

# Identität – ethnologische Perspektiven

Martin Sökefeld

In: Petzold, Hilarion G. (Hg): Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie - Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden, VS Verlag, 2012.

## Einführung

Identität ist für die Ethnologie, wie für andere Disziplinen auch, seit den 1970er Jahren zu einem zentralen Konzept geworden. Die Ethnologie entwickelt sich in enger Auseinandersetzung mit den benachbarten Kultur- und Sozialwissenschaften und, in Teilbereichen, auch der Psychologie, und so gibt es wohl keine völlig eigenständige Perspektive der Ethnologie auf Identität, sondern eher Überlappungen und wechselseitige Anstöße. Aber man kann doch einige Besonderheiten der ethnologischen Diskussion(en) von Identität benennen. Einleitend möchte ich zunächst auf drei Punkte verweisen. Ausgehend von Erik Eriksons grundlegender Bestimmung von Identität als „sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein [als auch] ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen“ (Eriksen 1997: 124) kann der kollektive Aspekt von Identität vom individuellen unterschieden werden. Die Ethnologie hat sich mit beiden Aspekten befasst, und zwar in zwei getrennten Strängen der Debatte und Theoriebildung, die sich bis vor wenigen Jahren kaum berührten. Die Frage nach individueller Identität wurde – vermutlich in Anlehnung an *George Herbert Mead* (1934), die allerdings selten explizit gemacht wurde – unter dem Konzept *self* abgehandelt. Hier ging es vor allem um die Frage nach kulturspezifischen Formen und Verständnisweisen des *self*<sup>1</sup>. Die Diskussion kollektiver Identität war in der Ethnologie, und das ist der zweite Punkt, zunächst von der Debatte um *Ethnizität* oder *ethnische Identität* dominiert. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass Einführung des Begriffes der ethnischen Gruppe auch eine Neubestimmung der Untersuchungseinheit der Ethnologie markierte. Mein dritter Punkt ist, dass Ethnologen „Identität“ längst auch als ein *emisches* Konzept betrachten, als einen Begriff der Akteure, die die Ethnologie untersucht, und nicht nur als Konzept der Analyse. Je stärker Identität, auch in politischen Diskursen, in die Sprache der Akteure eingeht, des-

---

1 Im Titel der deutschen Übersetzung von Meads Werk wird „self“ mit „Identität“ übersetzt (Mead 1995). Da in der ethnologischen Debatte *self* und *identity* jedoch nicht gleichbedeutend sind, ja oft nicht einmal im selben Zusammenhang diskutiert werden, bleibe ich in diesem Text bei dem englischen Ausdruck *self*.

to schwieriger wird aufgrund der doppelten Hermeneutik sozialwissenschaftlicher Begriffe (Giddens 1976), auf die ich noch eingehen werde, die Verwendung von Identität als analytischem Konzept.

Im Folgenden werde ich diese drei Punkte näher ausführen, auf die analytische Verschiebung von Identität zu Differenz sowie auf Verknüpfung von Identität, Anerkennung und Macht eingehen und schließlich diese Zusammenhänge am Beispiel von Identitätspolitik in Pakistan illustrieren.

### Die Debatte über *self* in der Ethnologie

Eine Grundannahme der Ethnologie – wie der Sozialwissenschaften überhaupt – ist, dass kein Aspekt des menschlichen Daseins ohne kollektive, gesellschaftliche und kulturelle, Bezüge denkbar ist. Insofern gibt es aus ethnologischer Perspektive keine im strengen Sinne individuelle Identität, die allein bezogen auf ein Individuum, ohne Bezug auf seine soziale Umwelt, gedacht werden könnte. Identität ist immer sozial, und zwar im doppelten Sinn: Die individuelle Identität eines Menschen entwickelt sich im gesellschaftlichen Zusammenhang, und diese Identität ist wiederum entscheidend für die Positionierung des Individuums in der Gesellschaft (Jenkins 2004).

Wenn in der Ethnologie von *self* die Rede ist, dann geht es weniger um das konkrete Individuum als um kulturelle Konzepte von Individuum und Person. Eine weitere Grundannahme der Ethnologie ist auf der Grundlage des von Franz Boas formulierten Kulturrelativismus, dass die menschliche Existenz je kulturspezifisch ist und letztlich nur im jeweiligen kulturellen Kontext verstanden werden kann (z. B. Boas 1940).<sup>2</sup> Dies gilt auch für Vorstellungen von Person und Individuum. Ethnologen gehen davon aus, dass sich in Mitteleuropa vorherrschende kulturelle Konzepte des *self* von solchen, die etwa in Südindien dominieren, unterscheiden, und dass damit auch das Selbstverständnis von Individuen in beiden kulturellen Kontexten nicht identisch ist.

Ihren Ausgang nahm die Debatte in vor allem in den USA beheimateten der Kultur- und Persönlichkeits-Forschung, die stark von der Psychoanalyse geprägt war. Die Grundidee war, dass bestimmte kulturelle Verhältnisse bestimmte Formen von Persönlichkeit hervorbringen, die als *modal personality* oder später auch als „Nationalcharakter“ gefasst wurden. Die wichtigsten Vertreterinnen der Kultur-

2 Ein radikaler Kulturrelativismus wird heute eher selten vertreten, schon deshalb, weil er bei Boas auf einer Vorstellung von holistischen, integrierten und abgegrenzten Kulturen beruhte, die stark in die Kritik geriet und nicht mehr haltbar ist. Zur Kritik des Kulturkonzeptes siehe z.B. Abu-Lughod 1991, Fox 1985, Gupta und Ferguson 1992.

und Persönlichkeits-Forschung waren *Ruth Benedict* und *Margaret Mead*. *Ruth Benedict* untersuchte kulturelle Konfigurationen oder *patterns of culture* und verband Kulturen mit Persönlichkeitsprofilen (*Benedict* 1989). Ein Schwerpunkt der Arbeit von *Margaret Mead* war die Erforschung kultureller Sozialisation und der aus ihnen folgenden Persönlichkeitsmuster (*Mead* 1928). Die Kultur- und Persönlichkeits-Forschung war stark interdisziplinär ausgerichtet; so lieferte der Psychoanalytiker *Abram Kardiner* wichtige Beiträge (z.B. *Kardiner* und *Linton* 1939).

Nach ihrer Hochzeit in den 1930er und 1940er Jahren erfuhr die Kultur- und Persönlichkeitsforschung jedoch massive Kritik. Ihr wurde vorgehalten, sie überzeichne die Konsistenz sowohl von Kultur- als auch von Persönlichkeitsmustern sowie ihre Kongruenz, und überbetone kulturelle Grenzen bei gleichzeitiger Missachtung von Austauschprozessen. Mit heutigen Begriffen kann man der Kultur- und Persönlichkeitsforschung eine massive Essentialisierung und Reifizierung ihrer Forschungsgegenstände vorwerfen, sowie eine extrem kulturalistische Perspektive.

