

Tempel, Haushalt, Migration:
Anmerkungen zur Dynamik gesellschaftlicher Beziehungen
bei den Yölmüwa in Helambu*

EVA SCHWAB

1. Einleitung

*Ich bleibe nicht hier, ich werde gehen.
Es ist gut für die Menschen wegzugehen.
Aber auch das Hierbleiben ist in Ordnung.
Bleiben oder gehen, beides ist gut.¹*

In diesem kurzen Liedtext der Yölmüwa wird das Thema des Aufbruchs, das Verlassens des angestammten Ortes, nachdem die Entscheidung bereits gefällt ist, lakonisch einer vergleichenden Bewertung unterzogen. In ihrer lapidaren, abwägenden Bedachtsamkeit deuten die wenigen Zeilen darauf hin, dass wichtige Entscheidungen in der Lebensplanung wohl mehr das Ergebnis nüchterner Überlegungen und weniger das Resultat spontaner Entschlüsse darstellen.

Darüber hinaus klingen in ihnen – und deshalb wurden die Verse an den Anfang gestellt – wesentliche gesellschaftliche Merkmale der Yölmüwa an. Sie verweisen auf ein grundlegendes soziales Muster, das in nachfolgenden Erörterungen leitmotivisch immer wieder auftauchen wird: Individualität (im Lied: in Form einer Entscheidung) und die Möglichkeit der Wahl.

In Helambu ist die Arbeitsmigration, neben dem Tourismus und den Auswirkungen staatlicher Administration durch die Nationalparkverwaltung, nur einer von mehreren heute wirksam werdenden Faktoren, die, vielfältig miteinander verknüpft, die Lebensweise der

* Der Artikel basiert auf Daten, die im Rahmen einer Feldforschung von Oktober 1992 bis Februar 1994 in Zentralnepal erhoben wurde. Die praktische Durchführung ermöglichte ein Forschungsstipendium der Universität Wien und erfolgte in Zusammenarbeit mit dem CNAS (Centre for Nepal and Asian Studies) in Kathmandu.

¹ *gang di dekyi mare leni dökyü re, re dökyü re / do gen ge mila taschi scho, la taschi scho / de gen ge mila din du scho, din du scho / taschi din du nila leni yawa me, nila yawa me.* Die Übersetzung dieses Liedtextes erfolgte mit Hilfe von Tsering Dölma und Purba Dorje aus der Lokalsprache Kagate ins Nepali. Für Unterstützung bei der Übertragung ins Englische bin ich Dr. Dharma Raj Dangol zu Dank verpflichtet.

Menschen nachhaltig prägen und verändern. Doch während Tourismus und zentralstaatliche Einflussnahme in erster Linie eine reaktive Auseinandersetzung der lokalen Bevölkerung provozieren, um eigene gegenüber fremden Interessen zu verteidigen, ist die Bereitschaft zur Arbeitsmigration das Ergebnis individueller Entscheidungen und der aktiven Wahrnehmung vorhandener soziokultureller Möglichkeiten. Sie stellt eine interne Herausforderung dar, indem sie sich den gewachsenen Gesellschaftsstrukturen einfügt und sie zugleich verändert.

Im gegenständlichen Fall sind der individuelle Haushalt und der Tempel jene zentralen Institutionen, die die gesellschaftlichen Grundstrukturen repräsentieren und in ihren Wechselwirkungen die spezifischen Gesellschafts- und Kulturmerkmale der Yölmüwa zum Ausdruck bringen.

Der Haushalt als autarke ökonomische Einheit ist primär an den individuellen Zielsetzungen seiner Mitglieder orientiert und in seinen Entscheidungen autonom. Hingegen fungiert der Tempel als Bezugspunkt kollektiver kultureller Identität, über den Beziehungen zwischen den Einzelhaushalten und damit Gesellschaft hergestellt werden.

Watkins (1996: 5) weist darauf hin, dass sich in zentralen gesellschaftlichen Institutionen das Macht- und Prestigesystem und damit verbundene Geschlechterideologien abbilden. Das lässt den Schluss zu, dass spezifische gesellschaftliche Positionierungen der Geschlechter auch deren unterschiedliche Wahrnehmung und Bewertung von potentiellen Möglichkeiten ökonomischer und sozialer Neuorientierung beeinflussen, wie sie im konkreten Fall durch die Migration eröffnet werden. Die Beschreibung der zentralen Institutionen wird deshalb aus der Perspektive der Geschlechterbeziehung vorgenommen, um davon ausgehend zu untersuchen ob, und in welcher Weise, die Migration strukturellen Wandel in Form von soziokulturellen und ökonomischen Transformationen bewirkt und wie dieser von den Menschen erlebt, vermittelt und in individuelle Lebensentwürfe integriert wird. Kommt es damit zu dauerhaften qualitativen Veränderungen in den gesellschaftlichen Beziehungen: zwischen den Haushalten; zwischen den Geschlechtern, aber auch innerhalb dieser; zwischen jenen, die weggehen und den anderen, die zurückbleiben? Oder anders gefragt: Bleiben die Basis der Gesellschaft, der Haushalt, und ihre zentrale Institution, der Tempel, in ihrer Funktion und Bedeutung für die soziale und kulturelle Identität der Yölmüwa erhalten?

2. Helambu: Heimat der Yölmüwa

Das Gebiet von Helambu erstreckt sich an den südlichen Ausläufern der Haupthimalayakette im Osten Zentralnepals, zwischen den parallelen Flusstälern der Melamchi Khola und der Indrawati. Im Westen wird es durch den Gebirgszug des Thare- und Mere Danda begrenzt, im Norden durch die sich in Ost-Westrichtung erstreckende Gosainkund-Kette.

Helambu ist jedoch nicht ein klar begrenztes geografisches Gebiet oder eine administrative Einheit. In einem allgemeinen Sinn werden darunter die südlichen Ausläufer der Gosainkund-Kette innerhalb der oben beschriebenen Grenzen verstanden. In einem engeren Sinn bezeichnet Helambu allerdings nur die am nördlichen Ende der Flusstäler gelegenen Dorfsiedlungen an den Flanken des Yangri-Massivs, vor der Passroute zum Ganja La, die einen Zugang zum Langtang Tal ermöglicht. Die Bewohner bezeichnen ihr Siedlungsgebiet jedoch häufiger mit dem tibetischen Namen für Helambu als Yölmü (Yol-mo) und sich selbst als Yölmüwa (Yol-mo-ba), die Leute von Yölmü oder Lama (Bla-ma)², ein Verweis auf die religiöse Funktion der ursprünglichen Dorfgründer. Einige fügen an ihre Vornamen die Bezeichnung Sherpa³ an, eine Tendenz, die v. a. in der jüngeren Generation zuzunehmen scheint. In der einschlägigen Literatur werden die Yölmüwa als die westlichste Sherpagruppe bzw. als Helambu-Sherpa bezeichnet (vgl. hierzu u. a. Oppitz 1968: 109; Fürer-Haimendorf 1964: 3), obwohl keine direkten genealogischen Verbindungen zu den weiter östlich lebenden Sherpa in Solu-Khumbu bestehen.

Die lokale Sprache ist ein tibetischer Dialekt namens Kagate, der nach Shafers Klassifikation der sino-tibetischen Sprachfamilie (1955: 11) zur zentraltibetischen Untergruppe des tibetischen Zweiges gehört und mit etwas veränderter Aussprache auch im benachbarten Langtang-Tal gesprochen wird. Die Yölmüwa pflegen eine lokale Variante des

² Eine genauere Darstellung der mehrfachen Bedeutung von Lama (als ethnische Gruppe, Zugehörigkeit zur lineage der Dorfgründer, religiöse Funktionsträger, Statusinhaber in den Dorftempeln Helambus) erfolgt weiter unten. Für die folgenden Erörterungen werde ich die beiden Eigenbezeichnungen Lama und Yölmüwa synonym verwenden.

³ Zu dem breit gefächerten Bedeutungsspektrum des Begriffs „Sherpa“, das heute zahlreiche kontextgebundene Fremd- und Eigenbezeichnungen umfasst, vgl. auch Parker (1989).

tibetischen Buddhismus und fungieren als ihre eigenen Priester in den Dorftempeln.

Die in der Region ursprünglich praktizierte Wirtschaftsweise ganzjährig transhumanter Hirten entwickelte sich im Laufe des letzten Jahrhunderts zu einem seminomadischen Agropastoralismus mit der Nutzung verschiedener Produktionszonen in unterschiedlichen Höhenlagen. Heute wird diese Form der Landnutzung nur noch von wenigen Familien in Helambu praktiziert. Die Mehrheit betreibt gegenwärtig primär Bodenbau mit reduzierter Viehhaltung im Dorf, in Verbindung mit zirkularer externer Arbeitsmigration. Darüber hinaus ist eine verstärkte Partizipation am lokalen Trekking-Tourismus zur Erwirtschaftung eines monetären Zusatzeinkommens zu beobachten. Im Laufe eines Lebens pendelt jeder und jede Yölmüwa mehrmals zwischen diesen verschiedenen Wirtschaftsformen. Flexibilität und hohe Mobilität sind wesentliche Eigenschaften der Bewohner Helambus und kennzeichnend für ihre Lebensweise.

