

# Translokali­ tät und Identität: Das Problem räumlicher Grenzen in der Ethnologie am Beispiel der Stadt Gilgit, Nordpakistan \*

Martin Sökefeld

Institut für Ethnologie, Universität Hamburg, Rothenbaumchaussee 64a, D-20148 Hamburg

## Einführung: Lokalität und Translokali­ tät

Ethnologie gilt in vieler Hinsicht als eine Wissenschaft vom Lokalen. Ethnologen arbeiteten traditionell in der Regel an relativ eng umgrenzten Orten (dem „Feld“), sie zeichnen „lokales“ Wissen auf, und auch generelle theoretische Debatten werden oft in bestimmten Räumen lokalisiert (Appadurai 1986). Die selbstreflexive Ethnologie seit den achtziger Jahren hat damit begonnen, diese „Lokalität“ der Ethnologie verstärkt zu problematisieren und sie als etwas zu hinterfragen, das nicht einfach durch den Untersuchungsgegenstand der Disziplin gegeben ist, sondern das von Ansätzen, Konzepten und Repräsentationsstrategien der Ethnologie mitkonstituiert wird (vgl. Clifford 1997; Gupta und Ferguson 1992).

Die ehemals fest erscheinenden Grenzen ethnologischer Lokalitäten werden aber nicht nur vom reflexivem Infragestellen gesprengt, sondern auch von den Untersuchungsobjekten selbst, die sich nicht länger auf die zugewiesenen „traditionellen“ Orte beschränken lassen. Das von Ethnologen stets selbstverständlich in Anspruch genommene Privileg des Reisens an *andere* Orte, welches die Ethnologen von ihren lokalisierten Objekten unterschied, begründet nun keine Differenz mehr. Diejenigen, die von Ethnologen untersucht werden, sind selbst höchst mobil geworden, wenn sie sich auch in der Regel unter anderen Vorzeichen, mit anderen Motivationen und Begründungen bewegen als ihre Erforscher.

So wird es für die Ethnologie immer schwieriger, Lokalitäten im Sinne von (Untersuchungs-) „Feldern“ abzugrenzen, bzw. Untersuchungen auf ein bestimmtes

---

\* Für die großzügige Förderung der Feldforschung in Gilgit, Nordpakistan, auf der die empirischen Daten des Textes beruhen, danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Dem anonymen Rezensenten der ZfE danke ich für seine ausführliche Kritik und seine zahlreichen Anregungen.

Feld zu beschränken (Gupta und Ferguson 1997). Waren Kulturen und Räume in der Ethnologie konventionell als diskontinuierlich und sich wechselseitig konstituierend gedacht (Gupta und Ferguson 1992), so hat es heute immer weniger Sinn, eine „bestimmte“ Kultur in einem „bestimmten“ Raum zu lokalisieren. Grenzen zwischen Kulturen werden unschärfer, ihre Konturen verschwimmen; aber gleichzeitig multiplizieren sie sich, da per Migration kulturelle Differenzen außerhalb der Lokalität, der eine Kultur ehemals zugeordnet war (oder wurde), reproduziert werden (Rosaldo 1989).

Substantive wie „Deterritorialisierung“ (Appadurai 1991) und Adjektive wie „transnational“ (Glick Schiller, Basch und Szanton Blanc 1995) sind inzwischen aus ethnologischen Texten ebensowenig wegzudenken, wie das fast alle gesellschaftlichen Diskurse kolonisierende Konzept der Globalisierung. In der Ethnologie entwickelt sich ein neuer *mainstream*, dessen zentraler Gegenstand grenzüberschreitende kulturelle Ströme sind (Hannerz 1992). Transnationale Migration ist der Prozeß, der die zunehmende Unklarheit kultureller Grenzen ins Bewußtsein der Disziplin gerückt und die unhinterfragte wechselseitige Zuordnung von Kultur, Gesellschaft und Ort so prekär gemacht hat. Migranten, die noch vor wenigen Jahren in teils sozialpathologisierender Weise als „entwurzelt“ dargestellt wurden, aufgrund ihres Daseins „zwischen den Kulturen“ als defizitär und für die jeweilige Aufnahmegesellschaft als inhärent problematisch galten, sind nun die Helden der neuen transnationalen Kultur(en), die mit den Bedingungen der Migration selbstverständlich umgehen, Ressourcen beider Gesellschaften nutzen und deren Erfahrung von mehreren kulturellen Räumen geprägt werden.<sup>1</sup> Transmigration läßt nicht nur kulturelle, sondern auch politische Grenzen unscharf werden. Die verschiedenfarbigen, durch eindeutige Grenzen voneinander abgesetzten Territorien politischer Landkarten, die so sehr unsere Vorstellung von politischer Ordnung prägen (Malkki 1997), repräsentieren in vielen Fällen mehr politische Ansprüche oder Ideologien denn Realitäten. Immer mehr Regierungen müssen das politische Engagement von „long-distance nationalist[s]“ (Anderson 1992: 13) in ihr Kalkül einbeziehen. Innenpolitik ist weniger als je zuvor nur auf die Akteure beschränkt, die im betreffenden politischen Territorium leben.

Die hier nur angerissenen Veränderungen sind Folgen von Globalisierungsprozessen, die nicht nur die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Verhältnisse der Welt verändern, sondern ebenso unsere Perspektive auf die Welt. Globalisierung verändert auch den Gegenstand der Ethnologie sowie ihre Sicht auf diesen Gegenstand. Immer mehr ethnologische Forschungen finden an Orten – vor allem Metropolen – statt, die in unmittelbar sichtbarer Weise von globalen Prozessen betroffen sind. Von einer solchen Metropole handelt dieser Text nicht. Er entstand

<sup>1</sup> Vgl. die Darstellung von Transmigranten aus der Karibik und von den Philippinen in den USA in Glick Schiller, Basch und Szanton Blanc 1995.

ursprünglich als Beitrag zu einem Workshop der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, der unter dem Titel „Repräsentationen von Ethnizität in der *global city*“ geplant war, und in dessen Rahmen Vorträge zu Städten wie Frankfurt, Singapur und Jakarta gehalten wurden. Mit Rücksicht auf die nordpakistanische Kleinstadt Gilgit, zu der ich sprechen wollte, wurde die *global city* wieder aus dem Titel des Workshops gestrichen. Aber auch in Bezug auf Gilgit wäre die erste Überschrift nicht falsch gewesen, denn auch Gilgit ist in globale und translokale Prozesse eingebunden. Das Ziel meiner folgenden Ausführungen ist, am Thema Identität, das ich in Gilgit bearbeitete, zu zeigen, wie Identitätsprozesse auch in einem augenscheinlich eher marginalen Ort wie Gilgit an globale Kontexte und Ereignisse anknüpfen.

### Identität und Lokalität

Ähnlich vielschichtig und mehrdeutig wie das Verhältnis zwischen Kultur oder Politik und Ort/Territorium ist auch des Verhältnis zwischen Räumen und Identitäten. Häufig beziehen sich Identitäten symbolisch oder inhaltlich auf bestimmte Orte oder Räume. Das gilt vor allem dann, wenn dieser Bezug in irgendeiner Weise bedroht und in Frage gestellt ist – zum Beispiel als Folge von Migration, Verfolgung oder Flucht. Solche Identitäten weisen über den Raum hinaus, in dem sie unmittelbar von Bedeutung sind bzw. sich ereignen. So bezieht sich die Identität von Migranten eben oft gerade nicht auf den Raum, in dem sie in der Konfrontation mit „einheimischen“ Identitäten positioniert ist, sondern auf einen anderen, abwesenden, verlassenen Ort der Herkunft. Auch wenn Migranten oder ihre Nachkommen sich selbst stärker auf die Aufnahmegesellschaft beziehen, etwa deren Sprache perfekt beherrschen und keine Rückwanderungspläne verfolgen, werden sie von den Angehörigen des Aufnahmelandes immer wieder auf ihre fremde Herkunft zurückgeworfen. Einwanderer aus der Türkei bleiben in Deutschland eben Türken, auch wenn sie längst die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen haben.

Diese Verortung von Identität an anderen, nicht gegenwärtigen Orten wird besonders sichtbar in der Vervielfältigung des Gebrauchs des Diasporakonzeptes sowohl im wissenschaftlichen als auch im politischen Diskurs (Tölöyan 1996), der die engen begrifflichen Grenzen des prototypischen Falles der jüdischen Diaspora gesprengt hat (vgl. Cohen 1997; Safran 1991). In diesem Gebrauch sind Diaspora-Gruppen „... the exemplary communities of the transnational moment“ (Tölöyan 1991: 5), sie sind das „Andere“ des territorial umgrenzten Nationalstaates (Tölöyan 1991).