Die nachfolgende Debatte über Kultur und *self* befasste sich weniger mit tatsächlichen Mustern von Persönlichkeit oder „Selbst“ als mit kulturellen Konzepten, wobei zumindest implizit durchaus davon ausgegangen wurde, dass bestimmte kulturelle Konzepte des *self* auch zur Ausformung tatsächlicher Persönlichkeitsformen beitragen.<sup>3</sup> Die Debatte um *self* war stark mit der kognitiven Anthropologie verknüpft, die sich der Untersuchung der kulturellen Variation von Kognitionen widmet.

Die zentrale Leitkategorie der Anthropologie des *self* war die Unterscheidung zwischen „westlichen“ und „nicht-westlichen“ *self*-Konzepten. Sie befasste sich vor allem mit nicht-westlichen Konzepten, besonders im asiatischen und pazifischen Raum, und verwendete eine recht stereotype Auffassung des *western self*, um nicht westliche Vorstellungen davon zu unterscheiden. Während man das westliche *self*-Konzept durch Ideen und Werte wie Individualität, Individualismus und Autonomie gekennzeichnet sah, wurden nicht-westliche *self*-Konzepte demgegenüber als gemeinschaftsorientiert und nicht-individualistisch, abhängig statt autonom beschrieben. Ein westliches „egozentrisches“ *self*-Konzept wurde einem „soziozentrischen“ *self* in nicht-westlichen Gesellschaften gegenübergestellt (*Mageo* 1995, *Read* 1967, *Shweder* und *Bourne* 1984). *Clifford Geertz* (1973) etwa betonte, dass Akteure auf Bali stets bemüht seien, keine Individualität im sozialen Leben erkennen zu lassen, sondern sich darauf zu beschränken, kulturell vorgeschriebene Rollen auszuagieren. Besonders in Bezug auf Südasiens gibt es eine lang anhaltende Debatte darüber, ob es im kulturellen Kontext des Subkontinents überhaupt eine Vorstellung von Individualität gebe. *Louis Dumont* schrieb, dass

3 Zum Überblick siehe *Morris* 1994.

aus der südasiatischen kulturellen Perspektive alle Individuen stets Teil größerer sozialen Einheiten seien, und dass Wert stets nur diesen Einheiten, nicht aber ihren individuellen Angehörigen zugeschrieben werde (*Dumont* 1965, 1970, 1980). Noch radikaler ist die Auffassung von *Marriott* und *Inden*, denen zufolge Individuen im indischen Raum als nur temporäre, ständig transformierte Ensembles aus verschiedenen „codierten Substanzen“ begriffen würden, die daher nicht als (unteilbare) Individuen, sondern nur als (teilbare) „Dividuen“ betrachtet werden können (*Marriott* 1976, 1989, *Marriott* und *Inden* 1977).<sup>4</sup>

Vor allem der britische Ethnologe *Anthony P. Cohen* hat diese Perspektive einer radikalen Kritik unterzogen und darauf hingewiesen, dass hier nicht-westliche Individuen jeweils deduktiv aus Kultur und Gesellschaft abgeleitet werden, ohne auf ihre Fähigkeit zu Selbstreflexion und Selbstbewusstsein zu achten und ohne ihnen Handlungsfähigkeit, *agency*, einzuräumen (*Cohen* 1994). Ich habe an anderer Stelle argumentiert, dass die radikale Unterscheidung von „westlichen“ und „nicht-westlichen“, soziozentrischen Konzepten des *self* letztlich der Negierung eines *self* für nicht-westliche Individuen gleichkommt, da die „westliche“ Vorstellung eines autonomen, individuellen Ich als paradigmatisches Modell für die Definition von *self* überhaupt betrachtet werden muss. Was Angehörigen nicht-westlicher Gesellschaften zugesprochen wird, ist demnach eher ein „*non-self*“ (*Sökefeld* 1999a).<sup>5</sup>

Zur gegenwärtigen Debatte über *self* hat auch die radikale Kritik des Kulturkonzeptes beigetragen, die kulturdeterministischen Auffassungen und der Vorstellung homogener, voneinander klar abgegrenzter kultureller Einheiten ablehnend gegenübersteht. Kultur wird heute weniger als Determinante menschlichen Verhaltens betrachtet denn als Produkt der gesellschaftlichen Praxis. Henrietta Moore schreibt dementsprechend: „(...) culture can never simply determine individual agency, although it certainly sets out the patterns within which that agency becomes intelligible, and is open to consideration and self-reflection by self and others (...)“ (*Moore* 2007: 36).

### Kollektive Identität

Ich habe bereits betont, dass aus ethnologischer Perspektive Identität stets kollektive, gesellschaftliche Bezüge hat und nie rein individuell gedacht werden kann.

4 Zur Kritik an diesen Positionen siehe *McHugh* 1989, *Mines* 1994.

5 Natürlich muss nicht nur das Konzept des nicht-westlichen, soziozentrischen *self* der Kritik unterzogen werden, sondern ebenso die Vorstellung westlichen *self*, das vermutlich keineswegs so egozentrisch und autonom ist, wie im Rahmen dieser groben Unterscheidung oft angenommen. Siehe dazu z.B. *Ouroussoff* 1993, *Stephenson* 1989.

Wenn hier von kollektiver Identität die Rede ist, geht es darüber hinaus um Identität als Basis für Vergemeinschaftung, also um die von Eriksen angesprochene „Gleichheit mit anderen“. Die Form kollektiver Identität, die für die Ethnologie zunächst im Zentrum der Debatte stand, war *ethnische Identität* oder *Ethnizität*, also eine Identität, auf deren Basis ethnische Gruppen gebildet werden.<sup>6</sup> Der Begriff Ethnizität ist um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts in der US-amerikanischen Einwanderungssoziologie entstanden. Popularisiert wurde er durch *Nathan Glazers* und *Patrick Moynihans* Studie *Beyond the Melting Pot*, die sich der Frage widmet, warum entgegen aller Assimilationserwartungen Einwanderer in den USA keineswegs in einem Schmelztiegel kultureller Homogenität aufgehen (*Glazer* und *Moynihan* 1963). Den Autoren zufolge bringt Ethnizität eine Form der Vergemeinschaftung hervor, welche die Formulierung von Gruppeninteressen ermöglicht und auch strategische Bedeutung hat. Ethnizität kann nicht einfach als „Traditionalismus“ gedeutet werden, der durch „Modernisierung“ an Bedeutung verliert. Der Verweis auf die politische Funktion von Ethnizität spielte in der Folge auch in der Ethnologie eine zentrale Rolle.