Der traditionelle Handel zwischen Tibet, den mittleren Höhen Nepals und Indien, charakteristisch für die buddhistischen Grenzlandbewohner der ariden Hochtäler (vgl. u. a. Fürer-Haimendorf 1988; Fisher 1987; Watkins 1996), war nie grundlegender Bestandteil der Ökonomie der Bewohner Helambus. Bishop (1998: 74) erwähnt, dass vor 1950 einige wenige reiche Familien mit Schafen aus Tibet handelten, die sie nach Kathmandu verkauften. Noch heute sind Geschäfts- und Handelsreisen in den Süden das Privileg einer kleinen Gruppe wohlhabender Landbesitzer, die ihre Felder ausschließlich von Pächtern bewirtschaften lassen. Wenn sich auch die ökonomischen Produktionsweisen in den letzten fünf Jahrzehnten veränderten, zugrunde liegt der lokalen Ökonomie die Diversifikation als Strategie zur Risikominimierung. Bezog sie sich früher auf die optimale Nutzung der diversen vertikalen Produktionszonen, so umfasst sie heute neben Elementen der traditionellen Subsistenzökonomie auch Wirtschaftsformen, die die Anbindung an eine überregionale Geldwirtschaft ermöglichen.

3. Anmerkungen zur Ethnogenese

Wie Clarke (1980a, 1983) in seinen Forschungsergebnissen zur Sozialgeschichte Helambus darlegt, lebten hier seit dem 10. Jh. immer wieder buddhistische Gelehrte aus Tibet als Pilger oder Einsiedler. Ende des 17. Jhs. erhielten Lamas (in der Tradition der rNying-ma-pa und Karma- bKa'-brgyud-pa), die aus den benachbarten Gebieten Südtibets

zwischen Kyirong (sKyid-rong) und Dingri (Ding-ri) zugewandert waren, Landbesitz in Form königlicher Landstiftungen (N.⁴ *guthi*⁵). Darauf erbauten sie ihre Tempel. Teile der autochthonen Bevölkerung gingen eheliche Verbindungen mit den Zuwanderern ein, übernahmen deren Kultur und siedelten sich um die errichteten Tempel an. So

⁴ Abkürzungen zur Kennzeichnung anderer Sprachen als Tibetisch sind wie folgt: N. für Nepali, K. für den lokalen Dialekt Kagate. Gibt es für den lokalsprachigen Ausdruck ein tibetisches Äquivalent, folgt dieses beim ersten Auftreten in Klammern.

⁵ Exkurs: *Guthi*-Land wurde in Form einer königlichen Stiftung für religiöse oder wohlthätige Zwecke einer Gottheit zugeeignet, die als Widmungsträger des Landes galt. Der damit belehnte *guthiyar* hatte es in seiner Funktion als Priester und Landbesitzer im Namen der Gottheit zu verwalten (Clarke 1980c: 71). Als göttliches Besitztum durfte das *guthi* weder veräußert noch verpfändet werden, da übernatürliche Sanktionen nicht auszuschließen waren. Das Amt und der Landbesitz wurden durch Primogenitur vererbt. Die Zuschreibung war unwiderruflich und beinhaltete Steuerfreiheit. Selbst bei Unbotmäßigkeit des *guthiyars* kam es zu keiner Einforderung, sondern das Gebiet wurde einer anderen Person in der Region übergeben. Die Erträge des Landes waren zweckgebunden und mussten für die Erhaltung des Tempels und seiner religiösen Funktionen sowie eventuell flankierende Einrichtungen verwendet werden (Clarke 1980c: 70ff.). Obwohl nominell nur Verwalter der religiösen Stiftung, fungierte der *guthiyar* für die tatsächlichen Bebauer des Landes, seine Pächter, als Landbesitzer und Repräsentant der staatlichen Administration. Zu seinen Aufgaben gehörten die Ausübung des Priesteramtes und die lokale Rechtsprechung. Seine Privilegien sicherten ihm den Produktionsüberschuss nach Deckung der Ausgaben für die Tempelbelange und umfassten Rechte auf unbezahlte Arbeitsleistungen, diverse Abgaben und Steuern, sowie die Einforderung agrarischer Produkte und Holz. Manche seiner traditionellen Funktionen wurden im Laufe der Zeit durch staatliche Institutionen übernommen. Bezüglich der Tempelbelange ist der jeweilige *guthiyar* (z. B. in Streitfällen) aber noch immer die oberste juristische Instanz. Auch die Tributpflicht seiner Pächter hat sich erhalten, doch die Abgaben sind geringer geworden (vgl. hierzu auch Bishop 1998: 83ff., 148ff.). Seit dem 20. Jh. gilt der *guthiyar* als Pächter des Staates und seine Geschäftsführung wird durch das staatliche *guthi-lagat* kontrolliert. Zur Wahrung seiner Rechte ist jährlich eine symbolische Abgabe zu zahlen. Obwohl heute zunehmend staatliche Kontrolle spürbar wird, besteht nach wie vor Steuerfreiheit, und nie wurden die auf den Landstiftungen errichteten Institutionen zerstört oder ihre Aktivitäten behindert (Clarke 1980c: 70ff.). Die Landstiftungen zur Tempelgründung hatten zwei wichtige Funktionen. Zum einen konnten sich die Herrscher damit lokale Eliten in entlegenen Landesteilen verpflichten, zum anderen diente die religiöse Stiftung gleichzeitig der Vermehrung von positivem *karma* des jeweiligen Herrschers, sowie der Prosperität des gesamten Reiches. Diese „Lehen“ wurden auch als Dank für geleistete Hilfe oder besondere Loyalität zuerkannt. Die Lage Helambu, zwischen zwei wichtigen und vom Kathmandutal aus nächsten

entstanden die ersten Dörfer an den oberen Hängen des Yangri-Massivs, und im Laufe der Zeit entwickelte sich jene ethnische Gruppe, die heute als Lama oder Helambu-Sherpa bezeichnet wird (Clarke 1983: 24).

Graham Clarke (1980a, 1980c) konnte acht schriftliche Dokumente in Helambu auffinden, die sich auf die Region beziehen und für eine sozialhistorische Rekonstruktion des Gebietes bedeutsam sind. Mehrheitlich Anfang des 18. und 19. Jhs. entstanden, beinhalten sie einerseits die religiöse Geschichte des tibetischen Buddhismus in Helambu, andererseits die erwähnten Landstiftungen von Newar- und Gurkha-Königen an bestimmte lineage-Lama. Durch Vergleich dieser Dokumente mit mündlichen Überlieferungen gelang es ihm, die Genealogien der wichtigsten Tempelgründer in Helambu zu rekonstruieren. Die Mehrheit der heute ca. 50 Tempeldörfer, die durch Fission der ursprünglichen Lama-lineages entstanden, sind auf zwei Haupttempel zurückzuführen, jene von Churighyang⁶ (brTsu-ri) und Gortsahling (rGod-tshang-gling), die im Verein mit Tarkeghyang (rTa-brgya) die drei ältesten Tempeldörfer Helambus darstellen.

Die Institution des *guthi* etablierte eine feudale Struktur zwischen dem *guthiyar* und den Dorfbewohnern, die in manchen Fällen bis heute wirksam ist. Es sei an dieser Stelle aber daran erinnert, dass nicht alle Tempel durch ein *guthi* verwaltet werden, und vielfältige regionale Varianten in der soziohistorischen Entwicklung der Tempeldörfer und ihrer rezenten Organisation bestehen.

4. Basis der Gesellschaft: Der Haushalt

Der Haushalt ist die grundlegende sozioökonomische Einheit und damit die Basis der Gesellschaft der Yölmüwa. Um eine leichtere Zuordnung im Kontext tibetisch-buddhistischer Kultur zu ermöglichen, seien zunächst seine wesentlichsten Merkmale benannt.

Die vorherrschende Familienform in der Gesellschaft der Yölmüwa ist die Kernfamilie mit postnuptialer Neolokalität; das bevorzugte traditionelle Heiratsmuster die arrangierte bilaterale Kreuzkusinen-

Hauptbindungswegen zur Grenze nach Tibet, machte es strategisch bedeutsam. Es ist daher sicherlich kein Zufall, dass von den 42 bei Clarke (1980a: 34ff.) genannten Tempeln 24 auf *guthi*-Land erbaut wurden.

⁶ Die Bezeichnung „ghyang“ wird bei vielen Tempeldörfern an den eigentlichen Namen angehängt. Dorf wie Tempel werden lokal als *ghyang* bezeichnet. Die Etymologie des Begriffs ist nicht eindeutig geklärt (vgl. hierzu Clarke 1980a: 5).

heirat. Die Ehen sind monogam, Trennung und Wiederverheiratung kommen jedoch häufig vor. Die Erbfolge wird im Sinne der Ultimogenitur geregelt. Der jeweils jüngste Sohn folgt seinen Eltern in der Rolle als Haushaltsvorstand nach und bleibt nach seiner Verheiratung im elterlichen Haushalt. Diese Form der erweiterten Kernfamilie löst sich jedoch heute, wie weiter unten dargestellt, zunehmend auf. Ältere Söhne gründen einige Zeit nach ihrer Verheiratung immer einen eigenen Haushalt.

Die Unabhängigkeit des individuellen Haushalts prägt auch wesentlich die Geschlechterbeziehung bei den Yölmüwa. Mann und Frau als Ehepaar mit eigenem Haushalt und Kindern sind primär aufeinander angewiesen. In Entscheidungsprozesse innerhalb der Kernfamilie sind immer beide Geschlechter eingebunden. Kooperation und gegenseitige Substitution in fast allen Lebensbereichen fördern die Egalität in der alltäglichen Lebensbewältigung. Spirituell-religiöse und darauf basierende soziale Ideologien, die ihren Ausdruck in gesellschaftlichen Rangordnungen finden, binden auch die Geschlechterbeziehung in ein hierarchisch strukturiertes Beziehungsmuster ein. Dieses ist aber im unmittelbaren Lebensumfeld der Menschen, in ihrem Haushalt, nur indirekt wirksam. In diesem Kontext werden die Sozialbeziehungen zuerst über die jeweiligen Haushaltspositionen, die interfamiliären Statusrangordnungen und die Altersseniorität definiert.

