



Wittgenstein 2000

Working Papers

Band 5

Joanna Pfaff Czarnecka

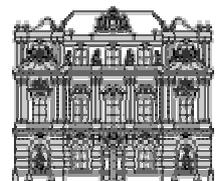
Universität Bielefeld

**Lokale Identitäten, Lokalismus und globale Horizonte:
Multiple Perspektiven auf Solidarität in einem
nepalischen Dorf am Himalaya**

**Keynote Referat gehalten auf der 5. Projektklausur des
FSP „Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“, Wittgensteinpreis 2000,
in Trencianske Teplice vom 1. bis 4. Juli 2003**

DOI 10.1553/witt2k5

**Redaktion:
Stefan Khittel
c/o Kommission für Sozialanthropologie
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Schwindgasse 14/6 - 1040 Wien
Fax: 01/ 503 68 73/ 6680
E-Mail: working.papers@oeaw.ac.at**



Lokale Identitäten, Lokalismus und globale Horizonte: Repräsentationen dörflicher Solidargemeinschaften in Nepal-Himalaya

Joanna Pfaff Czarnecka

Seit einigen Jahren vollzieht sich in der Ethnologie eine Wende. Es besteht endlich Konsensus, nunmehr fünfzig Jahre nachdem die Manchester-Schule ihre eindrucksvollen Analysen und zwanzig Jahre nachdem Eric Wolf sein Opus Magnum „*Europe and People without History*“ vorgelegt haben, dass lokale Gesellschaften nicht als isoliert wahrgenommen werden können. Die externen Einflüsse und die sich daraus ergebenden Austauschprozesse, Veränderungen und Verunsicherungen sind heute zum zentralen Gegenstand unseres Fachs geworden. Die Liste der beliebtesten Themen ist mittlerweile lang: Am prominentesten fungieren wohl die ‚transnationalen Gemeinschaften‘, die ‚lokale Aneignung von Waren und globalen Narrativen‘, ‚Prozesse der Identitätsstiftung‘, ‚Entterritorialisierung‘, ‚Entgrenzung‘, ‚Neuverortung‘ sowie die verschiedenartigen ‚Widerstandsformen gegen die westliche Hegemonie‘ und ähnliche Positionierungen.

Nun, allein schon diese Arbeitsfelder verweisen auf die Vielfalt an Verflechtungen, an denen Mitglieder lokaler Gesellschaften teilnehmen. Aus diesem Grund ist die Lokalisierungsforschung, das heißt die auf lokale Kontexte bezogene und aus der lokalen Optik betriebene Untersuchung globaler Prozesse, als ein komplexes Feld zu sehen, das der in vielen Auffassungen als einfach konnotierten Konstruktion des Lokalen diametral entgegen steht. So umfassend die Versuche, den Begriff ‚Globalisierung‘ zu fassen auch sind, so wenig wissen wir doch über den Begriff des ‚Lokalen‘, der so gern und häufig in und außerhalb der Wissenschaft genannt, und als das einfache Gegenstück des vielschichtigen Globalisierungsbegriffs verwendet wird.

Um einen Vorgeschmack auf lokale Komplexitäten zu geben, mag die folgende wichtige Feststellung von Ulrich Beck genügen: „Weltgesellschaft meint: Was die Menschen scheidet – religiöse, kulturelle und politische Unterschiede-, ist an einem Ort in einer Stadt, immer öfter sogar in einer Familie, in einer Biographie präsent“ (1998: 7). Ebenso verdichten sich externe Verflechtungen, die in lokalen Aushandlungen um Macht, Status, Reichtum und um die Vorrangstellung bei der Definition des lokalen Zusammenhangs einbezogen werden, und denen ein einfacher Begriff des Lokalen nicht gerecht werden kann. Im Zentrum dieser Präsentation soll deshalb der Begriff des ‚Lokalen‘ stehen. Ich meine, dass in diesem Untersuchungsfeld unser

begriffliches Instrumentarium erst geschärft werden muss. Es ist zwar nicht möglich, diesen Begriff präzise festzulegen, wohl aber, seine Facetten besser einzufangen.