In der Ethnologie markierte Ethnizität auch einen Paradigmenwechsel in der Bestimmung ihrer Untersuchungseinheiten. Nach konventionellem Verständnis befassten sich Ethnologen mit der Untersuchung von „Stämmen“ (*tribes*), die als durch eine jeweils eigenständige Kultur und Sozialordnung definiert gedacht wurden und die man sich als überwiegend eindeutig voneinander abgegrenzt und isoliert vorstellte. Seit den 1960er Jahren setzte sich jedoch mehr und mehr die Bezeichnung „ethnische Gruppe“ anstelle von „Stamm“ für die untersuchten Gruppen durch. Damit war die Erkenntnis verbunden, dass diese Gruppen keineswegs immer eindeutig voneinander zu unterscheiden und schon gar nicht voneinander isoliert waren, sondern durchaus kulturelle Merkmale miteinander teilten. Das Unterscheidungskriterium für ethnische Gruppen war nicht ein „objektiv“, von außen feststellbares kulturelles Inventar, sondern die Tatsache, dass sie, bzw. ihre Angehörigen, sich selbst voneinander unterschieden. Die Bestimmung von ethnischen Gruppen beruhte also auf der Perspektive der Akteure, auf ihrer „Identität“. An dieser Stelle war ein Beitrag des norwegischen Ethnologen *Fredrik Barth* ungeheuer einflussreich (*Barth* 1969). *Barth* lenkte die Aufmerksamkeit von dem kulturellen „Inventar“ ethnischer Gruppen auf die Gruppengrenzen und betont, dass aus der Perspektive der Akteure bestimmte kulturelle Elemente als symbolische Grenzmarkierungen gesetzt werden, auch wenn sich die betreffenden Gruppen möglicherweise ansonsten kaum voneinander unterscheiden. Umgekehrt können die Mitglieder einer Gruppe, die etwa über ein weites

---

6 Für den Überblick über die Debatte um Ethnizität siehe *Eriksen* 1993 und *Jenkins* 1997.

Gebiet verteilt leben und regionale kulturelle Variationen aufweisen, sich als Angehörige derselben Gruppe verstehen. *Barth* bestimmt Ethnizität als die soziale Organisation kultureller Differenz. Nicht alle kulturellen Unterschiede sind sozial signifikant und wirksam. Das entscheidende Moment der Gruppenzugehörigkeit und -unterscheidung ist die Zuschreibung, und zwar sowohl die Zuschreibung durch andere, als auch die Selbstzuschreibung. Differenz bezieht sich also nicht auf „objektive“ Merkmale, sondern auf „subjektive“ Wahrnehmungen und Konstruktionen. *Barths* Ansatz nahm jüngere differenztheoretische Perspektiven in Bezug auf Identität, wie sie etwa im Rahmen des akademischen Feminismus wichtig geworden sind, weitgehend vorweg.

*Barth* schrieb: „A categorical ascription is an ethnic ascription when it classifies a person in terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background. To the extent that actors use ethnic identities to categorize themselves and others for purposes of interaction, they form ethnic groups in this organizational sense“ (*Barth* 1969: 13f). Ethnizität bezieht sich also in erster Linie auf Grenzziehungsprozesse, die, im Gegensatz zur derzeit gängigen Reduzierung von Ethnizität auf interethnische Konflikte, keineswegs notwendigerweise konfliktuell sein müssen, sondern z.B. auch interethnische Interdependenz und Kooperation beinhalten können. Das Zitat von *Barth* verdeutlicht auch, dass es in der Debatte vor allem um die Bestimmung dessen ging, was als *ethnisch* zu verstehen ist, während der Begriff der Identität kaum weiter problematisiert wurde.

*Barth* betonte auch die Veränderlichkeit von symbolischen Grenzmarkierungen und die Wandelbarkeit von ethnischer Identität. Er zeigte, dass Individuen ihre ethnische Identität wechseln können, dass etwa im ethnographischen Kontext des pakistanisch-afghanischen Grenzgebiets, in dem *Fredrik Barth* seine Ideen entwickelte, Paschtunen zu Belutschen werden konnten, ohne dass dadurch die ethnische Grenze grundsätzlich aufgehoben wurde (*Barth* 1981).

### **Primordialismus und Konstruktivismus**

*Barths* Betonung der Flexibilität von Ethnizität steht in einem gewissen Gegensatz zu seiner inhaltlichen Bestimmung von ethnischer Identität als „grundsätzlichster, allgemeinsten Identität“, die eher eine gewisse Unwandelbarkeit zu implizieren scheint. So stand im Folgenden die Frage nach der Entstehung und Veränderlichkeit ethnischer Identitäten im Zentrum der theoretischen Debatte über Ethnizität. *Primordialisten* und *Konstruktivisten* stehen sich hier gegenüber. Während *Konstruktivisten* betonen, dass ethnische Identitäten und Abgrenzungen Artefakte sozialer und diskursiver Praxis sind und auch der strategischen Manipulation in Aus-

einandersetzungen um Macht und Dominanz offen stehen, gehen Primordialisten – die seltener in der Ethnologie als beispielsweise in der Politikwissenschaft zu finden sind – davon aus, dass ethnische Identität auf unmittelbaren, ursprünglichen Zugehörigkeiten beruht, die ein Individuum durch Geburt erwirbt und die kaum, und wenn dann nur sehr langsam, verändert und manipuliert werden können. Primordialismus ist in der Regel mit *Essentialismus* verknüpft, also mit der Vorstellung, dass Gemeinschaften und Identitäten auf einer geteilten „Wesenheit“ beruhen, auf einer wirklichen, substantiellen Gemeinsamkeit, die durch primordiale Beziehungen angelegt ist. Der Soziologe *Anthony D. Smith* bestimmt Primordialismus als „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 a 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).

Häufig wird dem Ethnologen *Clifford Geertz* auf der Basis des folgenden Zitats eine primordialistische Position zugeschrieben: „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 connections mainly, but beyond them the givens that stem from being born into a particular religious community, speaking a particular language, or even a 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“ (*Geertz* 1963: 109). Entscheidend ist jedoch, dass Geertz hier von *angenommenen* Gegebenheiten spricht, die als zwingend *betrachtet* werden. Aus konstruktivistischer Perspektive sind primordiale Zugehörigkeiten nicht die *Substanz* (ethnischer) Identität, sondern ein wirkungsvoller *Code*, mit dem sie ausgedrückt werden. Edmund Wilmsen bezeichnet Primordialismus daher als den „Subtext“ von Ethnizität (*Wilmsen* 1996: 2). Die konstruktivistische Perspektive meint nicht, wie von Primordialisten teilweise impliziert, dass Identität als „soziales Konstrukt“ unreal und unwirklich, ein bloßes Hirngespinnst sei. Im Gegenteil, grundlegende Prämisse des sozialen Konstruktivismus ist die Überzeugung von der Wirkmächtigkeit sozialer Diskurse und Praktiken. Identitätskonstrukte können in ihren Wirkungen sehr real sein und Menschen zu bestimmten Handlungsformen, gewaltsame Auseinandersetzungen eingeschlossen, motivieren und mobilisieren. Damit wird häufig eine Dynamik der Abgrenzung und Polarisierung in Gang gesetzt, die Prämissen für zukünftiges Handeln schafft und sich nur schwer wieder aus der Welt schaffen lässt. Kollekt-

tive Identitäten – ethnische Identität, aber auch andere Formen kollektiver Identität, wie etwa nationale Identität – sind aber keineswegs primordial in dem Sinne, dass sie auf unmittelbaren Tatsachen und historischen Konstanten beruhen würden, wie oft angenommen wird. In der Regel sind Identitätskonstruktionen aber nur dann gesellschaftlich erfolgreich und durchsetzbar, wenn sie an Erfahrungen anschließen können und etwa wichtige Symbole aufgreifen und überzeugende Interpretationen für Ereignisse und gesellschaftliche Konstellationen anbieten. Identitäten sind immer auch *Deutungskategorien*.