Identitäten, die sich in einer relativ klar bestimmten Lokalität entwickeln, können wichtige Bezüge über diese Lokalität hinaus besitzen. Mit verschiedenen Formen dieser *Translokaliät* von Identitäten beschäftige ich mich im vorliegenden Text. Dabei geht es nicht um so offensichtliche Fälle wie die bisher angesprochenen, durch Trans-

migration begründeten. Um den Bruch mit der überkommenen Vorstellung von der räumlichen Begrenzung von Kultur und Identität zu betonen, werden diese Beispiele in der Debatte hervorgehoben. Weniger spektakuläre Fälle als das Beispiel des indisch-US-amerikanischen Ethnologen, der mit seiner amerikanischen Frau im Tempel des südindischen Madurai einen tamilischen Priester treffen will und dort erfährt, daß dieser Priester abwesend ist, weil er nun die Geschicke der Hindu-Gemeinde in Houston leitet (Appadurai 1991), gehen in der von der Globalisierungsidee dominierten Debatte oft unter. Um den Blick auf weniger dramatische, dafür vielleicht aber weiter verbreitete Aspekte von Translokalisierung von Identitäten zu lenken, möchte ich drei Identitätsprozesse in der nordpakistanischen Hochgebirgsstadt Gilgit untersuchen und aufzeigen, wie sie auch ohne Transmigration (im obigen Sinne) und Diaspora an weitere Kontexte angebunden sind.

In der Ethnologie werden Identitäten heute in der Regel als Konstrukte oder Modelle betrachtet, die aus Konfrontationen zwischen Gruppen und Akteuren entstehen. Solche Auseinandersetzungen möchte ich hier als die „Innenseite“ von Identitätsprozessen bezeichnen; es ist die Seite, auf die sich Identitätsprozesse richten: Hier werden Eigen- und Fremdbilder verhandelt und abgegrenzt, hier werden Identitäten für die Akteure selbst bedeutsam und notwendig. Das ethnologische Interesse an Identitätsprozessen richtet sich in der Regel auf diese „Innenseite“. Ich werde mich nun aber der „Außenseite“ von Identitätsprozessen zuwenden. Darunter verstehe ich äußere Kontexte, die mit der lokalen Auseinandersetzung, in der Identitäten entwickelt werden, nicht direkt verknüpft sind, über die sie aber an translokale, transnationale oder gar globale Zusammenhänge angebunden sein können. Über diese „Außenseite“ werden Identitätsprozesse in übergreifenden sozialen, politischen oder kulturellen Netzwerken positioniert; die „Außenseite“ ist dann eine wichtige Anschlußstelle für die Translokalisierung von Identitäten.

Die Ethnizitätsdebatte in der Ethnologie – vor allem im Anschluß an Barth (1969) – ist aus der Erkenntnis erwachsen, daß sich kulturelle Identitäten nicht in der Isolation entwickeln, in kulturelle Insellagen, sondern nur in der Konfrontation mit Gruppen, die als „andere“ wahrgenommen bzw. im Ethnizitätsprozeß als solche konstituiert werden. Ethnizität impliziert Grenzen nicht im Sinn von Abgeschlossenheit, sondern im Sinn von Angrenzendem, demgegenüber man Position beziehen muß. Ich möchte hier argumentieren, daß solche Konfrontationen, in denen Identitäten abgegrenzt werden, sich ebensowenig in Isolation ereignen und entwickeln wie „einzelne“ Identitäten, sondern daß sie in einem weiten translokalen Feld mit anderen, parallelen oder teilweise sich überschneidenden Identitätsprozessen positioniert sind, zu denen eine Vielzahl von Beziehungen bestehen kann.

Eine kleine Stadt mit etwa 50.000 Einwohnern wie Gilgit, die noch dazu von den Hochgebirgsketten des Karakorum eingekesselt ist, steht nicht in einer Reihe mit *global cities* wie New York, London und Tokyo (Sassen 1991) oder auch Singapur und

Bombay. Natürlich ist Gilgit nicht mit Metropolen vergleichbar, die an den Knotenpunkten globaler Flüsse von Menschen, Kapital, Informationen und Waren angesiedelt sind und gleichzeitig die Kommandozentralen dieser Flüsse beherbergen. Aber Gilgit ist von diesen Strömen keineswegs abgekoppelt. Als Zentrum für die umliegende Gebirgsregion ist Gilgit das Einfallstor für globale Einflüsse auf den gesamten nordpakistanischen Hochgebirgsraum.<sup>2</sup> Ein deutlicher Hinweis darauf sind die Büros zahlreicher internationaler Entwicklungsorganisationen wie UNDP, FAO oder der verschiedenen Unterorganisationen der Agha Khan Foundation in der Stadt.

Ich habe bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß Migration für die Gesellschaft von Gilgit kein Epiphänomen oder erst eine neuere Erscheinung ist – auch wenn die Gebirgsregion oft als ein Raum beschrieben wird, der in der Vergangenheit weitgehend isoliert war und erst vor relativ kurzer Zeit zur „Außenwelt“ hin „geöffnet“ wurde (Sökefeld 1997a). Hier möchte ich lediglich den Hinweis geben, daß schon die Gründungsmythen Gilgits mit Migrationsgeschichten beginnen.<sup>4</sup>

Gilgit ist keine Stadt mit einer transkontinentalen Diaspora von Migranten. Die wenigen transkontinentalen „Migranten“, die es in Gilgit gibt (Touristen, Wissenschaftler, Entwicklungsexperten) sind auch nicht Gegenstand dieses Textes. Es geht hier um viel kleinräumigere Wanderungsbewegungen. Ich möchte zeigen, wie Gilgit auch über diese relativ kleinräumigen Migrationsprozesse, die ihrerseits an sehr heterogene Prozesse und Beziehungen angekoppelt sind, an translokale, transnationale oder globale Kontexte angebunden ist, und wie diese Kontexte in lokale Identitätsprozesse transformiert werden.

Drei Beispiele sollen diskutiert werden. Das erste Beispiel betrifft die Migration von Pashtūn aus der pakistanischen North-West Frontier Province nach Gilgit, das zweite Beispiel die Migration von Schiiten zum Zweck des religiösen Studiums in den Iran, und das dritte die Migration von jungen Männern aus Gilgit zwecks Ausbildung und Studium in die Großstädte des pakistanische Tieflandes.

<sup>2</sup> Für die Auswirkung globaler Einflüsse auf die Nahrungssicherheit in den Northern Areas, deren Hauptort Gilgit ist, siehe Dittrich 1995: 222ff.

<sup>3</sup> So fängt der Mythos des Clans der Babusē, die sich als die Nachkommen der ersten Siedler in Gilgit darstellen, mit einer Migrationserzählung an, nämlich mit der Ankunft der Vorfahren im Gefolge des Prinzen Bahram (Sökefeld 1997b: 68ff.). Und auch die ehemaligen Herrscherdynastie von Gilgit, die Trakhānē, leitet sich von dem aus Iran eingewanderten Prinzen Azur Jamshed ab (Shah Rais Khan 1987).

## Internationale Politik, Straßenbau, Handel und Migration: Beziehungen zwischen Pashtūn und Leuten aus Gilgit

Die Stadt Gilgit zeichnet sich durch einen großen Bazar aus, der nicht nur die Konsumbedürfnisse der Stadtbewohner, sondern auch die des gesamten Umlandes befriedigt. Gilgit ist die Hauptstadt der Northern Areas, der Region, die seit dem Beginn des Kaschmirkonfliktes Ende 1947 von Pakistan verwaltet wird, aber als umstrittenes Territorium gilt und konstitutionell nicht zum pakistanischen Staatsgebiet gehört. Viele der Händler im Bazar der Stadt sind Immigranten; ein großer Teil von ihnen sind Pashtūn aus der pakistanischen North-West Frontier Province (NWFP), die im Süden und Westen an die Northern Areas angrenzt. Eine beachtliche Zahl dieser Pashtūn-Händler wiederum stammt aus den beiden Dörfern Mayar und Miankali im Distrikt Dir der NWFP. Diese beiden Dörfer waren schon im letzten Jahrhundert wichtige Marktplätze; ihre Bewohner trieben mit ihren Karawanen Handel zwischen Indien, Afghanistan und Zentralasien (dem damaligen Ost-Turkestan). Auch Gilgit war mindestens seit Anfang unseres Jahrhunderts ein Ziel- und Durchgangsort des Handelsnetzwerks der Pashtūn aus Dir. Gilgit lag an einem östlichen Abzweig der Handelsroute über Chitral nach Badakhshan und weiter nach Turkestan. Händler aus Dir brachten mit ihren Maultieren Waren wie Tee und Salz in die Stadt und nahmen Trockenfrüchte und Wollerzeugnisse mit ins Tiefland. Einige der Karawanenhändler eröffneten in Gilgit kleine Läden, ließen sich in der Stadt nieder und heirateten Frauen aus einheimischen, meist Kaschmiri, Familien.<sup>4</sup>

Dieser Handelsweg war für Gilgit allerdings nur von untergeordneter Bedeutung. Politisch war Gilgit sowohl über die Administration des Maharaja von Kaschmir als auch über die britische Verwaltung der „Gilgit Agency“, die dem britischen Residenten in Kaschmir unterstellt war, an Kaschmir angebunden. So führte auch der weit wichtigere Handelsstrom von Gilgit über Astor und den Burzilpaß nach Kaschmir. Die meisten Händler in Gilgit kamen während der Kolonialzeit aus Kaschmir, und der sogenannte Kaschmiri-Bazar war die erste größere Ansammlung von Geschäften in der Stadt. Heute sind dagegen fast alle Händler im Kaschmiri-Bazar Paṭhān.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Diese Kaschmiri können als „Einheimische“ bezeichnet werden, insofern sie schon seit mehreren Generationen als Handwerker oder Bauern in Gilgit ansässig waren – ihre Vorfahren wanderten bereits vor Beginn der Kolonialherrschaft ein. Sie unterscheiden sich damit von den im folgenden genannten Händlern aus Kaschmir, die erst in britischer Zeit in der Stadt lebten, und deren Familien oft in Kaschmir blieben.

