

Koloniale Ränder und postkoloniale Identitäten: Das Beispiel der Naga in Nordostindien

HILDE SCHÄFFLER

1. Einleitung

Die Kolonialisierung der Länder des Südens als macht- und gewaltvolle Strategie zur Schaffung von Peripherien, die fortan der Entwicklung der europäischen Zentren dienen sollten, stellt den historischen und politischen Kontext dieses Beitrags dar. Fokussiert wird hier auf die kolonialen und postkolonialen Entwicklungen in einer der südlichsten der zur tibeto-burmesischen Sprachgruppe gehörenden Regionen, den ehemaligen Naga-Hills bzw. heutigen Nagaland. Ausgehend von einer Klärung des Prozesses, der zur Etablierung der „Naga-Hills“ als Randzone des British Empire in Nordostindien führte, wird die Aufrechterhaltung dieser kolonialpolitischen Macht- und Einflussphäre bis ins Jahr 1947 erörtert. Die Vermischung von kolonialer Verwaltung und anthropologischer Forschung, welche diese Aufrechterhaltung charakterisiert, wird unter Bezug auf wesentliche Punkte der Kolonialismuskritik innerhalb der Anthropologie diskutiert.

Der zweite Teil des Beitrags setzt an den politischen Widerständen gegen die „Übernahme“ der Naga-Hills durch ein neues politisches Zentrum an. Zwei Konzepte kollektiver Identität, auf die seit Beginn des postkolonialen Konflikts um die Stellung der indigenen Bevölkerung dieser Region innerhalb oder außerhalb des indischen Nationalstaats immer wieder Bezug genommen wird, und die für eine politische Handlungsfähigkeit eine zentrale Rolle spielen, dienen dabei als „Untersuchungsfelder.“¹ Von einer theoriegeleiteten Perspektive wird hier dem Wechselspiel von überlokalen Einflüssen sowie lokalen Verhältnissen und Ambitionen nachgespürt. In der Zusammenführung von ethnographischen Beschreibungen und sozialanthropologischen

¹ Mein Zugang zu diesem regionalen Kontext gründet sich im weitesten Sinne darauf, dass sich bereits in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zwei am Wiener Institut für Völkerkunde situierte Ethnologen intensiv mit der Kultur der Naga auseinander gesetzt haben: Robert Heine-Geldern und sein Schüler Christoph Fürer-Haimendorf. Ihre Aufmerksamkeit galt insbesondere jenen Kulturelementen, welche auf Einflüsse aus Polynesien/Ozeanien/Indonesien hinwiesen, wie beispielsweise Megalithen und Gabelpfosten, Verdienstfeste und die Praxis der Kopfjagd. Der diffusionistischen

Außenperspektiven wird dabei einerseits der Konstruktionscharakter wissenschaftlicher Kategorisierungen und Sprechweisen veranschaulicht (tribal identity). Andererseits werden jene historischen Strukturen, auf denen kollektive (ethnische) Identitäten aufbauen, durch die Einbeziehung wichtiger Argumentationslinien des anthropologischen Theoriefeldes zu Ethnizität freigelegt.

2. Die Schaffung einer neuen Randzone des British Empire – Prozess der Etablierung und Konsolidierung der Naga-Hills als koloniale Peripherie

Die britische Einflussnahme in die Region der Naga-Hills von Beginn ihrer Präsenz in Assam bis ins Jahre 1947 soll hier genauer betrachtet werden. Diese Zeitspanne lässt sich grob in zwei Phasen unterteilen. Die erste Phase der Intervention und Etablierung umfasst das Vordringen der Briten in die Region bis zum Beginn einer tatsächlichen Verwaltung des Gebiets. Es stellt sich hier die Frage, was die Briten überhaupt veranlasste, in diese wirtschaftlich uninteressante Gegend vorzudringen, welche Grenzen etabliert wurden und welche Differenzierungen der indigenen Bevölkerung daraus resultierten.

Orientierung Heine-Gelderns entsprechend wurden entlang dieser Elemente die Verbindungen der „Naga-Völker“ mit der „totemistischen Kultur der Südsee“ (Heine-Geldern 1917, 1928) aufgezeigt/erörtert. Fürer-Haimendorf setzte sich nach Abschluss seiner universitären Ausbildung in Wien mit dem Funktionalismus Malinowskischer Prägung auseinander und führte in der Folge seine erste Feldforschung 1936/37 bei den Konyak-Naga in Wackching durch. In diesem Zusammenhang legte er eine umfangreiche Sammlung ethnographischer Objekte für das Wiener Museum für Völkerkunde an und überlies auch einige Stücke dem Völkerkunde Institut der Universität Wien. Diese Objekte, sowie die Monographie „Die Nackten Nagas“, in welcher Fürer-Haimendorf 1939 die Erlebnisse und Ergebnisse seiner Feldforschung in einer mehr literarischen als wissenschaftlichen Art und Weise publizierte, stellten für mich den Ausgangspunkt meiner Beschäftigung mit ethnographischen Texten zu den Naga und zu Fürer-Haimendorf selbst dar. Die Einflüsse aus Südostasien, auf die Heine-Geldern und anfänglich auch Fürer-Haimendorf in ihrer Auseinandersetzung mit den Naga Bezug nahmen, sind jedoch nicht die einzigen kulturgeschichtlichen Verbindungen der Naga zu anderen Regionen. Die Zugehörigkeit ihrer Sprachen zur tibeto-burmesischen Sprachfamilie verweist auf eine kulturgeschichtliche Verbindung mit Tibet und den tibetisch-sprachigen Regionen des Himalaya, auch wenn sich ihr Siedlungsgebiet, gelegen im Osten dieses Tieflandes, am Rande einer auf Tibet und den Himalaya fokussierten Forschung befindet.

In der zweiten Phase der Konsolidierung folgte die Anwendung der Indirect Rule als Form kolonialer Verwaltung, die nicht direkt in bestehende soziale Systeme eingreifen sollte, sondern vielmehr auf den vorhandenen gesellschaftlichen Strukturen aufzubauen suchte. Diese Verwaltungsform basierte in den Naga-Hills auf dem Einsatz anthropologisch ausgebildeter bzw. interessierter Beamter. Dem Zusammenspiel von Kolonialismus und ethnographischer Forschung sowie der anthropologischen Disziplin im weiteren Sinne soll in der Betrachtung dieses lokalen Kontexts und unter Bezug auf wesentliche Aspekte der frühen Kolonialismuskritik nachgegangen werden.

2.1 Intervention und Etablierung

1826 übernahmen die Briten in Folge des ersten anglo-burmesischen Krieges die Einflussgebiete des burmesischen Königs in Assam, Cachar und Jainta. Vor diese Region unter burmesische Herrschaft, hatte hier eine Folge von Ahom-Königen eine Herrschaft etabliert, die sich gegenüber dem Siedlungsgebiet der assamesischen Naga abgrenzte (Führer-Haimendorf 1939: 16). Das Gebiet der assamesischen Naga der Patkai Hills oder Patkai Range war von den Ahom Königen niemals erobert worden, wenn auch einige Gruppen nahe der Ebenen Tribut-Zahlungen entrichteten. Die Briten traten praktisch in die Fußstapfen der Ahom-Könige und verfolgten anfänglich ebenfalls keine Eroberung der Gebiete jenseits der Bergpässe im Osten bzw. Südosten und Norden. Durch die Ausbreitung der britischen Kontrolle über Burma nach der Einnahme Rangoons 1824 geriet diese Region allerdings zwischen zwei Interessensgebiete des British Empire. 1832 fand die erste Expedition in die Patkai Range statt. (IWGIA 1986: 70). Ein wesentlicher Beweggrund für das Vordringen der Briten in die Naga-Hills lag darin, dass von den Naga wie auch von anderen Hill-Tribes eine teils massive Störung der Teeplantagen in den assamesischen Ebenen ausging. (Domville-Fife 1924: 1079). Etliche Naga Dörfer forderten von den BewohnerInnen der Ebenen Tribut-Zahlungen ein und störten dadurch den Betrieb der Plantagen. Das Hauptargument für das Vorgehen gegen die nicht kontrollierbaren „Stämme“ seitens der britischen Regierung war jedoch weniger diese Tributzahlungen in geregelte Bahnen zu lenken als deren SklavInnenjagden zu unterbinden, die gelegentlich auch in den Ebenen stattfanden. Die Arbeitskräfte auf den Plantagen und an anderen Gewinn bringenden Produktionsorten drohten dadurch abhanden zu kommen: „In 1848 Captain Vetch went to the hills with a small party of troops,

to release a number of Cachari Gold washers, carried off by the Abors, he was treacherously attacked. In retaliation Vetch burnt their village“ (Chakravorty 1964: 19). Das Abbrennen von Dörfern, deren BewohnerInnen an Überfällen beteiligt waren, wurde nicht nur gegenüber den Abors, sondern den Hill-Tribes insgesamt als die gängige Methode der Bestrafung etabliert. Gegen das Eindringen der Briten setzten sich insbesondere die Angami zur Wehr, was weder durch zahlreiche Strafexpeditionen noch die Förderung von Handelsbeziehungen bei Wohlverhalten der Naga geändert werden konnte (Chakravorty 1964: 21). Dieser Widerstand, vor allem aber auch der Truppenbedarf für den zweiten Anglo-Burmesischen Krieg veranlasste 1851 vorerst einen Rückzug der britischen Truppen aus den Naga-Hills (Johnson 1986: 13). Außerdem wurde eine direkte Annexion und Administration von den zuständigen Autoritäten aufgrund des großen, damit verbundenen monetären Aufwands durchwegs abgelehnt.² In den folgenden Jahren wurden durch die Postierung von immer mehr Militär an den Übergängen zu den Siedlungsgebieten der Naga nach und nach Grenzlinien zu dieser Region geschaffen. Den Manipuris (Bevölkerung des südlich der Naga-Hills gelegenen Verwaltungsdistrikts Manipur, die sich aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammensetzt) wurde jeder Kontakt mit den Naga verboten, und strenge Grenzkontrollen wurden entlang der 1842 bereits skizzenhaft gezogenen Grenze zwischen den Ebenen und dem Angami Land eingeführt. Überlegungen die Naga gänzlich sich selbst zu überlassen, wurden aufgrund der Angst, in Folge die Kontrolle über ganz Assam zu verlieren, nicht umgesetzt (Chakravorty 1964: 85).