Konstruktivismus ist heute in den Sozialwissenschaften, die Ethnologie eingeschlossen, die dominante Perspektive auf Identität. Konstruktivismus ist eine kritische Perspektive, die Identitäten nicht als gegeben hinnimmt, sondern danach fragt, aufgrund welcher gesellschaftlichen Prozesse sie zustande kommen. Die konstruktivistische Perspektive ist damit *anti-essentialistisch*. Dies bedeutet auch, dass bei der Untersuchung von Ethnizität die Existenz von ethnischen Gruppen, etwa als kollektiven Akteuren, nicht a priori angenommen werden kann. Es muss im Gegenteil empirisch untersucht werden, in wie weit Praktiken und Diskurse Gruppen im eigentlichen Sinne mobilisieren und entstehen lassen (*Brubaker 2004*).

### **Von der Identität zur Differenz**

Das Infragestellen identitärer „Wesenheiten“ löscht die Idee von Gleichheit in der Konzeptualisierung von kollektiver Identität (vgl. *Eriksens* Definition) weitgehend aus und ersetzt Identität durch Differenz. Ein wichtiger Auslöser für diese Verschiebung war die feministische Debatte über die Kategorie „Frau“. Die Idee einer allgemeinen weiblichen Identität wurde von schwarzen Feministinnen in Frage gestellt, welche die Identitätskategorie „Frau“ als westliches, weißes Mittelklassekonstrukt demaskierten (*Crosby 1992*). Dieser Kritik zufolge ist die Kategorie der Frau keineswegs identisch, sondern allen möglichen Formen der Differenz – wie Klasse, „Rasse“ oder Ethnizität – unterworfen. „The concept ‚Woman‘ effaces the difference between women in specific socio-historical contexts, between women defined precisely as historical subjects rather than a psychic subject (or non-subject) ... For... only as one imagines ‚women‘ in the abstract, when woman becomes fiction or fantasy, can race not be seen as significant“, schreibt *bell hooks* (*Hooks 1993: 124*). Es gibt demnach also keine gemeinsame Identität der Frau, sondern nur eine Vielzahl differenter Subjektpositionen von Frauen. Das Insistieren auf Differenz stellt essentialisierte Identitäten in Frage. Was als konstante, konsistente und singuläre Identitäten angenommen wird, entpuppt sich bei nä-

herem Hinsehen als jeweils temporäre Subjektpositionen, die drei Aspekte haben: Differenz, Pluralität und Überschneidung.

*Differenz* betont, dass eine Identität immer nur als eine *andere* Identität besteht, die ein Individuum oder eine Gruppe kontrastierend von anderen unterscheidet. Tatsächlich ist für die Postulierung einer Identität diese Differenz viel wichtiger als die vorgeblich von dieser Differenz umschlossene Gleichheit. So haben wir in unseren Pässen die Eintragung einer Staatsbürgerschaft, etwa als Franzosen oder als Deutsche, nicht etwa weil alle Deutschen oder alle Franzosen untereinander gleich wären, sondern weil es verschiedene Nationalitäten gibt, weil ein Deutscher in der Regel kein Franzose ist. Der Unterschied zu anderen ist die notwendige Vorbedingung, um Gleichheit behaupten zu können. Das Operieren mit Differenz zeigt sich gleichzeitig darin, dass es nie gelingt, Identitätskategorien eindeutig zu bestimmen. Je genauer man sie zu definieren versucht, desto energischer regen sich neue Differenzen (vgl. *Beck-Gernsheim* 1999).

Damit verweist Differenz auf *Pluralität*: Identität existiert niemals im Singular, sondern immer nur in der Mehrzahl von Identitäten. Identität spielt überhaupt nur eine Rolle, weil es andere, mehrere Identitäten gibt, die in einer Vielzahl von Beziehungen der Zugehörigkeit und des Andersseins geformt werden. Dabei ist es wichtig, zu betonen, dass Identität nicht nur deshalb plural ist, weil es, wie im vorherigen Beispiel, verschiedene Nationalitäten gibt, sondern weil es verschiedene Arten von Differenzen gibt, die Menschen in unterschiedlichen Hinsichten miteinander vereinen oder voneinander unterscheiden. Neben nationalen Identitäten gibt es ethnische Identitäten, Geschlechtsidentitäten, religiöse Identitäten, etc., die Menschen jeweils zu unterschiedlichen Kollektiven vereinen bzw. von anderen unterscheiden.

Damit komme ich zum dritten Aspekt, der *Überschneidung* oder *Durchkreuzung* (*intersectionality*): Zwischen diesen verschiedenen Differenzen existiert eine Vielzahl dynamischer Beziehungen. Damit schließt sich auch wieder der Kreis zur Frage nach individueller Identität. Die verschiedenen Identitäten, die ein Mensch verkörpert, beeinflussen sich oft in hohem Grade wechselseitig, und zwar nicht notwendigerweise in dem Sinn, dass sie sich wechselseitig zurechtstoßen und eine konsistente Persönlichkeit, eine integrierte Ich-Identität hervorbringen würden. Die verschiedenen Identitäten können im Gegenteil Konflikt und Antagonismus hervorrufen, Inkonsistenzen und Ambivalenzen, die je nach Situation und Kontext unterschiedlich aufgelöst werden können. Was ist etwa wichtiger für eine schwarze Frau: schwarz zu sein, oder eine Frau? Darauf gibt es keine generelle, allgemeingültige, sondern nur kontextgebundene Antworten, bei denen jeweils eine Identität betont und andere zurückgedrängt werden. „We identify, therefore we

dissimulate“, schreibt *Martijn van Beek* (*Beek* 2000: 184). Besonders der Aspekt der Überschneidung verdeutlicht, dass man bei der Untersuchung von Identitäten nicht einzelne Kategorien für sich betrachten kann, sondern sie stets im Feld ihrer wechselseitigen Beziehungen sehen muss.