Die zwei zentralen Positionen innerhalb eines Haushalts sind jene des männlichen und weiblichen Haushaltsvorstands. Im Regelfall werden sie von einem Elternehepaar wahrgenommen, das mit seinen unverheirateten Kindern in einem Haushalt lebt. Sozialer Status und Rang der übrigen Haushaltsmitglieder, vis-a-vis den beiden Haushaltsvorständen, werden zunächst durch relatives Alter und verwandtschaftliche (agnatische, affinale) Beziehungen bestimmt.

Die jeweiligen Rollenfunktionen können jedoch im Verlauf der demografischen Entwicklung eines Haushalts von verschiedenen Personen eingenommen werden. Wesentlich ist, dass die Positionen der Haushaltsvorstände besetzt bleiben, um die auf der komplementären Rollenteilung basierenden Verpflichtungen gegenüber der dörflichen Gesellschaft wahrnehmen zu können. Stirbt einer der beiden Haushaltsvorstände, wird diese Funktion von einem anderen Haushaltsmitglied übernommen. Clarke (1980c: 251) nennt in diesem Fall u. a. Sohn und verwitwete Mutter sowie einen Vater und seine Schwiegertochter (*mna' ma*) in der Funktion als Haushaltsvorstände. Bleibt ein Paar ohne männliche Nachkommen, wird einer der Schwiegersöhne (*mag pa*) ins

Haus genommen und in die Rechte und Pflichten eines jüngsten Sohnes eingesetzt.

Es sind somit die Rollenfunktionen und nicht faktische Verwandtschaftsverhältnisse, die einen Haushalt definieren. Anders gesagt: Obwohl diese Funktionen in affinalen Verwandtschaftsbeziehungen gründen, ist ihre Übernahme nicht daran gebunden, dass die jeweiligen Statusinhaber auch tatsächlich in diesem Verhältnis zueinander stehen.

Einem weiblichen Haushaltsvorstand kommt die wichtigste Rolle innerhalb des Hauses zu. Sie ist die Repräsentantin des Hauses nach „innen“. Das Prestige einer Familie hängt nicht unwesentlich davon ab, wie gut sie ihre Gastgeberinnenrolle den anderen Dorfbewohnern gegenüber wahrnehmen kann. Männer vertreten den Haushalt in formellen Anlässen nach „außen“. Die Dorfpolitik und darüber hinausgehende Kontakte zu Behörden und staatlichen Institutionen werden durch Männer vermittelt. Das bedeutet nicht, dass Frauen von der Öffentlichkeit auf Dorfebene ausgeschlossen bleiben. Bei allen Dorfversammlungen sind Frauen ebenso wie Männer anwesend. Ihre Aufgabe liegt dabei in der Kontrolle der männlichen Familiensprecher, die den gemeinsam entwickelten Standpunkt des Haushalts in die Diskussion einbringen. Steht eine Frau alleine einem Haushalt vor, vertritt sie diesen auch öffentlich.

5. Zentrale gesellschaftliche Institution: Der Tempel

Der Tempel (*gompa*; *dgon pa*) ist die zentrale Institution in der Gesellschaft der Yölmüwa. Das soziale, politische und religiöse Leben wird über ihn organisiert und strukturiert. Auch im konkret materiellen Sinn ist der Tempel und sein Vorplatz der Ort, an dem Öffentlichkeit stattfindet. Während das Innere als spiritueller Raum ausschließlich für Zusammenkünfte in formell-rituellen Zusammenhängen genutzt wird⁷, findet auf dem Vorplatz die Dorfgemeinschaft sowohl in rituellen wie auch in profanen Kontexten zusammen. Hier werden Versammlungen abgehalten und Gäste offiziell empfangen, gemeinschaftliche Arbeiten organisiert und durchgeführt, Streitfälle geschlichtet und Verlaut-

⁷ Eine symbolische Extension des spirituellen Raumes findet darüber hinaus statt, wenn im Zuge des jährlichen Festzyklus Privathaushalte temporär zu lokalen Erweiterungen des Tempels funktionalisiert werden. Die benötigten Texte werden zu diesem Zweck in die jeweiligen Häuser gebracht und die rituellen Handlungen und Lesungen finden neben bzw. vor dem Hausaltar statt.

barungen kundgetan; hier treffen die Kinder zum Spielen nach Unterrichtsende und die Jugendlichen am frühen Abend zusammen, zur gemeinsamen Umrundung des Tempels – wobei nicht nur spirituelle, sondern auch soziale Bedürfnisse Befriedigung finden.

Die männlichen Bewohner der Lama-Dörfer fungieren als ihre eigenen Priester in den Dorftempeln. Sie führen die Feste im Jahreskreis sowie private Rituale in den Einzelhaushalten durch und bilden eine korporative Laienpriesterschaft, die über ihre religiösen Funktionen hinausgehend konstitutiv für die intra- wie auch interdörflichen Sozialbeziehungen wirksam wird. Dieser Umstand reflektiert sich auch in der Semantik des Wortes Lama, wobei die ursprüngliche Bedeutung im Sinne von „der Obere, Ranghöhere“ (Oppitz 1968: 85) die heutige Verwendung in unterschiedlichen Kontexten mitbestimmt.

Für die rezente Tamang-Bevölkerung Helambus, die mit den Lama, neben den Klanbeziehungen, viele andere soziale Merkmale teilt (Verwandtschaftsorganisation, Erbrecht, Heiratsmuster; vgl. Clarke 1980b), gelten alle Bewohner eines Tempeldorfes aufgrund ihres Landbesitzes und der Ausübung des Priesteramtes als Lama. Diese Hauptmerkmale definieren sie als eine eigenständige ethnische Gruppe gegenüber den anderen Bewohnern Helambus.

In seiner religiös-funktionalen Bedeutung wird der Terminus Lama immer auf den einer Tempelzeremonie vorstehenden Ranghöchsten angewandt (Clarke 1980b: 82). Die Rangordnung der anderen Priester bestimmt sich nach ihrer jeweils ausgeübten Funktion im Tempel und innerhalb dieser nach dem Prinzip der Altersseniorität. Da die aktive Teilnahme am Ritual auf der Lesefertigkeit der Laienpriester beruht, werden sie auch als *parne*-Lama („Leselamas“; N. *parnu*, lesen) bezeichnet. Ihnen allen im Status übergeordnet sind jedoch, unabhängig von ihrem relativem Alter, die lineage-Lama (N. *thar*-Lama). Sie sind die agnatischen Nachkommen der Tempelgründer und bilden eine Art religiöse Aristokratie. Innerhalb der Lama-lineage wird der Tempel, vom Tempelgründer ausgehend, durch Primogenitur weitervererbt, und der jeweilige Besitzer des Tempels gilt als lokales Oberhaupt der Lama-lineage. (Dies steht im Gegensatz zur zivilen Erbschaftsregelung, die der Ultimogenitur folgt.) Das Verhältnis von lineage-Lama und *parne*-Lama wird analog dem von Lehrer und Schüler oder dem von Abt und einfachem Mönch betrachtet, während letztere diese Statusposition den analphabetischen Dorfbewohnern gegenüber einnehmen (Clarke 1980a: 5f.; 1980b: 82). Innerhalb der Tempeldörfer selbst benennt Lama als „Titel“ somit einen männlichen Angehörigen der Lama-

lineage. Die Bezeichnung wird vor den Rufnamen gesetzt und damit die verwandtschaftliche Zugehörigkeit kenntlich gemacht. Yölmüwa, die einer anderen lineage angehören, führen hingegen Lama als Nachnamen.

Um als vollwertiges Mitglied, K. *thal* oder *thalpa* (*khral pa* – wörtl. Steuerzahler), einer Dorfgemeinschaft zu gelten, ist die Bindung an den Tempel Voraussetzung. Sie erfolgt durch eine jährliche Abgabe (meist in Form einer Naturalsteuer) des Haushalts im Namen des Haushaltsvorstandes.⁸ Die Mitglieder des Dorfrates, K. *gowa* (*'go pa*, „headman“), werden unter den *thal*-Haushalten ausgewählt. Zusammen mit dem obersten lineage-Lama obliegt ihnen die Organisation und Überwachung der Tempelaktivitäten sowie die Regelung ziviler Belange des Dorfes (Clarke 1980b: 82; Bishop 1998: 85f., 88).

Verweigerung der Steuerleistung kommt einer Rückgabe der Mitgliedschaft im Tempel gleich. Anders ausgedrückt: Der betreffende Haushalt verliert seine „Bürgerrechte“ im Dorf und muss dieses verlassen.

Jeder *thal*-Haushalt ist Teilnehmer am jährlichen Festzyklus und ist dabei zu substantiellen Spenden an Sachgütern für dessen Durchführung verpflichtet. Damit ist der Zugang zu zwei Statuspositionen verknüpft: zum einen das Amt eines Schirmherrn oder Hauptsponsors (K. *dschiwa* [*sbyin bdag*]) für die kalendarischen Feste, zum anderen die Funktion des Tempelpriesters. Die Rolle des *dschiwa* wird vom jeweiligen männlichen Haushaltsvorstand wahrgenommen, bezieht jedoch den gesamten Haushalt mit ein. Die Priesterfunktion als *parne*-Lama steht dagegen allen männlichen Mitgliedern eines *thal*-Haushalts offen, sofern sie imstande sind Tibetisch zu lesen; (Textverständnis ist dabei keine Voraussetzung). Niemand kann jedoch dazu verpflichtet werden. Es ist die individuelle Entscheidung jedes Einzelnen, ob er sich für eine aktive Partizipation im Tempel entscheidet, um die eigene spirituelle Entwicklung zu fördern und religiösen Verdienst, *sönam* (*bsod nams*), für sich und die Dorfgemeinschaft zu kumulieren. Damit gewinnt er persönliches Ansehen und eine Statusposition in der Tempelhierarchie über den analphabetischen Lama, die als Repräsentanten ihrer Haushalte rezeptiv an den religiösen Zeremonien im Tempel teilnehmen. Die „nicht lesenden“ Lama sind darüber hinaus in die begleitenden organisatorischen und rituellen Handlungen vor dem Tempel einbezogen.

