewegung der Kontakt zu Japan ge-

---

<sup>3</sup> Das Wort *Dobama* steht für *Wir BurmanInnen* und die Bezeichnung *Asi-ayon* bedeutet *Zusammenschluss*. Beeinflussung gab es von der irischen Sinn Féin und deren Kampf für Unabhängigkeit gegen die britische Hegemonie wurde als Vorbild gesehen (vgl. Ludwig 2009: 40).

<sup>4</sup> Mit zunehmendem Selbstbewusstsein nannten sich die Mitglieder der Dobama-Asi-ayon-Bewegung untereinander *Thakins*. Dies war als eine Brückierung der britischen Kolonialmacht zu verstehen, da diese Bezeichnung für das Wort *Herr* steht und als offizielle Anrede für die Kolonialherren fungierte. Die Thakin-Bewegung kann als Ausgangspunkt der modernen burmanischen Nationalbewegung angesehen werden (vgl. Ludwig 2009: 40).

sucht. Die sogenannten 30 Kameraden<sup>5</sup> wurden dort trainiert und danach in die Burma Independence Army integriert. Die japanische Armee und die Burma Independence Army eroberten im Jahr 1942 Rangun und Burma wurde von japanischer Seite Unabhängigkeit versprochen. Im Jahr 1943 erlangte Burma die Unabhängigkeit, jedoch stand die burmesische Regierung unter der strikten Führung der japanischen Herrschaft, so dass faktisch keine Unabhängigkeit vorlag. Daher wechselte Bogyoke Aung San mit der Anti-Fascist People's Freedom League die Fronten und bekämpfte mit der britischen Armee die japanische Besatzung, die im Jahr 1945 besiegt wurde (vgl. Charney 2009: 46ff).

Anfang des Jahres 1947 verhandelte Bogyoke Aung San mit dem britischen Premierminister Attlee und es wurde vereinbart, innerhalb eines Jahres Burma in die Unabhängigkeit zu entlassen. Auf der Panglong-Konferenz erzielte Aung San mit den meisten Ethnien Einigung über die Bildung eines föderalen Staates. Jedoch erlebte er die Unabhängigkeit des Landes am 4. Januar 1978 nicht mehr, da er im Juli 1947 einem von politischen Kontrahenten inszenierten Anschlag zum Opfer fiel. U Nu war somit der erste Premierminister des Landes, jedoch hielt die demokratische Phase nicht lange an, da bereits kurze Zeit nach der Unabhängigkeit verschiedene Ethnien sowie kommunistische Gruppen einen Widerstandskrieg gegen die Regierung in Rangun starteten. Dies führte zu einem Bürgerkrieg, der teilweise bis in die Gegenwart andauert. Im Jahr 1958 kam es zur *caretaker*-Regierung, in der U Nu die Regierungsgewalt freiwillig für eine Übergangszeit an das Militär unter Ne Win abgab und diesen mit der Vorbereitung von Neuwahlen beauftragte. Diese fanden 1960 statt und wurden von U Nu gewonnen, jedoch forderten die Ethnien der Shan und Kachin Autonomie (vgl. Prager 1994: 264).

### 2.3 Vom Militärputsch bis zum ASEAN-Beitritt

Am 2. März 1962 kam es durch General Ne Win zu einem Militärputsch, der durch Autonomiebestrebungen der Kachin und Shan ausgelöst wurde. Fortan wurde der *Burmesische Weg zum Sozialismus* verfolgt, welcher mehr oder weniger eine Mischung aus Buddhismus und Sozialismus darstellte. Dies geschah durch Isolation gegenüber dem

---

<sup>5</sup> Mitglieder der 30 Kameraden waren auch Bogyoke Aung San, U Nu sowie Ne Win, die alle bedeutenden Einfluss auf das unabhängige Burma hatten. Die 30 Kameraden wurden zum Ursprung der modernen Armee, der *Tadmaw*. Von der Militärjunta wird der Mythos der 30



Ausland, Sozialisierung der Wirtschaft und Indoktrinierung der eigenen Bevölkerung. Das Regime beschloss im Jahr 1974 eine neue Verfassung, dem Parlament wurden jedoch keinerlei Befugnisse zugestanden (vgl. Prager 1994: 264f). Im Jahr 1987 wurde das Versagen der ökonomischen Ausrichtung eingestanden und die „Regierung bittet bei der UNO um Anerkennung als eines der ‚Least Developed Countries‘“ (Ludwig 2009: 159).

Das Jahr 1988 war in der burmesischen Geschichte durch zahlreiche Ereignisse geprägt. Es gab massive Proteste gegen die Militärjunta und der Ruf nach Demokratie und Freiheit wurde laut. Aung San Suu Kyi<sup>6</sup> kehrte in das Land zurück und nahm die Rolle der Oppositionsführerin ein. Dem fortwährenden Druck der Straße musste sich Ne Win beugen und trat nach 26 Jahren als Parteivorsitzender zurück. Tausende DemonstrantInnen wurden bei den Protesten getötet oder wurden als AnhängerInnen der Demokratiebewegung zu Flüchtlingen. Durch den Militärputsch von Saw Maung wurde die Hoffnung auf Veränderungen endgültig zu Grabe getragen. Stattdessen wurde der State Peace and Development Council eingesetzt, der sich gänzlich aus dem Militär zusammensetzte (vgl. Prager 1994: 265f).

Am 27. Mai 1990 fanden Wahlen statt, die von der Oppositionspartei National League for Democracy mit 59,87 Prozent der Stimmen gewonnen wurden. Diesen prodemokratischen Wahlsieg erkannte die Militärjunta jedoch nie an. Die konstituierende Sitzung des Parlaments wurde stets abgewehrt, da von Seiten des State Peace and Development Council unvermittelt die Ansicht vertreten wurde, es müsse zuerst zur Verabschiedung einer Verfassung kommen. In der Folgezeit kam es immer wieder zu militärischen Auseinandersetzungen mit ethnischen Minderheiten, die entweder durch Waffenstillstandsabkommen scheinbar gelöst wurden oder bis in die Gegenwart anhielten. Die Aufnahme in die Association of Southeast Asian Nations erfolgte am 24. Juli 1997 (vgl. Ludwig 2009: 59ff).

---

Kameraden lebendig gehalten, da sich daraus der eigene Anspruch an Macht legitimiert (vgl. Ludwig 2009: 42).

<sup>6</sup> Aung San Suu Kyi ist die Tochter des burmesischen Nationalhelden Aung San, der Burma in die Unabhängigkeit führte. Sie setzt sich für Demokratie in Burma ein, erhielt 1991 den Friedensnobelpreis und wurde von der Militärjunta immer wieder unter Hausarrest gesetzt.

## 2.4 Vom Regierungsumzug bis zu den Wahlen

Im Dezember 2005 erfolgte der Umzug aller Behörden der Regierung nach Pyinmana in der Mitte des Landes. Am 22. März 2006 wurde das neue Machtzentrum Naypyidaw getauft, was *königliche Stadt* bedeutet. Als Beweggründe der Militärjunta für den Regierungswechsel wurden Befürchtungen vor Protesten sowie ausländische Interventionen angeführt. Die negative wirtschaftliche Entwicklung führte zu fehlenden Perspektiven für die Bevölkerung. Deshalb waren Proteste unausweichlich und warteten sozusagen nur auf den richtigen Auslöser. Diesen gab es am 15. August 2007, als die Regierung die Streichung von Subventionen für Kraftstoffe bekannt gab. Das führte zu einer Verdoppelung der Benzinpreise sowie der Fahrpreise für öffentliche Verkehrsmittel. Am 3. September 2007 begannen im zentralburmesischen Pakokku Proteste durch Mönche und Nonnen gegen die Maßnahmen der Regierung, die blutig niedergeschlagen wurden. Jedoch sprang der Funke auf Yangon und andere Städte über und Hunderttausende protestierten gegen das Vorgehen der Militärjunta. Am 2. Mai 2008 wurden durch den Zyklon *Nargis* weite Teile des Landes verwüstet. Etwa 24 Millionen Menschen waren davon betroffen, 2,5 Millionen wurden obdachlos und etwa 133.000 Menschen kamen zu Tode. Als internationale Organisationen Nothilfe zur Verfügung stellen wollten, wurde ihnen von der Regierung wochenlang der Zutritt ins Land verwehrt. Dem für den 10. Mai 2008 angesetzten Verfassungsreferendum wurde offiziell von 92,4 Prozent der Bevölkerung zugestimmt, wobei es zu Unregelmäßigkeiten, Einschüchterungen und staatlicher Propaganda kam. Die Absicht des Verfassungsreferendums lag für die Militärjunta darin, sich ein demokratisches Antlitz zu verschaffen (vgl. Ludwig 2009: 70ff). Dies sollte zum einen die burmesische Bevölkerung beruhigen und zum anderen ausländischen BeobachterInnen den vermeintlichen Weg der Demokratie aufzeigen.

Am 7. November 2010 fanden erstmals seit zwei Jahrzehnten in Burma wieder Wahlen statt. Zur Wahl standen VertreterInnen des Unterhauses, des Oberhauses sowie der Regionalparlamente. Nach Ansicht internationaler Organisationen und der Oppositionsparteien fanden die Wahlen weder in einem fairen noch in einem freien Rahmen statt. Bereits vor der Wahl wurden etwa  $\frac{1}{4}$  der Parlamentssitze für das Militär reserviert. Bei der Wahl gewann dann die Union Solidarity and Development Party, die starke Unterstützung von der Militärjunta erhielt, mit etwa 80 Prozent der Stimmen (vgl. Effner 2010: 1ff; Musch-Borowska 2010).

### 3 Begriffsdefinitionen

In diesem Kapitel werden die verschiedenen Begriffe erläutert, die in dieser Arbeit Einzug finden. Dabei wird der Versuch unternommen, Definitionen für die einzelnen Begriffe zu finden, ohne jedoch eine allgemeingültige und universale Definition vorzuschreiben. Zuerst wird die Bezeichnung Burma hinterfragt und das *Mandala*-Konzept erläutert. Danach werden die Begriffe Ethnien, Wir-Gruppe, Identität, ethnischen Stereotypen und ethnische Minderheiten einer Begriffserklärung unterzogen.

#### 3.1 Burma

Die Namensbezeichnungen Burma, Birma und Myanmar sind für das Land geläufig und alle drei Begriffe finden auch Verwendung - teilweise einzeln, aber auch als Doppelbezeichnung wie etwa Myanmar/Burma - bei Medien, politischen EntscheidungsträgerInnen und NGOs. Mitunter wird eine bestimmte Bezeichnung verwendet, weil sich daraus eine gewisse politische Positionierung ergeben kann, jedoch ist dies keineswegs zwingend notwendig.

Im Jahr 1989 wurde der Name des Landes von der Militärjunta in Myanmar umbenannt, verbunden mit vielen Änderungen von Orts- und Flussbezeichnungen. Die Absicht der Militärjunta war, die kulturelle Vielfalt des Landes hervorzuheben und eine Abgrenzung gegenüber der Namensgebung aus der Kolonialzeit zu erreichen. Myanmar war der Begriff der vorkolonialen Phase gewesen und sollte aufzeigen, dass nicht nur BurmanInnen das Land bevölkern. Jedoch gerade nichtburmanische Ethnien und VertreterInnen der Oppositionsbewegung weisen diese Namensänderung zurück, da es sich nach ihrer Ansicht um eine Propaganda der Militärjunta handelte und nicht um die Förderung der ethnischen Vielfalt des Landes. Darüber hinaus wird von LinguistInnen die Bezeichnung *Myanmar* von *Bama* abgeleitet, wodurch der Begriff wiederum nur BurmanInnen einschließt (vgl. Ludwig 2009: 11f).

„Vor dem Hintergrund dieser politisch motivierten Neuinterpretation von Geschichte, die von der Opposition als historischer Betrug bezeichnet und nicht akzeptiert wurde, entwickelte sich die Frage, ob man das Land Myanmar oder Burma nennen sollte, zu einer politischen Glaubensfrage.“ (Hingst 2007: 82)

Der Autor dieser Arbeit verwendet bewusst die Bezeichnung Burma. Das hat zwei Gründe: Zum einen liegt der größte Teil dieser wissenschaftlichen Untersuchung in einer Zeitspanne, die sich vor der Namensänderung in den Begriff Myanmar zugetragen hat. Der zweite Grund liegt in der Tatsache, dass ein großer Teil der Oppositionsbewegung und der verschiedenen Ethnien, die von der Militärjunta unterdrückt werden, bewusst die Bezeichnung Burma und nicht den Begriff Myanmar verwenden.

### 3.2 *Mandala-Konzept*

Bevor das *Mandala*-Konzept nach Wolters eine Erläuterung erfährt, sei zuerst kurz auf Heine-Geldern eingegangen, mit dem sozusagen die Forschung bezüglich vormoderner Staaten ihren Anfang gefunden hat. Bereits 1942 sah er die Wurzeln des *Mandala*-Modells in den kosmologischen Anschauungen des Hindu-Buddhismus liegen. Demnach ist die politische Ordnung eine Imitation des in Form von Kreisen angeordneten Kosmos. Dabei steht in der hindu-buddhistischen Kosmologie der Berg Meru im Zentrum mit dem Hindugott Indra als Herrscher, im politischen System Südostasiens fungiert die Hauptstadt als Symbol für das Zentrum des Reiches. Die Hauptstadt ist der Sitz des Königs und wird umsäumt von vielen politischen Einheiten. Diese bilden die sogenannten *Kreise der Könige* und sind dem Herrscher des Zentrums untergeben. Mit *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia* gelang Heine-Geldern ein bedeutender Meilenstein für die politische Anthropologie in Bezug auf Südostasien. Der Unterschied zu Forschungsansätzen aus der Vergangenheit bestand darin, dass nun die emischen Konzeptionen zu Staat, Königtum und politischer Organisation als soziale Handlungsleitungsmuster im Mittelpunkt der Analyse standen (vgl. Lukas 2011: 257).

„In Southeast Asia, [...] the capital stood for the whole country. It was more than the nation's political and cultural center: it was the magic center of empire. [...] [T]he capital city could be shaped architecturally as a much more 'realistic' image of the universe, a smaller microcosmos within that microcosmos, the empire.” (Heine-Geldern 1986: 117f)

Die bis zu den 1970er Jahren vorliegenden Forschungsergebnisse hinsichtlich interner Zusammensetzungen und Funktionsweisen der frühen südostasiatischen Staaten, wurde ab diesem Zeitpunkt von verschiedenen ForscherInnen kritisch hinterfragt. Dabei ging es um die These, dass die politischen Gebilde bei weitem nicht so von Zentralismus und

Stabilität geprägt waren, wie dies bis dato in der Wissenschaft angenommen wurde. Als wichtige Figur ist hierbei Wolters<sup>7</sup> zu erwähnen, der das Konzept des *mandala* begründete. Der Begriff *mandala* kommt aus dem Sanskrit und beinhaltet das indische Konzept der *Kreise der Könige*. Dieses Modell spiegelt auf symbolische Art und Weise die Verbindungen zwischen den politischen Herrschern wieder. Der Ursprung des *mandala*-Konzepts geht auf eine geo-kosmologische Darstellung zurück, die den Plan des Universums beinhaltet. Dieses wird als Kreis angesehen, der sich um eine Achse dreht. Das Bild des Kreises hat auch eine politische Aussagekraft, die beinhaltet, dass der im Zentrum herrschende König von Königen umgeben ist, die mit ihm freundschaftlich oder feindschaftlich verbunden sind (vgl. Lukas 2011: 256).

„Das höchste Ziel eines jeden [...] Eroberer ist das, ein *samraj* zu werden: die anderen zu beherrschen und die ganze ‚Erde‘ zu gewinnen oder ein *cakravartin*, der das Rad seiner Herrschaft über die Erde rollen lässt, ein *caturanta*, der die vier Enden der Erde beherrscht, zu werden.“ (Hillebrandt 1923: 150)

Nach Wolters ist in den südostasiatischen *mandala*-Staaten die Herrschaftsmacht vorwiegend auf rituelle Handlungen und symbolische Beeinflussungen zurückzuführen. Ferner waren die *mandala*-Staaten weder in Besitz einer Staatsbürokratie noch gab es eindeutig festgelegte Grenzen. Die Zusammensetzung der *mandala*-Staaten sah wie folgt aus: Es gab wechselnde Zonen von Einfluss und Macht in Form von konzentrischer Kreise, deren Steuerung von einem vergleichsweise schwachen Kerngebiet im Innersten des Kreises erfolgte. Dies bedeutete zwar, dass Gebiete unterworfen wurden und dem Zentrum Tributzahlungen leisten mussten, dafür aber überwiegend Selbstbestimmung auf kultureller und politischer Ebene inne hatten und auch über eigene Zentren verfügten. Im *mandala*-Staat konnte der Herrscher nur im Zentrum des Staates mit autokratischen Zügen aufwarten, auf die Randgebiete hinbewegend nahmen die Macht und der Einfluss des *mandala* ab. Damit waren die Grenzen mitunter sehr vage und nicht eindeutig bestimmbar. Mit unterschiedlicher Durchschlagskraft versuchte der Herrscher die Ressourcen an Menschen und Ökonomie in der Peripherie des Staates zu dominieren. Dazu wurde eine Verknüpfung aus militärischem Druck und Diplomatie eingesetzt. Der Grundsatz der *mandala*-Theorie sieht dabei vor, dass die direkten Nachbarn des Herrschers seine Feinde, dagegen die Nachbarn seiner Nachbarn als Verbünde-

---

<sup>7</sup> Oliver William Wolters lebte von 1915 bis 2000. Im Jahr 1982 veröffentlichte er die *mandala*-Studie *Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*.

te anzusehen sind. Nach militärischen Erfolgen werden die anfänglichen Verbündeten zu Feinden und die Feinde zu Verbündeten. Zusammenfassend kann angeführt werden, dass jeder König mit seinem Reich Bestandteil eines komplexen Systems von abwechselnden Einkreisungen ist und sein eigenes *mandala* hat. Auf diese Weise bildet das *mandala*-Modell in einem Schema die sozialen Beziehungen mit den wechselseitigen Rivalitäten und Allianzen ab. Die Identifikation mit dem politischen Herrscher im Zentrum erfolgt über religiöse Symbole (vgl. Lukas 2011: 256f).

Das *mandala*-Konzept besitzt auch deshalb eine hohe Relevanz, weil damit diverse Besonderheiten der frühen südostasiatischen Staaten besser erläutert werden können, wie etwa die *manpower-not-land thesis* und die *center-not-boundaries thesis*<sup>8</sup>. Der *manpower-not-land thesis* zufolge „stand für die politischen Zentren im frühen Südostasien die Kontrolle der Bevölkerung und weniger die des Territoriums im Vordergrund.“ (Lukas 2011: 257) Die *center-not-boundaries thesis* besagt: „Das Zentrum und nicht die Grenzen definieren den Staat.“ (Lukas 2011: 257) Beide Behauptungen stellen die Relevanz und Wichtigkeit in den frühen Staaten Südostasiens dar, demnach Bevölkerung und Zentrum höher einzuordnen sind als Territorium und Grenzen.

### 3.3 Ethnien

Die Bezeichnung *Ethnie*, genauso wie die damit verbundene Bezeichnungen *Ethnizität*, *ethnische Gruppe*, *ethnische Identität* sowie die frühere Benennung der Anthropologie, die *Ethnologie*, stammen von dem griechischen Wort *ethnos* ab, was in etwa so viel bedeutet wie Zugehörige zu einem Volk. Ethnien zeichnen sich durch Selbst- sowie Fremdzuschreibung aus. Dies beinhaltet immer eine gewisse Art von Abgrenzung *den Anderen* sowie *dem Fremden* gegenüber. Die emische und etische Perspektive können dabei mitunter stark voneinander abweichen.

„Ethnische Gruppen beruhen stets auf einer besonderen Grenzziehung: Der Heraushebung von Unterschieden zu anderen Gruppen und der Betonung der Einmaligkeit und Eigenwertigkeit der eigenen Gruppe. Anders sind stabile Zuschreibungen und soziale Identitäten nicht möglich.“ (Esser 1996: 65) Orywal und Hackenstein (1993:

---

<sup>8</sup> Edmund R. Leach entwickelte diese These als Erster im Artikel *Frontiers of Burma* und Clifford Geertz verfeinerte dies in seinem Buch *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (vgl. Lukas 2011: 257).

598) verweisen vor allem darauf, dass Ethnien „endogame Gruppen [sind], die mittels selektierter Traditionen ein sie abgrenzendes Selbstverständnis postulieren.“

Im Zusammenhang mit der Bezeichnung ethnische Gruppen muss auf Ferguson (2006: 53) verwiesen werden, der dazu folgendes erläutert: „My point is that ethnic or other identities are not separable from more tangible, material concerns. Identity and interest are commonly fused into once. So, with due reluctance, I have proposed a new, hopefully more precise term: *identerest*. To speak of *identerest* groups and *identerest* conflicts does not presuppose any one universal basis of antagonism or mobilization. Rather it calls for those bases to be specified. And it calls attention to how material situation and a variety of symbolic understanding come together in groups heading toward lethal struggle, thus joining materialist and cultural/symbolic approaches.” (Ferguson 2006: 53) Ferguson weist darauf hin, dass Ethnizität nicht von materialistischen Bedürfnissen zu trennen ist. Für ihn gibt es keine ethnischen Gruppen<sup>9</sup>, sondern Ethnien sind Kategorien. Daher bringt er den Vorschlag ein, nicht die Bezeichnungen ethnische Gruppen zu verwenden, sondern er spricht von *identerest groups*.

Elwert geht darauf ein, dass Ethnien sich als familienerfassende sowie familienübergreifende Gruppierungen darstellen, die sich selbst eine gemeinschaftliche Identität zusprechen, die unter Umständen auch exklusiv ausfallen kann. Dabei sind zum einen die Kriterien der Zuschreibung wandelbar, welche die Außengrenzen definieren, zum anderen gibt es jedoch den Anspruch auf Dominanz hinsichtlich der Kriterien der Zuordnung (vgl. Elwert 1989: 22). Allgemein formuliert hat es den Anschein, dass ethnische Gruppen als Zwischenstufe zwischen lokalen Verwandtschaftsgruppierungen und der Nation als maximale Kollektivität fungieren (vgl. Tambiah 1994: 431). Ethnische Gruppen tauchen auf und verschwinden wieder. Es kann weder ihre Kurzlebigkeit noch ihre Dauerhaftigkeit vorausgesetzt werden (vgl. Zenner 1996: 394).

In Bezug auf ethnische Gruppen spricht Weber von menschlichen Gruppen, die einen Glauben an ihre gemeinsame Wurzeln auf solch eine Art und Weise inne haben, dass dieser Glaube die Basis für die Schaffung einer Gemeinschaft bereitstellt (vgl. Weber 1972: 237).

---

<sup>9</sup> Soziale Kategorie beinhaltet eine Klasse von Personen, „die sich in einer gemeinsamen Situation befinden und/oder welche ein oder mehrere gesellschaftliche relevante Attribute miteinander haben.“ (Lukas 2011: 63) Soziale Gruppe ist eine Menge von Personen, „die untereinander in Übereinstimmung mit feststehenden Verhaltensmustern zu irgendeinem Zweck gemeinsam handeln.“ (Lukas 2011: 63)

In dieser Beschreibung isoliert Weber die grundlegenden Charakteristika des Phänomens und richtet es auf ein Bündel von Überzeugungen und nicht auf bestimmte objektive Merkmale einer Gruppenzugehörigkeit wie eine gemeinsame Sprache, Religion und besonders auf biologische Merkmale, die im alltäglichen Verständnis mit Rasse verbunden sind. Es ist dieses Gefühl einer gemeinsamen Abstammung, die wesentlich ist, jedoch ist die Identifikation mit einem gemeinsamen Ursprungs größtenteils, wenn nicht gänzlich, fiktiv und erfunden. Weber besteht darauf, dass der Unterschied zwischen ethnischen Gruppen und Verwandtschaftsgruppen genau auf die Frage der *presumed identity* zurückzuführen ist. Die ethnische Zugehörigkeit an sich resultiert nicht zwangsläufig in der Formierung einer ethnischen Gruppe, sondern liefert nur die Ressourcen, die unter den richtigen Umständen in einer Gruppe durch geeignete politische Maßnahmen aktiviert werden können (vgl. Stone 2003: 32f).

Die Bezeichnung ethnische Gruppe kann dazu Verwendung finden, um sich auf ein Netzwerk von Verbindungen zwischen Menschen zu beziehen, jedoch können damit keine Annahmen über den inneren Zusammenhalt oder Zeichen von Beschränktheit getätigt werden (vgl. Lilley 1990: 176). “[T]he analysis of ethnic groups must take into account wider structures and events. Ethnic groups are not fixed entities opposed to one another by stable internal structures and external boundaries. They are, as Wolf so eloquently describes it, subjected ‘to a rhythm of global scope’.” (Lilley 1990: 181)

Im Bezug auf eine mögliche Isolierung von ethnischen Gruppierungen gilt es Eriksen anzuführen, der dazu folgendes zu sagen hat: “[T]he **idea of an isolated ethnic group is absurd**. It is through contact with others that we discover who we are, and an ‘isolated ethnic group’ may therefore be compared with the sound of one hand clapping – an absurdity. The fact that two groups are culturally distinctive does not create ethnicity. There must be at least a minimum of contact between their respective members. We therefore have to draw the conclusion that the **members of different ethnic groups must have something in common** – some basis for interaction – **in addition to being different**.” (Eriksen 2001: 263; Hervorhebung von W. K.)

In seiner Studie über die Kachin im Norden von Burma hat Leach aufgezeigt, dass strukturelle Veränderung und sozio-politische Organisation nur dann einer gewinnbringenden Analyse unterzogen werden kann, wenn die Ethnie als Bestandteil eines umfassenderen sozio-politischen Systems angesehen wird, und der kulturelle Antrieb als Reagieren auf ethnischen Druck von außerhalb betrachtet wird. Lehman kommt in seiner



Studie über die in den Bergen lebenden Chin in Burma zu dem Ergebnis, dass Organisation und Struktur der Kultur und Gesellschaft der Chin ihre Anpassung an die Umweltgegebenheiten sowie die kulturellen Aspekte der Tiefland-BurmanInnen widerspiegelt (vgl. Lukas 2011: 16f). Das relationale Merkmal ist demnach ein entscheidender Punkt im Bezug auf Ethnien, da Ethnien wie die Kachin oder Chin nicht einzeln vorstellbar sind, sondern immer in Relation mit anderen Ethnien gesehen werden müssen.

### 3.4 Wir-Gruppen

Wir-Gruppen sind eine Konstruktion, um handlungsfähige Gruppierungen zu ermöglichen. Eine mögliche Definition kann nach dem Ethnosoziologen Elwert lauten: „[Wir-Gruppe ist ein] Sozialtypus, der seine **Identität aus der (subjektiven) Zuschreibung von Eigen- und Fremdbildern schöpft**, also erst in Abgrenzung zu Mitmenschen, den ‚Anderen‘, zu gemeinschaftlichen bzw. solidarischem Wesen findet. [Für alle Wir-Gruppen ist es immanent], daß sie auch im besonderen Zustand der ‚Bewegung‘ bestehen können, d. h. das Erreichen eines postulierten kollektiven Ziels, das mit Stabilisierung oder Redefinition des eigenen Gruppenzusammenhangs verbunden wird, rückt in den Vordergrund öffentlicher Kommunikation. [Wir-Gruppen-Formulierungen sind Konstruktionsbegriffe] und bezeichnen also weniger eine soziale Realität, sondern fordern vielmehr von Einzelnen ein Verhalten, das seiner Zugehörigkeit zur Wir-Gruppe würdig sei.“ (Elwert 1999: 414; Hervorhebung von W. K.)