### **Identität, Macht und Anerkennung: Identitätspolitik**

Identität ist nicht nur ein – schwieriger – Begriff der Analyse, sondern ein Konzept und *Wert* der Akteure. Identität als Wert und als Idee hat eine relativ kurze Geschichte, aber sie durchdringt unser Leben fundamental.<sup>7</sup> Eine Identität „zu haben“ wird als positiv gewertet; keine Identität zu haben, gilt als negativ. Nicht-Identität wird sogar als pathologisch bewertet. Man spricht von *Identitätsstörungen*. Identität wird als Voraussetzung für Handlungsfähigkeit betrachtet. Eine Person mit stark „gestörter“ Identität kann entmündigt werden und ist dann kein vollständig rechtsfähiges Subjekt mehr. Ähnliches gilt auch für kollektive Identität: Ein Kollektiv, das keine Identität hat, kann nicht gemeinschaftlich handeln. Eine Nation droht ohne nationale Identität zu zerfallen und selbst Firmen benötigen heute eine *corporate identity*. Auch wer als Individuum nicht an einer kollektiven Identität partizipiert, verliert Handlungsmöglichkeiten. Ein Mensch ohne Nationalität etwa, ein Staatenloser, befindet sich in einer rechtlich sehr problematischen Situation. Identität verschafft Handlungsfähigkeit und damit *Macht*. Neueren Überlegungen wie der *Foucaults*chen Machtanalyse zufolge, ist Macht nicht ein Vermögen, das ein Individuum oder eine Gruppe „besitzt“, sondern das in sozialen Beziehungen aufgespannt ist (*Foucault* 1982). Macht wirkt auf andere Subjekte und ihr Handeln ein und funktioniert nur, wenn sie von diesen anerkannt wird. Macht kann nicht einfach behauptet werden; sie muss sich im sozialen Handeln erweisen. Dasselbe gilt für Identität: Auch sie kann weder individuell noch kollektiv einfach behauptet werden, sondern erfordert, wie schon *Hegel* in Bezug auf Selbstbewusstsein feststellte (*Hegel* 1973: 145), die Anerkennung durch die anderen. Eine Nation wird erst dadurch wirklich zur Nation, dass sie von anderen Nationen anerkannt und in die „internationale Gemeinschaft“ mit ihren Institutionen wie den Vereinten Nationen aufgenommen wird. Identität ist nicht nur Grundlage, sondern auch Gegenstand von Macht. Es geht um *Identitätspolitik*, die genau in diesem doppelten Sinn verstanden werden muss: als Politik auf der Basis (behaupteter, eingeforderter) Identität, und als Politik in Bezug auf Identität, etwa um ihre Anerkennung durchzusetzen. Häufig sind beide Aspekte unmittelbar miteinander verschränkt.

<sup>7</sup> Zur Geschichte des Konzeptes individueller Identität (*self*) siehe *Taylor* 1989.

Interessanterweise gelten für Identität als Wert und als Basis von Handlungsvermögen gerade jene Aspekte des Begriffs als fundamental, die von der kritischen Identitätsdebatte in den Kultur- und Sozialwissenschaften in Frage gestellt wurden: Kontinuität und Sich-selbst-gleich-sein. Wenn wir Identität mit den drei Aspekten – Differenz, Pluralität und Überschneidung – auf den Begriff bringen, wird unmittelbar einsichtig, dass solcherart verstandene Identität Identitätspolitik unmittelbar erfordert. Identitätspolitik ist bemüht, bestimmte Identitäten im komplexen und potentiell konflikträchtigen Beziehungsgefüge sich durchkreuzender Identitäten zu „stabilisieren“. Die Rückseite davon – und generell die Rückseite des Wertes der Identität – ist die oft gewaltsame Ausgrenzung des Nichtidentischen.<sup>8</sup> Für Andreas Wimmer etwa ist Ausgrenzung nach ethnischen oder nationalen Kriterien die „Schattenseite der Moderne“: Die Verheißungen der Moderne wie Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie sind eng an die Entwicklung des Nationalstaats gekoppelt und gelten letztendlich nur für seine Angehörigen. Die Exklusion der Nichtzugehörigen ist nicht akzidentiell, sondern im Prinzip moderner Nationalstaatlichkeit angelegt (*Wimmer* 2002: 1).

Identitätspolitik hat jedoch häufig unbeabsichtigte Folgen, denn sie bleibt nicht ohne Auswirkungen auf andere Identitäten, die durch die Stabilisierung einer bestimmten Identität in Frage gestellt werden. Stabilisierung bedeutet in der Regel vor allem den Ausschluss von Ambivalenz, und gerade wo Mehrdeutigkeit eingeschränkt, Identität als auf eine bestimmte Version festgelegt wird, regt sich der Widerstand anderer Differenzen.

### **Identitätspolitik in Pakistan**

Ich möchte Zusammenhänge zwischen Identität und Macht, zwischen Pluralität, Differenz und Überschneidung kurz an einem Beispielen aus dem Bereich meiner ethnographischen Forschung illustrieren: an der „Identitätsgeschichte“ Pakistans.

Pakistan entstand 1947 bei der Unabhängigkeit und Teilung des indischen Subkontinents als Staat der Muslime Südasiens. Der Staatsgründung waren langjährige politische Prozesse und Auseinandersetzungen sowohl innerhalb der indischen Unabhängigkeitsbewegung als auch mit der britischen Kolonialmacht vorausgegangen.<sup>9</sup> Die Briten hatten bereits seit Jahrzehnten in Südasiens Identitätspolitik betrieben und bestimmte Bevölkerungskategorien, vor allem Kasten und Religionsgruppen, durch politische Instrumente wie den Zensus und das (sehr rudimentäre) Wahlrecht fixiert. Damit wurden diese Bevölkerungskategorien zu signifikanten

8 Siehe dazu ausführlicher *Sökefeld* 2004.

9 Für einen Überblick siehe etwa *Hardy* 1998, *Jalal* 2001.

politischen Einheiten, die oft mit formellen politischen Organisationen verknüpft waren. Die Forderung nach einem eigenen Staat der Muslime Südasiens wurde ab 1940 von der *Muslim League* unter der Führung von *Mohammad Ali Jinnah* erhoben. *Jinnahs* Begründung dafür war, dass in einem unabhängigen Indien Muslime angesichts der großen zahlenmäßigen der Hindus nie angemessen repräsentiert und immer eine machtlose Minderheit bleiben würden. Dabei ging es ihm nicht um die Religion an sich. *Jinnah* definierte auf der Basis eines europäischen Nationsverständnisses Hindus und Muslime als Nation, die so verschieden seien, dass sie nicht in einem Staat zusammenleben könnten.<sup>10</sup> Als Nation stand den Muslimen *Jinnah* zufolge das Selbstbestimmungsrecht zu. Dem stimmte die britische Regierung schließlich im Sommer 1947 zu. Südasien wurde in die unabhängigen Staaten Indien und Pakistan geteilt. Pakistan bestand damals aus den durch Nordindien getrennten Landesteilen Westpakistan (das heutige Pakistan) und Ostpakistan (das heutige Bangladesch). Die Gründung des Staates Pakistan war von zahlreichen islamischen Rechtsgelehrten, den *ulema*, und zwar vor allem von denen der gemeinhin als „orthodox“ geltenden Deoband-Schule, abgelehnt worden. Für sie war die Nation keine relevante Kategorie, da die Gemeinschaft der Muslime, die *ummah*, ohnehin über zahlreiche Staaten und Nationen verbreitet war.