Da Gruppenzugehörigkeit in Gilgit patrilinear gerechnet wird, werden auch die Nachkommen aus den Ehen zwischen Pashtūn-Männern und Kaschmiri-Frauen als „Pashtūn“ bezeichnet.

<sup>5</sup> Die Ethnonyme Paṭhān und Pashtūn werden oft als Synonyme verstanden. In Gilgit drücken sie jedoch den Unterschied zwischen Fremd- und Eigenbezeichnung aus. Den Einheimischen Gilgits gelten alle Migranten aus der NWFP als „Paṭhān“, egal ob sie Pashtu- oder Hindko-Sprecher sind. „Pashtūn“ (oder, je nach Dialekt, „Pakhtūn“) ist dagegen die Eigenbezeichnung der Pashtu-Sprecher.

Die Position der Händler aus Dir in Gilgit hat sich von der Kolonialzeit bis heute entscheidend gewandelt. Kein Pashtūn aus Dir heiratet heute noch eine Frau aus einer einheimischen Familie. Sie lassen sich nicht einmal mit ihren Frauen und Kindern aus ihren Heimatdörfern Mayar und Miankali in Gilgit nieder. Händler aus Dir kommen heute nur noch als saisonale Migranten in die Stadt. Zu zweit oder zu dritt betreiben sie ein Geschäft, aber in der Regel ist stets nur einer der Kompagnons in Gilgit anwesend, während die anderen bei ihren Familien in Dir leben oder auf Handelsreisen Waren beschaffen. Ihre Beziehung zu Leuten aus Gilgit ist extrem distanziert. Sie wohnen in Häusern in den Bazarvierteln, die mehrere Ladenbesitzer aus Dir, in der Regel Verwandte oder Bewohner desselben Dorfes, gemeinsam gemietet haben, d. h. sie wohnen in reinen, wechselnden Männerwohngemeinschaften. Leute aus Gilgit, Gilgitwālē, betrachten diese Händler mit äußerstem Mißtrauen. Sie gelten als Waffen- und Drogenhändler, als potentiell homosexuell, als gefährlich und nicht vertrauenswürdig.

Die verschärften Stereotypen zwischen Pashtūn aus Dir und Gilgitwālē sind entscheidend durch das veränderte Migrationsmuster der Pashtūn bedingt, d. h. durch den Wechsel von der dauerhaften Ansiedlung und Familiengründung in Gilgit zur periodischen Wanderung. Es ist dieses dauernde Kommen und Gehen, das die Gilgitwālē Pashtūn gegenüber so mißtrauisch macht. Alle paar Monate sitzt im selben Geschäft ein anderer Mann. Man kann Pashtūn nicht fassen, sie entziehen sich der örtlichen sozialen Kontrolle. Stereotypen, die zumindest latent nicht nur in Gilgit über Pashtūn geäußert werden (Homosexualität, Verstrickung in Waffen und Drogenhandel), werden durch diese Nichtfaßbarkeit aus der Perspektive der Gilgitwālē geradezu bewiesen. Warum verschwinden Pashtūn immer wieder aus Gilgit, wenn nicht deshalb, weil sie in illegale Geschäfte verwickelt sind? Warum wohnen sie in Männerwohngemeinschaften, wenn nicht, weil sie homosexuell sind? Diese Stereotypen führen dazu, daß Pashtūn in „normalen“ Stadtvierteln, d. h. in solchen, in denen auch Einheimische leben, kein Haus vermietet wird. Es gibt daher kaum Gelegenheiten, daß sich zwischen Einheimischen und Zuwanderern Beziehungen jenseits der Stereotypen entwickeln können. Umgekehrt verstehen Pashtūn das Mißtrauen der Gilgitwālē als generelle Ablehnung von Fremden. Gilgitwālē lassen damit aus ihrer Sicht einen Wert vermissen, der für Pashtūn von höchster Bedeutung ist: Gastfreundschaft. Gilgitwālē gelten den Männern aus Dir ihrerseits als unehrenhaft – was auch der Grund dafür ist, weshalb sie ihre Familien nicht nach Gilgit holen. Die wechselseitigen negativen Stereotypen zwischen Gilgitwālē und Pashtūn ergeben eine klassische *self-fulfilling prophecy*.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Als weiterer Grund für die Ablehnung der Gilgitwālē kommt hinzu, daß alle Pashtūn in Dir Sunniten sind, während ein großer Teil der Bevölkerung von Gilgit schiitisch ist. Für sehr viele Pashtūn sind Schiiten keine richtigen Muslime.

In quantitativer und in qualitativer Hinsicht hat sich das Verhältnis zwischen Leuten aus Gilgit und den Pashtūn aus Dir seit dem Beginn der temporären Migration gewandelt: die Zahl der Händler aus Dir ist stark gewachsen, und gleichzeitig ist das Bild der jeweils anderen nun durch extrem negative Stereotypen geprägt. Man ist wechselseitig distanziert und mißtrauisch. Im Folgenden möchte ich zeigen, wie diese lokalen Veränderungen in Ereignissen und Entwicklungen weit außerhalb der lokalen Verhältnisse wurzeln, d. h., ich möchte lokale Bedingungen auf immer weiter außen liegende Kontexte zurückverfolgen.

Wenn der qualitative Wandel der Beziehungen vor allem auf veränderte Migrationsmuster zurückzuführen ist, dann gilt es zu fragen, warum sich die Form der Migration von Pashtūn nach Gilgit geändert hat. Die Antwort liegt auf der Hand: Der entscheidende Faktor für den Wandel der Migration war die Veränderung der Verkehrsverhältnisse, nämlich der Bau einer zunächst mit Jeeps, später auch mit Bussen und LKWs befahrbaren Straße, die Gilgit mit dem pakistanischen Tiefland verbindet und die mehr oder weniger verlässlich das ganze Jahr über benutzbar ist. Vor der Fertigstellung dieser Straßenverbindung, d. h. vor dem Bau der Indus-Valley Road, die später im Karakorum Highway (KKH) aufging, dauerte eine Reise aus Dir nach Gilgit (über Chitral und den Shandurpaß) mehrere Wochen. Er konnte nur im Sommerhalbjahr zurückgelegt werden, weil im Winter der Paß zugeschneit war. Händlern, die in Gilgit ein Geschäft führen wollten, blieb also nichts anderes übrig, als sich relativ fest in der Stadt niederzulassen und nur selten, alle paar Jahre einmal, die Heimatdörfer zu besuchen. Heute dauert die reine Reisezeit zwischen Dir und Gilgit über den KKH und Swat nicht einmal zwei Tage. Erst diese Verkürzung der Reise, sowie die Tatsache, daß sie nun das ganze Jahr über unternommen werden kann, macht die periodische Migration der Händler aus Dir nach Gilgit möglich.

Natürlich wurden Indus-Valley Road und Karakorum Highway nicht gebaut, damit Männer aus Dir, die in Gilgit Geschäfte besitzen, häufiger ihre Familien in Mayar oder Miankali besuchen können. Die Motivation für den Bau dieser Straßenverbindung liegt im internationalen politischen Kontext Pakistans begründet, ja in globalen politischen Verhältnissen. Der *raison d'être* des Staates Pakistans – gleichzeitig die Bedingung, von der die Politik des Landes bis heute wesentlich geprägt ist – ist die Teilung Britisch-Indiens bei der Entkolonialisierung in die beiden unabhängigen Staaten Indien und Pakistan. Die Entstehungsgeschichte der beiden Länder machte eine fortwährende Rivalität zwischen Pakistan und Indien unvermeidlich. Seit 1947 ist die Beziehung zwischen den Nachbarstaaten vom Streit um Kaschmir geprägt. Der Kaschmirkonflikt soll hier nicht rekapituliert werden; es genügt, darauf hinzuweisen, daß, vereinfacht ausgedrückt, Kaschmir seit dem ersten Kaschmirkrieg 1947/48 faktisch zwischen Indien und Pakistan geteilt ist.<sup>7</sup> Gilgit liegt, wieder vereinfacht gesagt, im pakistanisch verwalteten Teil von Kaschmir.<sup>8</sup> Die bis 1947 wichtigste Handels-

<sup>7</sup> Für Darstellungen und Analysen des Kaschmirkonfliktes siehe Lamb 1992 und Wirsing 1994.