Spätestens 1866 wurde die Nichteinmischungspolitik aufgegeben. Dörfer, die den britischen Vorgaben nicht Folge leisteten, wurden nicht mehr „nur“ niedergebrannt, sondern ganze Gemeinschaften wurden ausgelöscht und umgesiedelt.³ In diesen Jahren folgte das immer weitere Vordringen in die Naga-Hills und die Unterwerfung der indigenen Bevölkerung unter britische Autorität – wobei schwächere Dörfer teilweise auch durchaus froh über den Schutz durch die „Sahibs“ waren.

² Während dieser Zeit wurde auch zwischen den Ebenen und den Naga-Hills eine Siedlung von Kukis errichtet, die als Puffer dienen sollte. Die damalige Zwangsansiedlung der Kuki legte allerdings den Grundstein für enorme soziale Spannungen in diesem Gebiet. (Chakravorty 1964: 101; IWGIA 1986)

³ „Meanwhile, in January 1866, the Nagas of Razepehah village cut up a Mikir village in North Cachar. As a result, in March Lieutenant Gregory burnt the village. In June the Razepehah men again made a raid and massacred 26 Mikirs. At the end of the

1874 wurde das Land jenseits des Brahmaputra Tales als „scheduled district“ deklariert und somit vom übrigen britischen Indien abgetrennt. Im selben Jahr erlangte die Exekutive durch die Schaffung der Provinz Assam effektive Kontrolle über die unter Verwaltung stehenden Gebiete, die sukzessive ausgedehnt wurden. 1878 entstand das neue Verwaltungszentrum in Kohima und ein Sub-Zentrum in Whoka (Johnson 1986: 14). Größere Einheiten von Polizei und Militär wurden in die Gegend verlegt und eine Haussteuer von zwei Rupees eingeführt. 1879 kam es vom Dorf Khonoma ausgehend zum ersten Aufstand gegen die Kolonialmacht, an dem sich mehrere Dörfer beteiligten. Während zwischen 1845 und 1865 auf britischer Seite 232 Tote zu beklagen waren, forderte alleine diese einzige Schlacht in Kohnoma auf Seiten der Naga eine höhere Zahl an Menschenleben (Gray 1986: 40), sodass sie als die blutigste in die Geschichte der Auseinandersetzungen in den Naga Hills einging (Elwin 1961: 22, 26; IWGIA 1986: 70).

Dieser Aufstand war der Erste und Letzte seiner Art. 1881 wurde der Beginn einer effektiven Administration durch die Gründung des Naga-Hills District festgeschrieben. Dies bedingte auch, dass die Naga-Hills fortan zu den „tribal areas“ zählten, deren Ausschluss aus dem weiteren British India in rechtlicher Hinsicht durch die „Frontier Tracts Regulation“ von 1880 realisiert worden war (Hartwig 1970: 10). Die Bevölkerung der Region erfuhr eine Differenzierung entlang dieser neuen Grenzen. Die Unterscheidung zwischen assamesischen oder „indischen“ Naga und der Naga jenseits der burmesischen Grenze stellte dabei den Anfang dar. Die Naga auf indischer Seite wurden entsprechend der verschiedenen Verwaltungsbezirke bezeichnet, sodass heute in Manipuri, Assamesische und Arunchali Nagas unterschieden wird. Die ursprünglich durch ökonomische Interessen in den Ebenen motivierte Etablierung der Naga-Hills als Verwaltungsbezirk des British Empire bedingte die Unterwerfung dieser Region unter ein koloniales Machtzentrum sowie die Differenzierung der Bevölkerung entlang geographischer und anderer Grenzen. Darüber hinaus legten diese Prozesse die Grundlage für die postkoloniale Eingliederung der Naga in den indischen Nationalstaat, die zu einer Situierung am Rande eines neuen Machtzentrums führte. Es wurden die Strukturen geschaffen, die über Jahrzehnte hinweg bis in die Gegenwart Gegenstand teils blutiger

rainy season Gregory levelled Razepeimah to the ground, declared its lands desolate for ever, and transported its people, on their making complete submission, amongst other communities“ (Chakravorty 1964: 86).

Auseinandersetzungen zwischen Naga-Unabhängigkeitsbewegungen und dem indischen Nationalstaat waren und sind.

2.2 Konsolidierung als Peripherie und sozialanthropologische Forschung

Durch die erwähnte „Frontier Tracts Regulation“ von 1880 war die rechtliche Grundlage für die Verwaltungsform der Indirect Rule geschaffen worden, die innerhalb des Naga-Hills Districts vom Ende des 19. Jahrhunderts bis 1947 zur Anwendung kommen sollte. Diese Form der kolonialen Verwaltung trachtete danach, die Vormachtstellung der Kolonialherren auf vorhandenen gesellschaftlichen Institutionen aufzubauen und möglichst nicht in bestehende Sozialsysteme einzugreifen.⁴ So wurden beispielsweise die *goanbura*, die Chiefs oder „Dorfvorsteher“ von der Kolonialverwaltung zu offiziellen Vertretern des Dorfes ernannt, mit denen in weiterer Folge auch meist koloniale Anliegen oder auch die Schlichtung von Auseinandersetzungen zwischen verschiedener Gruppen verhandelt wurden (Gray 1986: 41). Teilweise wurde die Administration des Naga-Hills District sehr locker gehandhabt, wie Maxwell es beschreibt: „in nominally administrated areas administration was often limited to an annual tour – a ‘promenade’“ (Maxwell 1973: 6).

Trotzdem bestand für die Krone kein Zweifel an der rechtmäßigen Vorherrschaft über das Gebiet und seine Bevölkerung: „It was a matter of cost/benefit, of a balance of convenience; but there is no doubt that the British considered the entire Naga area theirs to administer if they so wished“ (Maxwell 1973: 6).

Denn gerade aufgrund der Situierung der Naga-Hills am Rande und an der Grenze zweier Einflussbereiche war es wichtig, hier eine gewisse Infrastruktur und Verwaltung zu schaffen, auf die – wenn erforderlich – zurückgegriffen werden konnte.⁵ Für eine solche Verwaltung, die in

⁴ Das System der Indirect Rule fand allgemein eine breite Zustimmung unter den Proponenten der social anthropology. So befürwortete auch Malinowski diese Art der kolonialen Machtausübung (Malinowski 1951: 266f). Die angestrebten Allianzen der British social anthropology bedeuteten aber nicht nur, die Selbstbestimmung der indigenen Bevölkerung soweit wie möglich erhalten und fördern zu können, sondern gleichzeitig auch eine möglichst „billige“ und „praktische“ Durchsetzung von kolonialen Interessen.

⁵ Diese militärstrategische Relevanz der Region zeigte sich deutlich zu Ende des

weiten Bereichen auf einer Zusammenarbeit mit der indigenen Bevölkerung aufbaute, war eine gewisse Kenntnis der Kultur und der sozialen Organisation der Naga-Gruppen von unbedingtem Vorteil, ja sie war gewissermaßen eine Notwendigkeit. Daher stellte dieser Teil des britischen Imperiums einen idealen Einsatzort für die sich in England gerade etablierende social anthropology dar. Wie Feuchtwang in „Anthropology and the Colonial Encounter“ feststellt: „Anthropology as social anthropology became important to administration, colonial administration, in the context from retreat from direct coercive rule [...]“ (Feuchtwang 1973: 93). In den Naga-Hills folgte auf die Abkehr von der Herrschaft des direkten Zwangs, die sich auch in einer großen Anzahl an Strafexpeditionen ausgedrückt hatte,⁶ der Vollzug der Indirect Rule durch J.H. Hutton und seinem Nachfolger J.P. Mills. Beide verbanden die Aufgaben der kolonialen Administration mit ausgiebiger anthropologischer Forschung.⁷ Nicht als Anthropologen, sondern als Mitglieder des ICS⁸ standen sie im Dienste der britischen Regierung und stellten als Deputy Commissioners einander nachfolgend über Jahrzehnte hinweg die oberste Instanz der Kolonialverwaltung. Huttons erste Monographie, „The Angami Nagas“, an der er von 1913 bis 1915 arbeitete, wurde von ihm verfasst, weil er nach seiner Versetzung vom Ganges Delta in die Naga-Hills feststellte, dass es keinerlei generelle Publikation gab, die ihm als eine Hilfestellung für den Umgang mit den Menschen, deren Angelegenheiten er zu verwalten hatte, dienen konnte. Auf der anthropologischen Arbeit während ihrer Zeit als Kolonialbeamte konnten auch beide nach ihrer Rückkehr nach England ihre weitere Karriere aufbauen. Koloniale Machtausübung und anthropologische Forschung waren in diesem Kontext also offensichtlich eng verbunden. Die Teilnahme Fürer-Haimendorfs an einer Strafexpedition unter der

Zweiten Weltkrieges. Die japanischen Truppen wurde in Kohima von Briten und Naga zurückgeschlagen – woraufhin sie ihr weiteres Vordringen nach Indien aufgaben.