Ein *Wir*-Gefühl, das sich nachweislich am prägnantesten in kleinen Gruppierungen bildet, zeichnet sich auf der anderen Seite über eine hochgradige Dehnbarkeit aus. Die subjektive Einschätzung bezüglich einer Zusammengehörigkeit scheint sich als sehr situationsabhängig darzustellen. Das *Andere* gibt den Ausschlag über die eigene Gruppenidentität. Von der britischen Sozialanthropologie wird diese Maxime als *Segmentation* bezeichnet, die Solidarität stets als gleichmäßig oder korrespondierend zur gegenüberstehenden und feindlichen Gruppierung hervorbringt (vgl. Streck 2000: 299).

Elwert machte sich auf dem Feld der Entwicklungssoziologie einen Namen und kam auch aufgrund vieler Feldforschungen in Westafrika hinsichtlich Wir-Gruppen zu der Ansicht: „Die familienübergreifenden Wir-Gruppen, welche Sozialanthropologen in den kolonisierten Ländern fanden, wiesen sehr häufig gerade dort, wo akephale Gruppen die politische Landschaft dominierten, nicht das notwendige Merkmal der Exklusivität auf

[....]. Die **Zugehörigkeit zu einer Ethnie als exklusives Merkmal zu definieren**, war dann die **Aufgabe der mit der Verwaltung verbundenen** (politisch aber oft ihr widersprechenden) **Ethnologen und Sozialanthropologen**.“ (Elwert 1989: 17; Hervorhebung von W. K.)

Elwert verweist darauf, dass vor allem das Zusammenspiel diverser Prozesse zur Stabilität von Wir-Gruppen-Prozessen führt und bis hin zu nationalistischen Bewegungen gehen kann. Diejenigen, die Märkte für die eigenen Wir-Gruppen beanspruchen und diejenigen, die über ein Kollektiv nach einer neueren und stärkeren Identität streben, begegnen sich hinsichtlich der Rhetorik auf gleicher Augenhöhe. Denn sie betrachten die gleichen Personen aus einer feindschaftlichen Perspektive heraus und können von daher auch aus den Bemühungen von Personen mit einer anderen Motivationslage, die sich aber in der gleichen Bewegung befinden, ihre Vorteile gewinnen (vgl. Elwert 1989: 29f).

### 3.5 Ethnische Identität

Identität steht für die kennzeichnenden Eigenschaften eines Individuums oder einer Gruppe und bedeutet daher auch immer eine Unterscheidung und Abgrenzung von anderen Individuen oder Gruppierungen. Somit handelt es sich bei Identität sowohl um die Eigendefinition als auch um eine Fremdzuschreibung. Daher kann Identität als das Bewusstsein von Individuen betrachtet werden, einer speziellen Ethnie zugehörig zu sein. Inwieweit *cultural stuff* und die damit verbundene Konstruktion ethnischer Identität wandelbar ist und ob die Identitätszugehörigkeit mit dem Lebensbeginn festgeschrieben wird, ist an die jeweilige Überzeugung hinsichtlich der theoretischen Sichtweise gebunden.

Mayburg-Lewis (2003: 100; Hervorhebung von W. K.) beurteilt ethnische Identität dahingehend: „It is the potential, possessed by all human beings, of feeling a special kind of solidarity, analogous to kinship with their fellows. People may feel **‘ethnic’ solidarity on the basis of race, language, religion, history, custom, or a combination of these.**”

Der Terminus *ethnische Identität* fand anfänglich Verwendung bei amerikanischen AnthropologInnen, die damit Gesellschaften der *Native Americans* bezeichneten, die sich aufgrund des Drucks der Akkulturationsbestrebungen der amerikanischen Regie-

rung in einem Prozess des Verfalls befanden (vgl. Schetter 2003: 40). Jenkins (1997: 47) spricht davon, dass „identity is an aspect of the emotional and psychological constitution of individuals; it is, correspondingly, bound up with the maintenance of personal integrity and security, and may be extremely resistant to change.“

Identität stellt jedoch auch einen gesellschaftlichen Prozess dar und ist daher nicht nur auf ein Individuum beschränkt. Kennzeichnend für einen Prozess ist gerade, dass dieser kein statisches Fixum ist, sondern eine Entwicklung stattfinden kann und somit auch Veränderungen möglich sind. Die Relevanz von Grenzziehungen kann in diesem Zusammenhang wie folgt erläutert werden: Kulturelle Merkmale, welche als Signalposten für die Grenzen stehen, sind wandelbar, genauso wie die organisatorische Formierung der Gruppierung. Dennoch bleibt sie als Gruppe erhalten, solange die Dichotomie zwischen Angehörigen dieser Gruppierung und Außenstehenden anhält (vgl. Heinz 1993: 19ff). „**Group identities must always be defined** in relation to that which they are not – in other words, **in relation to non-members of the group.**“ (Eriksen 2002: 10; Hervorhebung von W. K.)

Eine doppelte Verbundenheit, also die Übereinstimmung mit sich selbst und mit einer größeren Gruppierung geht mit Identität einher. Dies ist ein Gefühl der Zugehörigkeit, ein *sense of belonging* zur eigenen Person und gleichzeitig zur dazugehörenden Ethnie. Dies bedeutet, dass jede Identität sowohl eine individuelle als auch eine soziale Komponente beinhaltet. Das Konzept von ethnischer Identität schließt die gegensätzlichen Paare Gemeinsames und Trennendes, sowie Ähnlichkeit und Differenz mit ein. Das Erkunden von Ähnlichkeit mit gleichen Personen verläuft parallel zur Abgrenzung von anderen Personen. Dabei sind sowohl Innen wie Außen die zwei erforderlichen Eigenschaften der Identität einer Gruppe (vgl. Brunner 2002: 52ff).

Identität ist somit ein fortlaufender Prozess einer Subjektivierung in der Beschäftigung mit dem Anderen bei einer gemeinschaftlichen Gestaltung einer sich ständig ändernden sozialen Umgebung. Dabei kann ethnische Identität als eine besondere Ausprägung dieses Prozesses benannt werden (vgl. Stienen/Wolf 1991: 133). Identität beschränkt sich nicht auf die kulturellen Merkmale: „It is **not**, however, **the substantive content of their cultural systems that shapes a people's ethnic identity** but the history of their relationship to the state and their position in the structure of society as a whole.“ (Guneratne 1998: 751; Hervorhebung von W. K.)

Wenn die Vielfalt von Gruppierungen betrachtet wird, die eine ethnische Identität in Anspruch nimmt, wird deutlich, dass der Faktor Selbstzuschreibung ein zentrales Kriterium der Definition einnimmt. In diesem Kontext kommt es zu einer komplexen Korrelation zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung. Denn die eigene Beschreibung einer Ethnie, die sich nicht in einer entsprechenden Fremdzuschreibung widerspiegelt, gilt als instabil und unbeständig. Eine Fremdzuschreibung ist notwendig um die eigene Identität sozusagen zu bestätigen. Auf der anderen Seite wäre die Vorstellung von Gruppierungen, die nur über die Fremdzuschreibung als Ethnie gelten, eine sehr flüchtige Erscheinung, da solche Gruppierungen über klientelistische Unterordnung und Assimilation versuchen würden, eine Ausgrenzung zu beenden, falls nicht selbstreflexiv die Eigenart einer ethnischen Zuschreibung erfolgt (vgl. Elwert 1989: 23).

In der traditionellen burmesischen Gesellschaft wurde Identität durch zwei Vorgaben bestimmt: Zum einen durch die Zugehörigkeit zum Buddhismus, zum anderen durch die Mitgliedschaft in einer Allianz mit der herrschenden Dynastie, das heißt welcher Platz in der tributpflichtigen Hierarchie eingenommen wurde (vgl. Gravers 1999: 19).

### **3.6 Ethnische Stereotypen**

Ethnische Stereotypen beinhalten bedenkliche Muster und führen durch die Einordnung in bestimmte Kategorien in der Regel zu diskriminierenden und negativen Beurteilungen. Es ist legitim und bisweilen auch notwendig, bestimmte Merkmale und Eigenschaften einer bestimmten Ethnie zuzuschreiben, jedoch müssen dabei einige Aspekte beachtet werden, um nicht in eine Stereotypisierung zu verfallen.

Zum einen sind die sogenannten ethnischen Merkmale niemals gänzlich auf alle Personen einer Ethnie zutreffend. Es wird stets Personen geben, die, auf eine bestimmte Art und Weise agierend, nicht deckungsgleich sind mit der Mehrzahl anderer Mitglieder. Dennoch sind diese Personen Teil der Ethnie. Ebenso gilt es zu bedenken, dass Ethnien in sich sehr unterschiedliche Merkmale aufweisen können. Es gibt auf der einen Seite sehr homogene Ethnien, bei denen eine große Anzahl von Mitgliedern relativ ähnliche Eigenschaften und Verhaltensstrukturen an den Tag legen. Gleichzeitig sind jedoch überaus heterogene Ethnien nicht ungewöhnlich, bei denen Mitglieder sehr unterschiedliche Denkmuster und Eigenschaften an den Tag legen. Deshalb kann es gerade in diesem Zusammenhang zu unzulässigen Verallgemeinerungen und Zuweisungen von Stereotypen kommen. Besonders ist jedoch zu beachten, dass Ethnizität die Interaktion von Ethnien beschreibt. Es gibt einen Austausch an Wissen und Waren, wobei es aufgrund

der gegenseitigen Beziehungen auch zu Veränderungen und Neuorientierungen kommen kann. Ethnien sind keine starren Gebilde, sondern flexibel und wandelbar. Aufgrund dieser Ausgangslage gilt es stereotypische Zuweisungen zu vermeiden, die auf eine Diskriminierung und simple Einordnung in Schubladen abzielen. Andererseits kann man nicht die Behauptung aufstellen, dass alle Ethnien einheitlich sind und es keine Unterschiede gibt.

McCaskill (1997: 51f) vertritt hinsichtlich der Bezeichnung *Stereotypisierung* folgende Ansicht: „Stereotypes are important in inter-ethnic relations because they contribute to defining one’s own group and being defined by others. They are critical in defining ethnic boundaries by informing the individual of the perceived positive and negative traits of their own and other groups. Stereotypes also can justify systematic differences in access to society’s resources. Group membership and loyalties are often confirmed and strengthened through such fixed perceptions.”

Bezüglich ethnischer Stereotypen und Diskriminierung von Ethnien sei auch auf das Kapitel 5.4. Bezeichnung für Bergethnien verwiesen, in welchem speziell Aspekte der Stereotypisierung in Bezug auf ethnische Minderheiten aufgegriffen werden. Benedict Anderson gibt einen Einblick, wie ethnische Stereotypen bei Mehrheitsethnien zur Anwendung kommen.

Ethnische Politik in der kolonialen Phase durch die Kolonialherrschaft sah in der Regel so aus, dass etwa die potentielle Mehrheitsbevölkerung, wie etwa BurmanInnen oder VietnamesInnen, als feudal, degeneriert, aggressiv, heimtückisch und unmännlich kategorisiert wurden. Die PartnerInnen in der Koalition der kolonialen Herrschaft, also in diesem Falle die Minderheiten, wurden mit den Charakteristika loyal, wahrheitsgetreu, aufrichtig und ehrlich beschrieben. Eine stetige Wiederholung dieser Stereotypen führte letztendlich zur Entfaltung dieser und zeigte ihre Wirkung. Damit verbunden war die Stärkung der eigenen sowie die Abwertung der anderen Position (vgl. Anderson 2000: 323).

### **3.7 Ethnische Minderheiten**

Im Hinblick auf die Bezeichnung ethnische Minderheiten ist es von grundlegender Bedeutung, dass keine qualitative Klassifizierung verwendet wird und irgendeine Wertigkeit oder abschlägige Positionierung nach sich zieht. Der Terminus Minderheiten zielt

zunächst nur darauf ab, Ethnien innerhalb der Staatsgrenzen eines Landes als solche zu titulieren, wenn es etwa eine Mehrheitsethnie gibt, die rein von der Bevölkerungsanzahl dominanter ist. Dennoch darf nicht versucht werden, Minderheiten eine qualitative Bedeutung zukommen zu lassen und dabei im Allgemeinen eine Abwertung vorzunehmen. Ferner gilt es darauf hinzuweisen, dass Minderheiten im klassischen Sinne erst durch die Gründung von Nationalstaaten entstanden sind.

Laut Renard (1988: 78f) beinhaltet Minderheit „a racial, religious, political, national or other group regarded as different from the larger group of which it is part. [But] minority has wider connotations than merely the numbers implied by the [...] definition.“ Nach Kinloch (1979: 180; Hervorhebung von W. K.) gilt: „**[M]inorities are created by majorities.**“

Auch Anderson (2000: 318) verweist darauf, dass „minorities came into existence in tandem with majorities – and, in Southeast Asia, very recently. No indigenous language of the region has a traditional word for either concept. They were born of the political and cultural revolution brought about by the maturing of the colonial state and by the rise against it of popular nationalism.“

Es gab jedoch auch in der vorkolonialen Phase in Burma einen Gegensatz zwischen Bevölkerungsgruppierungen, die gemeinhin als Mehrheit oder Minderheit galten, auch wenn dies nicht unbedingt auf diese Art und Weise tituliert wurde. Menschen mit Zugang zur politischen Machtelite, die sich selbst als überlegen angesehen haben, stellten sozusagen die Mehrheitsbevölkerung dar, und Menschen ohne Bezug zur Machtelite wurden als Minderheitsbevölkerung angesehen. Somit war damals die Bestimmung und Zugehörigkeit hinsichtlich Mehrheiten und Minderheiten nicht von rassischen oder ethnischen Charakteristika abhängig, sondern ganz allein vom Zugang zur Macht. Minderheiten waren demnach Gruppen, die unzureichenden Machtzugang inne hatten (vgl. Renard 1988: 79). „Indeed, some members of minority groups may choose to join the dominant society in hopes of increasing their status and advancing economically.“ (McCaskill 1997: 29f)

Als Minderheiten in der vorkolonialen Phase sieht Osborne vor allem den Teil der Bevölkerung an, der in den Anhöhen und Bergen lebte und die er als *outsiders* bezeichnet. Die Spaltung der Bevölkerung in BergbewohnerInnen und TalbewohnerInnen im frühen Südostasien folgte einer anderen Ordnung als die Aufteilung zwischen den Herrschenden und Beherrschten im ethnisch vereinigten Landesinneren. Die BewohnerInnen des

Tieflandes waren Teil der herrschenden Klasse, auch wenn sie keine sehr bedeutende Rolle inne hatten. Die Menschen in den Bergregionen waren eine Gruppierung, zu denen der Verwaltungsapparat des Tiefland-Staates nicht wirklich Zugang hatte und die auch nicht die Werte der Gesellschaft des Tieflandes teilten (vgl. Osborne 1990: 54).

Dennoch ist auch auf folgendes hinzuweisen: „The behavior of the minorities [...] is structured by their relationships with other such groups – not in terms of such attributes as language, religion, race, or place of resident.“ (Kunstadter 1967: 76)

Heutzutage bezeichnen sich viele Führer der ethnischen Minderheiten als *ethnic nationalities* oder nicht-burmesisch, um ihren Status als Nation mit eigenen Rechten und als gleichrangiges Mitglied der Union von Burma hervorzuheben und damit den BurmanInnen nicht untergeordnet zu sein. Tatsächlich sind sie jedoch Minderheiten innerhalb des existierenden Staates, da die Bevölkerung etwa zu zwei Drittel aus BurmanInnen besteht und somit die Mehrheit stellt (vgl. Pedersen 2008: 46).

## 4 Ethnizität

Die Bezeichnung *Ethnizität* hat inzwischen im Alltagsgebrauch Einzug gefunden und wird sowohl in den Medien als auch in der Wissenschaft verwendet. Der Aufschwung der Bezeichnung Ethnizität ist jedoch verbunden mit einer zunehmenden Verunsicherung, da es Unklarheiten darüber gibt, was sich tatsächlich dahinter verbirgt. Der Begriff Ethnizität wurde etabliert von der *Chicago School of Sociology* und erlangte Bekanntheit durch die Arbeit *Behind the Melting Pot* von Glazer und Moynihan aus dem Jahre 1963 (vgl. Schetter 2003: 37ff).

Die geschichtlichen Hintergründe zur Bezeichnung Ethnizität beschreiben Sokolovski und Tishkov (2004: 190) wie folgt: „[P]rior to the 1970s there was little mention of it in anthropological literature and textbooks contained no definitions of the term. [...] Since the mid-1970s the concept has acquired strategic significance within anthropological theory partly as a response to the changing postcolonial geopolitics and the rise of ethnic minorities activism in many industrial states. The shift has resulted in a proliferation of theories of ethnicity, explaining such diverse phenomena as social conflict, race relations, nation-building, assimilation etc.”

Ethnizität beinhaltet die Handlungen von unterschiedlichen Individuen, die im Namen einer ethnischen Gruppierung stattfinden. Dabei ist diese Gruppe aufgrund einer Vorstellung über gemeinsames Ethnisches miteinander verknüpft (vgl. Schetter 2003: 38). Die Bezeichnung Ethnizität findet Verwendung, um eine Vielzahl von Formen der Mobilisierung zu beschreiben, die sich letztendlich auf die autonome Existenz von spezifischen ethnischen Formen der Sozialisierung beziehen (vgl. Scherrer 1999: 57). Ethnizität ist faktisch nicht ein einziges, vereinheitlichtes soziales Phänomen, sondern ein Komplex, sozusagen eine Familie von in Beziehung stehenden, aber analytisch unterschiedlichen Phänomenen. Die Grundlagen von Ethnizität, also ihre Markierung, ihre Geschichte sowie ihre Zielsetzungen variieren von Fall zu Fall (vgl. Eller 1999: 7).

Nach Heckmann (1992: 56) gilt: „Ethnizität bezeichnet die für individuelles und kollektives Handeln bedeutsame Tatsache, dass eine relativ große Gruppe von Menschen durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur, Geschichte und aktuellen Erfahrungen verbunden sind und eine bestimmtes Identitäts- und Solidarbewußtsein besitzen.“



Da bei Heckmann die relationale Ebene von Ethnizität nicht ausreichend gewürdigt wird, gilt es auf eine weitere Definition zu verweisen, die diesen wichtigen Aspekt berücksichtigt: „Ethnizität bezeichnet die soziale und ideelle Konstruktion einer kollektiven Identität, die sich auf breit verankerte Vorstellungen von einem gemeinsamen Ursprung und einer gemeinsamen Kultur sowie auf kulturelle Unterschiede zu anderen gründet. **Ethnizität ist** daher ein **relationales Phänomen**, das mit Abgrenzungen und oft auch mit der Aufwertung einer ‘Wir-Gruppe’ und der Abwertung anderer Gruppen einhergeht.“ (Comaroff/Comaroff 2011: 68; Hervorhebung von W. K.)

Daher kann Ethnizität gleichbedeutend für interethnische Beziehungen, Vorstellungen und Praktiken stehen. Es benennt ein Beziehungssystem von Menschen, die vorherrschende Anschauungen über sich und andere teilen. Diese Ansichten beziehen sich auf tatsächliche oder vermutete Differenzen im Hinblick auf die Lebensweise und das Weltbild. Damit fungiert Ethnizität als Bezeichnung für ein soziales Verhältnis (vgl. Gingrich 1998: 102).

Für diese Arbeit soll sich die Definition von Ethnizität an Eriksen (2002: 12) orientieren: „Ethnicity is an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction.“ (Eriksen 2002: 12)

#### 4.1 Drei Thesen zu Ethnizität

Bezüglich des Begriffes Ethnizität stehen drei theoretische Denkweisen zur Diskussion: Primordialismus, Instrumentalismus und Konstruktivismus. Diese nehmen einen bestimmten Standpunkt im Zusammenhang mit dem Begriff Ethnizität ein und versuchen eine Erklärung, Beschreibung, Analyse und Deutung. Dabei geht es um eine Erläuterung der funktionalen Ebene von Ethnizität. Trotz der unterschiedlichen Modelle sei darauf hingewiesen, dass es für jede Theorie Argumente dafür und dagegen gibt, – bei einigen mehr und bei anderen weniger – jedoch besitzt keine Sichtweise den absoluten Wahrheitsanspruch, sondern die beste Möglichkeit besteht wohl darin, sich aus Elementen von mehr als nur einer theoretischen Sichtweise zu bedienen.

Der Primordialismus vertritt eine objektivistische Sichtweise, da die Ansicht vorherrschend ist, dass objektive Faktoren für die Bestimmung der Zugehörigkeit zu einer Ethnie ausschlaggebend sind. Der Instrumentalismus und Konstruktivismus ist der subjek-

tivistischen Sichtweise zugehörig, da subjektive Faktoren für die Bestimmung der ethnischen Zugehörigkeit entscheidend sind.

## 4.2 Primordiale Theorie

Die primordialistische Perspektive in Bezug auf Ethnizität legt den Fokus sehr stark auf die ursprüngliche Verbundenheit. Danach gilt: “[P]rimordialist theories assert that **ethnic identification is based on deep, ‘primordial’ attachments to a group or culture**” (Sokolovski/Tishkov 2004: 190; Hervorhebung von W. K.). Oder mit den Worten von Comaroff und Comaroff (2011: 69): „Dem Primordialismus zufolge gründet sich Ethnizität irreduzibel auf (realen oder fiktiven) gemeinsamen biologischen Ursprüngen, Vorfahren und angeborenen Anlagen.“

Primordialismus sieht Ethnizität als Benennung einer gemeinsamen Identität von Menschen, die eine gleiche Abstammung, Kultur oder Geschichte inne haben. Dabei ist diese Identität grundlegender und bedeutender als solche, die sich aufgrund eines willkürlichen Zusammenschlusses ergeben haben. Die primordialistische Sichtweise legt den Fokus auf eine tief verwurzelte Identität in der Biologie und Psyche des Menschen. Ethnizität verkörpert hierbei also eine fixe biologische Größe, indem eine Person von Geburt an eine bestimmte ethnische Identität besitzt und an dieser bis zum Lebensende festhält. Somit macht diese *Naturalisierung* die primordialen Bestandteile nicht angreifbar (vgl. Kuster/Santschi 2007: 6). „Such dormant ethnicity does not require any explanation. [...] Having taken ethnicity as a given, the explanation shifts to how it is mobilized or evoked” (Ausenda 1997: 224).

„Jedes Individuum ist durch Geburt Mitglied einer distinkten ethnischen Gruppe, durch deren Traditionen es für immer geprägt und an diese Gruppe gebunden ist. [...] Nach der Theorie des Primordialismus kann niemand seiner ethnischen Herkunft entfliehen, indem er etwa eine andere ethnische Identität annimmt oder in seinen Handlungen eine andere Ethnizität ausdrückt. Ethnische Identität und Ethnizität werden als ‚natürliche Konstanten‘ eines jeden Individuums aufgefasst, die emotional aufgeladen sind und von den Akteuren nicht kontrolliert werden können“ (Schetter 2003: 47f).

Nach Ansicht von PrimordialistInnen wird eine einzelne Person in eine Identität hineingeboren. Diese ist in aller Regel unveränderlich und ein Identitätswechsel sowie das Einnehmen verschiedener unterschiedlicher Identitäten ist nicht möglich.

Die primordialistische Sichtweise wurde von Clifford Geertz<sup>10</sup> begründet. Nach der Ansicht des Primordialismus zeichnen sich kulturelle Systeme vor allem dadurch aus, dass sie überwiegend selbsterhaltend fungieren und in der Regel nicht durch Manipulationen von Einzelpersonen beeinträchtigt werden können. Für die Bedeutung von Ethnizität sind dagegen geschichtliche Kontinuitäten wie Werte, Symbole und Mythen von hoher Relevanz. Nach Auffassung der PrimordialistInnen geschieht eine Veränderung von Eigenschaften nur schleppend. Ethnizität hat die Neigung sich Umgestaltungen zu widersetzen. Deshalb sind VertreterInnen der primordialistischen Theorie der Ansicht, dass Modernisierung in der Entwicklung wenig Auswirkung darauf hat, wie sich Ethnizität ausprägt (vgl. Kuster/Santschi 2007: 7).

Innerhalb der Sozialwissenschaften der 1950er und 1960er Jahre sind die sogenannten *primordial attachments* vorwiegend als Hemmnis für die Herausbildung von citizenship und Nationalismus angesehen worden. Auch wenn sich die Diskussion darüber schon seit längerem hin zu einer kritisch-instrumentalistischen Perspektive entwickelt hat, so sind primordiale Ansichten von Identität und Ethnizität bezüglich politischer Konflikte immer wieder auf der Agenda, wie etwa bei den Konflikten in Südosteuropa in den 1990er Jahren (vgl. Brunner 2002: 54f).

Zurückkommend auf Geertz kann folgende Aussage von ihm festgehalten werden: „[D]ormant ethnicity is a sociobiological constant or ‘given’“ (Geertz 1963 zitiert nach Ausenda 1997: 224). Laut Geertz ist demnach ethnische Identität durch Sprache, Religion, Region, Verwandtschaft und Kultur charakterisiert.

“By a primordial attachment is meant one that stems from the ‘givens’ - or, more precisely, as culture is inevitably involved in such matters, the assumed ‘givens’ - of social existence: immediate contiguity and kin connection mainly, but beyond them the

---

<sup>10</sup> „Geertz' Aussagen wurden oft als Manifest für Primordialismus missverstanden und kritisiert; ihm wird unterstellt, von der Primordialität ethnischer Bindungen auszugehen. Geertz betrachtet ethnische Charakteristika jedoch nicht per se als naturgegeben. Phänomene sind für ihn nicht ausschliesslich primordial, sondern unter entsprechenden Bedingungen veränderbar. [...] Trotz der Flexibilität von Geertz' Ansichten über Primordialismus wird dieser oft mit kulturellem Determinismus in Verbindung gebracht. Dabei wird übersehen, dass Geertz Primordialität als sozialorganisatorisches und definitorisches Konstrukt begreift.“ (Kuster/Santschi 2007: 7).

givenness that stems from being born into a particular religious community, speaking a particular language, or even dialect of a language, and following particular social practices. These congruities of blood, speech, custom and so on, are seen to have an ineffable, and at times overpowering, coerciveness in and of themselves. One is bound to one's kinsman, one's neighbor, one's fellow believer, ipso facto; as the result not merely of personal affection, practical necessity, common interest, or incurred obligation, but at least in great part by virtue of some unaccountable absolute import attributed to the very tie itself." (Geertz 1963: 109).<sup>11</sup>

Neben Clifford Geertz ist auch Anthony Smith als ein Vertreter der primordialistischen Theorie einzustufen. Seiner Ansicht nach steht Primordialismus für „**the idea that certain cultural attributes and formations possess a prior, overriding, and determining influence on people's lives**, one that is largely immune to 'rational' interest and political calculation. We are, in certain sense, compelled by the attachments that spring from these attributes and formations. They **stand apart from**, and often above, **the rational choices and the pursuit of material interests** that characterize much of our lives." (Smith 2000: 5; Hervorhebung von W. K.)

Es wird dabei die Ansicht vertreten – wie schon teilweise angesprochen –, dass die Basis einer Nation eine organische und natürliche Gemeinschaft ist, welche die Identität der Mitglieder bestimmt. Die Bindung unter den Mitgliedern der Gemeinschaft, die mit sozialen und biologischen Aspekten begründet wird, beruht auf einer gemeinsamen Herkunft. Das Bewusstsein darüber ergibt sich durch verschiedene Merkmale der Abgrenzung zu anderen Gemeinschaften. Diese Merkmale können unter anderem beinhalten: Religion, Sprache, Kultur sowie Siedlungsraum. Aus primordialer Sichtweise wird diesen Ethnien als *natürliche Nation* ein unverfälschtes und damit auch legitimes Recht für eine politische Selbstbestimmung zuerkannt. Wenn der Primordialismus herangezogen wird, um Auseinandersetzungen und Gewalt innerhalb von Staaten zu erklären, die sich durch eine hohe Heterogenität auszeichnen, dann wird als Argument die Diskontinuität zwischen den Grenzen von Nationalstaaten und denen von natürlichen nationalen Gemeinschaften herangezogen. Die natürlichen nationalen Gemeinschaften streben nach

---

<sup>11</sup> Aufgrund dieses Zitates wird Geertz oftmals dem Primordialismus zugeschrieben. Wichtig ist allerdings, dass bei ihm hierbei von *angenommenen* Gegebenheiten die Rede ist (vgl. Sökefeld 2012: 45).