<sup>8</sup> Zur Position von Gilgit und den Northern Areas im Kaschmirkonflikt siehe Sökefeld 1997b: 251ff.

route zwischen Gilgit und dem südasiatischen Tiefland führte ins seit Ende des gleichen Jahres indisch verwaltete Kaschmirtal, nach Bandipur und Srinagar. Seit dem Beginn des Konflikts ist sie blockiert. Nach 1947 war die einzige brauchbare Verbindung zwischen Gilgit und Pakistan der Weg über den Babusar-Paß, der schon von den Engländern benutzt worden war und der Anfang der 50er Jahre fieberhaft ausgebaut wurde, damit er auch mit Jeeps befahren werden konnte. Diese Straße war jedoch ebenfalls nur im Sommer benutzbar und damit kaum ausreichend für die Anbindung einer Region, die nun ungeheure strategische und symbolische Bedeutung für Pakistan bekommen hatte. Bereits 1959 wurde daher mit dem Bau der Indus-Valley Road begonnen (Ispahani 1989: 187).

Seit Anfang des Jahres 1948 wurde der Kaschmirkonflikt vor den Vereinten Nationen verhandelt; er war also de facto von Anfang an nicht nur eine bilaterale Auseinandersetzung zwischen Indien und Pakistan.<sup>9</sup> Beide Länder bemühten sich um die Unterstützung anderer Staaten für ihre jeweilige Position. Obwohl Indien als führender Staat der Bewegung der Blockfreien nicht offiziell im Kalten Krieg Partei ergriff, entwickelte sich seit Mitte der fünfziger Jahre eine enge und freundschaftliche Beziehung zur Sowjetunion.<sup>10</sup> Als bekannt wurde, daß China durch die ebenfalls von Indien als Teil von Kaschmir beanspruchte Region Aksai Chin eine Straße von Sinkiang nach Tibet baute, kam es 1962 zum Krieg zwischen Indien und China. Was lag in dieser Ausgangslage also näher, als daß sich Pakistan und China einander annäherten und verbündeten (Ispahani 1989: 168ff.). Im Dezember 1962 unterzeichneten die beiden Staaten ein Grenzabkommen, das Streitigkeiten über den Grenzverlauf zwischen Pakistan und China beseitigte (ibid. 182f.). Nach dem zweiten indo-pakistanischen Krieg 1965 faßten China und Pakistan den Beschluß, zwischen beiden Ländern eine Straße (den KKH) zu bauen und damit „Rawalpindi und Peking über Land zu verbinden“ (Kamal 1979: 19; Ispahani 1989: 187). Chinesische Arbeitskräfte bauten zunächst (zwischen 1967 und 1971) das Teilstück der neuen Straße zwischen Gilgit und der chinesischen Grenze, das an die Ende der sechziger Jahre fertiggestellte Indus-Valley Road anschloß. 1973 wurde entschieden, diese prekäre und in Teilabschnitten in Kohistan nur einspurige Verbindung zu einer durchgehend zweispurigen und asphaltierten Trasse auszubauen, die nicht nur von Jeeps sondern auch von Lastwagen und Bussen befahren werden kann. China war am Bau des 1978 fertiggestellten Karakorum Highway in Pakistan entscheidend beteiligt: fast 10.000 chinesische Arbeiter und Ingenieure arbeiteten auf pakistanischer Seite.

<sup>9</sup> Allerdings besteht Indien im Gegensatz zu Pakistan darauf, daß der Konflikt als eine rein zweiseitige Frage zu behandeln sei.

<sup>10</sup> Lamb 1992: 230. Chruschtschow besuchte 1955 gar Srinagar und unterstützte dort die indische Haltung (ibid.).

Erst nachdem der Abschnitt zwischen Gilgit und dem Tiefland zweispurig ausgebaut worden war, wurde es möglich, in großem Umfang Waren nach Gilgit zu transportieren und dort umzuschlagen. Die Straße ermöglichte das ungeheure Wachstum, das der Bazar in Gilgit in der Folge erfuhr. Immer mehr Händler kamen von auswärts in die Stadt, auch mehr Pashtūn aus Dir, die Verwandtschaftsbeziehungen zu den Händlern aus ihren Dörfern, die sich in Gilgit bereits niedergelassen hatten, nutzen konnten, um den Einstieg zu erleichtern. Pashtūn aus Dir hatten schon Ende der sechziger/Anfang der siebziger Jahre die Route über Swat und das Indus-Tal genommen, um nach Gilgit zu kommen. Nachdem nun über den KKH regelmäßiger Busverkehr zwischen Gebirge und Tiefland möglich geworden war, setzte der beschriebene Wandel des pashtunischen Migrationsmusters mit seinen Folgen für Identitätsprozesse in Gilgit ein.

Transnationale politische Auseinandersetzungen, die Rivalitäten und Kriege zwischen Pakistan und Indien, China und Indien und China und der UdSSR ließen also über den strategisch motivierten Straßenbau durchs Hochgebirge die Bedingungen entstehen, aufgrund derer es zur Entwicklung verschärfter Stereotypen und fast unüberwindbarer Distanz zwischen Gilgitwāle und Migranten aus Dir kommen konnte. Aber der Kaschmirkonflikt und die daran geknüpften internationalen Beziehungen waren nicht die einzigen transnationalen Bedingungen, die die Veränderung der Position der Pashtūn aus Dir in Gilgit bedingten. Ein zweiter wichtiger Kontext war der Afghanistankrieg. Aufgrund der sowjetischen Invasion Afghanistans Ende 1979 und des nachfolgenden Kriegs verließen etwa 3,5 Millionen Flüchtlinge das Land und suchten in Pakistan Zuflucht. Zahlreiche Flüchtlingslager entstanden in der an Afghanistan angrenzenden NWFP. Viele Flüchtlinge waren ebenfalls Pashtūn. Auch in unmittelbarer Nähe der Dörfer Mayar und Miankali, aus denen die meisten Händler aus Dir in Gilgit kommen, wurden große Flüchtlingslager errichtet.<sup>11</sup> Durch die Ankunft der Flüchtlinge verschlechterte sich die Arbeitsmarktsituation für die einheimischen Männer radikal, denn die Flüchtlinge waren bereit, auch für sehr geringe Löhne zu arbeiten.<sup>12</sup> Einheimische Pashtūn waren daher gezwungen, verstärkt außerhalb ihrer Heimatregion nach Einkommensmöglichkeiten zu suchen. Die Expansion des Bazars in Gilgit, in dem schon zahlreiche Männer aus Dir aktiv waren, bot ihnen eine willkommene Gelegenheit, dort in den Handel einzusteigen. Sie gingen in der Regel bei einem Verwandten in Gilgit „in die Lehre“ und machten sich nach einiger Zeit, oft

<sup>11</sup> Im Distrikt Dir existierten 1987 neun Lager mit 85.039 Flüchtlingen. In der Tribal Agency Bajour, die unmittelbar an den (westlichen) Teil von Dir angrenzt, in dem die Dörfer Mayar und Miankali liegen, bestanden im gleichen Jahr 25 Flüchtlingslager mit 195.991 Personen – bei einer einheimischen Bevölkerung in Bajour von 287.000 Menschen (Azhar 1990: 106ff.).

<sup>12</sup> Gleichzeitig wurden die Flüchtlinge für einen Preisanstieg auf den lokalen Märkten verantwortlich gemacht (Weinbaum 1994: 63f.).

mit einem Kredit von Verwandten, selbständig. So wuchs die Zahl der Händler aus Dir im Bazar von Gilgit in den achtziger Jahren sprunghaft an.

Zwei unterschiedliche Komplexe transnationaler Verhältnisse lassen sich also bestimmen, welche die Quantität und Qualität der Migration von Dir nach Gilgit entscheidend bedingten und damit lokale Identitätsprozesse auslösten. Vom Kaschmirkonflikt mit seiner internationalen Konstellation und vom Afghanistankrieg kann man eine Folge von Bedingungen ableiten, die sowohl zum Anstieg der Migration von Pashtūn aus Dir zwecks Handel nach Gilgit führte, als auch zur Veränderung der Art und Weise dieser Migration. Dabei ist die Abfolge dieser Bedingungen heterogen und nichtintendiert, die Ausgangsprozesse zielen nicht auf die lokalen Veränderungen, die sie schließlich hervorrufen. Kaschmirkonflikt und Afghanistankrieg sind in meiner Terminologie translokale oder transnationale Verhältnisse an der „Außenseite“ des Identitätsprozesses zwischen Gilgitwālē und Pashtūn in Gilgit. Auch wenn in der alltäglichen Abgrenzung zwischen Pashtūn und Gilgitwālē auf Kaschmir und auf Afghanistan nicht Bezug genommen wird, so gehören sie doch zum translokalen Kontext des Geschehens.