Bei der Staatsgründung betonte *Jinnah*, dass Pakistan kein religiöser Staat sei, sondern ein Staat, in dem Religionsfreiheit herrsche und Religion von der Politik getrennt werde. Dem wurde jedoch von den *ulema*, die zuvor die Staatsgründung abgelehnt hatten, widersprochen. Sie forderten, dass Pakistan zu einem islamischen Staat werden müsse, und begannen eine massive Kampagne gegen als „heterodox“ betrachtete Minderheiten wie vor allem die Ahmadiyya.<sup>11</sup> Es entstand also eine Auseinandersetzung über die politische Rolle, die religiöse Identität im Staat spielen sollte. Während die Regierung an der Idee des säkularen Staats und einer gemeinsamen, nationalen Identität festhielt, begannen andere Identitäten, vor allem regionale und sprachliche, an Bedeutung zu gewinnen. Die Sprache der Pakistanbewegung war Urdu gewesen, das von Muslimen in Nordindien gesprochen wurde und zur Nationalsprache Pakistans erklärt wurde, obwohl Urdu nur die Muttersprache einer kleinen Minderheit der pakistanischen Bevölkerung war. Die zahlenmäßig wichtigste Sprache, die von etwa der Hälfte der Bevölkerung gesprochen wurde, war das ostpakistanische Bengali. Nicht nur sprachlich sahen sich die Bengalen in Pakistan unterrepräsentiert; der Staat wurde generell von Westpakis-

10 Siehe *Jinnahs* Rede beim Parteikongress der *Muslim League* 1940 in Lahore (*Jinnah* 2001).

11 Ahmadis betrachten den Begründer ihrer Religion, *Mirza Ghulam Ahmad*, als „Propheten“ und verstoßen damit aus der Perspektive anderer Muslime gegen das fundamentale Dogma, *Mohammad* sei der letzte Prophet und der Koran die endgültigen Offenbarung gewesen. Zur Ahmadiyya siehe *Ross Valentine* 2008.

tan, vor allem von Punjabis, dominiert. In Ostpakistan entstand eine politische Bewegung, die mehr Macht für die Bengalen forderte. Diese Bewegung wurde vom (ebenfalls westpakistanisch dominierten) Militär in einem Bürgerkrieg brutal unterdrückt. Indien griff auf der Seite der Bengalen ein und verhalf 1971 Ostpakistan als Bangladesch zur Unabhängigkeit.

Auch im restlichen (West-) Pakistan regten sich regionalistische Bewegungen, vor allem in der Provinz Belutschistan. Dazu bedrohten Auseinandersetzungen zwischen Schichten und Klassen die Einheit des pakistanischen Staates. In dieser Situation betonte die Regierung, zunächst unter *Zulfiqar Ali Bhutto* und dann unter der Militärdiktatur von *Zia ul Haq*, die Bedeutung des Islam für die nationale Einheit. *Bhutto* und vor allem *Zia* begnügten sich nicht mehr mit dem Verweis auf einen nominellen Islam, sondern begannen eine Politik der Islamisierung von Staat und Gesellschaft. So wurde der Freitag anstelle des Sonntags zum Feiertag erklärt, Alkohol wurde verboten und Justiz und Strafrecht gemäß der Scharia umgeformt. *Bhutto* hatte bereits 1974 die Ahmadis offiziell zu Nichtmuslimen erklären lassen und *Zia* ließ 1984 Blasphemie-Gesetze verabschieden, die es den Ahmadis bei drakonischen Strafen verboten, sich selbst als Muslime zu bezeichnen. Die Bedeutung dessen, was als „islamisch“ gelten konnte, wurde also massiv eingeschränkt. Dagegen richtete sich der Widerstand der Schiiten, einer viel größeren islamischen Minderheit im Land. Die Islamisierung orientierte sich nämlich ausschließlich an (wiederum spezifischen) sunnitischen Standards und verstieß teilweise gegen das Islamverständnis der Schiiten. Anfang der 1980er Jahre gab massive Proteste der Schiiten gegen diese Politik. Seit dieser Zeit ist eine starke Polarisierung zwischen Schiiten und Sunniten in Pakistan zu beobachten, die wechselseitige Gewalt einschließt.

An Pakistan – und viele anderen Staaten könnten als Beispiele genommen werden – zeigt sich ein komplexes Geflecht politisch relevanter Identitäten. Im doppelten Sinn von Identitätspolitik wird auf sie als Grundlage und Legitimation für politische Forderungen Bezug genommen; sie werden jedoch auch zum Gegenstand von Politik gemacht. So durchzieht die schwierige Beziehung zwischen nationaler und religiöser Identität die Geschichte des Landes bis heute. Es reichte nicht zu sagen, dass die nationale Identität auf der Zugehörigkeit zum Islam gründet, denn damit ist die Frage, um welche Form von Islam es dabei geht, noch nicht beantwortet. Und so stützt der Verweis auf die Religionszugehörigkeit nicht einfach die nationale Identität, sondern eine nationale Identität wird durch konkurrierende muslimische Perspektiven immer wieder in Frage gestellt. Ebenso schwierig ist das Verhältnis zwischen nationaler Identität und regionalen Identitäten. Es gibt Überschneidungen, etwa wenn regionale Elemente wie die Sprache Urdu zu

Symbolen nationaler Einheit umgedeutet werden, aber gerade das verstärkte nur den Widerstand „missachteter“ Identitäten, vor allem die der Bengalen, und führte letztlich zur Auflösung der nationalen Einheit. Die Verkettung von Pluralität, Differenz und Überschneidung von Identitäten macht es nahezu unmöglich, eine einheitliche, stabile nationale Identität zu schaffen. Nicht zu letzt spielt in Südasiens die Konkurrenz zwischen Indien und Pakistan deshalb eine so wichtige Rolle, weil damit Differenz nach außen verlegt und so nationale Identität wenigstens zu einem gewissen Grad stabilisiert werden kann.