Unabhängigkeit, die ihnen nach primordialer Sichtweise auch zusteht (vgl. Hingst 2003: 117).

„Ethnizität wird somit zum Träger einer fundamentalen Gruppenidentität, deren Bedeutung die aller anderen sozialen Bindungen übersteigt. Die soziologische Idee, die auf diesem Denken basiert, ist stark von der Annahme geprägt, dass Ethnizität durch so genannte *givens* (Prägungen) bestimmt wird, die alle Angehörigen einer ethnischen Gruppe teilen. Diese Prägungen erzeugen einen starken Zusammenhalt in der Gruppe, da durch sie eine gemeinsame Identität geschaffen wird. Die Fundamente, auf denen diese *givens* beruhen und somit Ethnizität konstituieren, sind angenommene Blutsbande, Rasse (hier im Sinne von gemeinsamen physischen Merkmalen), Sprache, Religion, Brauchtum und die Topographie des Geburtsortes. Alle diese Elemente verbindet, so jedenfalls die Annahme der Primordialisten, die Tatsache, dass sie uns angeboren erscheinen und deswegen das Individuum keine Entscheidungen treffen kann, ob es den vorgegebenen inneren ‚Richtlinien‘ folgen will oder nicht. Es sind genau diese Eigenschaften der Prägungen, die sie primordial und damit fundamental machen. Gleichzeitig entzieht diese Eigenschaft den *givens* auch ihre Historizität – sie sind in einer dunklen Vergangenheit angesiedelt und auch nicht durch Zeit veränderbar, sondern statisch und fixiert.“ (Pohl 2007: 9f)

#### 4.2.1 Kritik am Primordialismus

Innerhalb der Wissenschaft gibt es kritisch geäußerte Anmerkungen zur primordialistischen Theorie hinsichtlich Ethnizität. Vor allem Frederik Barth gilt es hierzu erwähnen. Er verweist in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences* (1969) darauf, dass es zu Ethnizität erst dadurch kommt, wenn eine Interaktion von unterschiedlichen Gruppen stattfindet. Der fortlaufende Austausch und die Beziehungen zwischen Gruppen und deren Mitglieder führen zum Aufkommen von ethnischer Zugehörigkeit, wie auch Eriksen (2002: 12) anführt: „For ethnicity to come about, the groups must have a minimum of contact with each other, and they must entertain ideas of each other as being culturally different from themselves.“

Der Hauptangriffspunkt an dieser Sichtweise ist, „dass er Veränderungen der Identitäten ethnischer Gruppen über die Zeit nicht erklären kann und auch offen lässt, weshalb ethnische Gruppen zu bestimmter Zeit gewisse Attribute von Ethnizität betonen, später dann aber situativ andere Attribute in den Vordergrund rücken. Zudem kann der Pri-

mordialismus mit seiner beschränkten Argumentationsweise die Komplexität von Identitäten kaum erfassen. **Primordialistische Ansätze berücksichtigen nicht, dass Alltagskulturen in sich heterogen sind und sich verändern.**“ (Kuster/Santschi 2007: 7; Hervorhebung von W. K.)

Dies lässt sich wie folgt erläutern: Wenn Personen hinsichtlich ihrer ethnischen Identität befragt werden, stellen sich häufig zwei Sachverhalte heraus. Zum einen, dass Zugehörigkeit zu einer Ethnie nicht eindeutig zugeordnet werden kann, da sich einzelne Personen mehreren ethnischen Einheiten verbunden fühlen. Zum anderen, dass die ethnische Zugehörigkeit den jeweiligen Personen nicht erstrangig erscheint, da es hinter anderen Identitäten ansteht, wie etwa Geschlecht, soziales Umfeld, Klassenzugehörigkeit oder Religion (vgl. Cornell/Hartmann 1998: 50). „[T]he point is that primordialism has difficulty accounting for those persons who attach little importance to their ethnicity.“ (Cornell/Hartmann 1998: 50)

Deshalb ist ein Hauptkritikpunkt an der primordialistischen Sichtweise, dass Erläuterungen der Wandlungsprozesse innerhalb von Ethnien fehlen und eine logische Begründung zu dieser Thematik nicht geliefert werden kann. Außerdem fehlt eine Erklärung für Wandlungen in Bezug auf interethnische Beziehungen.

Gewaltsame und militärische Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Ethnien sind quantitativ die Ausnahme und nicht der Normalzustand, wenn es um interethnische Beziehungen geht. Die Mehrzahl der Ethnien führt einen gewaltfreien Umgang miteinander. Da im Primordialismus die Ansicht von unveränderbaren Konstanten gegeben ist, müsste dies auch in Bezug auf Spannungen und Konflikten zwischen Ethnien vorherrschend sein. Dies würde aufgrund der unveränderbaren Konstanten in primordialistischen Theorien bedeuten, dass Ethnien, die sich in einem Konflikt befinden, diesen schon lange Zeit austragen müssten. Bei einem Blick in die Geschichte fällt auf, dass beispielsweise Hutu und Tutsi sowie die serbischen und kroatischen Ethnien keine jahrzehntelangen interethnischen Auseinandersetzungen und Kämpfe hinter sich hatten, sondern diese sich erst in der jüngeren Vergangenheit herausgebildet hatten. Daher ist die Annahme zu hinterfragen, dass interethnische Konflikte auf konstante und unveränderbare Feindschaften beruhen. Zum einen sind Phasen von kriegerischer Gewalt mit Zeiten friedlicher Koexistenz zu beobachten. Zum anderen gibt es Ethnien, die in der jüngeren Vergangenheit oder Gegenwart in gewaltsame Konflikte verstrickt waren, in der Vergangenheit ein hohes Maß an Kooperation zwischen diesen Ethnien vorhanden

war. Ein Wechsel zwischen Kooperation und gewaltsamer Auseinandersetzung zwischen Ethnien und umgekehrt kann mit der primordialistischen Theorie nicht erklärt werden. Denn der Primordialismus sieht ethnische Identität als konstant, nicht beeinflussbar und unveränderlich an, und daher lässt sich diese Theorie nicht als Beleg anführen, um einen Wandel im interethnischen Umgang zwischen verschiedenen Gruppierungen zu erklären. Somit stößt die primordiale Theorie zumindest dann an Grenzen, wenn es um die geringe Anzahl von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Ethnien geht, wenn gewaltsame Konflikte nach langen Friedenszeiten entstehen oder wenn interethnische Gewalt in Kooperation mündet (vgl. Binnig 2004: 29ff).

#### 4.2.2 Zusammenfassung Primordialismus

Abschließend kann hinsichtlich der primordialen Sichtweise festgestellt werden, dass die Objektivität von Ethnizität sehr stark betont wird. Ethnizität steht also bei dieser theoretischen Herangehensweise für Objektivität. Beim Primordialismus muss kritisch angemerkt werden, dass Multiplizität, Kontextabhängigkeit und Dynamik verneint werden. Die primordiale Theorie hat eher einen deskriptiven Ansatz und fühlt sich weniger für die Verdeutlichung von Dingen verantwortlich.

Außerdem ist anzumerken, dass innerhalb der primordialen Ausrichtung Ethnizität als etwas Statisches und Fixes angesehen wird. Dabei wird der Zusammenschluss und Zusammenhalt der jeweiligen MitgliederInnen einer Ethnie durch ursprüngliche, also primordiale und objektive Gegebenheiten begründet. Dies kann etwa Herkunft, Tradition, Sprache oder Religion beinhalten. Als Hauptkritikpunkt am Primordialismus gilt es anzuführen, dass Ethnizität kein statisches Konstrukt darstellt, sondern zum einen wandelbar ist und zum anderen auch je nach Lebensphase eines Individuums einen unterschiedlichen Grad an Wichtigkeit beinhalten kann.

### 4.3 Instrumentalistische Theorie

Die Sichtweise des Instrumentalismus bezüglich Ethnizität kann wie folgt beschrieben werden: „[I]nstrumentalist approaches treat **ethnicity as a political instrument exploited by leaders and others in pragmatic pursuit of their own interests.**“ (Sokolovski/Tishkov 2004: 190; Hervorhebung von W. K.) Die instrumentalistische

Sichtweise sieht Ethnizität somit als ein soziales Konstrukt an. Dieses entwickelt sich als Konsequenz auf mögliche Bedrohungen von Interessen, Integrität und Selbstbestimmung durch Personen, die an eine gemeinsame kulturelle Bestimmung glauben, selbst wenn die Traditionen nur ausgedacht sind (vgl. Comaroff/Comaroff 2011: 69).

Die instrumentalistische Theorie vertritt die Ansicht, dass Ethnizität – genauso wie Klasse – eine vernunftgemäße Form der Organisation von Interessensgruppierungen darstellt, die unter gewissen Bedingungen entsteht. Ethnische Identitäten erlangen Einfluss, wenn sie von einzelnen Personen als Instrument beabsichtigt eingesetzt werden, um eine Mobilisierung von Anhängerschaft zu erreichen. Dabei steht das Erwecken von ethnischen Gefühlen durch die politische Führung im Vordergrund, da demzufolge Macht und Vorteile erhofft werden (vgl. Kuster/Santschi 2007: 8).

„Das instrumentalistische Konzept lehnt nicht grundsätzlich die Bedeutung ethnischer Bindungen ab. Es sieht jedoch die Motivation für einen Bezug auf diese Bindungen nicht in dem Bedürfnis, sich mit Angehörigen einer *quasi-kinship* aufgrund bestimmter *givens* zu solidarisieren, sondern geht davon aus, dass **ethnische Identität immer dann mobilisiert wird, wenn Nutzen daraus gezogen werden kann**. Entweder wird dadurch der eigene Zugang zu sozialen, politischen und/oder materiellen Ressourcen ermöglicht oder es werden andere Individuen, die zu einer rivalisierenden Gruppe gehören, von eben diesen Ressourcen fern gehalten. Gleichzeitig können ethnische Grenzen dann wieder ignoriert werden, wenn dadurch ein höherer Gewinn zu erzielen ist oder andere Faktoren über die Verteilung von Ressourcen entscheiden.“ (Pohl 2007: 11f; Hervorhebung von W. K.)

Eine weite Verbreitung der instrumentalistischen Sichtweise ist heute festzustellen: „Typically, [...] ethnicity studies were – and are – instrumentalist in their basic orientation.“ (Eriksen 2001: 44) Der Schwerpunkt bei der instrumentalistischen Theorie hinsichtlich Ethnizität liegt auf der Subjektivität. Ethnizität wird demnach stark damit in Verbindung gebracht.

Die instrumentalistischen Theorieansätze sehen nationale oder ethnische Identität nicht als naturgegebene Determinanten im Prozess einer politischen Willensbildung. Ethnizität und Nationalismus werden hierbei vermehrt als eine Ressource angesehen, auf die sich vor allem Eliten einer Gesellschaft beziehen im Rahmen von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen. Demnach wird bei den instrumentalistischen Sichtweisen die Herausbildung von ethno-nationalistischem Separatismus sehr stark in



Bezug zu bestimmten Abhängigkeiten gesetzt. Gleichzeitig wird durch die aktive und bestimmende Rolle von Eliten der Ethnien im Prinzip der Weg für Lösungen über Verhandlungen eröffnet (vgl. Hingst 2003: 83f).

Gegenüber der primordialistischen Sichtweise bewertet der Instrumentalismus Ethnizität nicht als essentiell oder substantiell. Hingegen wird Ethnizität als Eigenschaft angesehen, die sich prozessartig in einer Bewusstseinsentwicklung herausbildet. Ethnizität fungiert als soziale, kulturelle und politische Kapazität, die unterschiedlichen Status- und Interessensgruppierungen zur Verfügung stehen. Ethnizität kann mutmaßlich Verknüpfungen zu Beziehungen haben, in denen Personen Geburt und Sozialisierung erfahren haben; bezüglich der Gruppierungen jedoch, die eine ethnische Definition beinhalten, stellt Ethnizität immer das Ergebnis von - bewussten oder unbewussten - Handlungen von Individuen oder Gemeinschaften dar und nicht eine vorhandene, unveränderbare Tatsache. Das Hauptaugenmerk dieser Sichtweise kann in folgenden Bereichen zu finden sein: Im Wettbewerb von Eliten hinsichtlich der Auseinandersetzung und dem Zugang zu Ressourcen, bei Ethnizität bezüglich Erfindung oder Konstrukt sowie bei einer persönlichen Strategie der Gewinnmaximierung in Form von einer Theorie der *rational-choice*. Ein zentraler Punkt des Instrumentalismus ist, dass Ethnizität als sozial konstruierte Natur funktioniert sowie die Möglichkeit von Gruppierungen und einzelnen Personen, anhand eines kreativen Prozesses aus einer großen Anzahl von kulturellen Ressourcen eine eigene Identität zu bilden oder eine Gruppenidentität zu erschaffen (vgl. Brunner 2002: 55) Dabei gilt für den Instrumentalismus festzuhalten: „[T]his model of ethnicity emphasizes a degree of plasticity in ethnic identification and in the composition of ethnic groups: that **people** (and peoples) can and do **shift and alter their ethnic ascriptions in the light of circumstance and environment.**“ (Jenkins 1997: 44; Hervorhebung von W. K.)

Wenn man die instrumentalistische Theorie hinsichtlich Potenzial und Ursache von Konflikten begutachtet, wird im Gegensatz zur primordialen Sichtweise nicht ethnische Identität als konfliktverursachend dargestellt, sondern die Ursachen werden in machtpolitischen und materiellen Interessen von Eliten gesehen. Somit wird ethnische Identität als Mittel determiniert, um eigene Ziele zu erreichen. Dabei geht es hauptsächlich darum, die eigenen AnhängerInnen zu mobilisieren (vgl. Binnig 2004: 31).

### 4.3.1 Kritik am Instrumentalismus

Die instrumentalistische Theorie ist insofern kritisch zu bewerten, dass Bedeutungen von Kontinuität nicht schlüssig erklärt werden können. Der Instrumentalismus übersieht demnach, dass bereits vor dem Prozess einer Konstruktion gewisse Vorannahmen innerhalb einer Gruppierung von Menschen vorhanden gewesen sind. Hinzu kann die utilitaristische Argumentation der instrumentalistischen Sichtweise kritisch hinterfragt werden sowie eine zu starke Fokussierung auf externe Faktoren und eine Vernachlässigung von internen Gegebenheiten erkannt werden.

Kritisch angemerkt werden muss auch im Zusammenhang mit der Ansicht der InstrumentalistInnen, dass die Herausbildung von Nationalismus als Resultat von rein rationalen Erklärungen begründet wird. Wenn Personen einer Ethnie auf rationalem Wege Entscheidungen treffen, weshalb geschieht dies entlang von ethnischen Linien? Weshalb erfolgt die Organisation von ethnischen Interessen nicht übergreifend anhand politischer Forderungen? Bei Kritik hinsichtlich dieser Frage versteifen sich AnhängerInnen der instrumentalistischen Theorie mitunter auf Positionen, die denen der primordialistischen Sichtweise nicht unähnlich sind. Dabei wird eine vermeintlich größere Bindung in einer ethnischen Gruppierung als Erklärungsgrund geliefert, wobei historische oder biologische Argumente für die vorhandenen Bindungen so gut wie ausgeblendet bleiben. Dagegen liegt der Fokus der instrumentalistischen Theorie stets in Anlehnung an Karl Deutsch auf der Kraft der Integration durch eine gemeinsame Sozialisation (vgl. Hingst 2003: 84).

Eine weitere kritische Anmerkung bezüglich des Instrumentalismus ergibt sich aus der Tatsache, dass in Bezug auf den Begriff Ethnizität der Fokus auf der materialistischen Ressource liegt und andere Ebenen vernachlässigt werden (vgl. Kuster/Santschi 2007: 8).

### 4.3.2 Zusammenfassung Instrumentalismus

Abschließend lässt sich zur Thematik des Instrumentalismus zusammenfassen, dass Ethnizität hierbei als ein Polit-Instrument angesehen wird, das von den Angehörigen der Elite eingesetzt wird, um eigene Interessen durchzusetzen. Die ethnische Identität fungiert sozusagen als ein Mittel zum Zweck. Die instrumentalistische Sichtweise bezüglich Ethnizität ist dem Subjektivismus zugehörig. Der Instrumentalismus hat utilitaristi-

sche Werte inne und Ethnizität wird als ein soziales Konstrukt, also nicht als substantiell und essentiell angesehen. Auch wenn das Vorhandensein von ethnischen Bindungen nicht grundsätzlich negiert wird, liegt das Augenmerk darauf, dass ethnische Identität dazu mobilisiert wird, um Nutzen daraus zu ziehen.

#### 4.4 Konstruktivistische Theorie

Die konstruktivistische Theorie ist themenverwandt mit der instrumentalistischen Sichtweise, unterscheidet sich jedoch stark von der primordialistischen. „[C]onstructivist approaches emphasize the **contingency and fluidity of ethnic identity**, treating it as something which is **made in specific social and historical contexts**.“ (Sokolovski/Tishkov 2004: 190; Hervorhebung von W. K.) Dabei ist der Konstruktivismus ein kritischer Ansatz, der „Identitäten nicht als gegeben hinnimmt, sondern danach fragt, aufgrund welcher gesellschaftlichen Prozesse sie zustande kommen. Die konstruktivistische Perspektive ist damit anti-essentialistisch.“ (Sökefeld 2012: 46)

Lake und Rothchild fassen den Konstruktivismus folgendermaßen zusammen: „In the constructivist view, ethnicity is not an individual attribute but a social phenomenon. A person’s identity remains beyond the choice or control of that individual.“ (Lake/Rothchild 1998: 6)

Das besondere an der konstruktivistischen Sichtweise ist dabei das distinkte Verständnis von ethnischer Identität. Diese wird als ein sozialer Aspekt angesehen, die überwiegend ein intersubjektives Konstrukt bildet und damit auch die Fähigkeit besitzt, sich zu verändern. Dies bedeutet zunächst eine klare Missbilligung von konstanter und nicht beeinflussbarer Identität, wie es im primordialistischen Erkenntnispektrum vorhanden ist. Deshalb fällt der konstruktivistischen Sichtweise mehr oder weniger die Aufgabe zu, das zentrale Problem des Primordialismus zu benennen: Die Erläuterung des Wandels in der Beziehung von Ethnien. Da Identität im Konstruktivismus als intersubjektives Konstrukt angesehen wird, gibt es auch eine Abgrenzung zur instrumentalistischen Sichtweise, in der Identitäten durch einzelne Personen fast gänzlich wählbar sind sowie aufgerufen und abgeschaltet werden können (vgl. Binnig 2004: 35).

Nach Frederik Barth, dem bekanntesten Vertreter der konstruktivistischen Theorie, beinhaltet Ethnizität eine ständige Zuschreibung, bei der einzelne Menschen in Hinblick auf ihre allgemeinste Identität klassifiziert werden. Dies wird vermutlich durch Ur-

sprung und Hintergrund bestimmt, so wie Formen von sozialer Organisation durch Mechanismen von Grenzen zwischen Gruppen aufrechterhalten werden. Ethnizität basiert nicht auf den Besitz von Kulturobjekten, sondern auf die Beeinflussung von Identitäten und ihre situationsbedingten Eigenschaften. Diese Konzeptualisierung hat es AnthropologInnen ermöglicht, sich auf die situationsbezogene und kontextabhängige Beschaffenheit von Ethnizität zu konzentrieren, um die politischen Dimensionen zu verdeutlichen, wie etwa die Fähigkeit, Beziehungen zwischen Gruppen zu strukturieren und als Basis für politische Mobilisierung und sozialer Stratifizierung zu dienen (vgl. Sokolovskii/Tishkov 2004: 192).

In der konstruktivistischen Sichtweise wird Nationalismus als eine konstruierte Ideologie angesehen, der ein hoher identitätsstiftender Charakter zugesprochen wird. Als Ausgangspunkt dieser Sichtweise, die stark von psychoanalytischen und psychologischen Theorieansätzen beeinflusst ist, fungiert das Individuum und nicht eine biologisch verbundenen bzw. gemeinsam sozialisierte Gemeinschaft. Nach Auffassung von KonstruktivistInnen bieten nationalistische Ideologien Ordnung und Sicherheit für Einzelpersonen, die sich im Prozess der Modernisierung ihrer eigenen sozialen Position immer unsicherer sind. Dabei bietet die konstruktivistische Theorie einerseits einen alternativen Entwurf für die tiefe Verwurzelung einer emotionalen Bindung zwischen den einzelnen Menschen einer Ethnie. Zum anderen werden Ergebnisse der situationalistischen Theorie in die Argumentationskette einverleibt, dass nationalistische oder ethnonationalistische Ideologien vermehrt in Zeiten wirtschaftlicher, sozialer und politischer Umwälzungsprozesse an Zuspruch gewinnen. Und es erwacht das Verlangen nach einem Ordnungskonzept oder einer Ordnungsideologie im gleichen Verhältnis zu der Unsicherheit, die durch eklatante Veränderungen von gewohnten Prozessen und Ordnungsstrukturen entstehen (vgl. Hingst 2003:85).

#### **4.4.1 Kritik am Konstruktivismus**

Die Kritik bezüglich Konstruktivismus gründet in der Feststellung, dass die Vergangenheit keine Berücksichtigung erfährt. Es liegt sozusagen eine ahistorische Perspektive vor, einer gemeinsamen Geschichte von Gruppenmitgliedern wird keine Beachtung geschenkt. Ferner besteht beim Konstruktivismus die Gefahr, dass kulturelle Aspekte nicht ausreichend gewürdigt werden. Ethnien werden als Behältnisse angesehen, in die unterschiedliche kulturelle Aspekte eingefüllt werden. Dies führt dazu, dass Kultur und Eth-

nizität als separat angesehen werden (vgl. Schilling 2012: 24f). Der starke situationsbedingte Fokus sowie die Vernachlässigung bezüglich der Herkunft in der konstruktivistischen Theorie erfährt von Seiten der PrimordialistInnen Kritik.

#### **4.4.2 Zusammenfassung Konstruktivismus**

Zusammenfassend kann zum Konstruktivismus angemerkt werden, dass in diesem Zusammenhang die Fluidität von ethnischer Identität hervorgehoben wird. Diese Zufälligkeit von ethnischer Identität ereignet sich in speziellen historischen und sozialen Kontexten. Ethnizität ist also eine soziale Identität, die unter spezifischen historischen Umständen konstruiert wird. Im Konstruktivismus sind ethnische Grenzen veränderlich und werden situationsabhängig durch Interaktionen immer wieder neu festgelegt. Damit beschreibt Ethnizität nicht bestimmte Eigenschaften, sondern ein Verhältnis. Der Konstruktivismus zeichnet sich durch einen anti-essentialistischen Ansatz und somit durch ein subjektivistisches Konzept aus.

## 5 Ethnische Struktur in Burma

Dieses Kapitel soll einen Überblick über die ethnische Struktur<sup>12</sup> in Burma geben. Dabei werden zuerst die ethnischen Klassifizierungen angesprochen, die auf dem südostasiatischen Festland und in Burma vorzufinden sind. Beispielhaft gibt es eine kurze Beschreibung von vier Ethnien. Zum einen die Karen und Shan, die nach den BurmanInnen die zwei größten Ethnien des Landes bilden. Zum anderen die Kachin und die Wa, die zu den kleineren Ethnien des Landes zählen. Die Beziehungen zwischen der Bevölkerung der Bergethnien und der FlachlandbewohnerInnen ist ein weiterer Punkt. Abschließend wird in diesem Kapitel ein Blick auf die Bezeichnung für die Bergethnien geworfen.

Es soll an dieser Stelle jedoch darauf hingewiesen werden, dass aufgrund der starken und unverkennbaren ethnischen Heterogenität sowohl auf dem südostasiatischen Festland wie auch im insularen Südostasien sich bereits früh herauskristallisierte, dass eine gewisse Inadäquatheit der ethnographischen Vorgehensweise der Monographie vorlag, da es eine zu starke Fokussierung auf *Stämme* gegeben hat. Daraus ergab sich dann auch eine Konstruktion von Ethnien als quasi undurchlässige Systeme, mit den sogenannten *primitive isolates*. Über die Erkenntnisse und Einsichten von Heine-Geldern hinaus, dessen Fokus zu stark auf die Kulturdiffusion gerichtet war, gilt es in diesem Zusammenhang jedoch auf die klassische Studie von Leach über die Kachin im Norden von Burma hinzuweisen. Sein theoretisches Konzept beinhaltet, dass die sozio-politischen Organisationen und der Strukturwandel der Kachin nur dann einer akzeptablen Analyse unterzogen werden können, wenn diese als Element eines weitreichenderes sozio-politischen Systems betrachtet werden und dabei die stattfindende Dynamik der Kultur als Erwiderung auf ethnischen Druck von außerhalb angesehen wird. Dieses sozio-politische System beinhaltet etwa sowohl die größtenteils egalitär zusammengeschlossene Stammesgesellschaft der tibeto-burmanischen Kachin in den Bergen, sowie die über Hierarchie organisierte Tai-sprechende Bevölkerung der Shan in den Talgebieten (vgl. Lukas 2011: 16f).

---

<sup>12</sup> Die ethnischen Klassifizierungen in Burma gehen auf James George Scott zurück. Genauere Anmerkungen hierzu siehe Kapitel 5.2 Ethnische Klassifizierungen.

Auch auf die Position von Lehman ist in diesem Zusammenhang zu verweisen. In dessen Studie über die Chin wird erläutert, dass die Organisationsstruktur von Kultur und Gesellschaft dieser Bergethnie eine Widerspiegelung ihrer Adaption hinsichtlich der geographischen Umgebung sowie der im Tiefland siedelnden burmanischen Kultur darstellt. Von daher geht Lehman in seinen Überlegungen soweit vorzuschlagen, dass die Chin – und auch die Kachin – aufgrund ihrer ausgeprägten Orientierung hin zu den Gesellschaften im Tiefland als sogenannte *subnukleare Gesellschaften* zu bezeichnen sind. Damit würden sie sich hinsichtlich einer Kategorisierung zwischen der *purely tribal society* und der *peasant society* befinden (vgl. Lehman 1963: 1f).

## 5.1 Historische Begebenheiten

Bezüglich Ethnien und deren Zusammenleben in Burma ist vor allem anzumerken, dass es aufgrund des Übergangs von vormoderner hin zur moderner Phase zu Veränderungen gekommen ist. Es gab konzeptionelle Unterschiede zwischen einem vormodernen Königreich und einem Staatswesen ab der Kolonialzeit. Es gilt zu untersuchen und aufzuzeigen, welche Rolle Ethnizität in der vorkolonialen Phase und im weiteren Verlauf der burmesischen Geschichte gespielt hat.

Ethnizität war im vormodernen Südostasien nur ein Faktor von mehreren für die Bestimmung von Identität. So förderte auch Religion, Kultur, sowie die Position im hierarchischen Tribut-System die Bestimmung der persönlichen Identität oder die der Gruppe. Gleichwohl unterliegt die Form, in der sich Ethnizität ausdrückt und mobilisiert, bestimmten historischen Prozessen. Erst durch moderne Politik wurden *ethnic labels* dazu verwendet, Machtbasen zu erschaffen und zu kontrollieren, die seit der Kolonialzeit dazu neigten als ethnische Gemeinschaften zu erstarren (vgl. South 2007: 3f).