⁶ Die Beziehungen zwischen Kolonialisten und indigener Bevölkerung in der beschriebenen ersten Phase der britischen Präsenz in den Naga-Hills gestaltete sich weitgehend über eine Abfolge von Überfällen und Strafexpeditionen, Morden und Vergeltung. Die Vermeidung von monetär extrem aufwendigen Strafexpeditionen war einerseits ein zentrales Argument für die Förderung eines anthropologischen Instituts in London, das die koloniale Nützlichkeit der Disziplin betonen sollte (Kuper 1996: 96). Andererseits dürfte diese Kostenersparnis auch einen Mitgrund für die Ernennung anthropologisch ausgebildeter Verwaltungsbeamter dargestellt haben.

⁷ Siehe Mills 1922, 1926, 1937; Hutton 1921, 1969.

⁸ ICS: Indian Civil Service.

Leitung von J.P. Mills während seines Feldaufenthaltes in den Jahren 1936/37 und insbesondere die literarischen, wissenschaftlichen und musealen Ergebnisse dieses „Abenteuers“ zeigen dies in prägnanter Weise.⁹ Die insbesondere durch den von Talal Assad 1973 herausgebrachten Sammelband in Gang gebrachte Kritik an der Kollaboration von Anthropologie und Kolonialismus trifft auf diesen Teil des britischen Kolonialreichs daher durchwegs zu (siehe Asad 1973, darin besonders Forster und Feuchtwang). Welche Bezüge zu dieser Kritik lassen sich hier herstellen?

Adam Kuper bezeichnete 1996 den Beitrag der Anthropologie zur kolonialen Administration bis in die 30ige Jahre des 20. Jhs. als vollkommen nebensächlich (Kuper 1996: 99). Dies mag vielleicht für den afrikanischen Teil des Britischen Imperiums zutreffen, worauf sich die meisten Analysen der Verbindung von kolonialem Herrschaftsapparat und Anthropologie konzentrieren; bezogen auf die Naga-Hills verfehlt diese Darstellung jedoch klar die realen Verhältnisse. Ebenso wenig findet sich in den Ethnographien aus dieser Zeit Evidenz für ein durchwegs feindliches Verhältnis zwischen Administration und Anthropologie, wie es Kuper darstellt (vgl. Kuper 1996: 107). Diese verallgemeinernde nivellierende Darstellung des Beitrags der Anthropologie zur kolonialen Administration für die angesprochene Zeitepoche mag vielleicht auch daran liegen, dass, wie Nicholas (1996) ausführt, trotz der bereits in den 1960iger Jahren laut gewordenen Kollaborationskritik erstaunlich wenig historische Forschung über die praktische Involviertheit der AnthropologInnen in den Kolonialismus stattgefunden hat.

Auf einer praktischen Ebene bedingten der Einsatz und auch das Engagement der anthropologischen Verwaltungsbeamten jedenfalls eine Konsolidierung der Position der Briten innerhalb der Naga-Hills. Darüber hinaus wurde der Status der Naga-Hills als Randzone, als einer von dem übrigen Britisch-Indien abgetrennten Peripherie, verstärkt. Laut einiger Stimmen geschah dies gerade aufgrund der mehr anthropologischen als administrativen Bestrebungen von Mills und Hutton, die traditionellen Lebensformen der Naga so weit wie möglich zu erhalten und jeden Einfluss einer Modernisierung fernzuhalten (Johnson 1986: 12, 21; West 1999). Tatsächlich waren die beiden geradezu begeistert von allem, was sie als typisch für die Naga wahrnahmen, akzeptierten ihre *dobashi* (Übersetzer) nur in traditioneller Bekleidung und setzten sich entschieden gegen jede Einflussnahme seitens anderer ethnischer Gruppen und der

⁹ Siehe CFH 1944; Fürer-Haimendorf 1937; Schäffler 2006.

christlichen Mission aus der Tiefebene ein. Veränderung bedeutete für sie eine Störung der „edlen Wilden,“ die sie zu vermeiden trachteten. Die Abschottung der Region gegen alle modernen Entwicklungen und Einflüsse verfestigte so den Status als Randzone und sie schirmte diesen Teil Nordostindiens auch von der sich in diesen Jahren formierenden pan-indischen Unabhängigkeitsbewegung ab.

3. Kollektive Identitäten im postkolonialen politischen Geschehen

Der Erfolg der pan-indischen Unabhängigkeitsbewegung und die Gründung des multiethnischen Nationalstaates Indien im Jahr 1947 bedeutete für viele Regionen nicht mehr Selbstbestimmung, sondern eine Verlagerung und Veränderung des Machtzentrums, an dessen Peripherie sie sich wahrnahmen. In den Naga-Hills hatten sich bereits vor 1947 Positionen entwickelt, die sich im Falle des Rückzugs der Briten für einen eigenen Staat, der die Interessen der Naga in den Mittelpunkt stellen würde, aussprachen.¹⁰ Die einen Tag vor der Unabhängigkeitserklärung Indiens veröffentlichte Erklärung der Unabhängigkeit der Naga-Hills und anschließender Gebiete von Großbritannien und allen anderen Staaten wurde jedoch ignoriert. In der Folge entwickelte sich ein Konflikt zwischen den separatistischen Organisationen innerhalb der Naga-Hills und dem indischen Nationalstaat, der mit Unterbrechungen bis in die Gegenwart gewalttätig ausgetragen wurde. Auch heute, nach beinahe 60 Jahre bewaffneten Konflikts, von Verhandlungen, Waffenstillständen und Ausnahmezuständen, ist die Forderung nach einem eigenen Staat (wieder) am Verhandlungstisch – gegenwärtig vorgebracht vom NSCN-IM.¹¹ Eine genauere Darstellung der politischen Entwicklungen und Positionen dieser Auseinandersetzung würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.¹² Der Prozess der Dekolonialisierung bedingte hier jedenfalls eine jener Situationen, in denen Fragen nach ethnischer Identität oft erst Bedeutung erlangen (vgl. Eriksen 1993: 30, 85). Die Inkorporation in einen modernen Nationalstaat, verstärkte interethnische Kontakte, der

¹⁰ Eine der einflussreichsten Vereinigungen war hierbei der 1919 von Kriegsheimkehrern aus dem 1. Weltkrieg gegründete Naga Club (Jacobs 1990: 151; Gray 1986: 42).

¹¹ NSCN-IM: National Socialist Council of Nagalim (Isak-Muivah) Behauptet die Existenz einer Naga-Nation ausgehend von der Deklaration derselbigen am 14. August 1947. Darauf gründet sich die Forderung nach der Anerkennung dieser Nation, die alle Naga – auch jene in andern Bundesstaaten und in Myanmar – umfassen soll.

¹² Siehe beispielsweise Horam 1988.

Kampf um Ressourcen und Territorien und insbesondere die mit all diesen Aspekten verknüpften politischen Unabhängigkeitsbestrebungen brachten so auch in diesem Kontext Debatten über die Legitimität bzw. Illegitimität kollektiver / ethnischer Identitäten in Gang. Allerdings wurden in den Naga-Hills in der postkolonialen Situation gleich zwei verschiedene und entgegengesetzte Konzepte von Gruppenidentitäten auf den Plan gerufen, die im Kontext der indigenen Politisierung als Argument für oder gegen politische Ansprüche herangezogen wurden und werden.

Mein Anliegen ist es hier nicht, in einer digitalen Entweder-Oder Logik zwei Konzepte von sozialer Identität einander gegenüberzustellen, ausgehend etwa davon, dass die Zugehörigkeit zu dem einen eine Identifikation mit dem anderen ausschließt. Dass das Zusammenspiel verschiedenster Identitäten – auch kollektiver – wesentlicher Bestandteil jedes Lebensvollzuges ist, wurde in kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschungen und insbesondere in der feministischen Forschung in den letzten Jahren ebenso behandelt, wie dass die konkrete Fassbarkeit dieses Zusammenspiels nach wie vor eine der aktuellsten Herausforderungen in diesen Forschungsbereichen darstellt. Nichtsdestotrotz werden, wie die folgenden Zitate veranschaulichen, in diesem empirischen Feld zwei Formen von Gruppenidentitäten als konkurrierend und im Sinne einer Überwindungslogik beschrieben. Denn für eine politische Handlungsfähigkeit, um die es in diesem regionalen Kontext wesentlich geht, haben sie anscheinend entgegengesetzte Implikationen.