### Iranische Revolution und schiitische Politik in Gilgit

Das zweite Beispiel eines lokalen Identitätsprozesses in einem translokalen/transnationalen Kontext betrifft die religiöse und politische Identität von Schiiten in Gilgit. Die Bevölkerung der Stadt verteilt sich auf drei islamische Konfessionen: Schia, Sunna und Ismailia. In der Stadt bilden Schiiten eine knappe Mehrheit vor den Sunniten, während die Ismailiten (hauptsächlich Migranten aus Hunza und Yasin) in der Minderheit sind. In der pakistanischen Gesamtbevölkerung stellen die Schiiten lediglich eine Minderheit von fünf bis 25 Prozent (Malik 1989: 359).<sup>13</sup> Das Verhältnis zwischen Schiiten und Sunniten ist in Gilgit – wie auch im übrigen Pakistan – seit den siebziger Jahren durch regelmäßige „sectarian tensions“ geprägt, die zahlreiche Tote gefordert haben (Sökefeld 1997b: 203ff.).

Schon vor der iranischen Revolution war die Identität der Schiiten in Gilgit stark auf den Iran bezogen. Die ehemalige lokale Herrscherdynastie, die überwiegend schiitischen Trakhanē, stellen sich als die Nachkommen eines aus Iran eingewanderten Prinzen dar und bezeichnen sich als einen Seitenzweig der iranischen Keyhani-Dynastie (lokale Bezeichnung: „Kīānī“) (Shah Rais Khan 1987: 18). Auch andere Gruppen von Einwohnern der Stadt, z. B. die Qizilbāsh und zahlreiche Sādāt-Familien, leiten

<sup>13</sup> Da in pakistanischen Zensuserhebungen nicht nach der Konfessionszugehörigkeit gefragt wird, gibt es keine exakten Zahlen.

sich selbst von Immigranten aus dem Iran ab. Natürlich spielte der Iran als schiitische Kernland auch für die schiitische Gemeinde in Gilgit schon vor der Revolution eine wichtige Rolle. Ein iranischer Sayyid, der sich Ende der dreißiger Jahre in Gilgit niederließ, veranlaßte den Bau einer schiitischen Hauptmoschee in der Stadt. Schiiten aus Gilgit und anderen Gebieten der heutigen Northern Areas besuchten zum Zweck eines religiösen Studiums allerdings weit weniger Hochschulen im Iran (Qom, Mashhad) als im Irak (Najaf).<sup>14</sup>

Die Orientierung am Iran bekam in der Folge der iranischen Revolution eine ganz neue Qualität. Nach den Ereignissen von 1979 stieg die Zahl der Studenten, die in den Iran gingen, um sich dort zu *ulemā* ausbilden zu lassen, sprunghaft an. Seit 1979 gibt es in den Northern Areas etwa hundert Absolventen dortiger religiöser Hochschulen, und Schätzungen zufolge sollen sich allein im Jahr 1994 350-500 Studenten auf unterschiedlichen Ausbildungsstufen zum religiösen Studium in Qom und Mashhad befunden haben. Absolventen des Studiums im Iran leben als religiöse Lehrer und Funktionäre nicht nur in den Northern Areas, sondern auch an anderen Orten Pakistans (Rieck 1995: 17). Der gegenwärtige *imām* der schiitischen Gemeinde Gilgits hat ebenfalls im Iran studiert.

Die Migration von Studenten aus den Northern Areas<sup>15</sup> in den Iran bzw. ihre Rückkehr brachte einen Strom von schiitischen Medien aus dem Iran mit sich: Audiocassetten mit den Ansprachen berühmter Prediger, Videofilme, Pamphlete und Bücher gelangten in großer Zahl nach Nordpakistan. Die iranische Revolution und ihre Führer, allen voran Ayatollah Khomeini, entwickelten sich zu großen Vorbildern vor allem der jüngeren Schiiten in Gilgit. Bilder des Imam Khomeini hängen heute in jedem schiitischen Haus oder Geschäft, und fast jeder jüngere Schiit bezeichnet sich als *muqallid* Khomeinis, d. h., er ist durch das schiitische Prinzip des *taqlid*<sup>16</sup> an seine Auslegung der Religion gebunden.

Dieser wachsende Einfluß des iranischen Beispiels unter den Schiiten in Gilgit (aber auch in ganz Pakistan) fiel zeitlich mit der von Zia ul Haq forcierten Islamisierungspolitik in Pakistan zusammen und wurde von ihr verstärkt. „Islamisierung“ bedeutete in Pakistan nämlich ausschließlich einen Umbau von Recht, Politik und Gesellschaft orientiert an einer sunnitischen Version des Islam, die schiitische Auffassungen nicht nur nicht berücksichtigte, sondern ihnen oft massiv widersprach. Schii-

<sup>14</sup> Zwischen 1890 und 1978 studierten etwa 300-350 Studenten aus dem Gebiet der heutigen Northern Areas im Irak, aber nur ca. 30 im Iran. 1978 wurden die meisten ausländischen Studenten aus dem Irak ausgewiesen (Rieck 1995: 16f.).

<sup>15</sup> Abgesehen von Gilgit geht es hier vor allem um Studenten aus den schiitischen Mehrheitsgebieten Nager und Baltistan.

<sup>16</sup> *Taqlid* bedeutet „... die Annahme der Äußerungen oder Handlungen eines anderen als autoritativ im Glauben an ihre Richtigkeit ohne Einblick in die Gründe...“ (Schacht 1934: 682).

ten empfanden die Islamisierungspolitik der pakistanischen Regierung als fortschreitende Diskriminierung und suchten Unterstützung für ihre Position im Iran. Khomeini richtete beispielsweise 1979 die Aufforderung an General Zia ul Haq, bei der pakistanischen Islamisierungspolitik die schiitische Rechtsauffassung ebenso in Betracht zu ziehen wie die sunnitische Interpretation.

Die Schiiten nicht nur in Gilgit gerietend fortschreitend unter den Einfluß politischer Parteien. Schiitische Parteien (zunächst die TNFJ, später die TJP) und politische Jugendorganisationen (Imamia Students Organization) wurden sehr populär (Rieck, im Druck), und auch die schiitische Gemeindeorganisation (Anjuman-e Imamia) äußerte zunehmend politische Forderungen. In Gilgit selbst akzentuierte diese Politisierung die Position der Schiiten in zwei Auseinandersetzungen: im Konflikt mit den lokalen Sunniten, der im Mai 1988 in einem massiven Massaker an Schiiten gipfelte, und im Konflikt mit der pakistanischen Regierung um den politischen Status der Northern Areas. Radikale Sunniten begannen, Schiiten als „Agenten des Iran“ zu bezeichnen – ein Vorwurf, den Schiiten oft damit konterten, daß diese Sunniten „Agenten Saudi Arabiens“ seien. Im Konflikt mit der pakistanischen Regierung um den politischen Status der Northern Areas (siehe unten) trat nun auch die Anjuman-e Imamia von Gilgit mit der Forderung an die Öffentlichkeit, die gegenwärtige direkte Verwaltung der Region durch die Zentralregierung, die aus dem ungelösten Kaschmirkonflikt folgt und eine politische Diskriminierung der Northern Areas einschließt, müsse sofort durch eine regionale Selbstverwaltung oder durch die Eingliederung der Northern Areas als reguläre Provinz in den pakistanischen Staat ersetzt werden. Die Anjuman-e Imamia in Gilgit beschränkte sich also nicht länger auf im engeren Sinn religionspolitische Fragen sondern beanspruchte ein allgemeinpolitisches Mandat.

Auch hier hatte mit der iranischen Revolution eine transnationale Entwicklung (die ihrerseits auf andere transnationale Prozesse, z. B. die US-amerikanische Iranpolitik, bezogen ist), vermittelt über die Migration von Studenten aus Gilgit und den dadurch in Gang gesetzten Fluß kultureller Medien aus dem Iran, entscheidende Auswirkungen in lokalen Identitätsprozessen. Der Zusammenhang zwischen der iranischen Revolution und den Schiiten in Gilgit ist direkter und unmittelbarer, als der zwischen Kaschmirkonflikt, Rivalität zwischen den Staaten Südasiens und der Migration von Paschtūn aus Dir nach Gilgit. Hier wird das transnationale Ereignis in einem spezifischen lokalen Kontext rezipiert, es motiviert bestimmte Formen lokalen Handelns in Identitätsprozessen in Gilgit, wie das Bekenntnis der Schiiten, Anhänger des iranischen Revolutionsführers zu sein, oder den Vorwurf der Sunniten an die Schiiten, Agenten einer ausländischen Macht zu sein.