⁸ Es gibt regionale Varianten in der Form der Abgabenleistung (vgl. hierzu Clarke 1980b: 81; Bishop 1998: 85f.).

Frauen ist das Priesteramt nicht zugänglich. Wie erwähnt, erfolgt bei den Lama die spirituelle und gesellschaftliche Organisation über die Mitgliedschaft im Tempel, wobei die öffentliche Vertretung eines Haushalts, der auf agnatischer Deszendenz beruht, in den Aufgabenbereich des Mannes fällt. Damit wird der Ausschluss der Frauen von der aktiven Teilnahme im Tempel legitimiert und durch Konzepte der weiblichen Unreinheit *dip* (*grib*), die auf den reproduktiven Fähigkeiten der Frauen basieren, ideologisch abgesichert.

Im folgenden Abschnitt wird die gesellschaftliche Verbindung von Haushalt und Tempel anhand der zwei Statuspositionen – Priesteramt und Funktion als Hauptsponsor des jährlichen Festzyklus – genauer dargestellt. Die Beschreibung erfolgt aus der Perspektive der geschlechtsspezifischen Partizipation an den kultischen Handlungen. Dabei wird kein bestimmtes Fest im Detail beschrieben, sondern im Mittelpunkt stehen vielmehr jene gleich bleibenden geschlechtsspezifischen Aufgaben bei der Durchführung, in welchen sich die allen Festen gemeinsame Organisationsstruktur abbildet.

6. Aufgaben und Arbeitsteilung im Festzyklus

Das Amt des *dschiwa* rotiert innerhalb der *thal*-Haushalte eines Dorfes. Es wird jedes Jahr einem anderen Haushaltsvorstand zugesprochen. Gibt es z. B. 15 vollständige Haushalte im Dorf, fiele damit dieses Amt alle 15 Jahre an denselben Haushalt.⁹ Bei der Zuschreibung des Amtes des Veranstalters bzw. Sponsors wird jedoch, neben der Fluktuation in der Anzahl der Haushalte durch Migration, auch die ökonomische Situation des jeweiligen Haushalts berücksichtigt. Zugleich ist die Funktion des Schirmherrn mit Prestige verbunden, und jeder Haushalt versucht, diese Aufgabe zumindest einmal während seines wirtschaftlich aktiven Lebens wahrzunehmen. Die damit einhergehende Verantwortung beeinflusst die Lebensplanung eines Haushalts für die Jahre, die der Amtsübernahme unmittelbar vorausgehen, entscheidend. Für ArbeitsmigrantInnen und Hirtenfamilien ist in diesem Fall eine vollständige Veränderung und Verlagerung ihres ökonomischen Schwerpunkts zurück in das Dorf

⁹ Es gibt regionale Varianten in der Ämterübernahme. So können unterschiedliche Hauptsponsoren für einzelne Feste während eines Jahreszyklus auftreten (vgl. Bishop: 1989: 91) oder mehrere Haushalte die Position des Hauptsponsors für jeweils einen bestimmten Tag während eines Festes übernehmen bzw. einige Haushalte sich gemeinsam diese Funktion teilen (vgl. Clarke 1980c: 193f.; 1991).

notwendig. Damit geht eine zumindest temporär unmittelbare Anbindung des jeweiligen Haushalts an die Dorfgemeinschaft einher.

Wenngleich das Amt über den männlichen Haushaltsvorstand zugeschrieben wird, ist es unabdingbar, dass auch die Rolle des weiblichen Haushaltsvorstands besetzt ist. Haushalte, die nicht über zwei erwachsene Personen unterschiedlichen Geschlechts verfügen, können ohne die Substitution durch Verwandte diese Verpflichtungen, die tatsächliche Präsenz und aktive Teilnahme erfordern, nicht wahrnehmen. Ein Haushalt als Hauptsponsor hat v. a. die Aufgabe, das ganze Dorf während der Festtage zu bewirten. Er organisiert nicht nur die Einlangung der Naturalspenden der anderen Haushalte, sondern muss einen wesentlichen Teil des eigenen landwirtschaftlichen Ertrages einbringen.

Beide Geschlechter haben komplementäre Aufgabenbereiche bei der Organisation der Vorbereitung und praktischen Durchführung des jeweiligen Festes. Fungiert ein Haushaltsvorstand als *dschiwa*, nimmt er für die Dauer der Veranstaltung sein Amt als Tempelpriester nicht wahr. Zu seinen Aufgaben gehört die Koordination der Tempel- und Haushaltsaktivitäten mit den *gowa* (village-headmen) und die Kontaktaufnahme zu den anderen Haushalten bezüglich der zu leistenden Sach- und Geldspenden. Entsprechend der jeweiligen Dimension eines Festes wird er Verwandte und Freunde um Hilfe bei der praktischen Durchführung bitten. Gemeinsam sind Mann und Frau als Veranstalter für die Produktion großer Mengen Alkohols verantwortlich, die sich über Monate erstreckt und einen beträchtlichen zusätzlichen Arbeitsaufwand für beide darstellt. Während der Veranstaltung des Festes leiten sie die Helfer und Helferinnen an und organisieren die Tätigkeiten innerhalb und außerhalb des Hauses. An den Festtagen selbst agiert der weibliche Haushaltsvorstand, in der Funktion als Gastgeberin, fast ausschließlich innerhalb des Hauses, vom Platz am Herd (*a ma bsdad sa*) aus. Da der Strom an Gästen selten abreißt, ein ständiges Kommen und Gehen stattfindet, darf dieser nicht verwaist bleiben. Ihre vorrangigen Aufgaben bestehen in der Bewirtung und Unterhaltung der Gäste sowie der Organisation der Zubereitung von Getränken und Speisen. Die erforderlichen großen Mengen werden dabei außerhalb des Hauses, in einem zu diesem Zweck oft erst errichteten überdachten Verschlag, zubereitet. Der *dschiwa* kontrolliert den Fortgang der rituellen Handlungsabläufe und wechselt zu diesem Zweck häufig zwischen den Orten des Geschehens. Er bringt u. a. die Speisen in den Tempel und serviert den Lama dort die Mahlzeiten.

Im Haus des Veranstalters werden ebenfalls vorbereitende Arbeiten von den *parne*-Lama durchgeführt. Sie fertigen hier kleinere *torma* (*gtorma*; aus Gerstenmehl, Wasser, Zucker und Butter geformte Teigfiguren göttlicher Repräsentationen) bzw. deren Dekorationen aus gefärbter Butter an. Der weibliche Haushaltsvorstand kocht die dafür benötigten Farben auf dem Küchenherd. Die Herstellung der *torma* (große Figuren werden direkt im Tempel produziert) bleibt den schriftkundigen Lama vorbehalten, denn ebenso wie zum Lesen der Texte sind dazu spezielle Kenntnisse notwendig, die nur innerhalb des kleinen Kreises von Tempeloffizianten tradiert werden. Die Herstellung der kegelförmigen Opfergaben aus gekochtem Reis, K. *tso* (*tshogs*), ist hingegen auch Laien möglich. Männer und Frauen finden sich dazu im Freien vor dem Haus zusammen. Nach Abschluss dieser Arbeiten beginnen die Schriftrezitationen im Tempel. Von diesem Zeitpunkt an verweilen die *parne*-Lama fast durchgehend in dem *gompā*, manchmal auch während der Nachtstunden. Alle zeremoniellen Handlungen innerhalb oder außerhalb des Tempels werden von Männern durchgeführt. Frauen sind nie aktiv in das Ritualgeschehen einbezogen und halten sich deshalb im Verlauf eines Festes nicht im Tempel auf. Sie betreten ihn nur um Segnungen zu empfangen und ihre persönlichen Gebete zu verrichten.¹⁰

Den Höhepunkt der Feste markieren von allen Dorfbewohnern gemeinsam eingenommene Mahlzeiten auf dem Tempelvorplatz. Große Mengen von Reis, Kartoffeln und Linsen werden in einem Nebengebäude des Tempels zubereitet. Der *dschiwa* und männliche Helfer servieren den Versammelten die Speisen. Die verbleibende Menge an Reis wird anschließend von den *gowa* an die anwesenden Frauen verteilt. Dadurch erfolgt die Redistribution der transformierten (gekochten) Abgaben über Repräsentanten des Tempels an die Dorfgemeinschaft.

¹⁰ Eine Ausnahme von dieser Regel stellen die Totenfeiern und das hinduistische Fest Dasāi dar, das in der lokalen Lesart ebenfalls als Totenritual vollzogen wird. Dasāi findet 10 Tage nach Neumond im Monat Āśvin (Mitte Oktober bis Mitte November) statt. Die kultischen Handlungen erfordern das Schlachten einer großen Anzahl von Opfertieren zu Ehren der Göttin Durgā. In Helambu wird das Fest K. Dorschang genannt und dauert sechs Tage. In der buddhistischen Lesart ist Padmasambhava die Zentralfigur dieses Festes. Die Hauptfunktion der stattfindenden Rituale besteht entsprechend lokaler Interpretation darin, für die Seelen der in den hinduistischen Tempeln getöteten Opfertiere zu beten und diesen damit zu einer besseren Reinkarnation zu verhelfen. Anlässlich dieser Totenrituale versammeln sich die Frauen des Dorfes im Altarraum bzw. am Tempelvorplatz täglich zum gemeinsamen Gebet.