Diese Konzepte sind *einerseits* eine kollektive Identität, die alle Naga umfassen soll, und die trotz der bisherigen homogenisierenden Darstellung „der Naga“ keineswegs selbstverständlich und unumstritten ist. Im Folgenden soll diese Identität als Naga unity¹³ bezeichnet werden. Die Konstituierung dieser Naga unity war für die Entwicklung einer Unabhängigkeitsbewegung, welche die Involvierung in den indischen Nationalstaat als neuerliche, postkoloniale Okkupation der Naga-Hills auffasste und auffasst, von außerordentlicher Bedeutung. Anfang der 70er-Jahre wurde diese Identität von Maxwell in einem Minority Rights Group Report als ein starkes Element des Widerstandes beschrieben: „Their [the Naga’s] sense of national identity is as strong as that of any other people of the sub-continent, and stronger perhaps than most. This now

¹³ Ich verwende diesen Ausdruck in Anlehnung an Horam 1988; siehe auch Zitat unten.

overrides the marked differences that separated the fourteen and more tribes of the Nagas, each with its own – mutually intelligible – language, and it has been tempered by two decades of resistance to what the Naga see as Indian attempts to annex their country“ (Maxwell 1973: 5).

Andererseits soll das Konzept tribaler Identität in diesem regionalen Kontext ins Blickfeld gerückt werden. Denn in den folgenden Jahren, mitbedingt durch verschiedene Spaltungen der separatistischen/nationalistischen Bewegungen, wurde dieses Grundelement eines erfolgreichen Kampfes um Selbstbestimmung / Unabhängigkeit beinahe zur Gänze zerstört, wie Horam in seinem Buch über 30 Jahre Naga-Widerstand beklagt. Wie auch im obigen Zitat von Maxwell schon anklingt, ist es die Orientierung an der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stamm, welche die „delicate fabric of Naga unity“ (Horam 1988: 21) zu zerstören droht. „There is tribal rivalry on a big scale“ (*ebd.*) konstatiert Horam und führt weiter aus, dass diese Orientierung an einer tribalen Identität einen idealen Angriffspunkt für New Dehli darstellt, um die Naga gegeneinander aufzuhetzen und somit in der alten Manier der britischen divide and rule policy auf Widerstände gegen die eigene Herrschaft zu reagieren (Horam 1988: 26).

Im Folgenden werde ich mich zunächst mit dem Konzept tribaler Identität auseinandersetzen und die Anwendbarkeit des Konzepts des Stammes auf diesen regionalen Kontext nachgehen. Abschließend wird in einer theoriegeleiteten Auseinandersetzung auf die kollektive Identität der Naga unity fokussiert.

3.1 Tribale Identitäten

Die aufgezeigten engen Verbindungen von Sozialanthropologie und Kolonialismus in dieser Region werfen die Frage auf, ob durch Erforschung dieses Gebiets und die damit in Verbindung stehende Verwendung des Stammesbegriffs kollektive Identitäten geschaffen wurden, die so nicht vorhanden waren. Sind die Naga-Stämme ein koloniales Konstrukt ethnographischer Wahrnehmung und Beschreibung, dem keine empirische Existenz zukommt, wie dies beispielsweise Southall (1970) vor allem für angebliche „Stämme“ im afrikanischen Kontext gezeigt hat?

Seit den 1960iger Jahren ist das Konzept des Stammes in der sozial- und kulturanthropologischen Forschung umstritten. Southall (1970) einerseits und Marshall Sahlins (1968) andererseits seien hier als zwei wesentliche Proponenten dieser Debatte genannt. In Indien reicht die

Auseinandersetzung darüber, ob von Stämmen als separaten ethnischen Entitäten gesprochen werden kann, bis in die 1930er Jahre zurück. Zwischen Verrier Elwin (1939) und G.S. Ghurye ging es dabei vor allem um die Charakterisierung der „Scheduled Tribes“ als „Ureinwohner“, der Sichtweise Elwin's entsprechend, oder als „rückständige Hindus“ in der Argumentation von Ghurye (Skoda 2005).

In der Frage nach der kolonialen Bedingtheit der Naga-Stämme ist es klar die Anwendbarkeit des „Stammes“ als wissenschaftliche, analytische Kategorie, die hier in den Vordergrund rückt. Eine verbindliche Definition dieses Begriffes existierte jedoch, wie Andre Gingrich (2001: 15906) aufzeigt, auch nicht bevor dieses Konzept ins Kreuzfeuer der Kritik geriet. Die westlichen Forscher, die mit den Naga in Berührung kamen, berichteten jedenfalls durchwegs von verschiedenen Arten und Formen von Naga-Stämmen. Das Fehlen einer dominanten Grundstruktur bedingt wohl auch, dass die Angaben darüber, wie viele Naga-Stämme es gibt, sehr unterschiedlich sind. Die Annahme von 30 verschiedenen tribal groups (vgl. Somarè/Vigorelli 1992: 169) befindet sich ungefähr im Mittelfeld der Angaben.¹⁴

Aus seiner Auseinandersetzung mit dem Konzept des Stammes schließt Gingrich (2001: 15906), dass von einem heutigen Standpunkt die Verwendung dieser analytischen Kategorie am ehesten gerechtfertigt ist, wenn es als ein Äquivalent zu Eigenbezeichnungen für bestimmte Konzeptionen sozio-politischer Identität verwendet wird. Im Sinne einer Arbeitsdefinition hält er außerdem fest, dass diese sozio-politischen Identitäten eine Kombination folgender Charakteristika aufweisen:

- Sie sind für gewöhnlich mit einem gemeinsamen Territorium verbunden, dessen Nutzung zumeist den Stammesmitgliedern vorbehalten ist.
- Die Mitglieder eines Stammes verbindet meistens die Idee oder auch die soziologische Tatsache einer gemeinsamen Herkunft, wie beispielsweise die Abstammung von demselben Ahnen, derselben Ahnin.
- Teile der zum Stamm gehörenden Population leben meist mehr oder weniger permanent außerhalb des Stammesterritoriums. Durch verwandtschaftliche sowie rituelle Verpflichtungen wird meist eine enge Verbindung zu diesen ‚Outsider‘-Gruppen aufrechterhalten.

¹⁴ Maxwell schreibt, wie bereits erwähnt, von „the fourteen and more main tribes of the Naga [...]“ (Maxwell 1973: 5). Elwin (1961) unterscheidet 14, Horam (1978) 32, Yonuo (1974) 38 verschiedene Naga Stämme (vgl. Johnson 1986: 11).

Die Frage ist nun, ob der Begriff des Stammes in diesem Sinne tatsächlich auf die sozialen und politischen Strukturen der verschiedenen historischen Naga-Gemeinschaften anwendbar ist.

Von einem gemeinsamen Stammesterritorium im Sinne des ersten Charakteristikums kann im Falle der Naga nur sehr bedingt gesprochen werden. Die einzelnen Stämme wurden zwar durchwegs als eine Mehrzahl von Dörfern, die auf einem abgrenzbaren geographischen Gebiet siedelten, beschrieben. So steht eine Darstellung der Siedlungsgebiete der jeweils thematisierten Stämme zumeist am Beginn ethnographischer Schriften über die Naga.¹⁵ Hartwig (1970) belegt aber eindrücklich, dass für sämtliche Naga nur das eigene Dorf die grundlegende und für die politische und soziale Organisation einzig relevante Territorialeinheit darstellte. Das Territorium der einzelnen Dörfer wurde von den Mitgliedern des jeweiligen Dorfes gemeinsam genutzt. Die Dörfer fungierten somit als „selbständige territoriale Einheiten, die sich in den meisten Fällen klar gegen sämtliche umliegende Dörfer abgrenzten, ob diese nun zum selben ‚Stamm‘ gehörten, oder nicht“ (Hartwig 1970: 123). Wenn wir diese Darstellung Hartwigs als Ausgangspunkt nehmen, so verfügten die Naga-Gruppen, die als Stämme bezeichnet wurden, in Hinblick auf die politische Organisation und die damit verbundenen Regelungen der Bodennutzung über kein gemeinsames Stammesterritorium.