In der vorkolonialen Zeit hatte der Herrscher eine gewichtige Stellung inne: „[T]he monarchy, and often the monarch himself, was seen as the state.“ (Taylor 1987: 14) Die Macht und Ausstrahlung ging vom Patron aus, und da jeder seiner Klienten mit diesem durch einzelne persönliche Beziehungen verbunden war, gab es keine Erfordernis für eine gemeinsame Identität unter den Gefolgsleuten. Weiterhin ist festzustellen: Aufgrund der Gegebenheit, dass sich Souveränität in der Person des Herrschers wiederfand, war es nicht notwendig, dass dieser von der gleichen Ethnie sein musste wie die Mehrheit seiner Untertanen (vgl. Lieberman 1978: 459f).

Ethnische Homogenität wurde in der vorkolonialen Phase nie erreicht, da ein Bündel von mächtigen Traditionen die direkte Übereinstimmung zwischen ethnischer Zugehörigkeit und politischer Loyalität beeinträchtigte. Einige Mitglieder von Minderheiten passten sich innerhalb eines bestimmten Gemeinwesens an die Kultur der Mehrheit an. Aber andere, vermutlich sogar die größere Anzahl, behielten ihre ursprüngliche Identität, während sie die Mehrheitsbevölkerung politisch und militärisch unterstützten (vgl. Lieberman 1978: 458).

Mitte des 18. Jahrhunderts war eine starke Tendenz zu beobachten, dass die Bevölkerung desselben politischen Zentrums kulturelle Merkmale als Ausdruck ihrer gemeinsamen Identität verwendete, besonders in Zeiten des Übergangs und der Unsicherheit. Doch die Übereinstimmung zwischen Kultur, das heißt Ethnie, Identität und politischer Loyalität war notwendigerweise sehr unvollkommen, da Gruppen, die die gleiche Sprache und Kultur auslebten, durch regionale Bindungen fragmentiert waren, und weil die dominierenden Formen der politischen Organisation – die auf Konzepten des religiösen Universalismus und auf persönlicher, quasi-feudaler Gefolgschaft beruhte – im Grunde gleichgültig gegenüber kulturellen Unterscheidungen waren (vgl. Lieberman 1978: 480).

Im Hinblick auf „ethnische“ Konflikte im vorkolonialen Burma hat Lieberman eine sehr kritische Sichtweise, die er in seinem Artikel *Reinterpreting Burmese History* verdeutlicht. Es ist vermutlich nicht richtig, diese Konflikte so zu klassifizieren, als beruhten sie auf der Grundlage von Ethnizität. Identität wurde vorwiegend anhand von politischen Einheiten konstruiert, die sich erst später in Form von ethnischen Gruppen vereinigte. Aber selbst dann, waren diese „ethnischen“ Unterscheidungen bedeutend flüssiger, als dies heute der Fall ist (vgl. Walton 2008: 893).

1947 kam es unter Bogyoke Aung San zum Panglong-Abkommen, in dem sich verschiedene Ethnien für die Gründung eines gemeinsamen burmesischen Staates aussprachen. Jedoch waren es „**British geographical divisions and colonial policies**, [...] that would solidify ethnic identity and **have the greatest effect on** the negotiations at Panglong and **future ethnic relations in Burma.**“ (Walton 2008: 893; Hervorhebung von W. K.)

Durch die Entstehung von Staaten kam es zur Veränderungen hinsichtlich der geographischen Verteilung der Menschen. Staaten erklärten das Monopol auf die Gebiete des Flachlandes für eine intensive landwirtschaftliche Bewirtschaftung in Form von Nass-



Reis-Anbau. Für den Schutz durch Staaten wurde die Bevölkerung besteuert und diejenigen, die mit dieser staatlichen Vereinbarung nicht einverstanden waren, mussten sich in die Randgebiete zurückziehen. Die Entstehung von Staaten ist daher als ein Prozess des *cognitive mapping* anzusehen, denn in diesem wurden Wälder als „Wildnis“ außerhalb der Zivilisation definiert. Während alle Bevölkerungsgruppierungen, die jenseits der sogenannten Zivilisation in den Wäldern lebten, sich außerhalb jeglichen staatlichen Interesses als mögliche Angehörige des Staates befanden, stammte der Wohlstand der Fürstenhöfe viel aus dem Handel mit Produkten aus den Wäldern (vgl. Jonsson 1997: 542f).

Anderson (2006: 19) sieht folgende Unterschiede: „In the modern conception, state sovereignty is fully, flatly, and evenly operative over each square centimeter of a legally demarcated territory. But in the older imagining, where states were defined by centres, borders were porous and indistinct, and sovereignties faded imperceptibly into one another.”

Die Kultur des Staates setzt eine Hierarchie voraus und deren Implementierung besteht darin, Ordnung innerhalb eines universellen Herrschaftsgebietes durchzusetzen. In den vormodernen Staaten bestand das Herrschaftsgebiet aus dem freigelegten Flachland, während moderne Nationalstaaten im Hinblick auf zugeordneten nationalen Herrschaftsgebieten agieren (vgl. Jonsson 1997: 551).

Zusammenfassend ist also zu sagen, dass im vorkolonialen Burma ethnische, politische, soziale und religiöse Identitäten nicht so statisch und unipolar waren, wie es während der Kolonialzeit der Fall wurde. Ethnische Identität war nur eines von vielen Themenkomplexen im sozialen und ökonomischen Leben. Soziale und politische Themen wurden selten entlang ethnischer Linien problematisiert. Die Geschichte weist darauf hin, dass Ethnizität während verschiedener Zeitabschnitte unterschiedlich verstanden wurde. Die Bedeutung von Ethnizität hat sich über die Jahrhunderte verändert, oftmals aufgrund von politischen und ökonomischen Verhältnissen. Kategorien von Identität wurden auch aufgrund von politischer Interessen konstruiert, jedoch ist auch darauf hinzuweisen, dass Ethnizität keine willkürliche Vorstellung darstellt (vgl. South 2008: 4).

Abschließend gilt es auf Lieberman (1978: 480; Hervorhebung von W. K.) zu verweisen, der anführt „that the **colonial period introduced a basic discontinuity into the structure of Burmese ethnic relations.**”

## 5.2 Ethnische Klassifizierungen

Bevor die Struktur der Ethnien in Burma genauer untersucht wird, gilt es kurz den englischen Kolonialbeamten Sir James George Scott zu erwähnen, dessen ethnologische Studien sozusagen die Basis für die heutigen ethnischen Klassifizierungen in Burma darstellen. Sein Werk *Gazeteer of Upper Burma and the Shan States* (1900-1901) bildete den ersten maßgeblichen Versuch der Kolonialherrschaft, Gruppen anhand ihrer sozio-kulturellen Merkmale zu klassifizieren (vgl. Keyes 1995: 2f). Auch Heine-Geldern beruft sich in seiner Dissertation *Die Bergstämme des nördlichen und nordöstlichen Birma* auf die Klassifizierungen von Scott. Diese Art der Klassifizierung durch Kolonialbeamte kann, ja muss sogar sehr kritisch betrachtet werden: „I maintain that **ethnic classification has been deployed as a technology of power only by modern states**; in other words, modern states have set out to make legible [...] the ‘motley crowds’ located on their frontiers.” (Keyes 2002: 1174; Hervorhebung von W. K.)

Die verschiedenen Ethnien oder ethnische Gruppierungen auf dem südostasiatischen Festland können im Allgemeinen in fünf Kategorien eingeteilt werden. Um einen besseren Überblick zu erhalten, können dominante Ethnien wie BurmanInnen, Thai, Lao Lum und Han in einer Gruppe zusammengefasst werden. Die zweite Kategorie umfasst Ethnien, die in einem oder mehreren Nationalstaaten dominant sind, aber in anderen wiederum eine Minderheit darstellen. In besonderem Maße trifft dies auf die Shan in Burma und die Lü und anderen Tai-Gruppierung in Yunnan zu, sowie die Han in allen Ländern außerhalb der Volksrepublik China. Die dritte Kategorie umfasst hauptsächlich die BewohnerInnen jener Ethnien, die in den südostasiatischen Tälern leben und keine dominierende Position in einem Nationalstaat einnehmen. Dazu zählt Wijeyewardene die Mon und die Karen, die Gebiete in Thailand und Burma besiedeln. In die vierte Kategorie gehören viele ethnische Gruppierungen, die autochthon zu sein scheinen und traditionell Beziehungen zu BewohnerInnen der dominanten Ethnien in den Tälern haben. Beispiele hierfür sind die Chin, Kachin, einige Karen in Burma, die Lua in Thailand und die verschiedenen Sprachgruppen der Mon-Khmer in Laos, Vietnam und Yunnan. In einer fünften Kategorie gibt es Ethnien, die sich hauptsächlich aus BergbewohnerInnen zusammensetzen und die von China aus im 19. und 20. Jahrhundert Südostasien besiedelten. Hierzu zählen die Hmong und die Yao (vgl. Wijeyewardene 1990: 4f).

Burma „ist ein typischer Vielvölkerstaat. [...] Die unterschiedlichen Ethnien des Landes sind aus Sicht vieler Birmanen [...] Kinder derselben Familie, deren geschichtliche und

kulturelle Gemeinsamkeiten das Trennende wie die Sprache oder die Herkunft aufwiegen. Viele nichtbirmanische Völker betonen dagegen ihre ethnische und kulturelle Eigenständigkeit, aus der sie weitreichende Forderungen nach Autonomie und in einigen Fällen sogar Sezession ableiten.“ (Ludwig 2009: 19)

Die wichtigsten Ethnien in Burma lassen sich quantitativ wie folgt aufteilen: BurmanInnen nehmen einen Anteil an der Gesamtbevölkerung von 68 % ein, Karen und Shan jeweils 8 %, ArakanesInnen 3,5 %, Rohingyas 3,2 %, Chin 2,2 %, ChinesInnen 1,7 %, Mon 1,5 %, Kachin 1,4 %, InderInnen 0,8 %, Wa 0,7 % und sonstige kleinere Ethnien teilen sich auf die restlichen 1 % auf. In diesem Zusammenhang muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Zahlen bezüglich der Bevölkerungsverteilung mit Vorsicht zu genießen sind, da solche Statistiken auch immer politische Interessen beinhalten und somit bestimmte Ethnien kleiner oder größer gemacht werden, was ihre Quantität angeht. Ohne Einzelheiten kann die Bevölkerung von Burma im Allgemeinen in die vier Sprachgruppen Tibeto-Burmanisch, Tai, Karen sowie Mon-Khmer eingeteilt werden (vgl. Ludwig 2009: 19ff).

Burma zeichnet sich demnach durch eine Vielfalt von Ethnien aus und weist neben Laos im südostasiatischen Raum den höchsten Anteil an verschiedenen ethnischen Gruppierungen auf. Im weiteren Verlauf dieses Kapitels wird auf vier in Burma existierende Ethnien eingegangen, da eine umfassende Betrachtung der über 130 unterschiedlichen Ethnien den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

### 5.2.1 Karen

Die Burma Research Group geht in ihrer Schätzung davon aus, dass etwa 25 – 30 Prozent der 5 - 7 Millionen Karen in Burma dem christlichen Glauben angehörig sind, der restliche Teil der Bevölkerung BuddhistInnen sowie etwa 5 bis 10 Prozent animistischen Glaubensrichtungen zuzurechnen sind. Es werden mindestens 12 verwandte Dialekte gesprochen, diese können jedoch untereinander nicht kommunizieren. Die ethnische Identität der Karen ist zeitweise als eine künstliche Konstruktion bezeichnet worden, basierend auf einer spekulativen Ethnographie durch Missionare und eine politisch zweckdienliche koloniale Klassifizierung. Es gibt beträchtliche Unterschiede hinsichtlich Sprache, Religion, politischer Kultur und sozio-ökonomischem Status bei den verschiedenen Subgruppen der Karen. Dies bedeutet, dass sich die Gesellschaft der Karen höchst pluralistisch darbietet, was sich anhand von Spaltungen und Segmentierungen

entlang von religiösen, ethnischen, ideologischen und regionalen Linien widerspiegelt (vgl. South 2007: 56).

Vermutlich um die erste Jahrtausendwende wanderten die Karen von Südwestchina kommend in das heutige Burma ein. Anfangs wurde das fertile Delta des Irrawaddys besiedelt, jedoch aufgrund der nachkommenden BurmanInnen kam es zur immer weiteren Verdrängung in die Bergregionen des Ostens bis hin nach Thailand. In der Gegenwart lebt etwa die Hälfte im Gebiet des Deltas und somit außerhalb des Staates der Karen. Dabei sind bei der Verwendung der Bezeichnung Karen heutzutage vor allem diejenigen gemeint, die im Grenzgebiet zu Thailand leben. Kennzeichnend für ihr kulturelles Leben sind Langhäuser, in denen bis zu 20 Familien gemeinschaftlich zusammenleben. Die ökonomische Lebensgrundlage macht der Brandrodungsfeldbau sowie Nassreisbau aus (vgl. Ludwig 2009: 27).

Lieberman verweist in Bezug auf die Namensgebung der Karen, dass der Begriff von den BurmanInnen als abwertende Kategorie eingeführt wurde, obwohl sich die verschiedenen Gruppen von Karen-SprecherInnen in keiner gemeinsamen Identität wiedererkannt haben. Im 19. Jahrhundert kam es allerdings zu einer Bedeutungsverschiebung des Begriffes, der von christlichen Missionaren an Respektpersonen vergeben wurde (vgl. Lieberman 1978: 469). Weitere Bezeichnungen für die Karen sind Kareang, Kariang, Karieng, Kayin und Yang. Bei den Karen, die sowohl in Burma und Thailand leben, bilden die Kayah, die Pwo, die Pa-O und die Sgaw die größten Gruppierungen. Auch wenn Diskussionen hinsichtlich der Geschichte der Karen dazu tendieren, die Wichtigkeit der kulturellen Anpassung aufgrund missionarischer Aktivitäten zu betonen, scheint es in Wahrheit so zu sein, dass die Mehrheit der Karen dem erheblichen Einfluss von BurmanInnen und Shan ausgesetzt waren. Die meisten der Karen haben zumindest über viele Jahre hinweg unter der nominalen Autorität von burmanischer oder britischer Herrschaft sowie unter den Ethnien der Mon oder Shan gelebt. Das Maß einer effektiven Kontrolle durch solche Oberherrschaft hat erheblich variiert und ist sogar heute in einigen Gebieten sehr limitiert (vgl. Lebar/Hickey/Musgrave 1964: 58ff).

Bis in die heutige Zeit gibt es eine „active, intransigent Karen separatist movement with a predominantly Christian leadership. The separatist movement, which came into existence soon after the end of World War II, operates from bases along the Thai-Burmese border.“ (Rajah 1990: 102) Die Karen sind wohl die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe in Burma. Auch bilden sie die größte Ethnie auf dem Festland in Südostasien. Trotzdem ist

es ihnen nicht gelungen, Anerkennung für einen unabhängigen Nationalstaat zu erzielen (vgl. Smith 1994: 42).

Die Bindung zwischen einigen der Minderheiten, allen voran die Karen, und der britischen Kolonialmacht war äußerst ausgeprägt. Die Aufstände der Karen für einen unabhängigen Staat, welche von einigen Personen der britischen Kolonialherrschaft inoffiziell befürwortet wurde, sowie das spätere Bestreben nach einem Autonomiestatus, wurde zur größten Rebellion in Burma nach der Unabhängigkeit und setzte sich über viele Jahrzehnte hin fort (vgl. Steinberg 2001: 183f).

### 5.2.2 Shan

Der größte Teil der Bevölkerung der Shan lebt heute im *Shan state*, es besiedeln jedoch auch viele Mitglieder dieser Ethnie die *Kachin* und *Kayah states*. Eine Zählung aus dem Jahr 1982 ergab 4,2 Millionen BewohnerInnen im *Shan state*. Der *Shan state* wurde lange von den jeweiligen Häuptlingen in Erbfolge regiert, die *sawbwas*<sup>13</sup> genannt wurden. Zum Zeitpunkt der Etablierung der Konbaung-Dynastie befanden sich die Staaten der Shan unter zentraler Kontrolle. Dabei waren sie aber dem burmanischen Königreich sozusagen nur tributpflichtig und mussten sich nicht einer direkten burmanischen Verwaltung unterordnen. Unter der britischen Kolonialherrschaft wurde das traditionelle Shan-System der feudalen Verwaltung unter Kontrolle und Aufsicht von britischen Offizieren fortgeführt (vgl. Mong 2007: 258).

Die Shan sind so stark hierarchisch gegliedert wie keine andere Ethnie in Burma. Bis in das 19. Jahrhundert war das Gebiet der Shan in 34 Fürstentümer eingeteilt. Dabei fand der per Geburt zugeteilte Platz in der Gesellschaft von den Mitgliedern Akzeptanz, so dass soziale Revolten seltene Erscheinungen waren (vgl. Ludwig 2009: 26).

Leach (1978: 237) beschreibt die Shan wie folgt: Sie „bewohnen die Flußtäler, wo sie Naßreisbau treiben; sie sind ein relativ hoch entwickeltes Volk, und ihre Kultur erinnert etwas an die Burmanen.“

Die Shan sind der Sprachgruppe der Tai zugehörig und bilden sprachwissenschaftlich eine Verwandtschaft mit der siamesischen und laotischen Sprachgruppe. Unterschiedliche Dialekte sind vorhanden, vor allem zwischen den Gebieten des nördlichen und des

---

<sup>13</sup> Sabwas bedeutet die „Herren des Himmels“ (Ludwig 2009: 26).

südlichen Shan State. Die Schrift weist starken burmanischen Einfluss auf. Hinsichtlich der Religion ist die Bevölkerung der Shan überwiegend dem Theravada-Buddhismus zugehörig. Im Westen und Süden des Shan State, wo der burmanische Einfluss am größten war, ist der Buddhismus am stärksten vertreten. Daneben gibt es noch eine Reihe von anderen Glaubensvorstellungen und Praktiken, die indigenen Animismus mit antiken brahmanischen Einflüssen kombinieren (vgl. Lebar/Hickey/Musgrave 1964: 193ff).

„The Shans have been in continuous contact with other races and cultural traditions over a long period of time. Historically, the greatest influence has probably been Burmese. The Shans along the western edge of the plateau have been heavily Burmanized, and many can speak Burmese. [...] The most frequent contact at the village level with non-Tai peoples occurs with the various hill tribes, e.g. the Kachins and Palaungs.” (Lebar/Hickey/Musgrave 1964: 193)

### **5.2.3 Kachin**

Die Kachin sind den tibeto-burmanischen Bergethnien zugehörig und besiedeln den Nordosten von Burma. Sie fordern seit vielen Jahren vehement die Errichtung eines Bundes- oder unabhängigen Nationalstaates. Dabei ist eines der wichtigsten Merkmale die Bildung einer starken politischen Identität unter der Bevölkerung der Kachin. So wie andere Bergethnien in Burma auch, leisteten die Kachin heftigen Widerstand gegenüber der britischen Annektierung. Doch viele konvertierten anschließend zum Christentum – über 2/3 der Kachin üben heutzutage den christlichen Glauben aus – und bildeten gemeinsam mit den Chin und den Karen das Rückgrat der britisch-burmanischen Armee (vgl. Smith 1994: 38f).

Die Kachin „wohnen auf den Hügeln und bauen Reis hauptsächlich im Brandrodungs- und Hackbau an.“ (Leach 1978: 237). Leach merkt an, dass unter anderem darauf abgezielt wird, eine Unterscheidung der Kachin untereinander durchzuführen. So gibt es mehrere Unterkategorien bei den Kachin, die sich hauptsächlich auf sprachliche Abweichungen beziehen. Dazu gibt es jedoch auch Unterscheidungen, die sich aufgrund von territorialen Aspekten ergeben. Generell verweist Leach jedoch kritisch darauf, dass die Signifikanz dieser Differenzierungen bagatellisiert werden und der Versuch unternommen wird, alle elementaren Bestandteile der Kachin-Kultur auf dem gesamten Siedlungsgebiet als homogen anzusehen. Die gesamte Bevölkerungsanzahl der Kachin be-

trägt über 300.000 Menschen und diese verteilen sich auf einem Territorium von über 80.000 km<sup>2</sup> (vgl. Leach 1978: 237f).

Leach geht der Frage nach, ob es richtig sein kann, dass nur eine Art von sozialer Struktur im kompletten Gebiet der Kachin vorzufinden ist. Ist die Kachin-Gesellschaft tatsächlich gänzlich nach speziellen, systemischen Strukturprinzipien aufgebaut, oder besteht nicht vielmehr die Möglichkeit, dass die vage Klassifizierung der Kachin eine Vielzahl unterschiedlicher Ausprägungen der sozialen Organisationen beinhalten kann? Daher plädiert er zum einen dafür, dass die unterschiedlichen Arten der politischen Kachin-Systeme nicht als autark, sondern als Bestandteil eines größeren Gesamtsystems betrachtet werden sollten, das sich in einem stetigen Fluss befindet. Zum anderen lautet seine These, dass der Umwandlungsprozess, in dessen Verlauf kleinere Einheiten zu größeren Einheiten werden und umgekehrt, keiner reinen strukturalen Kontinuität unterliegt, sondern einen Prozess darstellt, der strukturalen Wandel inkludiert (vgl. Leach 1978: 238ff).

Leach argumentiert, dass die Gemeinschaft der Kachin hinsichtlich des politischen Systems zwischen zwei entgegengesetzten Arten pendelt. Da ist zum einen die *gumlao*-Demokratie und zum anderen die Shan-Autokratie. In der Realität der Kachin sieht es jedoch meistens so aus, dass die meisten weder dem *gumlao*- noch dem Shan-Typus zugehörig sind, sondern sich im Sinne des *gumsa*-System organisieren, das im Prinzip eine Art Mittelweg und Kompromiss in Bezug auf die beiden anderen Systeme darstellt. Ein zentraler Punkt dabei ist, dass Gemeinschaften, die sich über *gumsa* organisieren kein statisches Gebilde darstellen, sondern es etwa unter dem Einfluss von ökonomischen Aspekten eine Entwicklung in Richtung des Shan-Modells geben kann. Genauso gut ist es möglich, dass bei *gumsa*-Gemeinschaften Veränderungen stattfinden und dies dazu führt, dass sich die Ausrichtung auf das *gumlao*-System zubewegt (vgl. Leach 1978: 239).

Die *Kachin Independence Organization* war lange Zeit eine mächtige bewaffnete Gruppierung mit einigen tausend SoldatInnen. Diese Organisation ist nun formal die administrative Autorität über das Gebiet und bildet die lokale Regierung. Sie betreibt unter anderem Krankenhäuser und Schulen, an denen die Sprache und Kultur der Kachin unterrichtet wird. Es wurden Infrastrukturprojekte wie etwa Brücken und Straßen initiiert, aber auch Wasserkraftwerke und Entwicklungsprogramme für das Gemeinwesen (vgl. Pedersen 2008: 49).

#### 5.2.4 Wa

Die Wa sind im Nordwesten von Burma, in Südwestchina sowie in Nordthailand verbreitet, gelten als sogenannte UreinwohnerInnen dieses Gebietes und der größte Teil der Wa siedelt in Burma. Die Bezeichnung *Wa* ist ein Sammelbegriff der Shan für die Bergethnien. Dabei gibt es bei den Shan noch eine Unterscheidung: Zum einen die nicht-akkulturierten und heidnischen, die sogenannten *wilden Wa*, diese werden als *Wa Hai* bezeichnet. Zum anderen die akkulturierte und buddhistischen, die sogenannten *zahmen Wa*, die unter dem Begriff *La* fungieren und politisch auch mehr von ihren Nachbarethnien abhängig sind als die *Wa Hai*. Von BurmanInnen wird für die Wa die Bezeichnung *Lawa* verwendet. Die Wa sind der austroasiatischen Sprachfamilie zuzuordnen, ihr Siedlungsgebiet befindet sich jedoch abgelegen vom geographisch zusammengehörenden Gebiet der austroasiatischen Ethnien. Sie sind ein typisches Beispiel für eine in der Gegenwart lebende abgedrängte Minderheit. Die *wilden Wa* leben in den höheren Gebirgsgebieten, hatten in den dortigen Festungen eine relative Isolation und sie hatten einen Ruf als Kopffäger inne (vgl. Lukas 2009: 210ff).

Die *Wa Hai* „leben in einer Anzahl von Dorfstaaten, von denen manche sich zu grösseren politischen Einheiten von sehr lockerem Gefüge, unter gemeinsamen Oberhäuptlingen stehenden Staatenbünden, zumsammengeschlossen haben. [...] Ihre Kultur weist viele altertümliche Züge auf, durch die sie sich von den sie umgebenden Völkern unterscheiden. Von ihren Nachbarn wird ihnen nachgesagt, dass sie Kannibalismus betreiben, dass sie ihr Eltern, wenn diese alt und schwach sind, töten und verzehren. Ein Beweis für diese Behauptung ist bisher nicht erbracht worden und die Wa selbst bestreiten ihre Richtigkeit.“ (Heine-Geldern 1980: 8).

Die *wilden Wa* bilden sozusagen eine Insel der älteren Kultur, da sie von den sogenannten Hochkultureinflüssen, die von Tai-Ethnien und Shan weiter vermittelt wurden, fast nicht berührt wurden. Für sie sind drei Kulturelemente bezeichnend: Der Durchziehschutz, die Schlitztrommel sowie die Kopffjagd. Das Material der Häuser besteht aus Holz, die Front der Pfahlbauten ist stets nach Süden ausgerichtet. Die Dörfer enthalten in der Regel zwischen 200 und 300 Häuser. Dabei steht das Geister- oder Trommelhaus am bergwärts gerichteten Ende des Dorfes. Bei den Ethnien im Norden von Burma stellen die *Wa Hai* die stärkste Ausprägung bei der Befestigung der Dörfer dar, so dass regelrecht von Wehrdörfern gesprochen werden kann (vgl. Lukas 2009: 212f).



Ökonomisch gesehen gilt es anzumerken, dass die Landwirtschaft auf Basis von Brandrodungswanderfeldbau betrieben wird. Dabei werden Mais, Buchweizen, Reis, Hirse, Bohnen und Baumwolle Erzeugnisse angebaut. Die Viehhaltung beinhaltet Büffel, Rinder, Schweine, Hunde und Hühner. Es gilt anzumerken, dass Hunde verspeist werden, Büffel und Rinder lediglich für den rituellen Verzehr von Fleisch sowie Opferungen eingesetzt werden. Der Handel nimmt bei den *Wa Hai* nur einen geringen Stellenwert ein (vgl. Lukas 2009: 213f).

Die sozialpolitische Organisation gliedert sich in patrilineare, bilineare oder ambilineare Familienstrukturen. Die einzelnen Dorfgemeinschaften sind in der Regel autonom und unabhängig, jedoch gibt es Konföderationen von drei bis vier Dörfern, die sich meistens auf einer Hügelkette befinden. Dies geschieht mit einem Häuptling an der Spitze und dient der gegenseitigen Anerkennung und Hilfe der Häuptlinge. Der Hauptgrund für die Kopffjagd ist nicht in Rache oder kriegerischen Auseinandersetzungen zu suchen, sondern dem Glaube an Geister und Götter sowie dem Kult von speziellen Gottheiten. Dabei fungieren die Schädel als Opfer für Urahnen und Dorfgeister. Die Kopffjäger haben das Verlangen, durch die Kopffjagd Schutz zu erzielen und zwar vom Geist der getöteten Person. Die Zuschreibung der Schädel von magischen Kräften soll zum Schutz vor bösen Geistern dienen, Regenfälle hervorrufen sowie die Fruchtbarkeit fördern (vgl. Lukas 2009: 214f).