### Bildungsmigration und nationalistische Politik in den Northern Areas

Mein letztes Beispiel betrifft wieder eine rein innerpakistanische Migration, die nichtsdestoweniger den Anschluß an globale kulturelle und politische Formen zur Folge hatte. Es geht hier um die Entstehung eines nationalistischen Diskurses und einer nationalistischen Politik der Northern Areas in Kreisen von Studenten aus Gilgit und anderen Orten der Northern Areas, die in den Großstädten Pakistans studierten. Ich setze hier voraus, daß „Nationalismus“ eine *globale* politische und kulturelle Form ist – auch wenn sie ursprünglich in der Geschichte Europas entstand.<sup>17</sup>

Damit der politischen Sinn des Nationalismus der Northern Areas verständlich wird, ist ein kurzer Blick in die Geschichte der Region erforderlich. Bis 1947 wurde die damalige „Gilgit Agency“ von der britischen Kolonialregierung verwaltet. Im Zuge der Entkolonialisierung Südasiens wurde die Verwaltung Gilgits an den Maharaja von Kaschmir „zurückgegeben“ – schon zwei Wochen bevor Indien und Pakistan unabhängig wurden. Der Maharaja von Kaschmir, selbst ein Hindu, der aber über eine Mehrheit von Muslimen herrschte, blieb mehrere Monate unentschieden, was die politische Zukunft Kaschmirs betraf. Erst Ende Oktober 1947 entschied er sich für den Anschluß Kaschmirs an Indien. Als dieser Schritt in Gilgit bekannt wurde, kam es zu einem lokalen Aufstand muslimischer Truppen und der ebenfalls muslimischen Bevölkerung. Eine lokale Übergangsregierung erklärte den Beitritt zu Pakistan, und die pakistanische Regierung ergriff die Verantwortung für die Gilgit Agency, indem sie einen „Political Agent“ als Gouverneur nach Gilgit schickte.<sup>18</sup> Der erste Kaschmirkrieg endete am 1. Januar 1949 mit einem Waffenstillstand und der de facto Teilung Kaschmirs in einen indischen und einen pakistanisch verwalteten Teil. Der pakistanisch verwaltete Teil, die heutigen Northern Areas, wird von der pakistanischen Regierung bis zur endgültigen Lösung des Konflikts als „disputed area“ betrachtet und ist kein formeller Teil des pakistanischen Staatsgebiets. Die Northern Areas werden direkt von der Regierung in Islamabad verwaltet, und ihren Einwohnern wird eine Reihe von politischen Rechten vorenthalten, die Pakistani genießen. So dürfen sie z. B. nicht an den Wahlen zur Nationalversammlung teilnehmen und haben keinen Zugang zu den höchsten Gerichten des Landes. Bis zu mehreren Verwaltungsreformen in den siebziger Jahren war die pakistanische Administration im wesentlichen eine Fortführung der kolonialen Verwaltungsform.

<sup>17</sup> Robertson bezeichnet die Vorherrschaft von national konstituierten Gesellschaften als wichtigen Aspekt der Globalisierung und argumentiert, daß die Verbreitung der Idee der nationalen Gesellschaft für die beschleunigte Globalisierung seit den letzten hundert Jahren entscheidend war (1992b: 58). Ich möchte hier nicht die Debatte darüber referieren, ob außereuropäische Nationalismen lediglich Kopien der europäischen Form sind. Vgl. dazu Chatterjee 1986.

<sup>18</sup> Zu diesen Ereignissen siehe Sökefeld 1997c.

Schon seit den fünfziger Jahren gingen einzelne Personen aus den Northern Areas in das pakistanische Tiefland, um dort zu studieren. Einige von ihnen engagierten sich nach ihrer Rückkehr für politische Veränderungen in ihrer Heimat. Höhere Bildung, im Tiefland erworben, blieb jedoch die Ausnahme. Erst in den achtziger Jahren, der KKH hatte inzwischen die Verkehrsanbindung der Region revolutioniert, setzte ein kleiner „Bildungsboom“ für Gilgit und andere Teile der Northern Areas ein. Zahlreiche junge Männer verließen das Gebirge und besuchten Colleges und Universitäten, vor allem in Karachi, aber auch in anderen pakistanischen Großstädten. Seit Mitte der achtziger Jahre entstanden dort verschiedene Organisationen von Studenten aus den Northern Areas. 1986 wurde in Karachi die „Karakorum Students Organization“ gegründet, die ihre Arbeit unter das Motto stellte: „Unabhängig von Farbe, Abstammung, ‚Stamm‘ und Religion sich für die Einheit der Nation einsetzen“ – wobei mit „Nation“ nicht die pakistanische Nation gemeint war, sondern eine Nation des Karakorum, d. h. der Northern Areas. Ein wichtiger Faktor für diese „Nationalisierung“ der Studenten war, daß sie im Tiefland mit anderen ethnisch-nationalistischen Bewegungen (z. B. aus Baluchistan) konfrontiert wurden. Vor allem aber rückte ihnen hier erst der Sonderstatus der Northern Areas als umstrittenes Gebiet gänzlich ins Bewußtsein. Sie mußten beispielsweise erfahren, daß die Demokratisierung Pakistans, die 1988 nach dem Tode von General Zia ul Haq begann, die Northern Areas nicht betraf – obwohl das Kriegsrecht selbstverständlich auch für sie gegolten hatte.

Erst nachdem Vereinigungen von Studenten aus den Northern Areas in Pakistan gegründet worden waren, begannen diese Gruppen auch in der Region selbst aktiv zu werden. Die schwierige wirtschaftliche Situation in den Northern Areas, die als Teil der Benachteiligung durch die Zentralregierung wahrgenommen wurde, begünstigte die Verbreitung nationalistischer Ideen unter den jüngeren Gebildeten. Hochschulabsolventen, die nach Gilgit zurückgekehrt waren, aber dort keine Arbeit fanden, gründeten eine Arbeitslosenkampagne, in der auch die Änderung des politischen Status der Region forderte, und aus der heraus eine nationalistische Partei entstand, die Bälāwaristān National Front. In Opposition zur Subsumierung der Bevölkerung der Region unter die pakistanische Nation propagierte sie eine einheitliche Nation der Northern Areas, genannt „Bälāwar“, die auf einer gemeinsamen Geschichte und geteilten kulturellen Elementen beruht und die auch den religiösen Gegensatz zwischen Schiiten und Sunniten überwindet.<sup>19</sup> Der Bälāwaristān National Front (BNF) gelang es, eine Reihe oppositioneller politischer Organisationen – teils mit entgegengesetzter konfessioneller Bindung – zu einer „Vereinten Front der Northern Areas“ zu vereinen (vgl. Sökefeld 1997b: 297ff.).

<sup>19</sup> Oft wird in Gilgit vermutet, daß der Religionskonflikt in den Northern Areas das Produkt einer Teile- und-herrsche-Politik der pakistanischen Regierung ist, die gerade die Einigung der Northern Areas in Opposition zu Pakistan verhindern soll.

Die nationalistische Politik dieser Organisationen und der von ihnen getragene Diskurs verwenden eine Reihe globaler Elemente. Die Politik Pakistans gegenüber den Northern Areas wird stets als Verstoß gegen als universal postulierte Menschenrechte dargestellt. Dabei werden die Northern Areas immer wieder in eine Reihe mit anderen unterdrückten oder bedrohten Regionen und Nationen der Welt gestellt – z. B. mit Palästina und Bosnien, und zumindest Mitte der neunziger Jahre wurde daraus oft der Schluß gezogen, daß überall Besserung, d. h. Demokratisierung und die Beachtung der Menschenrechte, in Sicht sei, nur nicht in den Northern Areas.<sup>20</sup>

Über die Anknüpfung an global vertretene Ideen hinaus versuchen die nationalistischen Organisationen auch, Strategien globaler Politik zu verwenden. Sie nehmen z. B. Kontakt zu internationalen Menschenrechtsorganisationen auf,<sup>21</sup> versuchen, ihr Anliegen in den Metropolen vorzubringen<sup>22</sup> und wenden sich direkt an die UNO.<sup>23</sup>

### Migration, Identität und Translokaliätät

Ich habe anhand von drei Beispielen vorgestellt, wie in Gilgit translokale oder transnationale Kontexte und Bedingungen, vermittelt durch Migration, in lokale Identitätsprozesse umgesetzt werden. Im ersten Beispiel ermöglichte die von internationalen politischen Antagonismen und Allianzen angestoßene Entwicklung der Verkehrsinfrastruktur veränderte Migrationsmuster und führte zu einer neuen Konfrontation zwischen Migranten und der einheimischen Bevölkerung in Gilgit. Im zweiten Beispiel erschloß Migration ein Ereignis in einem anderen Land, die iranische Revolu-

<sup>20</sup> Vgl. das folgende Zitat aus einem (in sehr fehlerhaftem Englisch geschriebenen) Pamphlet der BNF: "Now people of the area are questioning the validity of Pakistan administration in the area, and are being deprived of all basic and democratic rights. This is the age of democracy and liberty. Now nations are being appeared (sic) on the new world map, like South Africa, Palestine, Bosnia and Central Asian Countries and some are on the verge of liberty. How can government of Pakistan speak for human rights of other nations if it is not giving the same rights to its own occupied area (Bälāwaristān)" (Abdul Hamid Khan o.J.: 5).

<sup>21</sup> Im Sommer 1997 wurden die Verhältnisse in Gilgit von einer Vertreterin einer belgischen Menschenrechtsorganisation untersucht.