Eine gemeinsame soziologische oder ideologische Abstammung, die alle Mitglieder eines Stammes verbindet, ist bei einigen der ausführlicher beschriebenen Gruppen hingegen durchaus festzustellen. In diesem Kontext bemerkenswert sind die Überlieferungen der Naga hinsichtlich ihrer Geschichte, die insbesondere von Hutton und Mills verwertet wurden (Hutton 1969; Mills 1937). Ursprungslegenden, die meist einen Ursprungsort des Stammes (den Ort, an dem die Stammväter der Erde entstiegen) angeben und auf einen ersten Wohnort verweisen, wurden zumindest von den Ao, Phom, Rengma und Sema überliefert und in ethnographischen Schriften festgehalten (Hartwig 1970: 25). Diese Ursprungslegenden belegen ein Bewusstsein einer gemeinsamen Abstammung in ideologischer Hinsicht. Die Prinzipien der verwandtschaftlichen Organisation reichten in manchen Fällen über die Dorfgrenzen hinaus und schlossen andere Dörfer desselben Stammes mit ein (z.B. bei den Thendu Konyak und den Sema), was auf eine

¹⁵ Hodson 1911: 2ff.; Hutton 1969: 14f.; Mills 1937: 1ff.

gemeinsame soziologische Abstammung der Mitglieder dieser Gruppen hindeutet. So waren die Clans, auf denen die verwandtschaftliche Organisation aller Naga-Gruppen aufbaute, öfters über mehrere, demselben Stamm zugehörnde Dörfer verbreitet (Hartwig 1970: 201). Dies war auch beim Stamm der Konyak Naga der Fall, wie Fürer-Haimendorf (1941: 83) dokumentiert hat. Eine gemeinsame Abstammung in ideologischer Hinsicht wurde also bei jenen Stämmen, mit denen eine intensive ethnographische Auseinandersetzung stattfand, durchwegs festgehalten. Auf eine gemeinsame soziologische Abstammung, auf die das Vorhandensein gemeinsamer Ahnen an sich schon hindeutet, verweist vor allem das Vorkommen derselben Clans in verschiedenen Dörfern desselben Stammes.

Das dritte Charakteristikum, jenes der verwandtschaftlichen und rituellen Bindungen zu Teilen des Stammes, die außerhalb des Stammes-territoriums leben, ist auf die Naga kaum anwendbar. Wie schon dargelegt wurde, existierte für die als Stämme deklarierten Populationen kein gemeinsames Territorium. Die Abstammungsgemeinschaften, die ein dominantes Element in der sozialen Struktur der Naga-Gemeinschaften darstellten, waren die Clans – entlang dieser bestanden sowohl verwandtschaftliche als auch rituelle Bindungen nach Außen. Davon ausgehend müsste jedoch jedes Dorf als Stamm bezeichnet werden.

Die Beziehungen zwischen den Dorfgemeinschaften bestanden neben den friedlichen Kontakten entlang dieser Verwandtschaftsverbindungen und dem Austausch von Gütern auch in der Erbeutung von Köpfen der jeweils anderen. Ob diese Beziehungen, die durch die Kopfjagdaktivitäten etabliert wurden, einer konkreten Logik folgten, und ob diese mit den Grenzen, die für die einzelnen „Stämme“ gesetzt wurden, kongruierten, ist eine Frage die an das vorhandene ethnographische Material gesondert zu stellen wäre. Es ist aber wahrscheinlich, dass diese Beziehungen nicht im Sinne dieses dritten Charakteristikums dazu dienten, mit Teilen der eigenen sozio-politischen Entität enge Beziehungen aufrecht zu erhalten.

Initiiert wurden Kopfjagden teils von der gesamten Dorfgemeinschaft, meist aber nur von den Angehörigen eines *morung*. Die mit der Kopfjagd direkt verbundenen rituellen Handlungen zielten wesentlich darauf ab, die im Zuge der Erbeutung eines Kopfes gewonnene Energie für die eigene Gemeinschaft nutzbar zu machen (siehe Schäffler 2006). Auch in Hinblick auf andere rituelle Handlungen, wie die Abhaltung von *genna* – ritueller Fest- bzw. Ruhetage usw. – scheint ebenso die Dorf-

gemeinschaft die weiteste Bühne dargestellt zu haben (vgl. Jacobs 1990: 83ff.; Hartwig 1970: 118–153; Fürer-Haimendorf 1941: 12, 93ff.).

Diese grobe Betrachtung der territorialen, sozialen und rituellen Strukturen der historischen Naga-Gemeinschaften legt nahe, dass zwei der oben genannten Stammescharakteristika hier eher nicht anzuwenden sind. Während jene Gruppen, die in Monographien detailliert dokumentiert wurden, ein Bewusstsein einer gemeinsamen Abstammung hatten, wie ihre mündlich tradierte Geschichte nachweist, wurden in anderen Fällen vermutlich auch Dorfgemeinschaften zu Stämmen erklärt, die nicht einmal in dieser Hinsicht über eine gemeinsame Identität verfügten.

Auch das Fehlen einer kollektiven Selbstbezeichnung einer zu einem Stamm zusammengefassten Gruppe, wie in dem folgenden Beispiel, deutet darauf hin, dass eine kollektive sozio-politische Identität in diesem Fall nicht vorhanden war: „Im Laufe der Unterhaltung erfuhren wir, dass die Pangsha-Leute selbst ihr Dorf Wailam nennen. Der Ausdruck Kalyo-Kengyu kennen sie nicht und sie haben für sich überhaupt keine Stammesbezeichnung“ (Fürer-Haimendorf 1939: 197). Es wurden hier offensichtlich Dorfgemeinschaften zu Stämmen zusammengefasst, die weder in sozialer noch in politischer Hinsicht über eine gemeinsame Abstammung als zusammengehörige Entitäten aufzufassen sind.¹⁶

Das Konzept des Stammes als westliche Denkschablone, die über eine äußerst geringe Trennschärfe verfügte, war jedoch hervorragend dazu geeignet, die verwirrende Vielfalt der lokalen Verhältnisse zu erfassen und in eine für die Beobachter verständliche Ordnung zu bringen. Dies sowie die allgemeine Bekanntheit dieses Konzeptes dürften hauptverantwortlich dafür gewesen sein, dass der Begriff von sämtlichen Beobachtern und Forschern vor Ort verwendet wurde. Auch kann davon ausgegangen werden, dass in der Praxis noch weitere Kriterien als die bisher diskutierten eine Rolle für die Festlegung und Bestimmung der verschiedenen Stämme spielten. Äußerliche Kriterien des Erscheinungsbildes waren hierbei die nahe liegendsten Unterscheidungsmerkmale. Hodson bemerkt beispielsweise nach einer Aufzählung verschiedener Naga-Stämme Manipurs: „Differences of

¹⁶ Auch Jacobs vertritt die Position, dass der Begriff „tribe“ in diesem Kontext zu Unrecht verwendet wurde. Allerdings zieht er einen Stammesbegriff heran, den ich für zu eng gefasst halte (vgl. Jacobs 1990: 20).

stature, dress, coiffure and weapons make it easy to distinguish between the members of these tribes“ (Hodson 1911: 5).

Kauffmann verweist ebenso auf die Unterschiede in Kleidung und Auftreten, er scheint aber bereits Zweifel an der Stimmigkeit des Stammesbegriffs im Kontext der Naga gehabt zu haben: „Wenn man auch nicht von einem festen Stammeszusammenhalt sprechen kann, so besteht doch ein gemeinsames Sprach- und Kulturbewußtsein, dem zufolge jede Gruppe (von uns als Stamm bezeichnet) an ihren Eigenarten hängt und somit auch mit Selbstbewußtsein die ihr speziell zukommende Kleidung trägt“ (Kauffmann 1939: 227).

Dass äußere Kriterien eine wichtige Rolle bei der Differenzierung in verschiedene Gruppen spielten, ist wenig überraschend. Innere – soziale, politische – Charakteristika sind sehr viel schwerer fassbar. Bei den Autoren, die eine intensive Auseinandersetzung mit einzelnen Gruppen durchführten, geht die Feststellung von den Gemeinsamkeiten eines Stammes über Äußeres hinaus. Kauffmann verweist hier auch auf die sprachlichen Differenzen, welche innerhalb der Bevölkerung der Naga-Hills anzutreffen waren und sind. Mit Sicherheit verfügten aber nicht alle Stämme über ein gemeinsames Sprachbewusstsein, wie Kauffmann postuliert. Manche von ihnen zerfielen, entgegen dieser homogenisierenden Darstellung in verschiedene Sprachgruppen.¹⁷ Linguistische Kriterien wären demnach ein möglicher anderer Ausgangspunkt – und in gewisser Weise ein Gegenpunkt zu dem an materiellen / sozialen und politischen Kriterien orientierten Konzept des Stammes – um die real vorhandenen internen Differenzierungen der Bevölkerung der Naga-Hills zu erfassen.

Es kann also festgestellt werden, dass die Naga-Stämme als Konzepte kollektiver Identifikation in weiten Bereichen durch koloniale, anthropologische Einflussnahme konstruiert wurden. So zeigt sich (einmal mehr) – bedingt durch die durchaus problematische Verwendung eines Begriffes – dass wissenschaftliche Sprechweisen und Codes zwar Realität beschreiben, diese aber nicht neutral abbilden, sondern zur Schaffung von Wirklichkeit immer wieder beitragen.¹⁸

¹⁷ Die Rengma (Mills 1937) zerfielen in sprachlicher Hinsicht ebenso wie die Konyak (Fürer-Haimendorf 1941) in drei unterschiedliche Gruppen.

¹⁸ Dazu siehe z.B. Spivak 1993.

3.2 Naga Unity im Feld theoretischer Anknüpfungspunkte

Die Inkorporation in den modernen Nationalstaat und insbesondere der Widerstand dagegen brachten in diesem Kontext Debatten über eine Naga Unity in Gang. Denn für die politische Handlungsfähigkeit der Unabhängigkeitsbewegung war und ist es notwendig, die Differenzierungen und Rivalitäten entlang der Stammesgrenzen zu relativieren und das Unternehmen auf der Basis einer gemeinsamen Zugehörigkeit zu festigen.