„Besonders geschätzt wird der Kopf eines Fremden, weil sein Geist nicht die Wege des Landes kennt und deshalb nicht von seinem Sitze, dem Schädel, wegwandern kann. Auch nach der Persönlichkeit und dem Mute des Opfers schwankt die Wertung. Es gibt geradezu einen Tarif für Köpfe. [... Es gibt] eine besondere Kopffjagdsaison im März und April, wenn die Felder bestellt werden. Jedes Dorf braucht nämlich jährlich mindestens einen frischen Schädel, da man glaubt, dass sonst die Ernte schlecht ausfallen und alles mögliche Unheil die Einwohner befallen würde. Als besonders nötig gilt ein Kopf bei Dürre, um Regen herbeizuführen, dann bei epidemischen Krankheiten und auch, wenn ein neues Dorf gegründet werden soll. Nie wird der Kopf eines Dorfgenossen genommen, nur unter ganz besonders zwingenden Umständen der eines Mannes aus einem Nachbardorfe. In je grösserer Entfernung das Opfer gesucht wird, desto günstiger für das zu erzielende Resultat, für die Ernte.“ (Heine-Geldern 1980: 9)

Die *United Wa State Army* hat eine Truppenstärke von geschätzten 20.000 SoldatInnen und ist damit die kampfstärkste unter den Armeen der Ethnien. Von dieser Armee wer-

den die meisten Gebiete der *Wa hills* im nördlichen Shan Staat entlang der Grenze mit China kontrolliert. Das Gebiet der Wa ist ein unabhängiger Staat mit viel engeren Verbindungen zu China als dem restlichen Burma. Die lokale Ökonomie sowie die Verwaltungssprache sind ökonomisch geprägt. Der Großteil der Schulen unterrichtet in chinesischer Sprache und es gibt viel Investitionen und Migration in das Gebiet. Die Wa besitzen eine eigene Verwaltung, Verteidigungskräfte und ein Amt für auswärtige Angelegenheiten. Dennoch wird von den Wa die nominelle Autorität der burmesischen Regierung akzeptiert (vgl. Pedersen 2008: 49).

### **5.3 Beziehungen zwischen Tieflandbevölkerung und Hochlandbevölkerung**

In Burma sind verschiedene Ethnien vorzufinden, die je nach Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppierung auch unterschiedliche Gebiete des Landes besiedeln. Ganz Allgemein lässt sich anmerken, dass es zum einen Ethnien gibt, die im Tiefland leben und zum anderen im Hochland lebende Ethnien. Allein aufgrund der unterschiedlichen geographischen Lebensform sind gewisse Unterschiede zwischen den TalbewohnerInnen und jenen, die auf den hügeligen Gebieten und in den Bergen leben, festzustellen. Trotz der unterschiedlichen Lebensweisen, gab es doch Beziehungen zwischen der Bevölkerung in den Bergen und in den Tälern. Dieser Austausch, beispielsweise an Waren, war unterschiedlich ausgeprägt und das Verhältnis zwischen BewohnerInnen der Täler und der Berge darf ferner nicht verallgemeinert werden. Die Intensität dieser Beziehungen war unterschiedlich intensiv. Dennoch ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass es Beziehungen gegeben hat und die Ethnien in den Bergen nicht in totaler Abschottung gelebt haben.

„Yet once again caution is needed when giving a general description for the hill-valley separation was not absolute. The hill people of mainland Southeast Asia were outsiders in terms of the operation of everyday government, but they played an important if highly varied role throughout the region. They could supply or be a source for slaves, trade in forest products, or offer special skills such as the training of elephants. In these and other ways the upland minority groups were linked with the dominant society without becoming part of it.” (Osborne 1990: 54)

Leach spricht davon, dass seiner Ansicht nach die TalbewohnerInnen ihre soziale Organisation und ihr politisches Handeln von indischen Einflüssen abgeleitet haben, während bei der Bergbevölkerung die soziale Organisation zusammen mit Handel und dem Verwandtschaftssystem auf chinesischen Einflüssen beruht. Dies wird von Leach als eine mögliche Erklärung angeführt (vgl. Leach 1960: 51). „[T]he influence of China has been mainly in the fields of trade and communication and has affected the Hill People rather than the Valley People and that, in contrast, the influence of India has been felt particularly in the fields of politics and religion and has affected the Valley People rather than the Hill People.” (Leach 1960: 54)

Die Bezeichnung BergbewohnerInnen ist unmissverständlich, denn die Menschen die so bezeichnet werden, leben in der Tat in einem steilen und hügeligen Gelände. Hauptsächlich müssen sie mit einem dürftigen Lebensstandard auskommen, welcher durch den Wanderfeldbau aufrechterhalten wird. Unter der Bergbevölkerung gibt es eine große Vielfalt hinsichtlich der Sprache wie auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Organisation innerhalb der Gruppierungen. Die indigene Religion der meisten Gruppierungen kann nach der Kategorisierung von Tylor dem Animismus zugeordnet werden, der gewöhnlich irgendeine Form der Ahnenverehrung beinhaltet. Im Laufe des letzten Jahrhunderts kam es auch zu vielen christlichen Missionierungen (vgl. Leach 1960: 52).

Die Bezeichnung *valley people* ist nicht so eindeutig, wie es den Anschein erweckt, denn es ist nicht das Äquivalent zu *lowlander*. Der größte Teil der Bevölkerung der Tiefebene von Burma und Thailand sind die TieflandbewohnerInnen, aber sie sind auch die dominanten Teile in der Bevölkerung der Shan Staaten, South-West-Yunnan und Laos, und all dies sind Bezirke der Berggebiete. Einige Siedlungen der Tieflandbevölkerung sind fast 6.000 Fuß über dem Meeresspiegel gelegen. Die Sprachen dieser Menschen sind vielfältig, aber bedeutend weniger, als dies bei den BergbewohnerInnen der Fall ist. Das am meisten ausgeprägte kulturelle Merkmal der Flachlandbevölkerung ist, abgesehen von der Methode des Nassreisbaues, die Anhängerschaft an den Buddhismus (vgl. Leach 1960: 52f).

“Social division, in the very broad sense the term has in this case, may have been almost absolute, but, as already noted, it did not prevent contacts between the dominant and non-dominant groups. The hill people performed a variety of functions for the lowland societies. Who else could provide their knowledge if a lowland army wishes to move across the hills and mountains to strike at any enemy? Who else could guide the slave-

raiding parties from the lowlands to the most remote regions and aid in the capture of men, women, and children whose primitive society set them furthest apart from those dwelling on the plains?” (Osborne 1990: 56)

Für Leach ist es ein Anliegen, die Art der Beziehungen aufzuzeigen, die zwischen den „zivilisierten“, nominell dominanten TieflandbewohnerInnen auf der einen Seite und den „barbarischen“ BergbewohnerInnen auf der anderen Seite vorherrschend waren. Im Falle des Mogaung kämpften Kachin in den Armeen der Shan, trieben Handel auf den Shan-Märkten und sie erkannten die Herrschaft des Shan Prinzen an. Aber der Shan Prinz übte keine administrative Autorität aus und erhob keine Tribute. Shan und Kachin heirateten jedoch nicht untereinander und die Kachin wollten mit der buddhistischen Glaubensrichtung nichts zu tun haben. Dennoch fand eine Assimilierung statt. Die arbeitenden Menschen auf den Reisfeldern der Shan waren meist Kachin, die in freiwilliger Knechtschaft angesiedelt hatten. Leach führt historische Beweise an, dass es tatsächlich Gruppierungen gegeben hat, die durch das Adoptieren des Verhaltens, der Kleidung und der Sprache ihrer Herren, über die Zeitspanne von wenigen Generationen mit ihnen völlig verschmolzen sind. Die Tieflandbevölkerung von heute sind einfach die Nachkommen der Hochlandbevölkerung, die sich in den Tälern angesiedelt haben und die dortigen Gebräuche angenommen haben genauso wie die Methode des für die TalbewohnerInnen typischen Anbaus von Nassreis. Durch diesen kulturellen Transfer haben sie sich völlig von ihren früheren Verbündeten in den Bergen abgelöst (vgl. Leach 1960: 61f).

Die Gesellschaften des Tieflandes auf dem südostasiatischen Festland ignorierten in den schriftlichen Aufzeichnungen auf systematische Art und Weise die Ethnien in den Bergen. So erhielten unter anderem die Karen in den Chroniken des Königs von Ayudhyas keine Erwähnung, obgleich zu dieser Zeit die Karen westlich der Hauptstadt des Königreichs siedelten. Erwähnt wurden lediglich die Handlungen der Eliten. Des weiteren ist ein dualistisches Raumkonzept zu beobachten, das bei den südostasiatischen Tieflandgesellschaften im Zusammenhang mit der Differenz zwischen Tiefland- und Bergethnien entstand. Dabei gab es eine Gegenüberstellung zwischen den domestizierten Tiefebene und den bewaldeten Regionen in den Bergen. Die Entwicklung dieses Konzepts erfolgte nicht erst mit dem europäischen Einfall, sondern war bereits lange davor in Erscheinung getreten, jedoch wurde von den EuropäerInnen der ethnozentrische Blickwinkel auf die tribalen Ethnien an den Randgebieten und dazu das verwobene dualistische Raumkonzept übernommen (vgl. Lukas 2011: 371). Eine unkritische Wiedergabe

von vor- und kolonialen Aufzeichnungen führte zu dem Resultat, „dass die tribalen Gemeinschaften in jahrhundertelanger Isolation gelebt hätten und die tribalen Ethnien insgesamt primitive und geschlossene Gesellschaften darstellten.“ (Lukas 2011: 371)

White (1996: 341) verweist ebenso auf diesen Sachverhalt: „[R]ecorded history of the indigenous groups which escaped the influence of Hinduism is practically non-existent. This has led to the notion that they have experienced centuries of isolation. Such an idea, which has led to the romanticized perception of the indigenous people as primitive, closed societies, living in the wilderness of the forests, unchanged over time and immune to external influences, is historically incorrect.”

Auch wenn in den frühen südostasiatischen Staaten vor allem Rituale und die politische Auswirkung von symbolischen Aktivitäten eine große Rolle spielten, ist auf die enge Verbindung hinsichtlich der Kontrolle von strategischen Ressourcen hinzuweisen. Dies beinhaltet natürlich Ressourcen in den Berggebieten, jedoch auch Sklaverei, wobei Menschen der Bergethnien verschleppt wurden. Es gab aber auch Austauschbeziehungen in Form von materiellen Interagierens, bei denen sich auf der einen Seite Tieflandethnien und Zentren des Reiches befanden und auf der anderen Seite kleinere Ethnien, die Jagd, Fischfang, Sammeln und Brandrodungsbau ausübten. Der vorkoloniale Handel zwischen Südostasien und anderen Weltregionen gründet auf lokalen Netzen des Austausches, in welchen ethnische Gruppierungen der Randgebiete mit Stadtzentren verbunden waren. Diese ausgiebigen politischen und ökonomischen Netzwerke und die damit einhergehenden Interaktionen führten ohne Zweifel zu Beeinflussungen der tribalen Gesellschaften (vgl. Lukas 2011: 372). „Insbesondere die ethnische Identität dieser Gruppen wurde durch diese Kontakte mit den politisch und kulturell dominanten Bewohnern der Staaten des Tieflandes definiert und laufend umdefiniert.“ (Lukas 2011: 372)

Leach verweist auf die zwei unterschiedlichen Gesellschaftstypen in Südostasien und nimmt dazu primär Bezug auf Burma. Die TalbewohnerInnen und BergbewohnerInnen unterscheiden sich anhand der sozialen und politischen Organisation sowie der ökologischen Gegebenheiten. Bei den Tieflandethnien ist eine non-unilineare Organisation der Verwandtschaft verbunden mit einem Depotismus mit charismatischen Zügen vorherrschend, dessen soziale und politische Organisation sich am indischen Modell ausrichtete. Dagegen erfolgte die Prägung der BewohnerInnen der bergigen Randgebiete durch chinesischen Einfluss, der patrilineare Verwandtschaftsstrukturen und hierarchische

Organisationsformen aufweist. Die Subsistenzmuster sind dahingehend unterschiedlich, dass die Tieflandethnien hauptsächlich dem Nassreisbau nachgehen, während die Bergethnien Brandrodungsbau betreiben. Dazu kommt der religiöse Kontrast, der sich bei der Tieflandbevölkerung im Theravada- und Hinayana-Buddhismus ausdrückt, bei der Hochlandbevölkerung in Ahnenverehrung und Animismus. Da die Tieflandethnien den buddhistischen Glauben mit Zivilisation auf eine Stufe stellen, sehen sie sich als den sogenannten zivilisierten Teil der Gesellschaft an, im Gegensatz zu den Bergethnien. Trotz Geringschätzung der burmanischen Tieflandethnien, die sich überwiegend aus BurmanInnen und Shan gegen die sogenannten Kha in den Bergen formierten, konnten die Herrscher der Tieflandethnien nur eine geringe Kontrolle über die Bevölkerung in den gebirgigen Randgebieten ausüben. Strafexpeditionen sowie Einforderung von Tributen war die eine Möglichkeit, jedoch war es häufig so, dass den Bergethnien Schutzgeld für die entgegengebrachte Loyalität gezahlt wurde (vgl. Lukas 2011: 372). „Doch trotz dieser symbiotischen Beziehung, trotz der gegenseitigen territorialen politischen und kulturellen Durchdringung blieben die Unterschiede zwischen diesen beiden Gesellschaftsformationen erhalten. Ganz im Gegensatz zum Überlegenheitsgefühl der Talvölker betrachteten sich die Bergvölker Burmas in der Regel nicht als Untertanen der nur nominell dominanten Talvölker. Entscheidend war auch die Tatsache, dass sich in vielen Bergregionen wertvolle Ressourcen befanden.“ (Lukas 2011: 372)

Karl Leopold Hutterer verweist auf den häufig vernachlässigten Aspekt, dass der Focus der WissenschaftlerInnen überwiegend auf den Einfluss der europäischen kolonialen Staaten auf die nicht-europäischen Gesellschaften gerichtet war, dabei aber die Wirkung der vorkolonialen südostasiatischen Staaten auf die tribalen Ethnien so gut wie keine Beachtung gefunden hat. Von daher wird eine vergleichende Untersuchung der Wechselbeziehungen zwischen den vorkolonialen Staaten und den südostasiatischen Bergethnien negativ beeinträchtigt, da nur wenige und lückenhafte Berichte vorhanden sind (vgl. Lukas 2011: 374).

Hjorleifur Jonsson untersuchte die ideologischen, ökologischen, politischen und sozioökonomischen Bedingungen, worunter es zur Entwicklung von bestimmten Beziehungsarten zwischen den Zentren im Tiefland und den Ethnien in den Bergen gekommen ist. Er verweist darauf, dass mit der Bildung von Staaten zwangsweise der Prozess eines *cognitive mapping*, also einer kognitiven Kartierung einherging. Dies bedeutete, dass die Waldgebiete und Berge als „Wildnis“ fernab der „Zivilisation“ definiert wurden (vgl. Lukas 2011: 374).

Der amerikanische Anthropologe Charles F. Keyes sah als einer der Ersten die Notwendigkeit einer komparativen Untersuchung der interethnischen Beziehungsstrukturen zwischen den Zentren im Tiefland und den Ethnien in den Bergen in Südostasien in den 1970er Jahren (vgl. Lukas 2011: 375). Keyes führt aus, dass die präkolonialen Staatszentren der Ebene darauf abzielten, die peripheren Ethnien der Berggebiete in das von den staatlichen Zentren der Ebene ausgeübte soziopolitische System einzugliedern. Dies wurde insofern umgesetzt, dass die Bergethnien nach wie vor als *Inhaber der Berge* fungierten, in regelmäßigen Zeitintervallen den Herrschern der staatlichen Zentren jedoch ihren Gehorsam bezeugten. Als Gegenleistung bestätigten die Machthaber der Tieflandethnien sozusagen den Status der Bergethnien als ursprüngliche BewohnerInnen ihrer jeweiligen Gebiete. Symbolisch wurde dies durch gemeinsame Rituale ausgedrückt (vgl. Keyes 1995: 19).

„The political dominance of lowland societies in modern times has made the past of highland communities difficult to reconstruct. Since the arrival of the Europeans in Southeast Asia in the sixteenth century, they have always been more familiar with coastal areas. European records thus tend to echo views encountered in lowland courts where shifting cultivators and jungle-dwellers were regarded as belonging to a less order. Thai chronicles, for instance, depict the forest as the domain of ungoverned peoples who should be urged to plant rice fields. Similarly, cleared land has been intimately linked to Javanese culture while the forest came to be associated with uncivilized, uncontrollable, and dangerous forces. Modern anthropological studies that demonstrate the vitality of societies peripheral to political centers should encourage historians of the relatively neglected early modern period to return to their sources and re-examine the evolution of upland-lowland relationships in Southeast Asia.” (Andaya 1995: 537)

Lukas weist bezüglich Tiefland- und Bergbevölkerung darauf hin, dass die VertreterInnen der sogenannten Zivilisation, die den in der Peripherie lebenden staatenlosen „Wilden“ nicht gerade wohlgesonnen waren, kein gutes Fundament und keine neutrale Quelle darstellten, um die in gebirgigen und schwer erreichbaren Regionen lebenden ethnischen Gruppierungen und deren Austauschbeziehungen mit den Gesellschaften des Staates im Tiefland einer fundierten Analyse zu unterziehen. Das Einnehmen einer ethnozentrischen Sichtweise wurde zum einen von der europäischen Kolonialherrschaft vertreten, zum anderen aber auch die Anschauung der südostasiatischen Tieflandgesellschaften und BewohnerInnen der Küste in Bezug auf die Ethnien in den Bergen. Dies bedeutet demnach, dass Darstellungen von TieflandbewohnerInnen kritisch hinterfragt

werden müssen und dabei eine Untersuchung der nicht nur passiven Rolle der peripheren Ethnien Südostasiens in ihren Austauschbeziehungen zu den jeweiligen Zentren frei von einem Hochkulturzentrismus erfolgt. Die Ansicht, Schriftlosigkeit mit Geschichtslosigkeit gleichzusetzen und sich geschichtlich auf Nationen zu beschränken ist Ausdruck des Zentrismus der Hochkulturen. Dies hat zur Folge, dass die Gewichtung von kleineren Ethnien und den sogenannten ethnischen Minderheiten in der Geschichte schlichtweg zu gering ausfällt und diesen eine unterrepräsentierte Rolle zukommt, die in dieser Form nicht der Realität entspricht (vgl. Lukas 2011: 294ff).

#### 5.4 Bezeichnungen für die Bergethnien

Die Bevölkerung der Bergethnien wurde von der Tieflandbevölkerung in der Regel mit pauschalisierenden und abwertenden Bezeichnungen benannt. So wird der Begriff *Kha* von den Tai-SprecherInnen als pejorativer Sammelterminus verwendet und bezeichnet die in den Bergen lebenden Ethnien. Die Bezeichnung *Kha* kann mit den Worten SklavInnen, DienerInnen, BarbarInnen, Leibeigene oder Untergebene übersetzt werden. Als Berge werden sozusagen diejenigen Gebiete angesehen, die außerhalb des Einflussbereiches von buddhistischen Königen und Adeligen gelegen waren. Auch Wälder wurden von Tai-SprecherInnen als geographischer Raum von Wildnis definiert. Den in der Wildnis lebenden Menschen wurden weder Zivilisation noch Religion zugesprochen, weshalb die tribalen Ethnien der Berge als *Kha* bezeichnet wurden (vgl. Lukas 2011: 370f).

Immer dann, wenn ethnische Dichotomien mit einem starken asymmetrischen Bezug in Hinsicht auf die interethnischen Verbindungen vorlagen, kam es mitunter bei ethnischen Gruppierungen in Südostasien, die sich selbst als „Hochkultur“ definierten, zur Differenzierung von jenem Teil der Ethnien, die sich dem Druck der Assimilierung gebeugt hatten und fortan als „Gezähmte“ galten, und dem Teil, der sich der Assimilierung überwiegend entzog und als „Wilde“ bezeichnet wurden. Vom Zentrum aus betrachtet siedelten die „unzivilisierten Völker“ in der Peripherie der südostasiatischen Reiche. Von den buddhistischen SiamesInnen wurden die in den Bergen lebenden Ethnien als *pa*, also als wild benannt. Die VietnamesInnen bezeichneten die überwiegend im Zentralen Hochland und den nördlichen Bergregionen lebenden ethnischen Minderheiten mit dem extrem abwertenden Begriff *Moi*. Dabei gab es ursprünglich die Unterscheidung



zwischen *Moi thuoc* und *Moi da-vach*, wobei ersteres für unterworfenen oder verbündeten „Wilde“ steht, das zweite für „wilde Barbaren“. Eine der beiden Bezeichnungen fand Anwendung, je nachdem, ob sich die Bergethnen unter der unmittelbaren Kontrolle des vietnamesischen Kaiserhofes befanden oder in Form einer halben Autonomie in nicht leicht zugänglichen Bergregionen siedelten (vgl. Lukas 2011: 188).

Auch Osborne behandelt die Thematik bezüglich der Bezeichnung für Bergethnen: „Without exception the words are pejorative, laden with disdain and emphasizing the social and cultural gap that separated the two groups. Uplanders were *moi* to the Vietnamese, *phnong* to the Cambodians, and *kha* to the Laotians. The words can all be translated as ‘savage’ or ‘barbarian’, and as enshrining Rudyard Kipling’s concept of a ‘lesser breed without the law’.” (vgl. Osborne 1990: 55f.

In diesem Zusammenhang ist jedoch darauf zu verweisen, was von Leach (1960: 53) angesprochen wird: „In Burma proper, the Valley People are mostly either Burmese or Shan; they express their contempt for their hill neighbours by using the epithet *Kha* (‘slave’, ‘savage’). Nevertheless, a *Kha* who becomes a Buddhist is thereby civilized, he has ‘become a Shan’, and within a generation or two the barbarian origin of his descendants may be forgotten. This type of assimilation has been going on for centuries.”

In Südostasien sind zahlreiche Fälle bekannt, bei denen das sogenannte Stigma des Kannibalismus vorkommt. Den Ethnien, die beispielsweise eine Entwicklung zu sogenannten „Hochkulturgesellschaften“ durchlaufen haben aufgrund der Adaption des Buddhismus, dient dies zur Distanzierung gegenüber den sogenannten primitiven Nachbar ethnien. So teilen etwa die Shan im Norden von Burma die benachbarte Ethnie der Wa in die wilden Wa ein, die *Wa Hai*, und die zahmen Wa, die *La*. Als *Wa Hai* werden die heidnischen und nicht-akkulturierten Gruppierungen bezeichnet, die auch dadurch zu mehr oder weniger Ruhm gelangten, da sie bis in das 20. Jahrhundert Kopffjagd ausübten. Als *La* fungierte die Bezeichnung für die dem Buddhismus zugehörigen, akkulturierten und auch politisch abhängigen von den Tai-Ethnien in den Nachbarschaftsregionen. Bei diesen wurde die Kopffjagd und damit verbundene religiös-ökonomische Riten nicht mehr ausgeführt (vgl. Lukas 2011: 188).

„Die Wa gelten bei ihren Nachbarn vielfach auch als Menschenfresser, wahrscheinlich mit Unrecht. Scott bestreitet entschieden, dass Kannibalismus bei ihnen gewohnheitsmäßig vorkomme und führt als Beweis dagegen an, dass die englischen Expedition, die in den 90er Jahren das Land der wilden Wa durchquerte, mehrere kopflose Leichen auf

---

der Strasse liegen sah, die nicht als Nahrung verwendet wurden. [...] Die Wa leugnen jedenfalls, dass sie Kannibalen sind.“ (Heine-Geldern 1976: 41)

## 6 **Ethnizität in der vorkolonialen Phase in Burma**

In diesem Kapitel wird eine Annäherung an die Fragestellung unternommen, inwiefern es in der vormodernen Phase in Burma schon eine Art von Ethnien und in Verbindung damit Ethnizität gegeben hat. Auf der einen Seite stellen BefürworterInnen die These auf, dass in der vormodernen Phase in Burma Ethnizität bereits vorhanden gewesen ist und so auch verschiedene Arten von Ethnien existierten. Dass es diese Ethnien und somit Ethnizität in der genannten Phase nicht gab, versuchen wiederum WissenschaftlerInnen der Gegenseite zu beweisen.

Die Ethnizität in der vorkolonialen Phase in Südostasien im Allgemeinen und in Burma im Speziellen gilt es demnach zu untersuchen und den Versuch zu unternehmen zu beurteilen, wie damals Ethnizität funktionierte und welche Strukturen vorhanden gewesen sind. Gab es also in der vorkolonialen Zeitspanne in Burma bereits eine bestimmte Form von Ethnien und Ethnizität oder hat sich dies erst durch die europäische Kolonialherrschaft und der Bildung von Nationalstaaten herausgebildet?

### 6.1 **BefürworterInnen der These 1**

Die Existenz von Ethnien in der vormodernen Phase soll durch die Argumente und Aussagen von Renèe Hagesteijn, Ronald D. Renard und Frank Proschan belegt werden. Diese drei WissenschaftlerInnen gehen an die Thematik auf unterschiedliche Art und Weise heran, vertreten aber übereinstimmend die Auffassung, dass Ethnien bereits in der vormodernen Phase vorhanden waren und diese sich nicht erst durch die europäische Kolonialzeit herauskristallisiert hatten, sondern bereits in der vorkolonialen Phase ein Bewusstsein von Ethnizität im südostasiatischen Raum und in Burma vorhanden war.

#### 6.1.1 **Renèe Hagesteijn**

Renèe Hagesteijn bildete zusammen mit Pieter von Velde, Martin van Bakel und Henri Claessen an der Universität Leiden den Kern einer Forschungsgruppe, die in das *Evolutionismus and Material Culture* Forschungsprojekt mündete. Dabei entstand auch ein

informeller *Early State Club*, in dem die frühen Staaten aus verschiedenen Blickwinkeln und Studiendisziplinen auf interdisziplinäre Art und Weise erforscht wurden. Daraus entstanden auch mehrere Publikationen zur Thematik *der Early States* (vgl. Oosten/van de Velde 1994: 293).

“Research by Renee Hagesteijn and Oliver Wolters has provided models of the emergence of sophisticated polities autonomously in Southeast Asia, whose ruling elites then localized vocabularies and symbols of state and rulership from India to articulate local ideas with which these vocabularies and symbols were sonorant.” (Charney 2000: 1)

*Circles of Kings* lautet die Dissertationsarbeit von Renée Hagesteijn aus dem Jahre 1989. Sie stellt einen Beitrag zur politischen Anthropologie in der Tradition der Leidener-Schule von Claessen dar. Dabei geht es um die Frage nach der politischen Formation der frühen südostasiatischen Staaten. In diesem Zusammenhang hat sie versucht, ein Modell für die politische Entwicklung auf dem südostasiatischen Festland zu erstellen – vor dem europäischen Kontakt und der Kolonialphase –, das mehrere ethno-linguistische Gruppierungen umfasst, und mit teilweise indigenen politischen Traditionen sowie mit von der Indisierung beeinflussten politischen Traditionen agiert, über eine Zeitspanne von fast 2.000 Jahren. Die zwei Hauptbezugspunkte von Hagesteijn sind marxistische Ansätze sowie das Konzept des *mandala* (vgl. Lehman 1991: 474f, Christie 2009: 143).

Die Titelbezeichnung *Circles of Kings* verweist darauf, dass Südostasien vor dem 16. Jahrhundert über zahlreiche politische Zentren verfügte, die auch in einen Prozess der politischen Zentralisierung involviert waren. Allerdings war die politische Führung nicht in der Lage, die anderen Zentren über eine längere Phase wirksam zu kontrollieren. Auf lange Sicht gesehen herrschte politische Instabilität vor, wodurch das gesamte politische System anfällig für Attacken von benachbarten Gruppierungen wurde. Dabei kommt Hagesteijn zu der Feststellung, dass im frühen Südostasien zahlreiche Zyklen von Zentralisierung und Dezentralisierung stattgefunden haben (siehe Hagesteijn 1989).