Eine solche Dynamik der Identitätspolitik findet sich nicht nur im großen nationalen Rahmen, sondern auch in überschaubareren regionalen Räumen. Anfang der 1990er Jahre arbeitete ich in der Stadt Gilgit im nordpakistanischen Hochgebirge, die eine extrem komplexe Identitätsdynamik aufweist (Sökefeld 1997). Die damals knapp 50.000 Bewohner der Stadt identifizierten sich anhand von Kategorien wie Sprache, lokaler Zugehörigkeit, Verwandtschaft und Abstammung sowie Religion, und jede dieser Kategorien beinhaltete eine teils immense Pluralität. So wurden allein fünfzehn verschiedene Muttersprachen gesprochen. Als Teil ehemaliger des Fürstenstaats Jammu und Kaschmir war die Region 1947 unter pakistanische Verwaltung gekommen, wurde jedoch aufgrund des Kaschmirkonfliktes nicht in den pakistanischen Staat integriert. So besitzen die Bewohner etwa bis heute kein Wahlrecht in Pakistan. Seit Jahrzehnten wird dies in Gilgit als politische Entrechtung betrachtet, gegen die es immer wieder beträchtlichen Widerstand gab. Die Bevölkerung der Stadt und der Region teilt sich auf drei Religionsgruppen auf: Schiiten, Sunniten und Ismailiten. Seit Mitte der 1970er Jahre entwickelte sich ein gewaltsamer Konflikt zwischen Schiiten und Sunniten, der zu einer wachsenden Polarisierung der beiden Gruppen führt. Gemischt bewohnte Stadtteile wurden zum Beispiel über die Jahre nach und nach „entmischt“, und während bis in die 1970er Jahre Ehen zwischen Schiiten und Sunniten an der Tagesordnung waren, kommen sie heute nicht mehr vor. Die zahlreiche Bewohner Gilgits vertreten die Ansicht, dass der Konflikt zwischen Schiiten und Sunniten von der pakistanischen Regierung als Teil einer „Teile-und-herrsche“-Strategie geschürt wurde, um geeinten Widerstand gegen den politischen Status der Region zu verhindern. Nachdem lokale politische Akteure lange Jahre die vollständige Integration der Region in den pakistanischen Staat gefordert hatten, entstand Anfang der 1990er Jahre eine neue oppositionelle Bewegung, welche die Region Gilgit als eigene Nation definierte, getrennt von Pakistan, und ihre Unabhängigkeit unter dem Namen „Balawaristan“ forderte (Sökefeld 1999b, 2005). Der neue nationalistische Diskurs betonte die kulturelle und sprachliche Identität (verstanden als *Einheit*) der neuen Nation, die selbstverständlich in essentialistischen Begriffen als

Jahrhunderte alt dargestellt wurde. Das Insistieren auf beispielsweise sprachlicher Einheit überrascht angesichts der großen Zahl lokal gesprochener Idiome zunächst. Im Diskurs wird jedoch betont, dass diese Sprachen insofern alle „eins“ seien, als sie keine pakistanischen Sprachen sind. Identität wurde durch Verweis auf Differenz hergestellt und Pluralität dadurch „singularisiert“. Die neue nationalistische Bewegung deutete auch das Verhältnis von religiöser und nationaler Identität um: Während im pakistanischen Nationaldiskurs die gemeinsame Zugehörigkeit zum (wie auch immer definierten) Islam als Grundlage der nationalen Identität betrachtet wird, wurde als Folge der langjährigen und immer wieder gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Schiiten und Sunniten religiöse Zugehörigkeit in Gilgit zum Symbol von Uneinigkeit. Die neue nationale Identität Balawaristans wird postuliert, um die religiöse Differenz zu überwinden. Dies gelingt jedoch höchstens temporär und teilweise. Die konflikthafte Überschneidung der Identitätskategorien kann nicht wirklich aufgehoben werden. Und so bleiben politische Identitäten auch von religiöser Zugehörigkeit nicht völlig unberührt: Die Mehrheit der Verfechter der Unabhängigkeit Balawaristans sind Ismailiten und Schiiten; Sunniten tendieren jedoch zur Forderung nach der Vereinigung der Region mit Kaschmir.

### **Identität: ein schwieriges Konzept**

Identität ist ein ebenso populäres wie schwieriges Konzept. Der Begriff „Identität“ wird nicht nur in den akademischen Diskursen zahlreicher Disziplinen in vielen verschiedenen theoretischen Nuancierungen verwendet, sondern auch außerhalb der Wissenschaft, in alltäglichen, politischen, künstlerischen und vielen anderen Debatten. Entstanden ist der Begriff in der europäischen Geistes- und Sozialgeschichte. Der Ethnologe *Richard Handler* hat daher einmal gefordert, seine Verwendung auf den „westlichen“ kulturellen Raum zu beschränken (*Handler* 1994). Aber Identität ist längst zu einem globalen Konzept geworden. Die Popularität des Begriffs trägt erheblich zu seiner theoretischen Schwierigkeit bei. Identität ist ein Paradebeispiel für die fundamentale Bedingung der Begriffsbildung in den Kultur- und Sozialwissenschaften, die *Anthony Giddens* ihre *doppelte Hermeneutik* nennt (*Giddens* 1976). Im Unterschied zu den Naturwissenschaften sind in den Kultur- und Sozialwissenschaften der Gegenstandsbereich der Disziplinen und die Disziplinen selbst letztlich nicht voneinander getrennt. Wissenschaft ist selbst ein soziales und kulturelles System und ist somit Teil ihres eigenen Untersuchungsbereiches. Dies bedeutet auch, dass die Disziplinen mit ihren Fragestellungen, Perspektiven, ihren Konzepten und ihrer Sprache ihren eigenen Untersuchungsgegenstand beeinflussen und verändern. Ursprünglich wissenschaftliche Konzepte – wie Iden-

tität – werden von denen, welche die Gesellschaftswissenschaften untersuchen, übernommen, verwendet, angeeignet und dabei auch verändert und umgedeutet. Die Sozialwissenschaften haben keine Kontrolle über die Verwendung dieser Konzepte, sie werden „doppelt ausgelegt“: in wissenschaftlichen und in außerwissenschaftlichen Diskursen. Und da der außerwissenschaftliche Diskurs Teil des Gegenstandsbereichs der Sozialwissenschaften ist, wird der außerwissenschaftliche Gebrauch von Begriffen wie Identität selbst wieder zum Gegenstand der Sozialwissenschaften. Somit müssen auch solche Verwendungsweisen und Bedeutungen von Begriffen immer wieder neu aufgegriffen und diskutiert werden, die innerhalb der wissenschaftlichen Diskurse eigentlich schon längst ad acta gelegt worden sind, wie etwa primordialistische oder essentialistische Konzepte von Identität. Eine wichtige Folge der doppelten Hermeneutik ist, dass Sozialwissenschaft zu einem großen Teil Reflexion über die eigene Sprache und Begrifflichkeit sein muss. So muss sich die Ethnologie – wie andere Sozialwissenschaften auch – immer wieder mit der Dualität des innerwissenschaftlichen Konstruktivismus und des außerwissenschaftlichen Essentialismus von Identität auseinandersetzen. Anstelle einer endgültigen Bestimmung des Begriffs „Identität“ kann aus ethnologischer Perspektive nur seine dauerhafte Reflexion treten.

## Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1991). Writing against Culture. In: Richard G. Fox (Ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press: 137-162.
- Barth, Fredrik (1969). Introduction. In: Ders.: (Ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen, Universitets Forlaget: 9-38.
- Barth, Fredrik (1981). Pathan Identity and its Maintenance. In: Ders.: *Features of Person and Society in Swat*. London, Routledge and Kegan Paul: 103-120.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1999). *Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Beek, Martijn van (2000). Dissimulations: Representing Ladakhi Identity. In: Driessen, Henk; Ton Otto (Eds.): *Perplexities of Identification: Anthropological Studies in Cultural Differentiation and Use of Resources*. Aarhus, Aarhus University Press: 164-188.
- Benedict, Ruth (1989 [1934]). *Patterns of Culture*. Boston, Houghton Mifflin.
- Boas, Franz (1940). The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. In: Ders.: *Race, Language and Culture*. New York, The Free Press: 270-280.
- Brubaker, Rogers (2004). Ethnicity without Groups. In: Wimmer, Andreas, et al. (eds.): *Facing Ethnic Conflicts: Towards a New Realism*. Lanham, Rowman and Littlefield: 34-52.

- Cohen, Anthony P. (1994). *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London, Routledge.
- Crosby, Christina (1992). *Dealing with Differences*. In: Butler, J.; J. W. Scott (Eds.): *Feminists Theorize the Political*. New York, Routledge: 130-143.
- Dumont, Louis (1965). *The Functional Equivalent of the Individual in Caste Society*. *Contributions to Indian Sociology* 8: 85-99.
- Dumont, Louis (1970). *The Individual as an Impediment to Sociological Comparison and Indian Sociology*. In: *Religion/Politics and History in India: Collected Papers on Indian Sociology*. Den Haag: Mouton: 133-50.
- Dumont, Louis (1980). *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Pluto.
- Erikson, Erik H. (1997). *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Fox, Richard G. (1985). *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley, University of California Press.
- Geertz, Clifford (1963). *the Integrative Revolution*. In: Ders. (Ed.) *Old Societies, New States*. New York, The Free Press of Glencoe: 105-157.
- Geertz, Clifford (1973). *Person, Time, and Conduct in Bali*. In: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books: 360-411.
- Giddens, Anthony (1976). *New Rules of Sociological Method*. London, Hutchinson.
- Glazer, Nathan; Daniel Patrick Moynihan (1963). *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Gupta, Akhil; James Ferguson (1992). *Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference*. *Cultural Anthropology* 7: 6-23.
- Handler, Richard (1994). *Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?* In: Gillis, John R. (Ed.): *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, Princeton University Press: 27-40.
- Hardy, Peter (1972). *The Muslims of British India*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt, Suhrkamp.
- hooks, bell (1993). *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery*. Boston, South End Press.
- Jenkins, Richard (2004). *Social Identity*. London, Routledge.
- Jinnah, M. A. (2001). *An extract from the Presidential Address of M. A. Jinnah – Lahore, March 1940*. In: Hasan, Mushirul (Ed.): *India's partition: Process, strategy and mobilization*. Delhi, Oxford University Press: 44-58.
- Jalal, Ayesha (2001). *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam since 1950*. Delhi, Oxford University Press.
- Jenkins, Richard (1997). *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London, Sage.
- Kardiner, Abram; Ralph Linton (1939). *The Individual and His Society*. New York, Columbia University Press.
- Marriott, McKim (1976). *Hindu Transactions: Diversity without Dualism*. In Kapferer, Bruce (ed.): *Transaction and meaning*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues Press: 109-42.
- Marriott, MacKim (1989). *Constructing an Indian Ethnology*. *Contributions to Indian Sociology*, n.s., 23: 1-39.
- Marriott, McKim; Ronald B. Inden (1977). *Toward an Ethnology of South Asian Caste Systems*. In: Kenneth David (ed): *The New Wind: Changing Identities in South Asia*. Den Haag, Mouton: 227-238. The Hague.

- Mc Hugh, Enestine L. (1989). Concepts of the person among the Gurungs of Nepal. *American Ethnologist* 16: 75-86.
- Mageo, Jeanette Marie (1995). The Reconfiguring Self. *American Anthropologist* 97: 282-96.
- Mead, George Herbert (1934). *Mind, Self and Society: From the Standpoint of the Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mead, George Herbert (1995). *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Mead, Margaret (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York, William Morrow.
- Mines, Mattison (1994). *Public Faces, Privat Voices: Community and Individuality in South India*. Berkeley, University of California Press.
- Moore, Henrietta L. (2007). *The Subject of Anthropology*. Cambridge, Polity Press. Read (1967)
- Morris, Brian (1994). *Anthropology of the Self: The Individual in Cultural Perspective*. London, Pluto Press.
- Ouroussoff, Alexandra (1993). Illusions of Rationality: False Premises of the Liberal Tradition. *Man* 28:281-98.
- Ross Valentine, Simon (2008). *Islam and the Ahmadiyya Jamaat: History, Belief, Practice*. London, Hurst.
- Shweder, Richard A., E. J. Bourne (1984). "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?" In: Richard A. Shweder and Robert A. LeVine (eds.): *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press: 158-199.
- Smith, Anthony D. (2000). *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover, University of New England Press.
- Sökefeld, Martin (1997). *Ein Labyrinth von Identitäten in Nordpakistan: Zwischen Landbesitz, Religion und Kaschmir-Konflikt*. Köln, Köppe.
- Sökefeld, Martin (1999a). Debating Self, Identity and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40: 417-447.
- Sökefeld, Martin (1999b). Balawaristan and other *Imaginations*: A Nationalist Discourse in the Northern Areas of Pakistan. In: Beek, Martijn van; Kristoffer Brix Bertelsen, Poul Pedersen (eds.): *Ladakh: Culture, History and Development between Himalaya and Karakoram*. Aarhus, Aarhus University Press: 350-368.
- Sökefeld, Martin (2004). Abgrenzung, Ausgrenzung, Gewalt: Wieviel Identität verträgt der Mensch? In: Poser, Hans; Bruno Reuer (Eds): *Bildung Identität Religion. Fragen zum Wesen des Menschen*. Berlin, Weidler: 119-134.
- Sökefeld, Martin (2005). From Colonialism to Postcolonial Colonialism: Changing Modes of Domination in the Northern Areas of Pakistan. *Journal of Asian Studies* 64: 939-974.
- Stephenson, P. H. (1989). Going to MacDonald's in Leiden: Reflections on the concept of self and society in the Netherlands. *Ethos* 17:226-47
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Wilmsen, Edwin N. (1996). Introduction: Premises of Power in Ethnic Politics. In: Wilmsen, Edwin N.; Patrick McAllister (Eds.): *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago, University of Chicago Press: 1-23.
- Wimmer, Andreas (2002). *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.