Die Diskussionen um eine Naga Unity sind Auseinandersetzungen um die Existenz einer gemeinsamen ethnischen Identität, auch wenn sie in der jüngeren Vergangenheit unter Bezug auf den Begriff der Nation geführt werden.¹⁹ In der Anthropologie ist die Thematik der Ethnizität in den vergangenen Jahrzehnten eine der am meisten diskutierten – insbesondere das Problem der Festlegung von Kriterien, anhand derer Ethnizität bzw. ethnische Gruppen definiert (von anderen abgegrenzt) werden können, hat viele AnthropologInnen beschäftigt. Im Folgenden sollen unterschiedliche Blickpunkte auf die Naga angeführt und mit einzelnen Argumentationslinien, die den Diskurs um Ethnizität der letzten Jahrzehnte wesentlich bestimmten, verbunden werden. Denn wie Eriksen in seiner einflussreichen Zusammenschau von Forschungen zu Ethnizität und Nationalismus argumentiert, scheint der exklusive Rekurs auf „objektive Kriterien“ zur Lösung des Problems nicht haltbar (Eriksen 1993: 34).

Diese Blickpunkte orientieren sich an folgenden Fragen: Kann eine kollektive ethnische Identität aller Naga auf einer Gruppenübergreifenden Kultur aufbauen? Oder kann entlang von Kriterien der sozialen Organisation, die als Prüfstein einer gemeinsamen Ethnizität im anthropologischen Diskurs die zuvor zentrale Kategorie der Kultur ersetzte (siehe Eriksen 1993: 36; Barth 1969; Worsley 1984), eine Naga Identität festgeschrieben werden? Wie verhält es sich mit den historischen Grenzen gegenüber den „Anderen“, deren Aufrechterhaltung und Wirkmächtigkeit als zentrale Kriterien für Ethnizität hervorgehoben wurden (Barth 1969) und die Grundlage für das primäre Charakteristikum von ethnischer Gruppe, für die systematische Unterscheidung von Insidern und Outsidern, zwischen „Wir-Gruppen“ und den „Anderen“

¹⁹ Auf die Intentionen und Implikationen der Verwendung dieses Terminus einzugehen, würde hier zu weit führen.

(Eriksen 1993) darstellen? Und wie sind die bisher erörterten überlokalen Einflüsse in Bezug auf dieses Identitätskonzept zu bewerten?

Die Frage nach einer gemeinsamen Kultur wollen wir zunächst durch eine Schilderung der grundlegenden Differenzen sowie verbindenden Elemente der unterschiedlichen Naga Gruppen erörtern. Als zwei der wesentlichsten Differenzen zwischen den einzelnen Gruppen sind die jeweilige politische Organisation sowie die Sprache zu nennen. Demokratisch organisierte Dorfgemeinschaften, wie jene der Ao beispielsweise, waren in den Naga-Hills ebenso anzutreffen, wie stark stratifizierte Gesellschaften, bei denen aristokratische Clans große Vorrechte genossen und Sklaven auf der untersten sozialen Stufe standen, wie zum Beispiel bei den Thendu Konyak (Fürer-Haimendorf 1938: 350ff.). Wie auch schon aus den vorigen Ausführungen zur tribalen Identität zu entnehmen ist, existierte daher klarerweise keinerlei übergeordnete politische Organisation/Instanz. Die sprachliche und dialektale Diversität war zudem enorm. Laut Jacobs (1990: 12) wurden von allen Naga-Gruppen insgesamt über dreißig unterschiedlichen Sprachen gesprochen. Neben diesen Differenzen gab es auch einige kulturelle Elemente, die in allen Naga-Gruppen vorhanden waren. Das am meisten thematisierte, und oft als Aushängeschild der Primitivität und Exotik der Naga missbrauchte Element bildet die Kopfjagd.²⁰ Weitere indigene Traditionen, die von Beobachtern als in sämtlichen Naga-Gruppen vorhanden wahrgenommen wurden, sind die bereits erwähnten Verdienstfeste und die damit in Verbindung stehenden Megalithsetzungen.²¹ In Anbetracht der angesprochenen Differenzen der historischen Naga-Gemeinschaften stellen diese Elemente allerdings eine zu dürftige Basis dar, um von einer geteilten Kultur zu sprechen. Bezogen auf die Gegenwart sind diese erwähnten kulturellen Merkmale außerdem nicht gerade dazu angetan, als Grundlage einer gemeinsamen ethnischen Identität herangezogen zu werden. Denn nicht nur die Kolonialisierung, sondern insbesondere die Missionierung sorgte dafür, dass diese Praktiken, die mit „traditionellen“ religiösen Vorstellungen verbunden sind, aufgegeben wurden und sich die meisten, heute als bekennende Christen lebenden Naga geradezu davon distanzieren.²²

²⁰ Schäffler 2006.

²¹ Zu den Verdienstfesten und Megalithsetzungen siehe Jacobs 1990: 78; Fürer-Haimendorf 1939: 35ff; Elwin 1961: 10f; Heine-Geldern 1928.

²² Die Zeliangrong Haraka Association geht auf eine kultische, an charismatischen

Innerhalb des anthropologischen Diskurses war es für längere Zeit durchwegs üblich, Ethnizität mit einer geteilten Kultur gleichzusetzen. Die wiederholt Probleme der Klassifikation aufwerfende empirische Überschneidung von kulturellen Grenzen und Gruppengrenzen, und insbesondere die verstärkt in den Vordergrund rückende Sichtweise von Ethnizität als relational und nicht essentialistisch im Sinne festmachbarer Eigenschaften führten zu einer Abkehr von dieser Sichtweise (Eriksen 1996: 34, 36). Auf die Studie von Moerman (1965) zu den Lue in Thailand wird hinsichtlich dieser Dezentralisierung von Kultur häufig Bezug genommen. Unfähig, „Lueness“ an objektiven kulturellen Merkmalen oder nachvollziehbaren Grenzen festzumachen, definierte er ihre Ethnizität entlang linguistischer Differenzierungen als „emic category of ascription“. Ihre Lueness lässt sich demzufolge daran festmachen, dass sich zu dieser Gruppe gehörende Individuen selbst als Lue bezeichnen – in Abgrenzung zu andern, Nicht-Lue – und dass sie sich wie Lue verhalten (Moerman 1965: 1219). Wenn wir diese im Bereich der Sozialanthropologie durchaus einflussreiche Argumentationslinie bei den Naga verfolgen, so finden wir – zumindest vorerst – ebenfalls eine theoretische Absage an eine kollektive Naga Identität. „Naga“ ist wie viele der Stammesnamen eine Fremdbezeichnung. Auch wenn die Herkunft dieses Begriffes nach wie vor ungeklärt scheint (West 1999: 12; Führer-Haimendorf 1939: 15), so handelt es sich dabei vermutlich um eine Bezeichnung, die von der Tieflandbevölkerung Assams für ihre meist gefürchteten, weil Kopffjagd praktizierenden Nachbarn im Osten, angewandt wurde. Dieser Begriff wurde dann erst nach und nach als Selbstbezeichnung übernommen.

Von prominenten Vertretern der Sozialanthropologie, wie beispielsweise Edmund Leach, wurde in der Frage nach den möglichen Kriterien zur Definition ethnischer Gruppen schon früh der Blick – wenig überraschend – auf die soziale Interaktion und die soziale Organisation gelenkt (Leach 1954). An diesem Analysefokus anschließend, sprechen sich zwei Autoren für eine grundlegende Einheit der historischen Naga

FührerInnen orientierte, 1929 gegründete Bewegung zurück und beruft sich auf traditionelle Elemente der Naga-Kultur. Sie bemüht sich in einem gewissen Sinne für ihre Rehabilitierung. In ihrer Zurückweisung der Einflüsse einer Modernisierung sowie des christlichen Glaubens und im Aufzeigen der Möglichkeit der Koexistenz mit der hinduistischen indischen Bevölkerung scheint diese Bewegung gegenwärtig auf wenig Widerhall bei einem breiten Teil der Bevölkerung und vor allem bei den politischen Unabhängigkeitsbewegungen zu stoßen (siehe West 1999: 24; Zeliang 2005).

Gemeinschaften aus. Die Ähnlichkeit der sozialen Organisation der Dorfgemeinschaften wird von Andrew Gray dabei als wesentlich angeführt: „The different groups vary according to factors such as population density, individual expression and hierarchy. However they all bear certain family resemblances which demonstrate a unity of Naga society and culture“ (Gray 1986: 56). Als grundlegende soziale Prinzipien, die bei allen Naga-Gruppen wichtig waren, führt Gray an: „village, morung and clan and the interrelations between these“ (*ebd.*). Dorfgemeinschaft, *morung*²³ und Clan²⁴ werden auch in dem von Julian Jacobs herausgegebenen umfangreichen Sammelband zu den Naga (Jacobs 1990) als Prinzipien der sozialen Organisation, die in allen Naga-Gemeinschaften wesentlich/vorhanden waren, genannt, und hier als „funktionale Einheiten“ bezeichnet. Diese funktionalen Einheiten decken sich weitgehend mit den von Gray angeführten sozialen Prinzipien.²⁵ Von einer Perspektive, welche die soziale Organisation zum Prüfstein für Ethnizität ernennt, wäre also durchaus von dem Vorhandensein der Naga als ethnischer Gruppe zumindest bis vor den Einflüssen von Kolonialisierung und Missionierung auszugehen.