#### **6.1.1.1 Politische Traditionen im frühen Südostasien**

Rèene Hagesteijn verweist in ihrem Artikel *Lack of limits: cultural aspects of state formation in early continental Southeast Asia* darauf, dass die frühe Staatsformation in Südostasien durch Indisierung von dieser politischen Ideologie geprägt wurde. Diese wiederum war stark von religiösen Ideen beeinflusst. Hierbei gilt es das Zentrum-

Peripherie-Modell zu erwähnen, das sogenannte *mandala*, welches von Wolter erforscht wurde und auf hinduistisch-buddhistisch kosmologische Ideen zurückgeht. Der König als politischer Führer wurde durch die Hauptstadt als Zentrum des Gebietes symbolisiert. Diese zeichnete sich dadurch aus, dass sie von kleineren politischen Einheiten umgeben war und einen *circles of kings* – was für die Bezeichnung *mandala* steht - darstellte, die dem höchsten Herrscher untergeordnet waren. Die Grenzen des Gebietes wurden also eher vage definiert und lassen sich mit jenen des Kosmos vergleichen. Dabei stellten Hinduismus und Buddhismus den politischen Führern mehr oder weniger Konzepte zur Verfügung, welche Ungleichheit legitimierten. Dies beinhaltet etwa das Karma-Konzept, das als zentrale Erklärung für soziale Ungleichheit herangezogen werden kann. Das Prinzip von Karma besteht darin, dieses anzuhäufen. Es ist möglich, Karma für das nächste Leben aufzustocken, was eine aufwärtssteigende Mobilität bewirkt. Beim politischen Führer ist das meiste Karma aller Lebewesen anzutreffen. Interessant bezüglich Burma ist es zu erwähnen, dass der politische Führer nicht nur ein buddhistischer righteous ruler (*dharmaraja*) war, sondern auch jemand, der auf dem Weg war, ein Buddha zu werden, also ein *boddhisattva*. Zusätzlich war der politische Führer ein sogenannter Weltherrscher (*cakravartin*), ein *mahasammata*, sowie eine Person, welche die höchste politische Position erlangt hat, aufgrund der Verdienste im vorigen Leben hinsichtlich des Karma-Konzepts (*kammaraja*). Die Mischung eines Konzepts aus buddhistischer Ideologie und eines charismatischen Führers spiegelt sich im typischen burmesischen Konzept wieder, dem sogenannten *min laung*, einer Kombination aus *cakravartin* und *boddhisattva*. *Min laung* bedeutet dabei so viel wie *saviour king* und war der Titel der Herrscher von Pagan in der Frühzeit. Auffallend war eine nicht vorhandene Kontinuität in der Führerschaft sowie der Umstand, dass verschiedene hinduistisch-buddhistische Sichtweisen in Südostasien eingeführt wurden und trotz gelegentlichen Spannungen zwischen den großen Ideologien und lokalen Sichtweisen gut zu den lokalen Ahnenkulten passten. Des Weiteren kann festgestellt werden, dass es im frühen Südostasien zahlreiche regionale politische Zentren mit wechselnden Allianzen gegeben hat, wobei einige von diesen Zentren zumindest für einige Zeit wie die Hauptstadt einer überregionalen politischen Linie angesehen werden konnten. Die politische Macht hing dabei nicht von der Kontrolle über das Land ab, sondern von der Beherrschung der *manpower*. Die Tatsache, dass Südostasien in diesem Zeitraum unterbevölkert war, erklärt diese These. Überfälle auf benachbarte Gruppierungen mit dem Ziel, die dort lebenden Bauern und Bäuerinnen in das eigene Herrschaftsgebiet einzuverlei-

ben, waren an der Tagesordnung. Der Herrscher hatte nur Kontrolle über die nähere Umgebung, über das Kerngebiet hinaus war sie unzureichend. Dies bedeutete einerseits, dass regionale Führer eigene Machtbefugnisse besaßen, andererseits aber auch, dass es zum Anstieg von Usurpation durch Führer von peripheren Siedlungen kam. Es führte daher zu einer ständigen Veränderung und einen fortschreitenden Wandel bezüglich der Grenzen des politischen Systems (vgl. Hagesteijn 1996: 187ff).

### **6.1.1.2 Vorstellungen von Ethnizität**

Prozesse der Staatsformation implizieren für gewöhnlich die Interaktion von verschiedenen ethnischen Gruppierungen. Im frühen Südostasien konnten mehr als 50 ethnische Gruppierungen unterschieden werden. Ethnizität ist in der Tat eine Basis für Organisation, aber nur auf lokaler oder regionaler Ebene (vgl. Hagesteijn 1996: 196).

In der vorkolonialen Phase gibt es kaum irgendwelche positive oder negative Referenzen hinsichtlich der ethnischen Beschaffenheit der Bevölkerung des Staates. Die Tatsache Burmese, Thai oder Khmer zu sein ist nicht speziell und absichtlich über andere ethnische Varianten gesetzt worden. Es wurden auch keine Versuche unternommen, Thai-, Burmese-, Mon- oder Khmer-Staaten zu erschaffen. Die Referenzen zur kulturellen Dominanz in den Beschriftungen sind meist bezogen auf Aspekte der Großen Tradition des Buddhismus. Der Herrscher wird in buddhistischen genealogischen Bezeichnungen verehrt. Eine Erklärung für fehlende Verweise auf Ethnizität in den Legitimierungsquellen könnte die chronische Bevölkerungsknappheit in der betreffenden Gegend sein. Die Betonung von Ethnizität würde von diesem Gesichtspunkt aus nicht besonders klug sein. Ein Nebeneffekt dieser Toleranz war ein Mangel an kultureller Identität in den frühen Staaten. Konzepte der großen Traditionen des Buddhismus wurden von vielen Herrschern benutzt, und diese verhinderten die Entwicklung einer kohärenten politischen Formation mit sogenannten „nationalen“ Identitäten (vgl. Hagesteijn 1996: 197). Auch Lieberman verweist auf die Funktion des Buddhismus. Trotz Beibehaltung der animistischen Traditionen in verschiedenen Ethnien wurden mit dem 17. Jahrhundert alle nominal zu BuddhistInnen. Als solche teilten sie die gleiche Terminologie und dasselbe konzeptionelle Bezugssystem (vgl. Lieberman 1978: 461).

Ethnizität in Pagan sieht Aung Thwin (1990: 90) wie folgt: „Since occupation and ethnic background were more often than not synonymous, villages also came to be known by their ethnic names. Mons lived primarily in Mon Rwa (Villages of the Mon); Pon

Lon(s) lived in Pon Lon Rwa; Syam (Thai or Shan) were from Syam Rwa; [...] In addition to such group identification, individual nomenclature further revealed ethnic background as for example, when people were called 'Miss Pon Lon', 'Mr. Shan', 'Mr. Mon', 'Mr. Arakan' and 'Mr. Chin'."

Hochzeiten haben Bedeutung für die soziale Mobilität über ethnische Grenzen hinweg: „Marriage bonds sometimes crossed ethnic lines and it was not unusual to find Thai married into, for example Khmer ruling families. It is well known that one of the Thai chiefs who organized the takeover of Sukothai from the Khmer had earlier married an Angkorian princess. This marriage may have given him the prestige needed to lead the movement.” (Charnvit 1976: 40f).

### 6.1.1.3 Freund-Feind-Zuordnung

Wenn nun Ethnizität auf der einen Seite vorhanden war, jedoch nicht übermäßig betont wurde, gilt es zu hinterfragen, inwiefern es zu eigenen Identitätszuschreibungen und zu Abgrenzungen gegenüber anderen ethnischen Gruppierungen gekommen war. Gab es so etwas wie eine Vorstellung über den "Feind", wenn es doch stets Verschiebungen und keine lang anhaltenden Allianzen unter den einzelnen Ethnien gegeben hat?

Der fehlende Blick auf *den Feind* in den frühen südostasiatischen Quellen bezeichnet ein interessantes Problem, da die Identität eines Staatssystems oftmals abhängig ist von einer wir/sie Unterscheidung, und von der Existenz eines oder mehrerer sogenannten Feinden. Die Problemlage bestand darin, dass der Feind sich ständig änderte, sowohl im politischen System als auch außerhalb desselben, so dass es nicht möglich war, ein starres Bildnis von einem bestimmten Feind zu verinnerlichen, gegen den die eigene Identität in Stellung gebracht werden konnte. Wenn spezifische Bezugspunkte herangezogen wurden, geschah dies in einem religiösen Kontext. In den Annalen sind andere ethnische Gruppierungen auf allgemeine Art und Weise benannt. Alle Beschreibungen hängen mit dem Buddhismus zusammen. Als Pagan Thaton, das Zentrum des Königreichs der Mon besiegte, war die wichtigste Handlung der Transport von buddhistischen Reliquien nach Pagan (vgl. Hagesteijn 1996: 198).

Eine Unterscheidung sollte gemacht werden zwischen *valley-dwellers* sowie *slash and burn hill tribes*. Die *valley-dwellers* nahmen einen wichtigen Teil in dem Prozess der Staatsformation ein. Die *slash and burn hill tribes* wurden von den Anthropologen Friedman und Leach ausführlich beschrieben. Zur politischen und gesellschaftlichen

Beziehung dieser beiden Gruppierungen lässt sich anmerken, dass sie sehr zwiespältig und unruhig waren (vgl. Hagesteijn 1996: 198). „The rulers in the centres were confronted with the dilemma of ‚attracting‘ the hill tribes (because of population shortage) or ‚neglecting‘ them (because of the differences in organization). The hill tribes themselves had possibilities for trade or integration in a state system, but on the other side they were often the victim of the expansionist activities of the valley dwellers.” (Hagesteijn 1996: 198).

#### **6.1.1.4 Zusammenfassung**

Zusammenfassend kann nach Ansicht von Hagesteijn Folgendes festgestellt werden: Es wurde schon öfters dargelegt, etwa von Wolters, dass die Bedeutung des Hindu-Buddhismus in der frühen Geschichte Südostasiens überschätzt wurde, weil indigene Entwicklungen im Prozess der Staatsformation zu geringe Beachtung fanden. Aus einer anderen Perspektive kann jedoch argumentiert werden, dass in den frühen Staaten der Hindu-Buddhismus dominant war, aber mehr auf eine hemmende Art und Weise anstatt als integrierende Kraft, indem die Herrscher das Legitimierungsmodell als Garantie annahmen und, da es so universal und in geeigneter Weise vielfach interpretierbar war, keine Versuche unternommen wurden, es an verändernde politische Situationen anzupassen (vgl. Hagesteijn 1996: 199).

Zweitens und sozusagen als Folge der vielfachen Interpretierbarkeit der religiösen Weltanschauung ist die Kriegsführung als ein wesentliches Element der frühen südostasiatischen politischen Ideologien zu benennen: Einerseits um im Namen des Hindu-Buddhismus die Religion zu verteidigen, andererseits um andere Gruppierungen zu überfallen zwecks Beute, Ansehen und *manpower*. Jeder überregionale Herrscher musste während seiner Herrschaft das Territorium erweitern und vergrößern. Ohne organisatorische Anpassungen kam es zum Zusammenbruch des politischen Systems. In der frühen südostasiatischen Geschichte war dieser Zusammenhang zu beobachten: Kernzentren haben immer mehr Gebiete annexiert, bis diese nicht mehr ausreichend regiert werden konnten. Einige regionale Zentren wurden daraufhin wieder dominant und der ganze integrative Prozess startete von vorne (vgl. Hagesteijn 1996: 200).

Als wesentlichen und entscheidenden Punkt gilt es festzustellen: “[W]e see an absence of references to ethnicity in the sources. Ethnicity was not used as a means to define the population of the state, or to create citizenship. **Ethnic variety was considerable in**



**early Southeast Asia.** It is possible that because of chronic population shortage, it was believed that emphasis on ethnicity could harm the centripetal attraction of supra regional political centres.” (Hagesteijn 1996: 200; Hervorhebung von W. K.)

Auch im Bezug auf die vorhergehenden Punkte gibt es keine Feindbilder, um eine gemeinsame Identität auf überregionaler Ebene unter der Bevölkerung eines Staates zu erkennen. Nationalistische Ideen wurden erst im 20. Jahrhundert während des Prozesses der Dekolonialisierung entwickelt. Letztendlich kann vermutet werden, dass das Fehlen einer ideologischen Stabilität einen wichtigen Faktor darstellte, und die Dominanz von überregionalen Zentren im frühen Südostasien eine ökonomische und zeitweise auch militärische Angelegenheit darstellte, anstatt ein ideologischer Sachverhalt zu sein (vgl. Hagesteijn 1996: 200).

### 6.1.2 Roland D. Renard

In dem Fachartikel *Minorities in Burmese History* verweist Renard zuerst auf die Gegenwart in Burma und spricht die dortige Besonderheit in Bezug auf den südostasiatischen Raum an: „Of all the countries in South-east Asia, Burma faces the most perplexing minority problems. [...] Historically, the response to the existence of many different ethnic groups was always to **intermingle freely**.“ (Renard 1988: 77; Hervorhebung von W. K.)

#### 6.1.2.1 Vorkoloniale Phase

Die vorkoloniale Phase in Burma beschreibt Renard wie folgt: Zuerst einmal ist festzustellen, dass es selten ein einziges Zentrum für die politische Macht gegeben hat. Einzig die Toungoo und Konbaung Dynastien hatten zu ihrer jeweiligen Hochzeit solch weitreichende Macht inne, dass sie in etwa das heutige Staatsgebiet von Burma beherrschen konnten. Die meiste Zeit in der vormodernen Geschichte des Landes gab es Auseinandersetzungen von verschiedenen Staaten um die Macht. Neben dem Königreich von Pegu, Arakan im Westen und verschiedenen Shan-Staaten, gab es noch die Menschen in den Bergen, die sich den größten Teil ihres Lebens der Kontrolle der Tieflandbevölkerung entzogen hatten. Daher gab es kaum einen burmesischen Staat mit einem herrschenden Zentrum und einer Reihe von Minderheiten, sondern gewöhnlich war ein bunt gemischtes Modell vorzufinden. Ein weiterer Punkt, der sich bezüglich der Frage nach

Minderheiten stellte, ist die Unterbevölkerung, die in Burma, wie in ganz Südostasien in dieser Zeit vorherrschend gewesen ist. So bestand das damalige Hauptziel der Kriegsführung darin, Kriegsgefangene in das eigene Landesinnere zu schaffen, um eine Erhöhung der Bevölkerungszahlen zu erzielen. Da ganze Bevölkerungseinheiten dadurch entwurzelt und zum Umzug gezwungen wurden, wies Burma in dieser Phase eine hohe Bevölkerungsmobilität auf (vgl. Renard 1988: 80).

In Burma vor der britischen Kolonialzeit war es um politische Hierarchien so bestellt, dass die Führung nicht automatisch von oben in einer ununterbrochenen Linie weiter gegeben wurde. Verschiedene Fraktionen und Gruppierungen strebten in unterschiedlichen Zeitphasen nach Einfluss und Vorherrschaft. Dies führte dazu, dass sogar in einem bestimmten Zentrum keine Gruppierung lange die Herrschaft ausübte. Im schlimmsten Fall konnte es dazu kommen, dass der Wettkampf zwischen Gruppen sich zu richtigen Machtkämpfen entwickelte (vgl. Renard 1988: 82). Da keine Gruppierung über lange Zeit hinweg dominierte, kam es zu relativ rasch wechselnden Machtverhältnissen und Veränderungen bezüglich der Führungsstruktur, so dass keine lang anhaltenden Phasen von Kontinuität vorzufinden waren.

Die Forschungen von Victor Lieberman in *Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma* (1978) haben aufgezeigt, dass in Burma zwischen ethnischen und politischen Gruppierungen in der vorkolonialen Phase unterschieden wurde. So konnte beispielsweise ein Burmane König werden und seine Gefolgschaft setzte sich unter anderem aus Mon oder Karen zusammen. Ebenso war es möglich, dass ein Mon die Herrschaft über BurmanInnen und Shan ausübte. Lieberman benennt hierzu drei Faktoren, die elementar wichtig sind für die Bildung von Loyalität der verschiedenen Ethnien zum Herrscher. Moralische Legitimität vom buddhistischen König, *patron-client* Bindungen sowie die Schwierigkeiten, eine regionale Einheit zu formen (vgl. Renard 1988: 77).

#### 6.1.2.2 Flexibilität bezüglich Ethnizität

Die ethnische Flexibilität in der vorkolonialen Phase ist ein wichtiger Punkt, der von Renard angesprochen wird. Aber auch „Leach and other students of ethnic groups have shown how readily **individuals could change ethnic affiliation in pre-British Burma**. But once these changes were made, residents of the societies involved considered the change as total.“ (Renard 1988: 87f; Hervorhebung von W. K.)

Könige in Burma vor der britischen Kolonialphase, ob sie nun Burmanen, Mon, Shan waren oder einer anderen Ethnie angehörten, herrschten nach verschiedenen indischen Riten und Leitsätzen. Auf symbolische Art und Weise hielten die Könige das Dhamma, das heilige Gesetz hoch, waren Förderer des Buddhismus, und dadurch, dass sie sozusagen im „Zentrum des Universums“ amtierten, fungierten sie als mikrokosmische Indras, absorbierten die Macht des Gottes und herrschten so stark und wohlwollend wie die Gottheit selbst. Die Macht der königlichen Herrschaft war ungeachtet der Ethnizität des Königs vorhanden. Burmanen, Shan und Mon waren mit gleichartigen Problemen konfrontiert, jedoch standen ihnen auch alle Möglichkeiten offen. Und wenn mitunter ein Kayah oder Kachin Herrscher eines Flachland-Reiches wurde, nahm er unweigerlich die Insignien einer buddhistischen königlichen Herrschaft an, auch wenn er kein Buddhist war (vgl. Renard 1988: 81). Die Zeichen der Herrschaft wurden demnach von benachbarten Ethnien imitiert, und für die Ausübung der Macht kam es nicht zur Instrumentalisierung von Ethnizität.

Es bestand nicht nur die Möglichkeit, die ethnische Zugehörigkeit zu wechseln, sondern Menschen konnten sich auch mehr als einer Ethnie zugehörig fühlen: „[I]n pre-British Burma different notions of ethnic relations were held. [...] Thus **many** individuals in Burma **can identify with more than one ethnic group**. Maha Bandula, for example, the great general in the first Anglo-Burmese War, is believed by Burmans to have been a Burman but Kachins assert he was Kachin.“ (Renard 1988: 80f; Hervorhebung von W. K.)

Da die Menschen sehr flexibel mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit umgegangen sind, ihre Ethnie wechseln oder mehreren Ethnien angehören konnten, spricht Renard im vorkolonialen Burma von einem hohen Grad an ethnischer Flexibilität. So gab es damals zwar eine Art von ethnischer Identität, die Zugehörigkeit zu einer Ethnie war jedoch bei weitem nicht so statisch wie im modernen Burma (mehrfache ethnische Selbst- und Fremdzuzuordnung bzw. sukzessiver Wechsel der ethnischen Identität).

### **6.1.2.3 Interaktionen zwischen Tieflandbevölkerung und Hochlandbevölkerung**

In den Städten der buddhistischen Gesellschaften gab es meist keine religiösen Minderheiten, sehr wohl aber an den Randgebieten. Eine ansehnliche Stellung hatten nur diejenigen inne, die sich zum buddhistischen Glauben bekannten. Dies führte dazu, dass eine buddhistische Zivilisation mit vielen nicht-buddhistischen Gesellschaften in den Bergen

kontrastierte. In einem jahrzehntelangen Prozess kam es zur Entflechtung von Tiefland- und Hochlandbevölkerung. Die Auswirkungen wurden vermutlich während des ersten Jahrhunderts sichtbar, als sich die indische Zivilisation in den Flachgebieten ausbreitete. Dennoch gab es Handel zwischen den Zentren und der Peripherie (vgl. Renard 1988: 83). So wie in ganz Südostasien liegt ein dualistisches Raumkonzept<sup>14</sup> vor, jedoch fanden in Burma andere Interaktionsmuster wie im restlichen Südostasien statt. Im Bezug auf Flachland- und Bergbevölkerung gibt es eine „fundamental **distinction between the ,civilized‘ and the ,uncivilized‘**. [...] These basic categories of classification [...] define the dominant model used by the peoples of Southeast Asia in dealing with sociocultural diversity. It should be added that this model was rarely, if ever, a ‘conscious’ one; that is, it was never explicitly stated or reflected upon.” (Keyes 1995:2; Hervorhebung von W. K.)

Die Tieflandbevölkerung war zu großen Teilen buddhistisch geprägt, die Bergbevölkerung dagegen eher nicht-buddhistisch.<sup>15</sup> Aufgrund verschiedener Bedingungen, wie etwa Nichtvorhandensein von Buddhismus oder modifizierten Varianten, Analphabetismus, gering entwickelte Architektur und fehlender Staatlichkeit, kam es dazu, dass die Bevölkerungsmehrheit mit Geringschätzung auf die Menschen in den Bergregionen schaute. Deshalb wurde die am Rand befindliche Bevölkerung von den TieflandbewohnerInnen als unzivilisierte, brutale Menschen angesehen, die in all ihrem Dasein und Tun tieferstehende Menschen waren. Wenn sich Shan oder BurmanInnen auf die Bevölkerung in den Bergen bezogen, wurden herabwürdigende Bezeichnungen verwendet, die eine Gleichsetzung mit Tieren und Bestien beinhaltete (vgl. Renard 1988: 85). Der Grund für Gegensatz und Geringschätzung lag demnach nicht in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie, sondern hing davon ab, ob der buddhistische Glaube als Religion diente oder eine nicht-buddhistische Lebensweise vorlag.

Renard verweist darauf, dass im vorbritischen Burma eine Welt existierte, in der Identität auf den Lebensraum beruhte. Die NassreisbauerInnen in den Flachgebieten lebten fast immer in Königreichen, vor allem zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert. Die BrandrodungsfeldbauerInnen sowie JägerInnen und SammlerInnen galten in den Augen

---

<sup>14</sup> Dieses Konzept gab es schon vor der europäischen Ankunft in Südostasien. Da die EuropäerInnen meistens mit den Gesellschaften des Tieflandes Kontakt hatten, wurde von diesen die ethnozentrische Sichtweise auf die Bergbevölkerung und das damit verbundene dualistische Raumkonzept übernommen (vgl. Lukas 2011: 371).

der Tieflandbevölkerung als wenig zivilisiert. Vor allem in den großen Zentren wurde die Unterscheidung zwischen der Bevölkerung der Grenzgebiete und den BewohnerInnen des Reiches hervorgehoben. Die Beziehungen zwischen den Shan, Mon und den BewohnerInnen der Randgebiete waren generell besser. Von daher gab es in den Königreichen Minderheiten und die Hauptgruppe der Minderheiten war die marginalisierte Bevölkerung, die an den Randgebieten der zivilisierten Königreiche lebte. Diese Menschen waren Minderheiten ohne Zugang zu Macht. Die Mehrheitsbevölkerung schaute auf diese Gruppierung verächtlich hinab, da diese als unzivilisiert galt und ihr nur eine geringe Form von Menschlichkeit zugebilligt wurde. Dort, wo die Königreiche kleiner waren und Unterscheidungen zwischen Mehrheiten und Minderheiten weniger auftraten, waren die Beziehungen viel freundschaftlicher. In Gegenden, in denen die Königreiche größer waren, wurden Unterschiede und Abneigungen am stärksten betont (vgl. Renard 1988: 88).

#### 6.1.2.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend kann Folgendes festgehalten werden: Die Auseinandersetzung mit dem britischen Einfluss auf das burmesische Bewusstsein bezüglich Minderheiten ist notwendig, da die Thematik Minderheiten erst nach dem ersten Anglo-Burmesischen Krieg (1824-1826) und dem darauffolgenden Kontakt mit dem britischen Empire für die BewohnerInnen von Burma aktuell wurde. Anfang des 19. Jahrhunderts war bereits die Idee von rassistischen Minderheiten in England eine neue Vorstellung. Dies lag daran, dass die britische Gesellschaft von der Vorstellung des romantischen Nationalismus beeinflusst war, die zu jener Zeit in Europa weit verbreitet war, und die Menschen der jeweiligen Nation hervorhob. Taylor, Lieberman, Leach und Renard haben aufgezeigt, wie das britische Gedankengut die Konzepte von *nation* und *boundary* nach Burma eingeführt haben und oftmals von den lokalen BewohnerInnen verinnerlicht wurden, so dass von diesen sogar heute das Vorhandensein von anderen Ansichten in Abrede gestellt wird (vgl. Renard 1988: 77f). Moderne Konzepte von Nation haben daher Ethnizität geprägt und es gilt hierbei zwischen Ethnizität in vorkolonialer und kolonialer Phase zu unterscheiden.

---

<sup>15</sup> Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass es bei den BewohnerInnen der Berggebiete auch AnhängerInnen des Buddhismus gegeben hat. Als ein Beispiel sind etwa die zahmen Wa zu nennen.

Die Chroniken der Shan, Mon und BurmanInnen erwähnten kaum die Bevölkerung in den gebirgigen Randgebieten. So fand beispielsweise in den Chroniken der Mon das Wort Karen nie Erwähnung, obwohl Karen und Mon sich regelmäßig gesehen haben. Heute wird von den Rebellen der Karen auf nostalgische Art und Weise an die Freundschaft zwischen Mon und Karen erinnert. So wurde etwa 1948 durch die Karen bei der britischen Kolonialherrschaft der Antrag eingereicht, einen autonomen Mon-Karen Staat zu gründen. Begründet wurde dies damit, dass die Mon und Karen traditionell brüderlich und schwesterlich verbunden wären und schon immer höchste Achtung voreinander hätten. Jedoch wurden beim Schreiben der Chroniken die Karen von den Mon als unwichtig eingestuft. In den Chroniken der BurmanInnen und der Shan wurden in ähnlicher Weise Kayah, Karen und andere Hochlandethnien ignoriert. Dies lag mitunter daran, dass es beim Schreiben von Chroniken durch Flachlandbewohner im vorbritischen Burma darum ging, den Staat und den Buddhismus zu glorifizieren und nicht ethnographische Begebenheiten besonders zu erwähnen. Die Chronisten hatten die Auffassung, dass die am Rande lebende Bevölkerung zu minderwertig war, um in der Geschichte der Tiefland-Königreiche erwähnt zu werden, da diese nur als halb-zivilisiert angesehen wurden.<sup>16</sup> Wenn sich Chroniken auf BewohnerInnen aus den Randgebieten bezogen, dann waren dies in der Regel berühmte Einzelpersonen, die von den Chroniken als TieflandbewohnerInnen identifiziert wurden (vgl. Renard 1988: 86).

„The fact that upland groups such as the Karens and Kachins were ethnically different and numerically inferior to the Burmans, Shans, and Mons, and thus would be considered minorities today, is conceptually coincidental and irrelevant.” (Renard 1988: 88f)

Renard hebt zwei Tatsachen hervor: Zum einen, dass es bereits im vorkolonialen Burma verschiedene Ethnien und Ethnizität gegeben hat. Zum anderen, dass das Konzept von Minderheiten, wie es heutzutage vertreten wird, zu dieser Zeit keinen hohen Stellenwert eingenommen hat.

### **6.1.3 Frank Proschan**

Frank Proschan zählt ebenfalls zu jenen WissenschaftlerInnen, die die Ansicht vertreten, dass es Ethnien bereits in der vorkolonialen Phase gegeben hat und diese nicht erst

---

<sup>16</sup> Auch Lukas verweist auf die systematische Vernachlässigung von tribalen Gesellschaften in den Chroniken der Tieflandgesellschaften (vgl. Lukas 2011: 370f).

durch den Kolonialismus entstanden sind. Dies versucht er in seinem Artikel *Peoples of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia* aus dem Jahr 2001 zu begründen.

Proschan stellt sich die Frage, inwiefern die gesammelten Daten verlässlich sind, um als Beweis für ethnische Identität bei den Kmhmu zu dienen, und zwar vor dem Umbruch durch die europäische koloniale Autorität und die spätere Schaffung der postkolonialen Nationalstaaten. Auch wenn die mündliche Überlieferungstradition keine durch Dokumente belegte Beweise liefert, dass die Konzepte, die während der 1980er und 1990er Jahre aufgenommen wurden, identisch mit denen der 1840er oder 1880er sind, gibt es keinen Grund und Hinweise, ihnen die Kontinuität abzuspochen (vgl. Proschan 2001: 1027f).