<sup>22</sup> 1994 versuchten Repräsentanten der Organisationen an einer Nichtregierungskonferenz zum Kaschmirkonflikt in London teilzunehmen, ihnen wurden jedoch die Einreisevisa verweigert. An der selben Hürde scheiterte die Teilnahme von Delegierten der BNF und der „Vereinten Front“ an einer Konferenz der UN Sub-Commission of Human Rights in Genf. 1995 hatte sich ein Vertreter der BNF, ebenfalls vergeblich, um die Einreise nach Deutschland bemüht, um hier sein Anliegen bekannt zu machen.

<sup>23</sup> Eine Delegation von Vertretern verschiedener Parteien überreichte im Juni 1996 der UN Kommission für Indien und Pakistan einen Brief an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, in dem lokale Selbstverwaltung der Northern Areas gefordert wurde. Für den Text dieses Briefes siehe *The Muslim*, 25. Juni 1996.

tion, als Ressource für die Weiterentwicklung der politisch-religiösen Identität der Schiiten in Gilgit. Und im dritten Beispiel machte Bildungsmigration einen global kursierenden Ideenkomplex, den Nationalismus, für eine lokale politische Auseinandersetzung verfügbar, er führte zur Praktizierung international orientierter politischer Strategien und zur Entstehung einer völlig neuen Identität. In allen drei Fällen haben lokale Identitätsprozesse wichtige translokale Bezüge und Bedingungen.

Identitätsprozesse lassen sich häufig nicht auf das Feld eingrenzen, in dem sie sich unmittelbar ereignen, sondern weisen weit darüber hinaus. Meine Beispiele zeigen die Heterogenität der Prozesse und Beziehungen, bzw. der Netzwerke von Ereignissen und Serien von Kontexten, über die lokale Identitätsprozesse an translokale, transnationale oder globale Bedingungen angebunden sein können. In jedem Fall spielte Migration eine wichtige Rolle. Beim Beispiel der Pashtün in Gilgit lösten transnationale Prozesse die verstärkte und veränderte Migration der Händler aus Dir lediglich aus, ohne intentional damit verknüpft zu sein. Man kann hier von einem unbeabsichtigten lokalen „Identitätseffekt“ transnationaler Ereignisse sprechen. Bei den beiden anderen Fällen wurde Migration zwar ebenfalls von translokalen Kontexten in Gang gesetzt (z. B. von den differentiellen Bildungsmöglichkeiten in den Northern Areas und in Pakistan), diese Migration war aber darüber hinaus das Medium für den Fluß kultureller Materialien nach Gilgit, die als Ressourcen in lokalen Identitätsprozessen eingesetzt werden konnten.

Die drei Beispiele unterscheiden sich auch im Hinblick darauf, inwieweit der translokale Bezug von den Akteuren selbst wahrgenommen wird und für sie von Bedeutung ist. Der Bezug zwischen internationalen Konflikten einerseits und der Akzentuierung von Stereotypen und Grenzen zwischen Pashtün und Gilgitwäle andererseits ist nahezu vollständig von außen konstruiert. Zwar erklären Migranten aus Dir in Gilgit selbst, daß sie von den Flüchtlingen aus Afghanistan quasi „verdrängt“ worden seien, und Gilgitwäle schreiben dem Karakorum Highway durchaus eine ambivalente Bedeutung zu: Er habe entscheidende Erleichterungen des täglichen Lebens ermöglicht, gleichzeitig mache er aber Gilgit und die Northern Areas für Fremdes und Suspektes leichter zugänglich. Die transnational orientierte Rationalität hinter dem Bau des Highways spielt jedoch im lokalen Identitätsprozeß zwischen Pashtün und Gilgitwäle keine Rolle. Translokaliät oder Transnationalität wird hier nicht selbst zum Material, das in der Repräsentation und Abgrenzung von Identitäten eingesetzt wird – abgesehen davon, daß die Tatsache, daß Pashtün aus einem anderen Ort stammen, sie als Fremde und Migranten konstituiert und ein wichtiges Element in ihrer lokalen Repräsentation als „gefährlich“ und „verdächtig“ darstellt. Anders beim zweiten und dritten Beispiel. Für die Entwicklung einer selbstbewußteren und offensiveren Identität der Schiiten in Gilgit ist das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer transnationalen religiösen Gemeinschaft sehr wichtig: Der starke Bezug auf den Iran bedeutet für sie Unterstützung in ihrer innerpakistanischen Minderheitssituation. Und von der mit

den iranischen Schiiten geteilten Identität leiten Schiiten in Gilgit als weiteren transnationalen Bezug eine USA-kritische Haltung ab, die sich z. B. in antiamerikanischen Graffiti äußert. Noch weiter geht der Einsatz von Transnationalität zur Konstituierung einer neuen lokalen Identität beim dritten Beispiel. Transnationalität wird hier als Mittel zur Abgrenzung von Pakistan benutzt. Die Bestimmung der Bevölkerung der Northern Areas als Nation, die Gleichberechtigung mit den anderen Nationen einfordert, d. h. vor allem das Recht, ihre Geschicke selbst zu bestimmen, löst die Nationsgemeinschaft mit Pakistan auf und stellt die Nation der Northern Areas der Nation Pakistan entgegen. Die Parallele, die zu anderen unterdrückten Nationen gezogen wird, die sich aber anders als die Northern Areas auf dem Weg der Befreiung befinden – Bosnien, Südafrika, Palästina – verschärft diesen Gegensatz zu Pakistan als „Unterdrückernation“ weiter.

Globalisierung wird in der kulturwissenschaftlichen Debatte heute eher als Bewußtseinsphänomen verstanden denn als strukturelles Phänomen. Weltumspannende Strukturen, die globale Ströme von Ideen, Menschen, Waren und Geld ermöglichen, sind lediglich die Voraussetzung für ein globales Bewußtsein, das die Welt fortschreitend als *einen* Raum, als *eine* Welt begreift (Featherstone 1995; Robertson 1992a). In diesem Sinn verstanden, ist von den geschilderten Prozessen in Gilgit lediglich die Entwicklung einer nationalen Identität in den Northern Areas ein Phänomen der Globalisierung, weil hier die Northern Areas als Teil *einer* Welt dargestellt werden, in der für alle Regionen dieselben Rechte (z. B. Demokratie und das Selbstbestimmungsrecht) gelten bzw. gelten sollen. Die Entstehung einer nationalistischen Identität in den Northern Areas im Anschluß an die Bildungsmigration ins pakistanischen Tiefland ist auch ein Beispiel für die Dialektik von Universalisierung und Partikularisierung globaler Prozesse (Friedman 1990; Robertson 1991): Weder impliziert Globalisierung eine unterschiedslose Vereinheitlichung der Welt – z. B. im Sinne ihrer „McDonaldisierung“ – noch ihre Fragmentierung im Widerstand gegen vereinheitlichende Prozesse. Stattdessen werden global kursierende Ideen (hier: Nationalismus) mit lokalen Inhalten gefüllt und in meinem Beispiel in spezifischen lokalen Identitätsprozessen eingesetzt. Das Beispiel des Nationalismus der Northern Areas zeigt auch, daß Globalisierung nicht unbedingt Grenzen infrage stellt oder aufzulösen droht. Hier wird ja im Gegenteil eine neue Grenze gefordert: eine territoriale Grenze, die politische und wirtschaftliche Kompetenzen Pakistans ausschließen und für die Northern Areas Selbstbestimmung in Form von Autonomie oder Unabhängigkeit ermöglichen soll.

Im globalen Kontext ist Gilgit eher ein randständiger Ort. Aber auch in einer kleinen und relativ abgelegenen Hochgebirgsstadt wie Gilgit knüpfen lokale Identitätsprozesse an translokale oder gar globale Kontexte und Ereignisse an. Translokalität von Identität ist nicht erst ein Ergebnis von Transmigration, d. h. von der gleichzeitigen Verwurzelung von Erfahrung in zwei oder mehr räumlich weit auseinanderliegenden Kontexten. Transmigration begründet eine Form der Translokalität von Identität, die,

vom Ort der Einwanderung aus betrachtet, überwiegend „rückwärts“ gerichtet ist: hin zur Gesellschaft der Herkunft, die durch die Migration teilweise verlassen wurde. Die Translokaliät der schiitischen oder nationalistischen Identität in Gilgit zielt dagegen in genau die umgekehrte Richtung: von einem Ort, der nur kurz – und von vielen, die die entsprechende Identität verkörpern, gar nicht – verlassen wurde, hin zu einem Raum auöerhalb, sei es ein konkretes Land wie der Iran, oder ein eher symbolischer Raum wie die Gemeinschaft der selbstbestimmten oder sich befreienden Nationen.