Die Verbindung von Haushalten und Tempel im Verlauf des religiösen Festzyklus ist geschlechtsspezifisch eindeutig konnotiert. Die Annäherung der Frauen erfolgt von ihrem Haushalt her. Der partizipative Ausgangspunkt der Männer ist der Tempel selbst. Frauen verbinden mit ihren Tätigkeiten einzelne Haushalte bzw. das ganze Dorf mit dem religiösen Zentrum. Exemplarisch seien hier einige genannt. Der Transport der Naturalspenden zum Haushalt des *dschiwa* erfolgt durch Frauen. Sie tragen auch die Opfergaben (*tso*) vom Haus des Veranstalters in den Tempel. Anlässlich des Festes Yum bringen die Frauen die heiligen Bücher von der Tempelbibliothek zum Haus des Hauptsponsors und tragen sie nach Abschluss der Lesungen in einem Umzug um das gesamte Dorf wieder dorthin zurück.

-- Die Lama als Priester agieren demgegenüber immer in einem verorteten sakralen Raum, im Tempel und auf seinem Vorplatz oder im Altarbereich (*mchod stegs*) des Hauses.

-- Im Amt des Hauptsponsors, das von einem Haushalt auf den nächsten übergeht und sich im Verlauf der Jahre langsam um den *gompa* bewegt, symbolisiert sich die grundsätzliche Mobilität des Haushalts gegenüber dem Tempel und damit auch jene der Frauen, die primär mit diesem verbunden sind.

7. Es ist gut für die Menschen wegzugehen...

Die Migration ist neben Tourismus und Schulbildung jener moderne Faktor, der die Lebenssituation der Menschen in Helambu in den vergangenen Jahrzehnten am nachhaltigsten prägte und veränderte. Sie wird zunächst augenfällig durch sichtbare Abwesenheit. Viele der höher gelegenen Dörfer in Helambu wirken weitgehend entvölkert. Nur alte Menschen und ihre Enkel bleiben zurück. Die meisten Erwachsenen der jungen und mittleren Generation befinden sich im Ausland oder in der Hauptstadt, um Geschäften oder Lohnarbeit nachzugehen.

Die Beweggründe für die Entscheidung zur Arbeitsmigration sind von vielfältigen Faktoren bestimmt: Familiensituation, Alter, ökonomischen Strategien und Zielsetzungen, Sozialisation, Bedürfnis nach Unabhängigkeit, konkreten Angeboten oder der zufälligen Möglichkeit andere MigrantInnen ins Ausland zu begleiten. So haben Kinder von ArbeitsmigrantInnen generell eine stärkere Tendenz ihren Lebensunterhalt vorwiegend aus der Arbeit im Ausland zu bestreiten. Sie können auf gewachsene Beziehungsnetzwerke, in die bereits ihre Eltern eingebunden waren, zurückgreifen.

In den 60iger und 70iger Jahren des 20. Jhs. fanden die Arbeitsmigranten aus Helambu Beschäftigung im Bauwesen und im Straßenbau in Nordostindien. Die mitziehenden Frauen arbeiteten im informellen Sektor, sie unterhielten Garküchen und produzierten Bier für die Bautrupps (Bishop 1998: 71, 143). Heute wird die Erwerbstätigkeit in Indien häufig von bereits vorhandenen Kapitalreserven bestimmt. Wer über genügend Investitionskapital verfügt, kauft industriell gefertigte Waren von Produktionsstätten in Nordindien und verkauft sie auf Märkten in Nordwest- oder Nordostindien. KleinunternehmerInnen, die diese Form des Handels zu ihrem Haupterwerbszweig entwickelt haben, bilden eine Routine in der Migrationsbewegung aus. Sie wechseln in einer saisonbedingten Zirkularbewegung zwischen Indien, ihrem Hauptwohnsitz in Kathmandu und ihrem Dorf. Ebenso pendeln Arbeitsmigrantinnen, die in Kathmandu in Teppichfabriken arbeiten, in einem periodischen Zyklus zwischen der Hauptstadt und ihren Dörfern. Mitte Oktober, zur Zeit der Gerstenaussaat, kehren viele MigrantInnen zurück. Sie helfen ihren Verwandten bei der landwirtschaftlichen Arbeit oder bestellen eigene Felder. Die meisten bleiben bis Ende November und kehren dann wieder nach Kathmandu oder Indien zurück. Einige verbringen den Winter im Dorf und feiern das tibetische Neujahr im Februar mit, bevor sie neuerlich ins Ausland gehen. Junge Leute ziehen seit den späten 80iger Jahren nach Ostasien (Taiwan und Südkorea). Dort finden sie hauptsächlich in der Textilindustrie Beschäftigung. Die jüngsten Entwicklungen gehen darüber noch hinaus. Wie Bishop (1998: 169) berichtet, haben mittlerweile einige Männer aus Helambu auch in New York Fuß gefasst, wo sie in 12-Stunden-Schichten in chinesischen und indischen Restaurants arbeiten.

8. Zur Funktion sozialer Netzwerke

Die Migration in Helambu findet über soziale Netzwerke statt, in die Personen in den Ausgangs- und Zielgebieten sowie auf dem Weg dorthin eingebunden sind. Die größte Anzahl an MigrantInnen stellen Angehörige der jungen und mittleren Generation, die über ihre maximale Produktivität verfügen. Kernfamilien mit nicht mehr als zwei Kindern wandern häufig als Einheit. Mehrkindfamilien lassen oft größere Geschwister im Dorf bei den Großeltern zurück und nehmen nur das jüngste mit. Jugendliche, die zum ersten Mal unterwegs sind, werden immer von erfahrenen Erwachsenen begleitet. Einzelpersonen, Männer wie Frauen, schließen sich Familien an oder reisen von einem

sozialen „Stützpunkt“, wo Freunde oder Verwandte leben, zum nächsten. Potentielle MigrantInnen erhalten über persönliche Kontakte wichtige Informationen über mögliche Zielgebiete und den Weg dorthin. Am Zielort können sie von bereits hier lebenden Lama Hilfestellung beim Umgang mit lokalen Behörden und Unterstützung bei der Suche nach Unterkunft und Beschäftigungsmöglichkeiten erwarten.¹¹

Diese Vorgangsweisen bestätigen Ergebnisse aus der Migrationsforschung, die Goss und Lindquist (1995: 329) folgendermaßen beschreiben: „Migrant networks develop from social networks as individuals and groups exploit social relationships of kinship, friendship, community, or employment experience in order to support migration.“

Die traditionelle Wirtschaftsweise der Yölmüwa erfordert immer auch die zeitweilige Kooperation zwischen autonomen Einzelhaushalten in Form direkter Reziprozität. Darauf basieren die informellen Beziehungen gegenseitiger Unterstützung und Hilfestellung in der Migration. Kooperationen und Verbindungen zwischen einzelnen Haushalten orientieren sich aber nicht vorrangig an verwandtschaftlichen Beziehungen. Die Gesellschaft der Lama erlaubt ihren Mitgliedern die Pflege individueller sozialer Beziehungen und damit den Aufbau eines über den Haushalt hinausgehenden persönlichen sozialen Netzwerks, das sowohl Verwandte als auch Befreundete oder durch gemeinsame ökonomische Interessen verbundene Geschäftspartner umfasst und über die dörflichen Grenzen weit hinausreichen kann.

Welche Sozialbeziehungen zu einem bestimmten Zeitpunkt genutzt werden, orientiert sich an den jeweiligen Bedürfnislagen der Haushalte oder ihrer individuellen Mitglieder in einer konkreten Situation und nicht an normativ determinierten Präferenzen. Über dicht

¹¹ Eine Untersuchung zu einem Teilaspekt dieses Themas im nepalesischen Kontext stammt von Mühlich (1994). Er analysierte das Funktionieren von Netzwerken zwischen etablierten MigrantInnen und neu Zuziehenden anhand der Residenzmuster von Sherpas aus Solu in Bodhnath. Dabei wird deutlich, dass sich die jeweiligen Arrangements des Zusammenlebens grundsätzlich an den traditionellen Haushaltsstrukturen der Kernfamilie und der erweiterten Familie orientieren, aber sowohl in der Zusammensetzung der Mitglieder eines Haushalts wie auch in der Lokalität deutliche Modifikationen vorgenommen werden, um den aktuellen Gegebenheiten zu entsprechen. Neben dem praktischen Wert von „Hausgemeinschaften“, in welchen Neuankömmlinge auf Arbeitssuche Aufnahme finden, ist für diese aber v. a. der soziale Aspekt wesentlich: „...the advantage of being cared for and interacting with others, because households themselves are considered economically independent“ (Mühlich 1994: 211).

gesponnene Netzwerke werden somit die kulturelle Kontinuität und die Kommunikation mit der Herkunftsgesellschaft aufrechterhalten und Kontakte zur Zielgesellschaft aufgebaut.

9. Soziokulturelle und ökonomische Auswirkungen

Die seit fünf Jahrzehnten stattfindende Arbeitsmigration ist mittlerweile integrativer Bestandteil der Lebenszusammenhänge der Bewohner Helambus. Waren es zu Beginn nur einige wenige, die ihre Dörfer verließen, sind heute alle Haushalte in der einen oder anderen Weise in die Arbeitsmigration eingebunden. Zwangsläufige Folge sind qualitative Veränderungen in den sozioökonomischen Beziehungen innerhalb der Familien und des dörflichen Sozialverbandes. Teilbereiche der traditionellen Wirtschaftsweise werden aufgegeben, oder es kommt zu einer Umstrukturierung der Haushaltsökonomie im Sinne einer verstärkten Monetarisierung (Viehzucht für den Verkauf, Handel mit Agrarprodukten, teilweise Einbindung in die Tourismusökonomie). Der früher vorherrschende Gütertransfer über regionale Tauschbeziehungen löst sich zunehmend auf. Die Diversifikation der traditionellen Wirtschaftsweise, vormals durch die kleinräumige vertikale Nutzung verschiedener Produktionszonen und die regelmäßigen zyklischen Wanderbewegungen der Hirtennomaden charakterisiert, hat sich mittlerweile auf eine horizontale großräumige Wanderbewegung in unregelmäßigen Zyklen zwischen Talschaft und weit entfernt liegenden Zielorten in der Migration verlagert.