Anhand der Mythen konstruiert Proschan das Ethnizitätskonzept. Die Oraltradition wird als Quelle verwendet und ein Vergleich der Ergebnisse aus der Vergangenheit mit der Situation in der Gegenwart hergestellt. Er sieht keine wesentlichen Veränderungen zur vorkolonialen Zeit und betont die Kontinuität: „[T]here is no reason to insist, [...] that some epistemic rupture necessarily occurred with the arrival of modern state institutions that renders the pre-state conceptions unrecuperable to us today.“ (Proschan 2001: 1028).

Es würde ein Fehler sein, die mündlichen Erzählungen als durchschaubaren Beweis für tatsächliche historische Ereignisse zu nehmen. Sie können jedoch als Beweis dafür verwendet werden, bis zu welchem Grad die GeschichtenerzählerInnen durch Mythen die breiten Konturen von lokaler und regionaler Geschichte aufzeigten und bewahrten (vgl. Proschan 2001: 1007). Mythen sind aus der Sichtweise von Proschan demnach nicht gleichzusetzten mit der historischen Geschichte, aber dennoch bieten sie Hinweise auf diese.

### **6.1.3.1 Entstehungsmythe der Kmhmu**

Da die Entstehungsmythe der Kmhmu mit dem vormodernen und modernen Ethnizitätskonzept verbunden ist, gilt es diese kurz zu beschreiben. Die Wiedergeburt der Menschheit durch die Heirat von Bruder und Schwester nach einer Naturkatastrophe ist eine Entstehungsmythe der Kmhmu im Hochland von Nord-Laos. Verwandte Formen dieser Mythe sind bei vielen anderen Bevölkerungsgruppen im südostasiatischen Hochland vorzufinden. Auch wenn es verschiedene Varianten gibt, bilden sich in der

Regel durch die Heirat von Bruder und Schwester die verschiedenen Ethnien heraus (vgl. Proschan 2001: 1001ff). Eine Verknüpfung zwischen Vergangenheit und Gegenwart findet statt: „[W]e can recognize new content within old frames: the narrator preserves an ancient text and a **premodern conception of ethnic differentiation and identity** while incorporating newly encountered groups and modern practices.” (Proschan 2001: 1002f; Hervorhebung von W. K.)

Durch die folgende Redewendung verdeutlichen die Kmhmu das Zusammengehörigkeitsgefühl, die gemeinsame ethnische Identität und eine gewisse Abgrenzung zu anderen Ethnien: „[W]e are the same people,’ ‘we are Kmhmu just the same,’ ‘we are Kmhmu all the same,’ ‘we are the same Kmhmu’” (Proschan 2001: 1026).

Die Bedeutung der Bezeichnung *We Kmhmu* besteht darin, dass unabhängig vom Dorf, Dialekt, Geburts- oder Wohnort, die Kmhmu die gleichen Menschen sind, die sich durch Phänotyp, Kultur und linguistische Attribute von den nachbarlichen Ethnien unterscheiden. Der Ausdruck *We Kmhmu* hebt die einzigartige geteilte Erfahrung der Kmhmu als einzelne Ethnie hervor, eine unter anderen, unterschiedlich ausgestattet mit technischem Wissen, sozialem Status, ökonomischer Gelegenheit und politischer Autorität. Trotz ethnischer Unterscheidungen teilen die Kmhmu mit all ihren Nachbarn, egal ob nah oder fern, auf jeden Fall die Menschlichkeit (vgl. Proschan 2001: 1026f).

Die Entstehungsmythe begründet die Kmhmu als eine Ethnie unter vielen, und nicht als eine einzigartige menschliche Spezies, die sich mit nicht-menschlichen, halb-menschlichen oder unter-menschlichen Ethnien konfrontiert sieht. Die im Mythos erdachte Welt ist eine multiethnische Gesellschaft, und nicht eine Welt, die aufgeteilt ist in Zivilisierte und Barbaren, oder menschliche und nicht-menschliche (vgl. Proschan 2001: 1027). Demnach ist in der Vorstellung der Kmhmu ein Konzept von Ethnizität vorhanden und dabei sehen sie sich als eine Ethnie unter vielen. Es gibt eine multiethnische Vorstellung und Überlegungen hinsichtlich der Weltbevölkerung und auf diese gilt es nun noch genauer einzugehen.

### **6.1.3.2 Bezug der Kmhmu zu Ethnizität**

Die ursprüngliche mythische Erzählung der Kmhmu drückte eine gut entwickelte und bemerkenswerte beständige Konzeption von Ethnizität aus, und zwar eine Konzeption von einer multiethnischen Welt, in der die verschiedenen Ethnien unterscheidbar sind durch ihre Phänotypen und durch die relative Chronologie ihrer Ankunft im Hochland



von Südostasien. Die ausschlaggebende Wichtigkeit dieses frühesten Multikulturalismus darf nicht überbewertet werden. Die überwältigende Tendenz bei Mythen mit ethnischen Ursprung anderswo auf der Welt ist die voraussetzende Einförmigkeit unter den GeschichtenerzählerInnen und den ZuhörerInnen, dass es ein mono-ethnisches Milieu gibt (vgl. Proschan 2001: 1013f). Somit drücken die Mythen ein Konzept von Ethnizität aus, welches sich aufgrund der Konzeption einer multiethnischen Welt von anderen Konzepten unterscheidet.

Proschan (2001: 1015) beschreibt, wie Ethnizität über die Mythen dargestellt und damit auch wahrgenommen wird: „Even if no single ethnicity is uniquely descended from the sister and brother and they in turn are not worshipped as Founder-Ancestors by any single ethnicity, they are conceived as ancestors of all humankind and endowers of ethnically specific (and thus ethnically variable) characteristics and attributes.“

Die Verwendung verschiedener Sprachen und die Benutzung von Ethnonymen für die jeweiligen Gruppen spiegelt die große Bedeutung von Sprache bei der Bestimmung von Ethnizität für die Kmhmu wieder. Andernorts hat Proschan bereits die sorgfältig ausgearbeiteten Systeme von Ethnonymen besprochen, die von den Kmhmu in ihrem Sprechen verwendet werden und wie diese Bezeichnungen ein indigenes Konzept von Ethnizität ausdrücken. Die Wichtigkeit von Ethnonymen als besondere Charakteristika von Ethnizität wurde schon von Engels hervorgehoben. Anthony Smith wiederholte dies und er identifizierte Ethnonyme als einen deutlichen Hinweis auf *ethnic communities*, wodurch sie sich jeweils unterscheiden und sozusagen ihre Quintessenz für sich selbst zusammenfassen, fast so, als ob in einem Namen sich die Magie ihrer Existenz befindet und als Garantie für das Überleben dient (vgl. Proschan 2001: 1021). Es gibt demnach sprachlich fixierte Ethnonyme, die auf die Existenz von Ethnien und einem indigenen Ethnizitätskonzept verweisen.

### **6.1.3.3 Zusammenfassung**

WissenschaftlerInnen, welche die Möglichkeit einer vorkolonialen Ethnizität in Abrede stellen, werden von Proschan als *appendency theorists* bezeichnet. Diese Ablehnung liegt teilweise darin begründet, dass sie als Beweisführung vorwiegend schriftliche Texte bevorzugen, und Disziplinen wie historische Linguistik, oral history und Ethnologie vernachlässigen. Aber es ist ein Trugschluss, aus Mangel an solch bevorzugten Belegen das Vorhandensein einer vorkolonialen Ethnizität in Abrede zu stellen. In vielen Fällen

hatte die einheimische indigene lokale Bevölkerung bereits eine Art *imagined ethnicity* entwickelt, und dies schon lange vor der kolonialen Phase und der Entstehung moderner Staaten (vgl. Proschan 2001: 1000).

Prämoderne Ethnizitätskonzepte wurden in den Kolonialstaaten transformiert. Dies bedeutet also: Ethnizität entstand nicht erst in den modernen Staaten und schon gar nicht aus dem Nichts. „The imaginings produced during and after the colonial era must then be seen **as adoptions, transformations, modifications, or adaptations of preexisting local conceptions**, as those autochthonous conceptions converged with or diverged from the evolving conceptions the colonials brought with them. Importantly, this is not a matter of the modern or premodern state imposing some modular conception flavored here and there by some local particularity or nuance: rather, the indigenous ethnotheory of ethnicity is viewed as prior and fundamental, and the influences from above and beyond are viewed as secondary.” (Proschan 2001: 1000; Hervorhebung von W. K.)

## 6.2 **BefürworterInnen der These 2**

Die BefürworterInnen der These 2 sind nicht so eindeutig zu charakterisieren wie die der Gegenposition. Dennoch zeigt sich bei genauerem Hinschauen die Positionierung der jeweiligen Personen und ihre Argumentation, dass die Ethnizität eine Erfindung der Kolonialherrschaft bzw. des modernen Staates ist und in der vormodernen Phase nicht wirklich verschiedene Ethnien vorhanden waren. Benedict Anderson und Georg Elwert sind die zwei wichtigsten Vertreter, von denen am meisten Wirkung ausging und die andere WissenschaftlerInnen beeinflusst haben.

### 6.2.1 **Benedict Anderson**

Benedict Anderson vertritt die Meinung, dass es so etwas wie Ethnien in der vorkolonialen Phase nicht gegeben hat und er ist überzeugt, dass Ethnizität erst durch den Kolonialismus entstanden ist. Daher ist er ein Vertreter der Position, dass sich die verschiedenen Ethnien erst durch den Kolonialismus und in Folge davon durch den Nationalismus entwickelt haben. „[T]he **politics of ethnicity** have their **roots in modern times**, not ancient history, and their shape has been largely **determined by colonial policy**.” (Anderson 2000: 328; Hervorhebung von W. K.)

Benedict Andersons Buch *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* aus dem Jahr 1983 wurde unzählige Male in wissenschaftlichen Diskussionen über Nationalismus und Ethnizität rezipiert. Seine Argumentation lässt sich wie folgt kurz zusammenfassen: Nicht nur Nationalismus, sondern auch Ethnizität sind notwendige Folgen der euroamerikanischen kolonialen Unternehmung. Anderson zufolge ist Ethnizität ein sekundäres Phänomen<sup>17</sup>, welches zwangsläufig später in Erscheinung getreten ist. Deshalb kann Ethnizität auf keinen Fall bereits vor der kolonialen Eroberung und vor der Entstehung von Nationalstaaten existiert haben. Ethnizität ist demnach vielmehr ein Produkt der modernen Geschichte, entstammt der kolonialen und postkolonialen Ära und ist mit dem Nationalstaat und dem kapitalistischen Weltsystem eng verknüpft (Proschan 2001: 999f).

Auf die europäische Rolle weist er wie folgt hin: „We should note from the start that the Europeans were quite naturally the first to think in these majority-minority terms. They were the first rulers of Southeast Asia who carried out censuses<sup>18</sup> in which the fundamental classificatory grid was not taxpayer or conscript, but ethnic group. Many such ethnic groups in fact ‘disappeared’ from successive censuses as European imaginings changed, but certainly **almost all existed first and foremost in the minds of the Europeans**. Precisely for this reason, the Europeans sought quite early to build ‘majority coalitions’ around themselves, against groups they feared could seriously compete with them in majority terms.” (Anderson 2000: 320; Hervorhebung von W. K.) Er verweist also darauf, dass ein solches Muster an Kategorien wie Ethnien sich erst durch die Denkweise und das politische Handeln der Kolonialherrschaft herausgebildet habe und daher vor der europäischen Kolonialzeit in Burma keine Ethnien vorhanden gewesen seien.

Anhand von Burma beschreibt Anderson die koloniale Politik und deren Bedeutung für die Herausbildung von Ethnizität. So soll die britische Kolonialherrschaft in Burma eine ungewöhnlich komplexe und rabiante Form von ethnischer Politik ausgeübt haben. Die koloniale Legislative schloss designierte VertreterInnen der Minderheiten ein, die von

---

<sup>17</sup> Proschan bezeichnet dies als *appendency theory*.

<sup>18</sup> Kritik an Anderson gilt es dahingehend auszusprechen, dass die europäische Kolonialmacht als erste einen Zensus mit dem klassifikatorischen Merkmal von Ethnien in der südostasiatischen Raum durchführt habe. Bereits 1367 geschah dies im laotischen Königreich Lan Xang (vgl. Lukas 2012: 109).

einer begrenzten Wählerschaft ausgewählt wurden. Diese stammten hauptsächlich aus der chinesischen und indischen Community. Erhebliche Teile von Burma wurden abgeriegelt und als sogenannte *Scheduled Areas* direkt und autoritativ von der damaligen Hauptstadt Rangoon aus regiert und befanden sich damit außerhalb des Rechtssystems. In diesen Gebieten lebten Bevölkerungsgruppen, die von der britischen Kolonialherrschaft als Chin, Kachin oder Shan bezeichnet wurden. Die Bildung von Koalitionen wurde durch das Rekrutieren von loyalen, traditionellen Führungspersönlichkeiten erreicht. Soweit das interne Sicherheitssystem mit lokalen Leuten besetzt wurde, waren diese Menschen vorwiegend aus den Reihen der Minderheiten einberufen, vor allem die Gruppe der Karen. Auch die kolonialen Streitkräfte wurden anhand von ethnischen Linien aufgestellt (vgl. Anderson 2000: 326).

Die europäische Kolonialregierung war darauf bedacht, Koalitionspartner zu finden, die in ihren Augen nützlich erschienen. Dazu mussten diese eine gewisse Größe, Macht und einen Zusammenhalt aufweisen. Hierfür sind christianisierte Gruppierungen die besten frühen Beispiele, gerade weil sie bis vor die Ära von Ethnizität zurück gehen. Die Kolonialherrschaft im 17./18. Jahrhundert klassifizierte üblicherweise eine bestimmte Bevölkerungsgruppierung nach der religiösen Zugehörigkeit und nicht nach der Ethnizität, da Feindschaften über die religiöse Ebene erdacht wurden. Als die koloniale Führung sich jedoch selbst immer weniger als ernsthafte christliche Gruppierung betrachtete, wurden bisherige christliche Gruppierungen auf ethnische Gruppierungen umdeklariert. Als Beispiele hierfür führt Anderson die Molukken in Niederländisch-Indien an. Heutzutage sind eine große Anzahl von denen, die als „Molukken“ klassifiziert werden, nicht dem christlichen Glauben angehörig (vgl. Anderson 2000: 320).

Eine weitere verhängnisvolle Strategie der Koalitionsbildung stellte die Bildung einer *Chinese minority* dar, welche durch die niederländische Kolonialmacht in Niederländisch-Indien geschah. Aufgrund von indigenen Aufzeichnungen und Berichten der United East India Company ist bekannt, dass im 16./17. Jahrhundert mächtige Persönlichkeiten, die vor örtlichen Gerichten als aristokratische Amtspersonen galten, offiziell durch die United East India Company als *really Chinese* denunziert wurden. In der Folge wurde schnell eine separate Rechtsprechung für diese sogenannten „ChinesInnen“ entwickelt. Die wachsende Macht der United East India Company führte zu einer steigenden Segregation der ChinesInnen in Bezug auf die rechtliche Stellung, was Auswirkungen auf den Aufenthaltsort, die Möglichkeit zu reisen und so weiter nach sich zog. Bis ins 19. Jahrhundert hatte diese Politik Auswirkungen, dass zum Beispiel in Java

eine nicht Chinesisch-sprechende „chinesische“ Minderheit produziert worden ist. Die spanische Politik auf den Philippinen benutzte verschiedene Mittel, um vergleichbare Ziele zu erreichen. Die Leichtigkeit, mit der die chinesische Assimilation innerhalb Siams herrschender Klasse erfolgte, inklusive der königlichen Familie bis zum 20. Jahrhundert, zeigt deutlich, wie unnatürlich die koloniale ethnische Politik tatsächlich war (vgl. Anderson 2000: 321).

### 6.2.2 Georg Elwert

Laut Elwert suggeriere die Fachbezeichnung *Ethnologie*, dass es sich bei „Ethnien“ um eine Universalie handle, die jederzeit und überall in Erscheinung tritt oder treten kann. Es herrsche dabei die Annahme vor, dass es sich um das gängige und natürliche Muster der Organisation für alle Menschen handelt, die nicht innerhalb der Struktur einer Nation leben. Er spricht von einer *Naturalisierung von Ethnien* und möchte dagegen argumentativ vorgehen (vgl. Elwert 1989: 13).

Er führt das Beispiel der Luavle in Sambia an. Die Bezeichnung Luavle stand in der vorkolonialen Phase nur für ein bestimmtes Gebiet. Für die dort siedelnden Menschen ergab sich aus den Heiratsklassen die bestimmende Form der sozialen Organisation. Von diesen Heiratsklassen gab es in jeder dörflichen Einheit mehrere. Nach der Kolonialzeit hatten diejenigen, die sich als Luvale bezeichneten, die gleiche Anzahl von Heiratsklassen wie einige ihrer Nachbarn. Andere Nachbarn hatten wiederum weniger Heiratsklassen, andere dafür Heiratsklassen, die bei den Luvale gar nicht vorhanden waren. Die Mythen der Herkunft wurden mit anderen Gruppierungen geteilt, die heute außerhalb von Sambia leben. All dies deutet darauf hin, dass die Luvale als Ethnie erst entstanden sind, nachdem die britische Kolonialherrschaft damit angefangen hatte, Land im Kollektiv zuzuweisen und dies nach dem ethnischen Prinzip (vgl. Elwert 1989: 13).

So gab es beispielsweise in Mali für die Gesellschaft entscheidende Formen der Organisation, die in der Zeit vor dem Kolonialismus mit bestimmten Ethnonymen bezeichnet wurden. Dabei waren dies jedoch keine klassischen Ethnien in unserem heutigen Verständnis, sondern sozioprofessionelle Gruppierungen, die teilweise auch verschiedene Sprachen verwendeten. Wenn etwa eine Person ihre Tätigkeit vom Bauern zum Viehzüchter wechselte, gehörte sie zukünftig einer anderen Gruppierung an. Es lag demnach ein ökonomisches System vor, in dem die Arbeitsteilung keiner innergesellschaftlichen Regelung unterworfen war, sondern sich aus einer Zusammenarbeit von verschiedenen,

teilweise getrennt siedelnden sozioprofessionell spezialisierten Gesellschaftsformen heraus speiste. Hierbei handelt es sich um symbiotische Gesellschaften und bei diesen sind so etwas wie *ethnische Konversionen* möglich. Bei den akephalen<sup>19</sup> Gruppierungen in Westafrika führte die Projektion der westlichen Bezeichnung Ethnie bereits während der Phase der Kolonialverwaltung zu Problemen (vgl. Elwert 1989: 13ff).

Daraus schließt Elwert, dass erstens Ethnie keine Universalie sei und zweitens die Unterscheidung zwischen Ethnien erst im Zuge des europäischen Kolonialismus entstanden sei: „Mit diesen Beispielen von Ost- bis Westafrika (die wir genausogut auch in anderen Kontinenten hätten finden können) dürfte deutlich geworden sein, daß ‚Ethnie‘ **nicht das selbstverständliche Grundmuster aller menschlichen Gesellschaften** ist.“ (Elwert 1989: 16; Hervorhebung von W. K.)

Doch die gängige koloniale Praxis, Menschen sozusagen in Ethnien einzuordnen, wurde nach Ansicht von Elwert (1989: 17) „durch die zeitgenössische Sozialanthropologie zu einem überhistorischen Prinzip naturalisiert“. Er verweist darauf, dass es nun sogar Gruppierungen gibt, die AnthropologInnen dafür bezahlen ihre Geschichte zu schreiben, damit sie eine wissenschaftliche Bestätigung des Anspruches auf den Status einer Ethnie vorweisen können. Vor allem in jenen Gebieten, wo der staatliche Apparat die Schaffung wirtschaftlicher Interessensgruppen begünstigte, erfolgte eine Kristallisierung dieser Gruppierungen auf der Basis von früheren oder erst kürzlich entstandenen ethnischen Grenzziehungen. Auch bei der Entstehung von organisierten klientelistischen Gruppierungen, die auf einer ethnischen Grundlage beruhten, kam es zur Rückbesinnung auf eine *ethnische Solidarität*. Der Prozess der Ethnisierung sozialer Einheiten wurde somit zu einem integralen Element des modernistischen Entwicklungsprozesses. Es gibt jedoch auch einen signifikanten Teil der Bevölkerung, der sich vorwiegend über Heirats-, Altersklassen, sozioprofessionelle Gruppierungen oder Verwandtschaftslinien definiert, jedoch nicht als Ethnien. Und so kann es bei einer Organisation auf ethnischer Basis auch mehrere Gruppenzugehörigkeiten geben. Dies wurde jedoch durch den politischen Prozess sehr in den Hintergrund gedrängt (vgl. Elwert 1989: 17f).

Zusammenfassend stellte Elwert an Beispielen aus Ost- und Westafrika fest, dass die Entwicklung und Entstehung von Ethnien erst durch den Kolonialismus erfolgte. Die

---

<sup>19</sup> Akephale Gruppierungen sind Gesellschaften ohne zentrale politische Instanzen. Es wird auch die Bezeichnung segmentäre Gesellschaften verwendet.

Zuweisung der Zugehörigkeit einer Ethnie erfolgte erst über AnthropologInnen und die Kolonialherrschaft. Er verweist darauf, dass es andere Arten von gesellschaftlicher Organisation gegeben hat, diese jedoch nicht als Ethnien zu bezeichnen sind. Ferner weist er darauf hin, dass Ethnien kein universelles Grundmuster darstellen.

Ethnizität sei ein konstruiertes, gelenktes und zielgerichtetes Modell, welchem eine gewisse Dynamik inne wohnt. Ethnizität wird geschaffen, ist benutzbar sowie veränderlich. Damit stellt sich Elwert explizit gegen die Vorstellung von primordialer Ethnizität. Ethnien sind im Gegensatz dazu als Konsequenz von Prozessen der Wandlung anzusehen, welche aufgrund der Modernisierung erzeugt wurden (vgl. Koch 2007: 86).

### 6.2.3 Weitere WissenschaftlerInnen

Neben Anderson und Elwert ist Horowitz ein wichtiger Vertreter der *appendency-Theorie*. Er nimmt Bezug auf die gängige Methode der Kolonialherrschaft im Zusammenhang mit der Bestimmung von Ethnien: „The colonists often created territories out of clusters of loosely linked villages and regions. Out of this welding together of local environments a great **many** new groups appeared, among them the Malays in Malaysia, the Ibo in Nigeria, the Kikuyu I Kenya, the Bangala in Zaire, and the Moro in the Philippines. Some such groups were ‘artificial’ creations of colonial authorities and missionaries, who catalyzed the slow merger of related peoples into coherent entities.” (Horowitz: 1985: 66f; Hervorhebung von W. K.) Es ist wichtig anzumerken, dass Horowitz differenziert und von *many* spricht und daher *nicht alle* im Sinn hat. Viele Ethnien sind seiner Ansicht nach mehr oder weniger „künstliche“ Produkte der europäischen Kolonialreiche in Afrika und Asien. Er lässt sich sozusagen einen Schlupfwinkel offen, dass es vorkoloniale Ethnien gegeben hat. Somit ist sein Standpunkt nicht so radikal wie der von Anderson, der diese Möglichkeit völlig ablehnt.

Vormoderne Imperien integrierten ethnische Unterschiede unter dem Schirm einer hierarchischen, jedoch universalistischen und nicht auf Ethnien beruhende politische Ordnung, in der jede Gruppierung ihren genau definierten Platz einnehmen konnte. Dieses pyramidenförmige Mosaik brach auf, wenn Gesellschaften nationale Bestrebungen unternahmen und die Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit eine zentrale Bedeutung bei der Bestimmung von politischer Loyalität und Disloyalität gegenüber dem Staat wurde (vgl. Wimmer 2002: 2). Dies bedeutet also, dass Ethnizität bereits existierte; erst

im kolonialen bzw. modernen Staat wurde die Ethnizität jedoch wichtiger, was in dieser Form zuvor nicht der Fall war:

„This **politicisation of ethnicity** is the result of the overlapping and fusion of three **notions of peoplehood**, on which the project of political modernity is based. The people as a sovereign entity, which exercises power by means of some sort of democratic procedure; the people as citizens of a state, holding equal rights before the law; and the **people as an ethnic community** undifferentiated by distinctions of honour and prestige, but held together by common political destiny and shared cultural features: these three notions of peoplehood were fused into one single people writ large – replacing the Grace of God as the central point around which political discourse draws its circles. Democracy, citizenship and national self-determination became the indivisible trinity of the world order of nation-states.” (Wimmer 2002: 2; Hervorhebungen von W. K.)

Nationalistische und ethnische Politik sind nicht nur Nebenprodukte der Modernisierung, sondern die Moderne an sich selbst ist anhand von ethischen und nationalistischen Prinzipien strukturiert, da moderne Institutionen der Inklusion, in Form von Staatsangehörigkeit, Demokratie und Sozialstaat, systematisch an ethnische und nationale Formen der Exklusion angebunden sind. Daher sind ethnische Konflikte und xenophobes Verhalten integrale Bestandteile der modernen Ordnung von Nationalstaaten (vgl. Wimmer 2002: 4f).

Green (2010: 24; Hervorhebung von W. K.) betont die Entstehung von Ethnizität in der Kolonialzeit und spricht von: „**‘invention’ of ethnicity under European colonial rule**, where colonial administrators, missionaries and anthropologists all played a role in solidifying and creating new ‘tribal’ identities out of what were previously ‘kinship groups and political units.’”

Tonnesson verweist noch auf die ethnischen Minderheiten. Im gesamten südostasiatischen Raum spielte die europäische Kolonialmacht eine Rolle, nicht nur bei der Konstruktion der Mehrheits-Identitäten, die benötigt wurde um den kulturellen Mainstream der neuen Nationalstaaten zu bilden, sondern auch bezüglich der Identitäten unter den verschiedenen Minderheitsgruppierungen. Auf die gleiche Art und Weise wie bei den Monarchen wurden solche Gruppierungen auch von mehreren konkurrierenden Eliten umworben. In Vietnam etwa stritten die französische Kolonialmacht und der Viet Minh um die Unterstützung durch die Minderheiten im Hochland. Dabei waren im nördlichen Hochland die KommunistInnen am erfolgreichsten, im zentralen Hochland die französi-



sche Kolonialherrschaft. Oscar Salemnik hat eine Studie erarbeitet, in dem er die französische Konstruktion<sup>20</sup> von ethnischen Identitäten im zentralen Hochland Vietnams beschreibt: Von der anfänglichen Typisierung der Stämme zur Jahrhundertwende über die Einrichtung einer autonomen Region als Teil der französischen Anordnung für die Indochina-Föderation in den späten 1940er Jahren bis hin zur Verbannung der ethnisch Alliierten in den Staat Südvietnam Mitte der 1950er Jahre. Von daher stimulierten die französische Kolonialmacht die separaten Identitäten des zentralen Hochlandes (vgl. Tonnesson 1994: 16).

---

<sup>20</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass es vor der französischen Kolonialmacht keine indigene Konzepte von Ethnizität gab. Als Beispiele hierfür sind die Ragla und die Katu zu nennen.

## 7 Conclusio

Ethnizität im Allgemeinen und Ethnizität in Burma im Speziellen erfährt in der wissenschaftlichen Diskussion keine einheitliche Bewertung, sondern hierzu ergeben sich unterschiedliche Betrachtungsweisen. Die in der Literatur vorhandenen wissenschaftlichen Quellen vermitteln Uneinigkeit unter den ForscherInnen und oftmals entgegengesetzte Positionen.