An dieser Stelle sei der Blick nochmals auf Grenzen und Grenzziehungen gerichtet, die insbesondere durch den mittlerweile klassischen Beitrag Frederik Barths (1969) zu einem wesentlichen Diskussionspunkt in der Frage nach Ethnizität wurden. Im ersten Teil dieses Beitrags wurden

²³ Der Begriff des *morung* wird in der gesamten Naga-Literatur für die Bezeichnung der in jedem Dorf anzutreffenden, männlich dominierten Gemeinschaftshäuser und der damit verbundenen Institution verwendet (siehe Fürer-Haimendorf 1938 und 1950). Dieser Terminus bezeichnet gleichzeitig aber auch die wichtige soziale und politische Einheit, welche von den BewohnerInnen eines Dorfviertels (*khel*) gebildet wurde und der auch Frauen und Mädchen angehörten, die über eigenen Schlafhäuser verfügten (Schäffler 2006).

²⁴ Bei den Clans handelte es sich um exogame und patrilineare Einheiten (mit Ausnahme der in manchen Gruppen vorhandenen isogamen „aristokratischen“ Clans).

²⁵ Bei Jacobs werden folgende funktionale Einheiten angeführt: „lineages, clans, age-groups, classes, morungs and villages“ (Jacobs 1990: 53). Diese Auflistung ist also ein wenig detaillierter als jene von Gray, widerspricht dieser aber keineswegs. Denn die *lineages* stellen Untereinheiten der Clans dar, ebenso sind die *age-groups* lediglich ein Organisationsprinzip der elementarerer sozialen Einheiten der *morungs*. Und nur in manchen Gruppen wurden Clans als verschiedenen Klassen zugehörig aufgefasst. Allerdings müsste bei einer detaillierteren Auflistung dieser sozialen Einheiten auch die Familie vorkommen (vgl. Fürer-Haimendorf 1941: 15).

die auf britische Einflussnahme zurückzuführenden Grenzziehungen in dieser Region, wie etwa jene des Naga-Hills Districts, veranschaulicht. Abgrenzungen gegenüber der Tieflandbevölkerung existierten, wenn auch in einer anderen, weniger institutionalisierten und fixierten Art und Weise, jedoch schon vor der britischen Einflussnahme, wie bereits angedeutet wurde. Auch Maxwell beispielsweise betont, dass die Kluft zwischen der assamesischen Tieflandbevölkerung und den Hill Tribes schon vor dem Eindringen der Briten nach Assam existierte (Maxwell 1973: 6). Diese mit einer politischen Positionierung gewiss nicht unverbundene Sichtweise wird von folgenden Äußerungen aus dem auf einer detaillierten geschichtlichen Recherche aufbauenden Werk Hartwigs (1970) gestützt: „Wie aus den Chroniken der Ahom hervorgeht, führten die im Grenzgebiet gelegenen Gemeinwesen einen ständigen Kampf gegen die Ahom um den Erhalt ihrer politischen Selbständigkeit. Die wenigen temporären Kontakte friedlicher Natur waren ohne jede Bedeutung für die innere Entwicklung der assamesischen Naga. Erst zu Beginn des 18. Jahrhundert scheinen die eben genannten Naga-Dörfer bestimmte – wenn auch sehr begrenzte – ökonomische Kontakte zu den Assamesen unterhalten zu haben“ (Hartwig 1970: 48).

Wenn wir von der Stichhaltigkeit dieser Schilderung ausgehen, dann gab es sehr wohl ein „Außen“, ein „Anderes“, gegenüber dem sich eventuell ein oft rivalisierendes und feindliches, sich aber auch in Austauschbeziehungen ausdrückendes Innenspiel verschiedener Dorfgemeinschaften abgrenzte – welche jedenfalls kollektiv nicht von den religiösen Lehren, die die „Brahmaputra-Ebene durchbrandeten“ beeinflusst wurden, denn „[w]eder von Hindugöttern noch von den Lehren Buddhas haben die Naga je gehört“ (Fürer-Haimendorf 1939: 16).

Abschließend sollen die überlokalen Einflüsse, die zur Etablierung dieser Identitätskonzeption beigetragen haben, Erwähnung finden. Die vom Beginn des 20. Jahrhunderts an zunehmend erfolgreiche Missionierung sprengte, insbesondere zu Beginn, die Dorfgemeinschaften, in denen sie Fuß fassen konnte. Im Laufe der Zeit vereinte sie aber immer größere Bevölkerungsteile, die sich dieser neuen Religion zuwandten über die anfänglichen Differenzierungen hinweg. Zu Ende des 20. Jahrhunderts waren 80–90% der Bevölkerung Nagalands bekennende ChristInnen (Gray 1986: 42; Jacobs 1990). Auf einer anderen Ebene anzusiedeln, aber mindestens so wesentlich ist der Einfluss der Kolonialisierung. Die im ersten Abschnitt ausführlich erörterte Fixierung als koloniale Randzone durch die Festlegung von Verwaltungs-Distrikten, Staatsgrenzen und

die Exklusion aus dem übrigen Britisch-Indien bedingten auch, dass die Bevölkerung auf einen „handhabbaren Nenner“ gebracht werden musste und wurde. Die intensive anthropologische Forschung zur Zeit der Indirect Rule trug hierzu wesentlich bei. Andrew West (2000) bezeichnet die anthropological administrators sogar als maßgeblich für das Entstehen einer gemeinsamen Naga-Identität verantwortlich. Sie vermittelten dem Rest Indiens sowie der westlichen Welt eine gewisse Wahrnehmung der Naga, indem sie diese in ethnographische Museen, auf geographische/ethnographische Karten und in dicke Bücher brachten.

Wie in Bezug auf die Naga-Stämme könnte wohl auch hier der Schluss gezogen werden, dass die Naga-Unity zumindest in weiten Bereichen durch koloniale, anthropologische Einflussnahme konstruiert wurde – dass durch anthropologische Sprechweisen und Codes Selbst- und Fremdwahrnehmung entlang eines neuen Signifikanten strukturiert und geschaffen wurde. Über die Feststellung der Wirkmächtigkeit anthropologischer Repräsentation im Sinne einer „Saidschen Orientalisierung“ hinaus, ist hier durch obige theoriegeleitete Erläuterungen jedoch auch ersichtlich, auf welchen historischen Strukturen diese Form kollektiver Identität aufbaut bzw. entlang welcher sie argumentiert werden kann. Wie Comaroff und Comaroff (1992: 54) deutlich gemacht haben, stellt Ethnizität eine Mischung von Beziehungen zu „Anderen“ sowie eine Art des Bewusstseins des Eigenen dar. Dieses Bewußtsein „is produced as particular historical structures impinge themselves on human experience and condition social action“ (Comaroff and Comaroff 1992: 54).

Von einer sozialanthropologischen Außenperspektive her sind jedoch einige strukturelle Faktoren, wie die soziale Organisation und das zugegebenermaßen hier relativ wenig spezifizierte vorkoloniale Vorhandensein von Grenzen gegenüber den Ebenen, als Argumentationslinien für eine Naga-Unity, identifiziert worden. Das Fehlen einer kollektiven Selbstbezeichnung als Naga in der präkolonialen Phase steht dem gegenüber.

Ethnizität ist jedoch kein Produkt struktureller, historischer Gegebenheiten an sich, sondern wesentlich als ein Aspekt bewussten und vor allem politischen Handelns zu verstehen, das sich diese Strukturen zu einem gewissen Grade zu Nutze macht, oder sie verwerfen kann (Eriksen 1993: 31). Stuart Hall bringt dieses Zusammenspiel von historischer Bedingtheit von Identitäten einerseits und prozesshaftem Entstehen andererseits, welches sich insbesondere in Situationen des Kampfes um politische Unabhängigkeit abspielt, treffend zum Ausdruck: „In diesem Kampf vollzieht sich eine Veränderung im Bewußtsein, in der

Selbstwahrnehmung, ein neuer Prozess der Identifikation, das Hervortreten eines neuen Subjekts ins Sichtbare. Ein Subjekt, das immer vorhanden, aber, historisch, im Entstehen begriffen war“ (Hall 1994: 80).

Das Konzept der Naga-Unity ist somit vor allem Ausdruck und Verkörperung eines Prozesses, innerhalb dessen anthropologische Begrifflichkeiten, Darstellungs- und Sprechweisen sowie politische und intellektuelle Elemente des Kolonialismus zu einer politischen Neu- und Re-Identifikation und zur Basis und Bedingung einer Gegenpolitik, transformiert wurden und werden.