Eine wesentliche soziale Auswirkung auf den Haushalt ist die phasenweise oder gänzliche Auflösung der Struktur der erweiterten Kernfamilie. Auch jüngste Söhne verlassen heute den elterlichen Haushalt, um in der Emigration zu arbeiten. Übernahmen sie früher im mittleren Alter die Rollenfunktion als Haushaltsvorstände, bleiben die Eltern heute selber länger in dieser Position. Die Migration eines jüngsten Sohnes basiert immer auf einer konsensuellen Entscheidung des erweiterten Haushalts. Die traditionellen Verpflichtungen gegenüber den Eltern bei Ultimogenitur bleiben grundsätzlich erhalten, werden aber um den modernen Wirtschaftssektor erweitert. Die Erfahrungen der ökonomischen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in der individuellen Lebensgestaltung können bei einer späteren Rückkehr die neuerliche Eingliederung und die damit einhergehende Unterordnung unter die elterliche Autorität allerdings erschweren (Goldstein und Beall 1980: 50; 1982: 145). Die Wahrscheinlichkeit, dass auch jüngste Söhne

nach einem längeren Auslandsaufenthalt eigene Haushalte gründen, ist relativ hoch. Das traditionelle Residenzmuster der Patrilokalität bei Ultimogenitur wird damit zunehmend durch Neolokalität abgelöst.

Die durch den starken Abzug der mittleren Generation zahlreiche entstehenden fragmentierten Haushalte haben zur Entwicklung neuer Beziehungsmuster zwischen Eltern und erwachsenen Kindern geführt, die die jeweiligen Lebensumstände beider Gruppen berücksichtigen. Es erwachsen neue Aufgaben und Verpflichtungen für beide Seiten. Großeltern versorgen und erziehen die von ihren Kindern im Dorf zurückgelassenen minderjährigen Enkel. Die sporadisch zurückkehrenden Kinder gelten diese Fürsorgearbeit mit finanzieller Unterstützung oder Geschenken ab. Andere betagte Dorfbewohner, die bereits Hilfe brauchen, teilen die benötigte Versorgungsarbeit auf bereits erwachsene Enkel aus verschiedenen Haushalten auf und „tauschen“ sie gegen die Zurverfügungstellung von eigenen Produktionsmitteln. Damit erschließt sich für sie die Möglichkeit, unabhängig und ohne gravierende Verletzung des Selbstwertgefühls in einem eigenen Haushalt zu leben und dennoch soziale Kontakte zu Familienmitgliedern zu pflegen.

Über den Haushalt erfolgt die Einbindung in die dörfliche Sozialorganisation. ArbeitsmigrantInnen müssen deshalb neue Mittel und Wege finden, ihre Rechte und Pflichten gegenüber der Dorfgemeinschaft zumindest in einer reduzierten Form wahrzunehmen. Den im Dorf lebenden Eltern erwachsen damit weitere Aufgaben. Sie wahren die Bürgerrechte ihrer Söhne vor Ort, indem sie die jährlichen Steuerzahlungen an den Tempel in deren Namen entrichten. Auch die kommunalen Arbeitsverpflichtungen werden von den im Dorf verbliebenen Verwandten übernommen oder durch Kompensationszahlungen abgegolten. Hierbei wird eine Bruchlinie zwischen den Generationen deutlich. Die Abgaben- und Loyalitätspflicht gegenüber der Lama-lineage wird heute von manchen jüngeren Erwachsenen in Frage gestellt. Die Gefahr des Ausschlusses aus der Dorfgemeinschaft stellt für sie, die mehrheitlich außerhalb des Dorfes leben, keine akute Bedrohung dar. Dass sie ihren Verpflichtungen gegenüber dem Tempel trotzdem nachkommen, geschieht aus mehreren Gründen: zum einen aus Verbundenheit mit ihren Herkunftshaushalten – die im Dorf lebenden Eltern sollen keinen Gesichts- und Prestigeverlust erleiden – zum anderen bleibt damit die Option der Rückkehr ins Dorf erhalten, selbst wenn dies zu Lebzeiten nicht mehr möglich sein sollte. Die Totenrituale im Dorftempel werden, wie Bishop (1998: 76) anmerkt, nur für vollwertige

Gesellschaftsmitglieder durchgeführt. Auch aus diesem Grund halten die meisten ihre Verbindungen zum Herkunftsdorf weiter aufrecht.

Die mit der Mitgliedschaft im Tempel verbundenen zwei Statuspositionen des *dschiwa* und des Laienlama erfordern die physische Präsenz der jeweiligen Person. Viele Migranten kommen deshalb zumindest einmal im Jahr in das Dorf, um an einem der religiösen Hauptfeste teilzunehmen. Solche, die in weit entfernt liegenden Gebieten arbeiten, kehren nur in einem mehrjährigen Zyklus zurück. Es ergibt sich damit die Situation, dass die aktiven Migranten die Mobilität der im Dorf verbleibenden Männer behindern. Um die Tempelzeremonien durchführen zu können, ist eine bestimmte Anzahl von Laienlamas notwendig. Aufgrund des starken Abzugs der Männer im erwerbsfähigen Alter findet kein Wechsel von Funktionsträgern statt. Die wenigen im Dorf Verbleibenden sind daher örtlich, d. h. an den Tempel, gebunden, um die sozioreligiösen Strukturen aufrechtzuerhalten. Die Funktion des *parne*-Lama gründet auf Fähigkeiten und Fertigkeiten, welche durch die regelmäßige Einbindung in das Tempelgeschehen tradiert werden. Dazu gehören die Lesefertigkeit in Tibetisch, das Spielen ritueller Musikinstrumente und das Wissen um die richtige Herstellung der *tormas*. Bei jenen, die das Dorf verlassen, findet diese Wissensvermittlung nicht mehr oder nur sehr reduziert statt. Dieser Umstand erhöht die religiösen Verpflichtungen für die anderen, die über dieses Wissen verfügen. Darin verdeutlicht sich ein Charakteristikum sozialer Netzwerke, das von Goss und Lindquist (1995: 329) wie folgt beschrieben wird: „Social networks are not, however, merely resources to be exploited by the migrant; they help determine the nature of migration by influencing selection of migrants.“

Auch die sozioökonomischen Beziehungen zwischen den Haushalten verändern sich. Die ursprünglich über Tauschbeziehungen in Dienstleistungen und Gütern organisierte lokale Ökonomie wird durch eine zunehmende Monetarisierung abgelöst. ArbeitsmigrantInnen sind nicht mehr in die dörflichen Arbeitsgruppen eingebunden, die auf reziprokem Arbeitstausch basieren. Kehren sie im Herbst zur Feldbestellung ins Dorf zurück, müssen sie Wanderarbeiter gegen Entlohnung verpflichten. Der Tauschhandel über Produkte ist durch die geringe agrarische Produktivität der MigrantInnen für diese nicht mehr möglich. Sie müssen selbst lokale Produkte für ihren temporären Aufenthalt vor Ort kaufen. Ein weiteres Beispiel dafür wie der moderne Sektor in Form von Arbeits-

migration, die ursprünglich vorherrschenden sozioökonomischen Strukturen transformiert, ist das System der Bewirtschaftung von Ackerland gegen die Hälfte des Ertrages zwischen MigrantInnen und Verwandten oder befreundeten Familien. Es hat seine Wurzeln im traditionellen *adhiyā*-Pachtsystem¹² und ermöglicht einigen Haushalten mit wenig eigenem Land, ihren Eigenbedarf aus den anteiligen Erträgen der von ihnen bestellten Felder zu sichern. MigrantInnen ermöglichen durch diese Form von Teilpacht somit anderen Dorfbewohnern die Subsistenzsicherung vor Ort. Sie sind mit den Zurückbleibenden in ein sozioökonomisches Netzwerk gegenseitiger Verpflichtungen und Nutzungsrechte eingebunden, das auf traditionellen Beziehungen basiert, aber durch die Arbeitsmigration in einen neuen Zusammenhang gestellt wird.

Durch die zunehmende Monetarisierung werden die Charakteristika der traditionellen gesellschaftlichen Stratifikation verändert. War früher der Reichtum und das Ansehen eines Haushalts u. a. nach der Größe der Herde und dem Landbesitz definiert, wird heute der ökonomische Unterschied zwischen den heimkehrenden ArbeitsmigrantInnen und den traditionell produzierenden DorfbewohnerInnen durch den Erwerb industriell gefertigter moderner Güter sichtbar zum Ausdruck gebracht. Die Einbindung in die Geldökonomie ermöglicht vertikale soziale Mobilität für vormals ärmere Haushalte und damit die Ausbildung einer neuen gesellschaftlichen Klasse. Es gilt für sie, was Fisher (1986: 42) für die „Tourist-Sherpa“ in Khumbu feststellt: „This nouveau riche group is distinguished by the novel source of wealth at its disposal ... and the ostensibly different life-style it can buy.“

Es sei an dieser Stelle auch erwähnt, dass es nicht allen in gleicher Weise gelingt, in der Fremde ausreichend Kapital zu akkumulieren. Wer ohne Ersparnisse in das Dorf zurückkehrt, ist nicht nur mit dem Makel der Erfolglosigkeit behaftet, sondern bis zur nächsten eigenen

¹² Nach Turner (1931: 12) ist ein *adhiyār*: „... one who ploughs the ground for half the crop.“ Dieses System ist die bevorzugte Pachtform der Lama und kommt üblicherweise bei den Reisfeldern am Talboden zur Anwendung. In manchen Dörfern wird es darüber hinaus in Kooperation mit den ganzjährig nomadisierenden Hirten angewandt. Die Ertragsteilung erfolgt zu obigen Bedingungen, doch handelt es sich in diesem Fall mehr um eine Art komplementärer Arbeitsteilung zwischen Dorfbewohnern und Hirten, als um ein ausschließliches Pachtverhältnis.