Die drei theoretischen Sichtweisen zu Ethnizität - Primordialismus, Instrumentalismus und Konstruktivismus – weisen allesamt nachvollziehbare Argumente für die jeweilige Positionierung auf, genauso sind jedoch zu jeder Theorie Kritikpunkte zu finden. So kann etwa der Primordialismus Wandlungsprozesse innerhalb von Ethnien nicht begründen, dem Instrumentalismus fehlen Erklärungen für die Bedeutungen von Kontinuität und im Konstruktivismus erfährt die historische Perspektive zu wenig Berücksichtigung.

Die Argumentation in Bezug auf Ethnizität in der vorkolonialen Phase in Burma, inwiefern es schon eine Art von Ethnien sowie indigene Konzepte von Ethnizität gegeben hat oder ob sich Ethnien mit eigener Identität erst durch den Kolonialismus herausgebildet haben, weist ein breites Spektrum an unterschiedlichen Positionen auf.

Allgemein kann von drei verschiedenen Sichtweisen gesprochen werden. Die erste Ansicht sieht Ethnizität als ein modernes Phänomen. Erst durch die Entstehung von Staaten und während der kolonialen Phase hat sich Ethnizität herausgebildet. Damit ist sie eine sekundäre Erscheinung und verfügt über keinen universalen Anspruch. Es ist sozusagen das Produkt einer gesellschaftlichen Entwicklung, das durch den modernen Staat entstanden ist. Die zweite Perspektive sieht Ethnizität als universal und relativ unveränderlich an. Es gibt starke Übereinstimmungen mit dem Primordialismus, wobei die Betonung darauf liegt, dass es ethnische Bindungen auch schon vor dem Kolonialismus gegeben hat. Die dritte Ansicht sieht Ethnizität in der vormodernen Phase verwurzelt, jedoch kam es in diesem Zusammenhang in den kolonialen und postkolonialen Staaten zu Transformationen.

Renée Hagesteijn, Ronald D. Renard und Frank Proschan sehen Ethnizität bereits in der vorkolonialen Phase verankert. Hagesteijn sieht vor allem den Buddhismus als prägende Kraft und betrachtet Ethnizität als eine lokale Erscheinung. Sie verweist darauf, dass

Ethnizität bereits vorhanden war, jedoch nicht übermäßig betont wurde. Renard nimmt eine Unterscheidung zwischen ethnischen und politischen Gruppierungen vor. Er betont, dass die ethnische Zugehörigkeit gewechselt werden und viele Menschen sich mit mehr als einer ethnischen Identität identifizieren konnten. Er stellt daher die hohe Flexibilität im Bezug auf die vorkoloniale Ethnizität heraus. Proschan erkennt eine vormoderne Konzeption von Ethnizität, die in der Kolonialzeit transformiert wurde. Für Benedict Anderson und Georg Elwert entsteht Ethnizität erst im Kolonialismus. Nach Ansicht von Anderson haben sich Kategorien wie Ethnien erst durch Denkweisen und politisches Handeln der Kolonialherrschaft herausgebildet. Er sieht Ethnizität als ein Produkt der modernen Geschichte und daher als ein sekundäres Phänomen an. Elwert betrachtet Ethnizität nicht als ein universales Konzept, sondern in seinen Augen sind Ethnien erst durch die Kolonialherrschaft entstanden. Seiner Ansicht nach gibt es andere Arten von gesellschaftlicher Organisation als Ethnien und für ihn stellt Ethnizität ein konstruiertes Modell dar, das durch die Modernisierung erzeugt wurde.

Im Hinblick auf Ethnizität in Burma ist es sicher auch wichtig festzuhalten, dass es durch die britische Kolonialpolitik zu einer Verschärfung bei ethnischen Grenzziehungen gekommen ist. Im vormodernen Burma gab es in der Regel keine ethnischen Konflikte, sondern politische Auseinandersetzungen. Die gegenwärtigen Konflikte in Burma dürfen nicht isoliert betrachtet werden, sondern sie müssen stets mit der britischen Kolonialherrschaft und deren Klassifizierung von Ethnien im Zusammenhang gesehen werden. Es ist nicht zielführend, alle Konflikte als ethnisch begründet anzusehen. Verstärkt müssen die politische und auch ökonomische Komponente ins Blickfeld rücken, und dahingehend ist auch nach politischen Lösungen zu suchen.

Die Ethnizität in Burma zeichnet sich durch Kontinuitäten und Diskontinuitäten aus. In der vorkolonialen Phase hatte Ethnizität nicht den hohen Stellenwert, der erst durch Kolonialismus und Nationalismus entstanden ist. Die ethnische Zugehörigkeit spielte zur Bestimmung der Identität nicht die einzige Rolle, so war zum Beispiel die Religionszugehörigkeit ein wichtiger Faktor. Trotzdem wäre es falsch zu sagen, Ethnizität sei erst nach der vorkolonialen Phase entstanden. Ethnizität war bereits vor der Zeit des Kolonialismus und der Entstehung des Nationalstaates in Burma vorhanden, jedoch mit dem wichtigen Unterschied, dass sie nicht so unbeweglich und statisch wirkte wie in der Gegenwart, sondern viel flexibler und anpassungsfähiger war. Deshalb ist nach Abwägung der Literatur die Fragestellung, ob es in der vormodernen Zeit in Burma schon eine Art Ethnien und in Verbindung damit Ethnizität gegeben hat, dahingehend zu be-

antworten, dass Ethnizität bereits in der vorkolonialen Phase vorzufinden war, jedoch Ethnien einen anderen Stellenwert hatten und nicht starr und abgeschlossen wie in der Gegenwart waren.

## Literaturverzeichnis

**Andaya, Barbara Watson** (1995): Upstreams and Downstreams in Early Modern Sumatra. In: *The Historian*, Vol. 57, No. 3, 537-552.

**Anderson, Benedict** (2000): *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London/New York: Verso.

**Anderson, Benedict** (2006): *Imagined Communities*. London/New York: Verso.

**Atkinson, Ronald R.** (1994): *The Roots of Ethnicity. The Origins of the Acholi of Uganda Before 1800*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

**Aung Thwin, Michael** (1990): *Pagan: The early making of Burma*. Honolulu: University of Hawaii Press.

**Ausenda, Giorgio** (1997): Current Issues in the Study of Ethnicity, Ethnic Conflict and Humanitarian Intervention, and Questions for Future Research. Postscript. In: Turton, David (Hg.): *War and Ethnicity. Global Connections and Local Violence*. San Marino: Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, 217-252.

**Barth, Frederik** (1996): Introduction. In: Barth, Frederik (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Scandinavian University Books, 9-38.

**Binnig, Christian** (2004): *Die Bedeutung ethnischer Identität für den innerstaatlichen Krieg. Eine theoretische Annäherung*. Norderstedt: GRIN Verlag.

**Brunner, Markus** (2002): *The Unfinished State. Demokratie und Ethnizität in Nigeria*. Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde 71. Hamburg: Institut für Afrika-Kunde.

**Charney, Michael W.** (2000): *Buddhist or Muslim Rulers? Models of Kingship in Arakan (Western Burma) in the Fourteenth to Fifteenth Centuries*. <http://eprints.soas.ac.uk/10220/> [Zugriff am 29.02.2012].

**Charney, Michael W.** (2009): A history of modern Burma. Cambridge: Cambridge University Press.

**Charnvit, Kasetsiri** (1976): The rise of Ayudhya: A history of Siam in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries. Kuala Lumpur/London: Oxford University Press.

**Christie, Jan Wissemann** (2009): Book Reviews. Southeast Asia Circles of Kings. By Renee Hagesteijn. In: Journal of Southeast Asian Studies, Vo. 22, No. 1, 143-144.

**Comaroff, John L.** (1995): Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution. In: Comaroff, John L. (Hg.): Perspectives on Nationalism and War. Amsterdam: Gordon and Breach, 243-275.

**Comaroff, John L.** (1996): Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution. In: Wilmsen, Edwin N./McAllister, Patrick (Hg.): The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power. Chicago: The University of Chicago Press, 162-183.

**Comaroff, John L./Comaroff, Jean** (2011): Ethnizität. In: Kreff, Fernand/Knoll, Eva-Maria/Gingrich, Andre (Hg.): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: transcript Verlag, 68-72.

**Cornell, Stephen/Hartmann, Douglas** (1998): Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World. Thousand Oaks/London/New Delhi: Pine Forge Press.

**Effner, Henning** (2010): Parlamentswahlen in Burma/Myanmar. Zementierung der Militärherrschaft oder Chance auf Veränderung? <http://library.fes.de/pdf-files/iez/07533.pdf> [Zugriff am 02.05.2012].

**Eller, Jack David** (1999): From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

**Elwert, Georg** (1989): Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. Ethnizität und Gesellschaft. Occasional Papers, Nr. 22. Berlin: Das Arabische Buch.

**Elwert, Georg** (1999): Wir-Gruppe. In: Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 414.

**Eriksen, Thomas Hylland** (2001): Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict. The Significance of Personal Experiences. In: Ashmore, Richard D./Jussim, Lee/Wilder, David (Hg.): Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction. Oxford: Oxford University Press, 42-69.

**Eriksen, Thomas Hylland** (2001): Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology. London: Pluto Press.

**Eriksen, Thomas Hylland** (2002): Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. London: Pluto Press.

**Esser, Hartmut** (1996): Die Mobilisierung ethnischer Konflikte. In: Bade, Klaus J. (Hg.): Migration – Ethnizität – Konflikt: Systemfragen und Fallstudien. Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, 63-87.

**Ferguson, R. Brian** (2005): Tribal Warfare and „Ethnic“ Conflict. In: Cultural Survival Quarterly, Spring, 18-19.

**Ferguson, R. Brian** (2006): Tribal, “Ethnic”, and Global Wars. In: Fitzduff, Mari/Stout, Chris E. (Hg.): The Psychology of Resolving Global Conflicts. From War to Peace. Volume 1: Nature vs. Nurture. Westport, Conn./London: Praeger Security International, 41-69.

**Geertz, Clifford** (1963): Old Societies and New States. The quest for modernity in Asia and Africa. New York: The Free Press of Glencoe.

**Gil-White, Francisco J.** (2006): The study of ethnicity and nationalism needs better categories. Clearing up the confusions that result from blurring analytic and lay concepts. In: Journal of bioeconomics, 7, 239-270.

**Gingrich, Andre** (1998): Ethnizität für die Praxis. In: Wernhart, Karl R./Zips, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia, 99–111.

**Glickman, Harvey/Furia, Peter** (1995): Issues in the Analysis of Ethnic Conflict and Democratization Processes in Africa Today. In: Glickman, Harvey (Hg.): Ethnic Conflict and Democratization in Africa. Atlanta: The African Studies Association Press, 1-31.

**Gravers, Mikael** (1999): Nationalism as political paranoia in Burma: an essay on the historical practice of power. Richmond Surrey: Curzon Press.

**Green, Elliott D.** (2010): Ethnicity and Nationhood in Pre-Colonial Africa: The Case of Buganda. In: Forthcoming in Nationalism and Ethnic Politics, Vol. 16, No. 1, 1-28.

**Guneratne, Arjun** (1998): Modernization, the State, and the Construction of a Tharu Identity in Nepal. In: The Journal of Asian Studies, Vol. 57, No. 3, 749-773.

**Hagesteijn Renée** (1989): Circles of kings. Political dynamics in early continental Southeast Asia. Dordrecht: Foris Publication.

**Hagesteijn Renée** (1996): Lack of limits – cultural aspects of state formation in early continental Southeast Asia. In: Claessen, Henri J.M./Oosten, Jarich G. (Hg.): Ideology and the Formation of Early States. Leiden/New York/Köln: Brill, 187-204.

**Heckmann, Friederich** (1992): Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

**Heine-Geldern, Robert** (1976): Die Bergstämme des nördlichen und nordöstlichen Birma. In: Heine-Geldern, Robert: Gesammelte Schriften. Band 1. Wien - Föhrenau: Stiglmayer, 13-273.

**Heine-Geldern, Robert** (1980): Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien. In: Heine-Geldern, Robert: Gesammelte Schriften. Band 2. Wien - Föhrenau: Stiglmayer, 7-92.

**Heine-Geldern, Robert** (1986): Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia. In: Heine-Geldern, Robert: Gesammelte Schriften. Band 7. Wien - Föhrenau: Stiglmayer, 115-131.



**Heinz, Marco** (1993): Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte. Bonn: Holos Verlag.

**Hillebrandt, Alfred** (1923): Altindische Politik. Jena: Verlag von Gustav Fischer.

**Hingst, René** (2003): Burma im Wandel. Hindernisse und Chancen einer Demokratisierung in Burma/Myanmar. Berlin: Logos Verlag.

**Hingst, René** (2007): Herausforderungen des politischen Wandels in Burma/Myanmar. Entwicklungspolitisches Engagement im Transformationsprozess. Rahmenbedingungen und Lösungsansätze. Berlin/Chiang Mai: Heinrich-Böll-Stiftung.

**Horowitz, Donald L.** (1985): Ethnic Groups in Conflict. Berkely/Los Angeles/London: University of California Press.

**Jenkins, Richard** (1997): Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.

**Jenkins, Richard** (2003): Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization, and Power. In: Stone, John/Rutlege, Dennis (Hg.): Race and Ethnicity. Comparative and Theoretical Approaches. Malden/Oxford/Melbourne/Berlin: Blackwell Publishing, 59-71.

**Jonsson, Hjorleifur** (1997): Cultural Priorities and Projects: Health and Social Dynamics in Northeast Cambodia. In: McCaskill, Don/Kampe, Ken (Hg.): Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia. Chiang Mai: Silkworm Books, 536-567.

**Kampe, Ken** (1997): Introduction: Indigenous Peoples of Southeast Asia. In: McCaskill, Don/Kampe, Ken (Hg.): Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia. Chiang Mai: Silkworm Books, 1-25.

**Keyes, Charles F.** (1995): The Golden Peninsula. Culture and Adaption in Mainland Southeast Asia. Honolulu: University of Hawai`i Press.

**Keyes, Charles F.** (2002): Presidential Address: "The Peoples of Asia" – Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam. In: The Journal of Asian Studies, Vol. 61, No. 4, 1163-1203.

**Kinloch, Graham C.** (1979): The Sociology of Minority Group Relations. Englewood Hill: Prentice Hall.

**Koch, Mario** (2007): Bali im indonesischen Nationalstaat. Die Bedeutung ethnischer Identitätskonstruktionen. In: Herrmann, Sindy/Holst, Frederik (Hg.): Gesellschaft und Politik in Südostasien. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. Ingrid Wessel. Südostasien Working Papers No. 31, 85-94. <http://asa232.asa.hu-berlin.de/soa-wp/pdf/SOA-WP%20-%20031%20-%20Gesellschaft%20und%20Politik%20in%20S%3BCdostasien%20%28Sindy%20Herrmann,%20Frederik%20Holst%29.pdf> [Zugriff am 29.04.2011].

**Kunstadter, Peter** (1967): Burma: Introduction. In: Kunstadter, Peter (Hg.): Southeast Asian Tribes, Minorities, and Nations. Volume 1. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 75-91.

**Kuster, Reto/Santschi, Martina** (2007): Krieg in Acholiland. Ethnizität, Gewalt und Politik im Norden Ugandas. Arbeitsblätter des Instituts für Sozialanthropologie der Universität Bern, Arbeitsblatt Nr. 36. [http://www.anthro.unibe.ch/content/publikationen/arbeitsblaetter/arbeitsblatt\\_36/index\\_ger.html](http://www.anthro.unibe.ch/content/publikationen/arbeitsblaetter/arbeitsblatt_36/index_ger.html) [Zugriff am 17.01.2011].

**Lake, Dave A./Rothchild, Donald** (1998): Spreading Fear: The Genesis of Transnational Ethnic Conflict. In: Lake, Dave A./Rothchild, Donald (Hg.): The international spread of ethnic conflict. Fear, diffusion, and conflict. Princeton: Princeton University Press, 3-32.

**Leach, Edmund** (1960): The Frontiers of "Burma". In: Comparative Studies in Society and History, Vol. 3, No. 1, 49-68.

- Leach, Edmund** (1978): Über politische System im Hochland von Burma. In: Kramer, Fritz/Sigrist, Christian (Hg.): Gesellschaften ohne Staat. Band 1: Gleichheit und Gegenseitigkeit. Frankfurt am Main: Syndikat, 237-249.
- Leach, Edmund** (2004): Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. Oxford: Berg.
- Lebar, Frank M./Hickey, Gerald C./Musgrave, John K.** (1964): Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia. New Haven: Human Relations Area Files Press.
- Lehman, F. K.** (1963): The Structure of Chin Society. A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilization. Urbana: University of Illinois Press.
- Lehman, F. K.** (1991): Review. Circles of Kings: Political Dynamics in Early Continental Southeast Asia by Renée Hagesteijn. In: American Anthropologist, New Series, Vol. 93, No. 2, 474-475.
- Lieberman, Victor** (1978): Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma. In: Modern Asian Studies, Vol. 12, No. 3, 455-482.
- Lieberman, Victor** (2003): Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Volume 1. Integration on the Mainland. Cambridge/New York/Port Melbourne/Madrid/Cape Town: Cambridge University Press.
- Lilley, Rozanna** (1990): Afterword. "Ethnicity and Anthropology. In: Wijeyewardene, Gehan (Hg.): Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 173-184.
- Ludwig, Klemens** (2009): Birma. München: Verlag C. H. Beck.
- Lukas, Helmut** (2009): Einführung in die Sozialanthropologie des kontinentalen und insularen Südostasiens. Skriptum zur Vorlesung. Wien: Institut für Kultur- und Sozialanthropologie.

**Lukas, Helmut** (2011): Ungleichheit und Egalität. Die Sozialstruktur der vorkolonialen Toba-Batak Samosirs (Sumatra) im Vergleich zu Gesellschaften am Festland Südostasiens. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

**Lukas, Helmut** (2012): Ritual as a Means of Social Reproduction? Comparisons in Continental South-East Asia: the Lao-Khmhu Relationship. In: Kilianova, Gabriela/Jahoda, Christian/Ferencova, Michaela (Hg.): Ritual, Conflict and Consensus: Case Studies from Asia and Europe. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 103-117.

**Maybury-Lewis, David** (2003): Tribalism, ethnicity and the state. In: Ferguson, Brian R. (Hg.): The State, Identity and Violence. Political disintegration in the post-Cold War world. London: Routledge, 96-101.

**McCaskill, Don** (1997): From Tribal Peoples to Ethnic Minorities: The Transformation of Indigenous Peoples: A Theoretical Discussion. In: McCaskill, Don/Kampe, Ken (Hg.): Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia. Chiang Mai: Silkworm Books, 26-60.

**Mong, Sai Kham** (2007): The Shan in Myanmar. In: Ganesan, Narayanan/Hlaing, Kyaw Yin (Hg.): Myanmar. State, Society and Ethnicity. Singapore: ISEAS Publishing, 256-277.

**Musch-Borowska, Bernd** (20120): Junta-Partei erklärt sich zum Wahlsieger.  
<http://www.tagesschau.de/ausland/myanmarwahl108.html> [Zugriff am 02.05.1012].

**Nash, M./ Chaudhury, A. R.** (2004): Burmese. Buddhist, Christian and Muslim Communities of Burma. In: Bisht, N. S./Bankoti, T. S. (Hg.): Encyclopaedia of the South-East Asian Ethnography. Communities and Tribes. Volume 1, A-L. Delhi: Global Vision Publishing House, 162-186.

**Oosten, Jarich G./van de Velde, Pieter** (1994): Henri. J. M. Claessen. Constructing the Early State. The Rise of a Research Programme.  
<http://kitlv.library.uu.nl/index.php/btlv/article/viewFile/2807/3568> [Zugriff am 29.02.2012].

**Orywal, Erwin/Hackstein, Katharina** (1993): Ethnizität – die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten. In: Schweizer, Thomas/Schweizer, Margarete/Kokot, Waltraud (Hg.): Handbuch der Ethnologie. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 593-609.

**Osborne, Milton** (1990): Southeast Asia. An illustrated introductory history. St Leonards: Allen & Unwin.

**Pedersen, Morten B.** (2008): Burma's ethnic minorities. Charting their own path to peace. In: Critical Asian Studies, Vol. 40, No. 1, 45-66.

**Pohl, Katharina** (2007): „Es lebe alles was saamisch ist“. Saamische Ethnopolitik zwischen Primordialismus und Instrumentalismus. In: NORDEUROPAforum 2/2007, 7-27.

**Prager, Susanne** (1994): Myanmar/Birma. In: Nohlen, Dieter/Nuscheler, Franz (Hg.): Handbuch der Dritten Welt. Band 7. Südasien und Südostasien. Bonn: Dietz, 259-286.

**Rajah, Ananda** (1990): Ethnicity, Nationalism, and the Nation-State. The Karen in Burma and Thailand. In: Wijeyewardene, Gehan (Hg.): Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 102-133.

**Renard Ronald D.** (1988): Minorities in Burmese History. In: de Silva, K. M./Duke, Pensri/Goldberg, Ellen S./Katz, Nathan (Hg.): Ethnic Conflict in Buddhist Societies: Sri Lanka, Thailand, and Burma. London: Pinter Publishers, 77-91.

**Saw U, Alan** (2007): Reflections on Confidence-building and Cooperation among Ethnic Groups in Myanmar: A Karen Case Study. In: Ganesan, Narayanan/Hlaing, Kyaw Yin (Hg.): Myanmar. State, Society and Ethnicity. Singapore: ISEAS Publishing, 219-235.

**Scherrer, Christian P.** (1999): Towards a Comprehensive Analysis of Ethnicity and Mass Violence: Types, Dynamics, Characteristics and Trends. In: Wiberg, Hakan/Scherrer, Christian P. (Hg.): Ethnicity and Intra-State Conflict. Aldershot: Ashgate, 52-88.

**Schetter, Conrad** (2003): Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

**Schilling, Sonja** (2012): „Ethnische Konflikte“ im Südsudan? Eine Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Darstellungen von Konflikten im Südsudan und deren Sinnhaftigkeit. Diplomarbeit Universität Wien.

**Smith, Anthony D.** (2000): The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism. New England, Hanover: Brandeis University Press/Historical Society of Israel.

**Smith, Martin** (1994): Ethnic Groups in Burma. Development, Democracy and Human Rights. London: Anti-Slavery International.

**Sökefeld, Martin** (2012): Identität – ethnologische Perspektiven. In: Petzold, Hilarion G. (Hg.): Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 39-56.

**Sokolovski, Sergey/ Tishkov, Valery** (2004): Ethnicity. In: Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London: Routledge, 190-193.

**South, Ashley** (2007): Ceasefires and Civil Society: The Case of the Mon. In: Gravers, Mikael (Hg.): Exploring Ethnic Diversity in Burma. Nordic Institute of Asian Studies. [http://www.ashleysouth.co.uk/files/Exploring\\_Ethnic\\_Diversity\\_in\\_Burma\\_2007.pdf](http://www.ashleysouth.co.uk/files/Exploring_Ethnic_Diversity_in_Burma_2007.pdf) [Zugriff am 07.06. 2012].

**South, Ashley** (2007): Karen Nationalist Communities: The “Problem” of Diversity. In: Contemporary Southeast Asia. Vol. 29, No. 1, 55-76.

**South, Ashley** (2008): Ethnic Politics in Burma. States of conflict. Oxon/New York: Routledge.

**Steinberg, David I.** (2001): Burma: The State of Myanmar. Washington: Georgetown University Press.

- Steinberg, David I.** (2010): Burma/Myanmar. What everyone needs to know. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Stienen, Angela/Wolf, Manuela** (1991): Integration – Emanzipation: Ein Widerspruch. Kritische Analyse sozialwissenschaftlicher Konzepte zur „Flüchtlingsproblematik“. Saarbrücken: Breitenbach Publishers.
- Stone, John** (2003): Max Weber on Race, Ethnicity, and Nationalism. In: Stone, John/Rutlege, Dennis (Hg.): Race and Ethnicity. Comparative and Theoretical Approaches. Malden/Oxford/Melbourne/Berlin: Blackwell Publishing, 28-42.
- Streck, Bernhard** (2000): Wir-Gruppe. In: Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 299-302.
- Tambiah, Stanley J.** (1994): The Politics of Ethnicity. In: Borofsky, Robert (Hg.): Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill, 430-442.
- Taylor, Robert H.** (1987): The State in Burma. London: C. Hurst & Company.
- Tonesson, Stein** (1994): Alternative Perspectives on the European Role in the Construction of Southeast Asian Nationalities. In: Wessel, Ingrid (Hg.): Nationalism and Ethnicity in Southeast Asia. Proceedings of the Conference “Nationalism and Ethnicity in Southeast Asia” at Humboldt University, Berlin, October 1993. Münster/Hamburg: LIT-Verlag, 5-18.
- Walton, Matthew J.** (2008): Ethnicity, Conflict, and History in Burma. The Myths of Panglong. In: Asian Survey, Vol. 48, No. 6, 889-910.
- Weber, Max** (1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wijeyewardene, Gehan** (1990): Introduction. Definition, Innovation, and History. In: Wijeyewardene, Gehan (Hg.): Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1-13.
- Wimmer, Andreas** (2002): Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press.

**Winichakul, Thongchai** (1994): *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.

**Zenner, Walter P.** (1996): Ethnicity. In: Levinson, David/Ember, Melvin (Hg.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Volume 2. New York: Henry Holt, 393-395.



## **Kurzfassung/Abstract**

### **Kurzfassung**

Das südostasiatische Land Burma zeichnet sich durch eine große Vielfalt an unterschiedlichen Ethnien aus. Der thematische Rahmen dieser Arbeit zielt darauf ab, hinsichtlich Ethnizität in Burma Kontinuitäten und/oder Diskontinuitäten aufzuzeigen. Dazu gilt es zuerst einmal in die burmesische Geschichte einzuführen und Begriffsdefinitionen zu erläutern. Ethnizität wird anhand der theoretischen Sichtweisen Primordialismus, Instrumentalismus und Konstruktivismus allgemein dargestellt. Historische Begebenheiten in Bezug auf Ethnizität, ethnische Klassifizierungen sowie die Beziehungen zwischen Tiefland- und Hochlandbevölkerung sind speziell an Burma ausgerichtet. Abschließend ist die vorkoloniale Phase dahingehend zu untersuchen, inwiefern es zu dieser Zeit schon Ethnien und in Verbindung damit Ethnizität gegeben hat, oder ob dies erst durch den Kolonialismus und den modernen Nationalstaat entstanden ist.

### **Abstract**

The Southeast Asian country of Burma is characterized by a wide variety of different ethnicities. The thematic scope of this work aims to show continuities and/or discontinuities of ethnicity in Burma. For this purpose the first step is an introduction to Burma's history and an explanation of definitions. Ethnicity is generally represented by the theoretical perspectives of primordialism, instrumentalism, and constructivism. Historical events in terms of ethnicity, ethnic classifications as well as the relations between lowland and highland populations are specifically targeted at Burma. To conclude, it remains to be investigated to what extent there have been ethnic groups and, in relation, ethnicity in the pre-colonial phase, or whether their existence is caused only by colonialism and the modern nation state.

## Lebenslauf

### Persönliche Informationen

Wolfgang Krumm, geb. am 25.05.1979 in Burgau/Deutschland.

### Ausbildung

1996-1998 Fachoberschule Krumbach

2001-2005 Informationswirtschaft an der FH Stuttgart – Hochschule der Medien

Seit 2006 Studium der Internationalen Entwicklung an der Universität Wien

Seit 2007 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

### Arbeitserfahrung

2002-2003 Praktikum SPD Landesverband Baden-Württemberg

2003-2005 Wissenschaftliche Hilfskraft in der Bibliothek des Instituts für Auslandsbeziehungen in Stuttgart

Seit 2009 Redakteur und Mitherausgeber der Zeitschrift *Paradigmata. Zeitschrift für Menschen und Diskurse*

2010-2011 Praktikum am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie für Wissenschaft in Wien