4. Zusammenfassung

Im ersten Teil dieses Beitrags wurden die Prozesse der Etablierung und Konsolidierung der Naga-Hills als koloniale Randzone beleuchtet. Dabei hat sich gezeigt, dass die britische Intervention in das Siedlungsgebiet der assamesischen Naga in die Patkai-Hills wesentlich auf die Aufrechterhaltung ökonomischer Interessen in den assamesischen Ebenen rückführbar ist. Über Jahrzehnte hinweg führte eine Abfolge von Erkundungs- und Strafexpeditionen, Verhandlungen und Rückzügen schließlich zur Etablierung einer gewissen Infrastruktur und der Ziehung von Verwaltungs- und anderen Grenzen, welche die Region zu einer Zone am Rande, aber doch innerhalb des British Empire machten. Auf diese erste gewalttätige und aufgrund der zahlreichen Strafexpeditionen wohl auch kostspielige Phase folgte die Anwendung der Indirect Rule als Verwaltungsform, die möglichst auf vorhandenen sozialen Strukturen aufbauen sollte. Die Naga-Hills stellten in dieser Phase somit einen idealen Einsatzort für die sich gerade als universitäre Disziplin etablierende britische Sozialanthropologie dar. Der Beitrag der Anthropologie zur kolonialen Administration war im Gegensatz zur Darstellungsweise von Kuper (1996) in diesem Kontext bis in die 30iger-Jahre des 20. Jahrhunderts keineswegs vollkommen nebensächlich, sondern im Gegenteil wesentlicher Bestandteil der weiteren Entwicklung der Region. Einerseits bedingte sie unbestreitbar eine relativ weitgehende Aufrechterhaltung indigener Lebensweisen, gleichzeitig wurde die Region aber von allen modernen Entwicklungen und Einflüssen abgeschottet und somit der Status als Randzone verfestigt.

An den politischen Widerständen gegen die neuerliche Positionierung an einer Peripherie – diesmal des Indischen Nationalstaates ansetzend – wurde die Aufmerksamkeit im zweiten Abschnitt des Beitrags

auf zwei widerstreitende Konzepte kollektiver Identitäten gelenkt. „Tribale Identität“ stehen hier einer „Naga-Unity“ gegenüber, wobei erstere laut mancher Stimmen aufgrund von deren Implikationen für die politische Handlungsfähigkeit der Unabhängigkeitsbewegungen überwunden werden soll. Nicht von einem politischen, sondern einem wissenschaftlichen Blickwinkel aus wurde (durch die Erörterung der historischen Wirkmächtigkeit überlokaler/anthropologischer Einflüsse und Beschreibungsweisen in Bezug auf diese „tribalen Identitäten“) insbesondere der Konstruktionscharakter wissenschaftlicher Kategorisierungen und Sprechweisen veranschaulicht. Das Identitätskonzept der „Naga-Unity“, das sich auf eine geteilte Ethnizität aller Naga bezieht, und das immer wieder als wesentliche Grundlage der separatistischen Bestrebungen diskutiert wurde, erfuhr hier abschließend eine theoriegeleitete Analyse. Unterschiedliche Blickpunkte auf die historischen Naga wurden hierzu mit einzelnen Ansätzen verbunden, die den Diskurs um Ethnizität der letzten Jahre wesentlich bestimmten. Diese Verbindung förderte so einige Argumentationslinien sowie auch historische Strukturen zutage, entlang derer die Modifikationen kollektiver Identitäten innerhalb dieses politisierten Kontextes stattfanden und stattfinden.

Literaturverzeichnis

- Asad, Talal (ed.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Barth, Fredrik (1969), Introduction, in: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*. Oslo: Scandinavian University Press, 9–38.
- Chakravorty, Birendra Chandra (1964), *British Relations with the Hill Tribes of Assam since 1858*. Calcutta: Mukhopadhyay.
- Comaroff, John, and Jean Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Colo.: Westview.
- Domville-Fife, C.W. (ed.) (1924), *The Encyclopaedia of the British Empire, Vol. II*. London: Virtue & Co.
- Elwin, Verrier (1939), *The Baiga*. London: Murray.
- Ders. (1961), *Nagaland*. Shillong: Research Department Advisory Secretariat.
- Feuchtwang, Stephan (1973), The Colonial Formation of British Social Anthropology, in: Asad, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 71–101.
- Forster, Peter (1973), Empiricism and Imperialism: A Review of the New left Critique of Social Anthropology, in: Asad, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 23–38.
- Fürer-Haimendorf, Christoph (1937), Bericht über eine Expedition zu den Kaly-Kengnu Naga, Assam. *Anthropos* 31: 875–884.
- Ders. (1938), The Morung System of the Konyak Nagas, Assam. Reprinted from the *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXVIII: 349–378.
- Ders. (1939), *Die nackten Nagas. Dreizehn Monate unter den Kopffägern Indiens*. Leipzig: Brockhaus.
- Ders. (1941), Das Gemeinschaftsleben der Konyak Naga von Assam. Aus den Ergebnissen einer Forschungsreise in den Jahren 1936 und 1937. Wien: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* LXXI.
- Ders. (1944), *Der weiße Kopffäger*. Leipzig: Brockhaus.
- Ders. (1950), Youth-Dormitories and Community Houses in India. A Restatement and a Review. *Anthropos* 45.
- Gingrich, Andre (2001), Tribe, in: Smelser, N. J./Baltes, Paul (ed.), *International Encyclopaedia of the Social & Behavioural Sciences*. Oxford: Pergamon 2001: 15906–09.
- Gray, Andrew (1986), *The British in Nagaland. Their Anthropology and Their Legacy*, in: IWGIA, 37–65.
- Ghury, G.S. (1963), *The Scheduled Tribes*. Bombay.
- Hall, Stuart (1994), *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, herausgegeben und Übersetzt von Ulrich Mehlem, Dorothee Bohle, u.a.* Argument Sonderband Neue Folge 226. Hamburg: Argument.
- Hartwig, Werner (1970), *Wirtschaft und Gesellschaftsstruktur der Naga in der*

- zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Berlin: Akademie Verlag.
- Heine-Geldern, Robert (1917), Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlung nach Vorderindien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien* XLVII: 105–140.
- Ders. (1928), Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. *Anthropos* 33.
- Hodson, T.C (1911), *The Naga Tribes of Manipur*. London: MacMillan & Co.
- Horam, M. (1987), *Naga Insurgency - Thirty Years*. New Dheli: Cosmo Publications.
- Hutton, J.H. (1921), *The Sema Nagas*. London: Macmillan and Co.
- Ders. (1969 [1921]), *The Angami Nagas*. London: Oxford University Press (2nd ed. published by the Direction of the Government of Nagaland).
- IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs) (1986), *The Naga Nation and its Struggle against Genocide*. Copenhagen: IWGIA.
- Jacobs, Julian (ed.) (1990), *The Nagas. Society, Culture and the Colonial Encounter*. London: Thames and Hudson.
- Johnson, Colin (1986), A Captured Nation: The Naga Dilemma, in: IWGIA, 6–39.
- Kauffmann, H. E. (1939), Deutsche Naga-Hills Expedition (2. Bericht). *Ethnologischer Anzeiger* 4, Heft 5.
- Kuper, Adam (1988), *The invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- Ders. (1996), *Anthropology & Anthropologists. The Modern British School*. London: Routledge.
- Leach, E. (1954), *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone.
- Leacock, Eleanor (1978), Women's Status in Egalitarian Societies: Implications for Social Evolution. *Current Anthropologist* 19: 247–255.
- Malinowski, Bronislaw (1951[1945]), *Die Dynamik des Kulturwandels*. Wien: Humboldt.
- Maxwell, Neville (1973), *India and the Nagas. Minority Rights Group Report* 17. London.
- Mills, John Philip (1922), *The Lotha Nagas*. London: Macmillan & Co.
- Ders. (1926), *The Ao Nagas*. London: Macmillan & Co.
- Ders. (1937), *The Rengma Nagas*. London: Macmillan & Co.
- Nicholas, Thomas (1996), Colonialism, in: Barnard/Spencer (eds.). *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, 111–114.
- Sahlins, Marshall (1968): *Tribesmen*. Englewood Cliffs: Foundation of Modern Anthropological Series.
- Said, Edward (1978), *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Pantheon Books.
- Schäffler, Hilde (2006), *Begehrte Köpfe. Kritische Analysen zu Christoph Fürer-Haimendorfs Feldforschung im Nagaland (Nordostindien) der 30er Jahre*. Wien: Böhlau.

- Scherrer, Christian (1997), *Former British India*. Kopenhagen: Ethnic Conflict Research Project (ECOR).
- Skoda, Uwe (2005), *Adivasi. Zur Stammesbevölkerung bzw. zu ethnischen oder tribalen Gruppen Indiens* (<http://www.suedasien.net/laender/indien/bevoelkerung/adivasi.htm>, 18.6.05).
- Somarè, Grata/Vigorelli, Leonardo (1992), *The Nagas. Disciplined Forms of Beauty*. Bergamo: Galleria Lorenzelli.
- Southall, Aidan (1970), The Illusion of Tribe. *Journal of Asian and African Studies* 5: 28–50.
- Spivak, Gayatri (1993), Can the Subaltern speak?, in: Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 66–111.
- West, Andrew (1999), *The Most Dangerous Legacy. The Development of Identity, Power and Marginality in the British Transfer to India and the Nagas*. Hull: University of Hull, Center of South-East Asian Studies.
- Worsley, Peter (1984), *The Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Zelinag, N.C. (2005), Westernisation threat to Naga culture. *Organiser* 10, April 2005 (<http://www.organiser.org/dynamic/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=72&page=37>, 18. 6. 05).