Ernte gänzlich auf die Unterstützung von Verwandten und Freunden angewiesen.¹³

Doch nicht allein ökonomische Gründe motivieren viele, v. a. junge Erwachsene, dorthin aufzubrechen, wo die Modernität zuhause ist, in die Metropolen Indiens und Ostasiens. Die temporär zurückkehrenden Altersgenossen verfügen über einen erweiterten Erfahrungshorizont, sind gewandt, mehrsprachig, besser ausgebildet, selbstbewusst und berichten von einem Alltag, der ohne die bekannten Mühen der schweren Arbeit auf den Feldern oder Hochweiden gelebt werden kann. Ihre gehobenen Ansprüche im Lebensstil und eine Weltsicht, die sich bereits an einem modernen, urbanen Lebensgefühl orientiert, führen bei den jüngeren Dorfbewohnern zu unterschiedlichen Reaktionen: einerseits zu uneingeschränkter Affirmation, andererseits zu merklicher Verunsicherung. Manche der im Dorf Verbliebenen fühlen sich den MigrantInnen unterlegen und ihre Haltung gegenüber deren mitgebrachten materiellen und immateriellen Werten ist ambivalent. Zum einen blicken sie mit einem gewissen Neid auf die erworbenen Güter, zum anderen betonen sie in bewusster Abgrenzung zu diesen ihre eigenen traditionellen Wertschemata und die besseren Umwelt- und Lebensbedingungen im Dorf.

Die Bruchlinie, die die Grenze zwischen zwei verschiedenen Lebensstilen, dem traditionell-ruralen und dem modern-urbanen, markiert, kann ebenso innerhalb eines Haushalts verlaufen. Die immer öfter anzutreffende Situation, dass Teile einer Familie – Eltern und einige ihrer Kinder – in der Stadt ansässig sind und Großeltern mit weiteren Enkeln im Dorf verbleiben, macht diese kulturelle Differenz sehr deutlich.

10. Migration und Geschlechterbeziehung

Das weibliche Geschlechtsrollenkonzept, das Autonomie, Selbstständigkeit und Selbstbewusstsein im Auftreten und im Handeln verlangt, kommt den Anforderungen entgegen, die das Leben in der Fremde an die Frauen stellt. Das Beziehungsmuster zwischen den Geschlechtern erfährt durch die Migration daher keine wesentliche Veränderung. Die soziokulturellen Spezifika der jeweiligen Geschlechts-

¹³ Auf die vielfältigen sozialen und gesundheitlichen Kosten der Migration weist Bishop (1998: 75f.) hin. Sie führt auch Fallbeispiele zur Organisationsstruktur von Migrationsverläufen und den schwierigen Arbeits- und Lebensbedingungen in der Migration an (vgl. Bishop 1998: 80, 144f.).

rollen werden in der Migration beibehalten. Eine oberflächliche Adaption an die Gastkultur im Habitus stellt keinen Widerspruch dar. Die Yölmüwa sind diesbezüglich von hoher Flexibilität und großem Anpassungsvermögen an die gegebenen Verhältnisse. Ihre kulturelle Identität wird dadurch nicht in Frage gestellt. Die Netzwerkbeziehungen in den ethnischen Enklaven an den Zielorten der MigrantInnen und die darin stattfindenden vielfältigen Interaktionen halten sie lebendig.

Ein Charakteristikum der in Frage stehenden Gesellschaft ist aber auch die Unabhängigkeit des individuellen Haushalts in Entscheidungsprozessen und in seiner Aktivitätsentfaltung. Trotz der oft weitreichenden informellen Sozialbeziehungen zu Verwandten und Freunden, die bei Bedarf zu gegenseitiger Unterstützung genutzt werden, sind Mann und Frau als Eheleute oder als Haushaltsvorstände einer Kernfamilie zuallererst aufeinander verwiesen. Noch einmal sei an Mühlich erinnert, der erhob, dass bei den Netzwerkbeziehungen v. a. die sozialen Kontakte und Interaktionen für die Individuen von Bedeutung sind, Haushalte jedoch als ökonomisch unabhängige Einheiten betrachtet werden. Soziale Verbindungen zwischen Haushalten oder Einzelpersonen korrelieren nicht notwendigerweise mit ökonomischen Beziehungen (Mühlich 1994: 211f.).

Beide Haushaltsvorstände tragen die Verantwortung für die Familie gemeinsam. Frauen sind in der Migration immer ökonomisch aktiv. Ehepaare gehen in der Regel gemeinsam ins Ausland. Nur in Ausnahmefällen bleibt ein Partner zurück. Das kann sowohl die Frau als auch der Mann sein. Allerdings haben Männer und Frauen, aufgrund ihrer unterschiedlichen sozialen Positionierungen innerhalb der über den Tempel organisierten dörflichen Sozialstruktur, differente Entscheidungsgrundlagen im Hinblick auf die Arbeitsmigration. Frauen orientieren sich dabei zuerst an ihrem primären sozialen Bezugssystem, dem Haushalt. Sie nutzen deshalb die Möglichkeit der Migration ganz bewusst zum Verfolgen individueller Bedürfnisse und Zielsetzungen und entscheiden sich schneller und unbedingter dafür. Männer, die aktiv in das Tempelgeschehen eingebunden sind, müssen sich auch immer für oder gegen eine soziale Verpflichtung und gesellschaftliche Aufgabe entscheiden, die mit Prestige und sozialem Status verbunden ist. Dieser Unterschied ist grundlegend und generationenunabhängig da allen Männern, die rechtmäßige Bewohner eines Dorfes sind, die Partizipation im Tempel und damit verbundene Statuspositionen offen stehen.

Es verwundert daher nicht, wenn es oft die Frauen sind, die bei den Entscheidungsprozessen innerhalb eines Haushalts das Verlassen des Dorfes und die Aufgabe der traditionellen Subsistenzwirtschaft befürworten. Frauen zeigen eine größere Unabhängigkeit und Mobilitätsbereitschaft, und generell eine stärkere Außenorientierung als ihre aktiver in die dörfliche Gesellschaftsstruktur eingebundenen Männer.

Deutlich wird dies auch am Migrationsverhalten von unverheirateten Frauen oder Witwen, die keinem eigenen Haushalt vorstehen. Sie leben in der Herkunftsfamilie oder im Haushalt einer Schwester, sind aber in ihren persönlichen Entscheidungen weitgehend unabhängig. Da sie in der Regel weder Land noch Vieh besitzen, ist die Arbeit im Ausland die einzige Möglichkeit, ein eigenes Einkommen zu erwirtschaften. Fast alle verbringen mehrere Jahre im Ausland oder pendeln in einem mehrjährigen Zyklus zwischen Herkunftsort und Fremde. Ihre Ungebundenheit erhöht ihre Mobilität und erleichtert die Anpassung an die Situation im Zielgebiet. Eventuelle Kinder bleiben bei den Großeltern im Dorf zurück. Die Frauen bringen einen Teil ihres Verdienstes in ihren Bezugshaushalt ein und werden dafür von diesem unterstützt.

Unverheiratete junge Frauen, die mehrere Jahre im Ausland verbrachten, werden von ortsansässigen jungen Männern häufig als anspruchsvoll und schwer zufrieden zu stellen bezeichnet. Die meisten haben einige Jahre die Schule besucht, sind mehrsprachig und verfügen über Arbeitserfahrung außerhalb der Region. Sie können sich vorstellen, ihren Lebensunterhalt selbstständig zu verdienen, unabhängig von ihrer Familie oder einem Ehemann. Keine möchte vorerst für immer in das Dorf zurückkehren.

Manche jungen Männer versuchen ihrer Irritation durch die Weltläufigkeit und den größeren Erfahrungshorizont der Frauen entgegenzuwirken, indem sie sich auf jene traditionell männliche Domäne zurückziehen, die den Frauen qua Geschlecht verschlossen bleibt, – die religiösen Aufgaben. Die tatsächlichen Ursachen für den Verbleib der Männer im Ort werden oft nicht präzise benannt, sondern mit den persönlichen Verpflichtungen im Tempel begründet. Eine Standardantwort auf die Frage, wann sie vorhätten zu heiraten, ist, dass sie unverheiratet bleiben und später ins Kloster gehen wollten. Diese Erwiderung ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern soll v. a. die geistig-spirituelle Orientierung der Befragten verdeutlichen, welche die eigene Person mit der kulturell definierten, grundsätzlichen Superiorität eines religiösen Daseins über weltliche Lebensentwürfe in einen Zusammenhang gebracht sehen wollen. Faktum ist jedoch, dass es durch

die starke Abwanderung für die Zurückbleibenden immer schwieriger wird, geeignete Heiratspartner in der Region zu finden. Dieser Umstand verstärkt weiter den Abzug v. a. junger Menschen. Tatsächlich haben sich viele MigrantInnenpaare aus Helambu im Ausland kennen gelernt und dort – unabhängig von familiärer Einflussnahme – geheiratet. Für unverheiratete Frauen ist diese Möglichkeit ein wesentlicher Beweggrund zur Abwanderung.

Häufig argumentieren junge Ehefrauen, die in einem erweiterten Haushalt im Dorf leben, für die Vorteile der Arbeitsmigration. Darin drückt sich der Wunsch nach Eigenständigkeit, Selbstbestimmung und einem Leben ohne fortwährende Kontrolle durch die Schwiegereltern aus. Es geht oft auf ihre Initiative zurück, wenn Paare, bei einer eventuellen permanenten Rückkehr aus dem Ausland, einen eigenen Haushalt gründen.