Es soll noch einmal betont werden, daß solche translokalen Bezüge von Identitäten keine grundsätzlich neuen Phänomene im Karakorum sind. Auch als relativ schwer zugänglicher Ort war Gilgit in der Vergangenheit keineswegs isoliert oder von der „Auöenwelt“ abgekoppelt. Räumlich weit ausgreifende religiöse Traditionen wie Buddhismus und Islam haben auch vor der Einführung moderner Kommunikations- und Verkehrstechnologie translokale Bezüge für Identitäten bereitgestellt. Und auch die Integration Gilgits in das britische Kolonialreich hatte Auswirkungen auf lokale Identitätsprozesse. Die gängige Darstellung, die die Bedeutung technischer Veränderungen für die Konstitution von Translokaliät betont, läßt sich am Beispiel Gilgits geradezu umkehren: Die „Isolation“ der Hochgebirgsstadt wurde nicht erst durch den Bau des KKH aufgebrochen, vielmehr wurde der KKH bzw. die Indus Valley Road gebaut, weil Gilgit bereits in ein Netzwerk transnationaler Interessen und Beziehungen integriert war. Eine Art „Nullpunkt“ des Translokalen, vor dem lokale Grenzen ungebrochen galten und nach dem Beziehungen über die Grenze hinweg bis hin zur Globalisierung entstanden, läßt sich nicht feststellen.

Identitäten, schreibt Stuart Hall, sind niemals abgeschlossen, niemals fertig, wie Subjektivität selbst, entwickeln sie sich immer weiter (Hall 1991: 47). Das bedeutet auch, daß Identitäten nicht endgültig auf einen Raum festgelegt werden können. Das gilt in dem zweifachen Sinn, den die hier behandelten Beispiele aufgezeigt haben: Identitäten können passiv von Prozessen geformt werden, die weit auöerhalb der Handlungsmacht der Akteure angesiedelt sind, die diese Identitäten verkörpern. Identitäten können aber auch aktiv an translokale oder gar globale Kontexte anschließen und sie als Ressourcen für lokale Auseinandersetzungen verfügbar machen. Identitäten erscheinen hier als in räumlich weit ausgreifenden Netzwerken positioniert, in denen sie produziert und reproduziert werden. Es sind *heterogene* Netzwerke, deren Elemente, die in diese Produktion und Reproduktion eingreifen, nicht nur andere Identitäten (bzw. Akteure, die Identitäten verkörpern) sein können, sondern eine Vielzahl verschiedenartiger Dinge und Materialien wie Straßen, Verkehrsmittel, Kassetten, Bücher und vieles mehr.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Das Konzept der heterogenen Netzwerke ist hier aus der Actor-Network Theory entlehnt, die darauf hingewiesen hat, daß das Soziale nicht nur aus menschlichen Wesen besteht, sondern aus einer Vielzahl

Identitäten und Kulturen lassen sich nicht mehr nur lokalisiert darstellen. Die Abgrenzung von „Feldern“, in denen Ethnologen ihren Gegenstand (in der „Feld“-forschung) untersucht haben, war immer auch willkürlich oder fiktiv, im Sinne von nicht einfach vorgefunden, sondern vom Forscher hergestellt. Es fällt heute zunehmend schwer, diese Willkür der Abgrenzung von Feldern zu praktizieren. Ich habe bereits angedeutet, daß beispielsweise das Netzwerk, in dem religiöse Identitäten in Gilgit angesiedelt sind, räumlich noch viel umfassender erkundet werden könnte, etwa in Bezug auf die Beziehungen lokaler Sunniten nach Saudi Arabien (aber auch zu den *mujahedīn* Afghanistans) oder zu den Entstehungsbedingungen der iranischen Revolution im post- oder neokolonialen Weltsystem. Auch wenn irgendwo pragmatisch eine Grenze der Untersuchung gezogen wird, ist damit nicht gesagt, daß es nicht sinnvolle Fragestellungen über diese Grenze hinaus gibt.

Die Problematisierung des „Feldes“ in der Ethnologie ist ein Anzeichen für ihre Globalisierung im Verständnis von Featherstone und Robertson (s. o.): Auch für die Ethnologie wird die Welt zunehmend zu *einer* Welt (zu *einem* Feld), in der es keine natürlichen Grenzen gibt. Das heißt aber nicht, daß der Globus den Ort/das Feld ersetzen müßte. Es heißt, daß Lokalität, ihre Grenzen, ihre Bedeutung für Akteure, selbst zum Thema der Untersuchung werden müssen. Ethnologie muß dann immer mehr von einer „Wissenschaft des Lokalen“ zu einer „Wissenschaft der Perspektiven“ werden, die weitreichende Zusammenhänge aus bestimmten, auch lokal verankerten Blickwinkeln untersucht.

---

verschiedenartiger Materialien, durch die z. B. Interaktion zwischen Menschen vermittelt wird und die in die Strukturierung des Sozialen eingreifen (vgl. Law 1992).

## Literatur

- Abdul Hamid Khan o.J.: *47 Year's Case of Bālāwaristān*. Gilgit, BNF.
- Anderson, Benedict 1992: The New World Disorder. *New Left Review* 193: 3-13.
- Appadurai, Arjun 1986: Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28: 356-361.
- Appadurai, Arjun 1991: Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox, Richard G. (Ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press: 191-210.
- Azhar, Said 1990: Afghan Refugees in Pakistan: The Pakistani View. In: Anderson, Ewan W.; Nancy Hatch Dupree (Eds.): *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*. London, Pinter Publishers: 105-114.
- Barth, Frederik 1969: Introduction. In: Ders. (Ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston.
- Chatterjee, Partha 1986: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London, Zed.

- Clifford, James 1997: Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In: *Routes*. Cambridge, Ma., Harvard University Press: 52-91.
- Cohen, Robin 1997: *Global Diasporas: An Introduction*. London, UCL Press.
- Dittrich, Christoph 1995: *Ernährungssicherung und Entwicklung in Nordpakistan*. Saarbrücken, Verlag für Entwicklungspolitik.
- Featherstone, Mike 1995: *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London, Sage.
- Friedman, Jonathan 1990: Being in the World: Globalization and Localization. *Theory, Culture and Society* 7: 311-328.
- Glick Schiller, Nina; Linda Basch; Cristina Szanton Blanc 1995: From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly* 68: 48-62.
- Gupta, Akhil; James Ferguson 1992: Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7: 6-23.
- Gupta, Akhil; James Ferguson 1997: Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method and Location in Anthropology. In: Dies. (Eds.): *Anthropological Locations*. Berkeley, University of California Press: 1-46.
- Hall, Stuart 1991: Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: King, A. D. (Ed.): *Culture, Globalization and the World System*. London, Sage: 41-68.
- Hannerz, Ulf 1992: *Cultural Complexity*. New York, Columbia University Press.
- Ispahani, Mahnaz Z. 1989: *Roads and Rivals: The Politics of Access in the Borderlands of Asia*. London, Tauris.
- Kamal, Nazir A. 1979: Karakoram Highway: A Nationbuilding Effort. *Strategic Studies* 2: 18-31.
- Lamb, Alastair 1992: *Kashmir: A Disputed Legacy, 1846-1990*. Karachi, Oxford University Press.
- Law, John 1992: Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy, and Heterogeneity. *Systems Practice* 5: 379-393.
- Malik, Jamal S. 1989: *Islamisierung in Pakistan*. Stuttgart, Steiner.
- Malkki, Liisa H. 1997: National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. In: Gupta, Akhil; James Ferguson (Eds.): *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press: 52-74.
- Rieck, Andreas 1995: Islamisierungsdynamik in einer peripheren Region – interne und externe Faktoren. Unveröffentlichter Arbeitsbericht, DFG.
- Rieck, Andreas (in press). A Stronghold of Shi'a Orthodoxy in Northern Pakistan. *Pakistan Journal of History and Culture*, 18.
- Robertson, Roland 1991: Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality. In: King, A. D. (Ed.): *Culture, Globalization and the World System*. London, Sage: 69-90.
- Robertson, Roland 1992a: Globality, Global Culture and Images of the World Order. In: Haferkamp, Hans; Neil S. Smelser (Eds.): *Social Change and Modernity*. Berkeley, University of California Press: 395-411.
- Robertson, Roland 1992b: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage, London.
- Rosaldo, Renato 1989: *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.
- Safran, William 1991: Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1: 83-99.
- Sassen, Saskia 1991: *The Global Cities: New York, London, Tokyo*. Princeton, Princeton University Press.
- Schacht, J. 1934: Taqlid. In: *Enzyklopädie des Islam*, Bd 4. Leiden, Brill.
- Shah Rais Khan 1987: *Tārikk-e Gilgit*. Islamabad, Center for the Study of the Civilizations of Central Asia.
- Sökefeld, Martin 1997a: Migration and Society in Gilgit, Northern Areas of Pakistan. *Anthropos* 92: 83-90.
- Sökefeld, Martin 1997b: *Ein Labyrinth von Identitäten in Nordpakistan: Zwischen Landbesitz, Religion und Kaschmirkonflikte*. Köln, Köppe.

- Sökefeld, Martin 1997: *Jung āzādī* Perspectives on a Major Theme in Northern Areas' History. In: Stellrecht, Irmtraud (Ed.): *The Past in the Present: Horizons of Remembering in the Pakistan Himalaya*. Köln, Köppe: 61-81.
- Tölölyan, Khachig 1991: The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface. *Diaspora* 1: 3-7.
- Weinbaum, Marvin G. 1994: *Pakistan and Afghanistan: Resistance and Reconstruction*. Boulder, Westview Press.
- Wirsing, Robert G. 1994: *India, Pakistan, and the Kashmir Dispute*. London, Macmillan.