11. Wanderzyklen und Lebenszyklen

Der Weggang aus dem Dorf, das Tal für längere oder unabsehbare Zeit hinter sich zu lassen, war vor wenigen Jahrzehnten noch ein abenteuerlicher Aufbruch ins Ungewisse. Heute ist er für die Mehrheit der Bewohner Helambus zu einem selbstverständlichen Bestandteil ihrer Lebensplanung geworden und wenig wird dabei noch dem Zufall überlassen. Fast jeder Haushalt verbringt im Laufe seines demografischen Zyklus einige Jahre in der Fremde oder pendelt über Jahrzehnte in einem mehrjährigen Zyklus zwischen Heimatdorf und weit entfernten Arbeitsstätten hin und her.

Kinder von MigrantInnen, die ihre Jugendzeit mehrheitlich außerhalb des Tales verbrachten, orientieren sich für ihre zukünftige eigene Subsistenzsicherung ausschließlich auf die Migration. Als junge unverheiratete oder verheiratete Erwachsene kehren die Nachkommen von MigrantInnen, nach einem eventuell längeren temporären Aufenthalt im Dorf, fast ausnahmslos wieder ins Ausland zurück. Nur in vereinzelten Fällen wird in dieser Generation der permanente Aufenthalt im Dorf und die traditionelle Wirtschaftsweise als die bessere Alternative für die eigene Zukunft gesehen.

Bei Paaren in den mittleren Lebensjahren wird das Dorf wieder stärker in die Lebensplanung einbezogen. Die Familien haben sich in dieser Lebensphase in den meisten Fällen um Kinder vergrößert, und in der aktiven Zeit im Ausland wurden Reserven für spätere Investitionen angespart. RemigrantInnen sind stärker als permanent Ortsan-

sässige motiviert, auch in der Heimat alternative Einkommensquellen zu erschließen. Ihre langjährigen Erfahrungen als KleinunternehmerInnen oder im Gastgewerbe erleichtern zudem ein Fußfassen im lokalen Tourismus.

Ein Auslandsaufenthalt ist für die Bewohner Helambus eine bewusste und zielgerichtete Entscheidung in der Lebensplanung, oft um die darauf abgestimmte Altersversorgung im Heimatdorf beizeiten zu sichern. Eltern bereiten erwachsene Kinder darauf vor, allmählich an ihre Stelle zu treten. Im Alter leben die meisten Lama wieder permanent in ihren Dörfern. Sie betreiben erneut in geringem Maße Land- oder Viehwirtschaft. Mit abnehmender Produktivität kehren sie zu ihren Wurzeln und ihrem ökonomischen Ausgangspunkt zurück. Ob dies auch für die heute junge Generation der Kinder und Enkelkinder weiter Geltung haben wird, ist noch nicht abzusehen. Nicht alle jungen Yölmüwa sehen das Dorf – wie es noch ihre Eltern tun – als ihren ausschließlichen Lebensmittelpunkt, zu dem sie, nach einer möglichen längeren Wanderschaft, im Alter auf jeden Fall zurückkehren werden.

Die in der Migration häufig genossene Schulbildung dieser jüngsten Generation ist, wenn sie über eine Basisausbildung hinausgeht, sicherlich die einschneidendste Zäsur in der Lebensplanung der Yölmüwa. Sie erweitert nicht nur die ökonomischen Möglichkeiten zur Subsistenzsicherung, sondern führt durch die an einem naturwissenschaftlich-westlichen Weltbild orientierten Lehrinhalte zwangsläufig zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den traditionellen Lebensentwürfen. Die Migration ist auch aus diesem Grund das dem sozio-ökonomischen Wandel zu Grunde liegende *Movens* in Helambu und der primäre Erklärungsansatz für die allmählich zunehmenden sozio-kulturellen Veränderungen in dieser Gesellschaft.

12. Conclusio

Seit mittlerweile mehr als einem halben Jahrhundert machen sich die Yölmüwa auf den Weg. Bereitschaft zu Mobilität und eine hohe Adaptionsfähigkeit an sich wandelnde Lebensumstände überraschen bei einer vormals nomadisch lebenden Gesellschaft nicht. Im Verlauf der sich über die Migration vollziehenden immer stärkeren Einbindung einer peripheren Lage in ein globales Wirtschaftssystem und der damit einhergehenden Konfrontation einer „vormodernen“ Gesellschaft mit fremden Ideologien und Wertsystemen bleibt zu fragen, was der jeweils aktuellen Lebensweise zugrunde liegt, was die Menschen in Helambu

im übertragenen und wörtlichen Sinne „bewegt“ und als Gemeinschaft doch zusammenhält.

Eine mögliche Antwort liegt in der Wechselwirkung der zwei zentralen Institutionen von Haushalt und Tempel. Sie widerspiegeln die zentripetalen und zentrifugalen Kräfte innerhalb der Gesellschaft der Yölmüwa. Der Haushalt als autarke unabhängige Einheit ist mobil und flexibel. In der häufigen Veränderung seiner Zusammensetzung und seines Standortes entsprechend den individuellen sozioökonomischen Bedürfnissen werden zentrifugale Kräfte wirksam. Waren es früher die regionalen vertikalen Wanderbewegungen der Familien der Hirtennomaden, sind es heute die horizontalen grenzüberschreitenden Migrationsbewegungen, die die Menschen zwischenzeitlich aus ihren Dörfern wegführen.

Der Tempel fungiert demgegenüber als integrative kulturelle Institution, über welche die formellen sozialen Beziehungen der einzelnen Haushalte zueinander, in kultisch-religiösen wie profanen Kontexten, organisiert werden.

Da die Zugehörigkeit zur Dorfgemeinschaft an die Mitgliedschaft im Tempel, und damit an bestimmte sozio religiöse Verpflichtungen gebunden ist, schafft er gesellschaftliche Kohäsion und ein Gegengewicht zu den Partikularinteressen der stark individualisierten Haushalte. Der Tempel wirkt als zentripetale Kraft, als Agens kultureller Rückbindung auch für diejenigen, die ihren Lebensmittelpunkt mehrheitlich nicht mehr im Herkunftsdorf haben. Er definiert einen konkret verorteten kulturellen Raum, in dem, durch die periodisch wiederkehrenden Rituale entsprechend dem Festzyklus im Jahreslauf, die ethnische und kulturelle Identität für die Teilnehmenden immer wieder aufs Neue artikuliert und bestätigt wird.

Literaturverzeichnis

- Bishop, Naomi H. (1998), *Himalayan Herders*. Fort Worth: Harcourt Brace & Company.
- Clarke, Graham E. (1980a), A Helambu History. *Journal of the Nepal Research Centre* 4/1: 1–38.
- Clarke, Graham E. (1980b), Lama and Tamang in Yolmo, in: M. Aris and A. S. Suu Kyi (eds.), *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies, Oxford 1979*. Warminster, 79–86.
- Clarke, Graham (1980c), The Temple and Kinship among a Buddhist People of the Himalaya. Dissertation, University of Oxford.
- Clarke, Graham E. (1983), The Great and Little Traditions in the Study of Yolmo, Nepal, in: E. Steinkellner and H. Tauscher (eds.), *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 10. Wien, 21–37.
- Clarke, Graham E. (1991), Nara (na-rag) in Yolmo: A Social History of Hell in Helambu, in: E. Steinkellner (ed.), *Tibetan History and Language*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 26. Wien, 43–62.
- Fisher, James F. (1986), Tourists and Sherpas. *Contributions to Nepalese Studies* 14/1: 37–61.
- Fisher, James F. (1987), *Trans-Himalayan Traders: Economy, Society and Culture in Northwest Nepal*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von (1964), *The Sherpas of Nepal. Buddhist Highlanders*. London: J. Murray.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von (1984), *The Sherpas Transformed: Social Change in a Buddhist Society of Nepal*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von (1988), *Himalayan Traders: Life in Highland Nepal*. (Nachdruck der Erstausgabe von 1975). New Delhi: Time Books International.
- Goldstein, Melvyn C., Beall, Cynthia M. (1980), Growing Old in Helambu: Aging, Migration and Family Structure Among Sherpas. *Contributions to Nepalese Studies* 8/1: 41–56.
- Goldstein, Melvyn C., Beall, Cynthia M. (1982), Work, Aging and Dependency in a Sherpa Population in Nepal. *Social Science and Medicine* 16/2: 141–48.
- Goss, Jon, Lindquist, Bruce (1995), Conceptualizing International Labor Migration: A Structuration Perspective, *International Migration Review* 29/2: 317–351.
- Mühlich, Michael (1994), The Household, the Householder and the Neighbourhood in Sherpa Communities of Baudha and Solu, in: M. Allen (ed.), *Anthropology of Nepal: Peoples, Problems and Processes (Proceedings of an International Seminar. September 7–14, 1992)*. Kathmandu, 209–217.

- Oppitz, Michael (1968), *Geschichte und Sozialordnung der Sherpa*. Khumbu Himal, Beiträge zur Sherpa Forschung, Teil I, Band 8. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Parker, Anne (1989), The Meanings of “Sherpa”: An Evolving Social Category. *Himalayan Research Bulletin* 9/3: 11–14.
- Shafer, Robert (1955), Classification of the Sino-Tibetan Languages. *Word (Journal of the Linguistic Circle of New York)* 11/1: 94–111.
- Turner, Ralph L. (1990), *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*. (Nachdruck der Erstausgabe von 1931). New Delhi: Allied Publishers.
- Watkins, Joanne C. (1996), *Spirited Women. Gender, Religion, and Cultural Identity in the Nepal Himalaya*. New York: Columbia University Press.