Eine Bemerkung vorweg: Da ich sage, dass es das Lokale gibt, so gilt es festzuhalten, dass zahlreiche Forschungsansätze im Gegenteil den Verlust des Ortes, des Lokalen postulieren. Helmut Willke führt den Begriff der ‚Atopie‘ ein, der die Irrelevanz des Ortes, die globale Ortlosigkeit bezeichnet, welche mit der Ausdehnung globaler Infrastrukturen (Kommunikation und Transport) eintritt. Willke selbst warnt vor der Entfremdung und dem Verlust der Reflexionsfähigkeit des globalen Systems, sollte sich der atopische Zustand etablieren. Fredric Jameson stellt fest, dass unter den heutigen Bedingungen der Fragmentierung, der weiten Verstreuung und Volatilität sich das Lokale in ephemere Imaginationen auflöse, was ethnographische Forschung praktisch unmöglich macht. Manuel Castells macht geltend, dass angesichts der Auflösung des Raums der Orte fortan die Untersuchung des Raums der Flüsse (Information, Technologie und Finanz - *spaces of flows*) ansteht. David Harvey bemerkt, dass angesichts der Raum-Zeit-Kompression die Ethnographie selbst einem Hurrikan des Wandels ausgesetzt ist. Sollte sie ihm selbst widerstehen, so wird ihr nicht viel anderes bleiben, als die angerichtete Verwüstung zu kartographieren.

Ist die Lage so hoffnungslos? Natürlich gibt es unterschiedliche theoretische Positionen und unterschiedliche methodologische Zugänge. Die mehrheitlich mit sozialen Mikroprozessen befasste Ethnologie konstatiert zwar mehrheitlich die fortbestehende Verkörperlichung und ideelle Produktion des Lokalen, doch die räumlichen, materiellen wie immateriellen Verschiebungen (Entbettungen, Entgrenzungen, Entortungen) legen eine Notwendigkeit zur Neuverortung unserer Fachdisziplin nahe (Appadurai). Ich gehe mit Michael Burawoy einig, dass es zu den Stärken der ethnographischen Methode gehört, *die anderen* in ihrem Raum und Zeit zu studieren. Indem wir deren Lebensräume betreten, passen wir uns in deren Horizonte und Rhythmen ein, womit wir ein zentrales Merkmal der globalen Erfahrung bereits kennen. Die eigene Positionierung darf in diesem Prozess nicht ausser Acht gelassen werden, und flexible Forschungsmethoden – etwa die der *multi-sited-ethnography* (Marcus 1995) - müssen entwickelt werden.

Zu Recht betont Appadurai allerdings, dass die Ethnologie sehr erheblich dazu beigetragen hat, dass wir Menschen als lokale Subjekte wahrnehmen. Die Methoden unseres Fachs sind geradezu prädestiniert gewesen, Nachbarschaften als abgrenzbare lokale Einheiten zu konzeptualisieren, anstatt sie als dichte Beziehungsgeflechte zu sehen, die sich um die Etablierung und Wahrnehmung des lokalen Zusammenhangs bemühen. Gerade mit der fortschreitender Entgrenzung und Entbettung, etwa durch den intervenierenden Staat, wird es für die lokalen

Akteure zunehmend wichtig, Repräsentationen, das heisst Bilder, korrekte Versionen der Zusammengehörigkeit zu finden und Ritualisierungen zu performieren, um sich des lokalen Zusammenhalts zu vergewissern. Diejenigen, die wie ethnographische Forscher, oder auch – wie wir gleich sehen werden – Entwicklungsexperten ihren Blick auf eine lokale Gesellschaft richten, nehmen Teil an der Produktion und Reproduktion eindeutiger Bilder, die der Verunsicherung, der Flüchtigkeit und der Relationalität lokaler Beziehungen meist nicht gerecht werden und nicht selten ideologische Züge tragen.

Je weniger allerdings sich lokale Zusammenhänge auf den Begriff einer Nachbarschaft (Appadurai) reduzieren lassen, desto deutlicher kommt zum Ausdruck, dass wir Ethnologinnen und Ethnologen angesichts der konstatierten Beschleunigung sofort an die Arbeit der Rekonzeptualisierung unseres Untersuchungsgegenstands gehen müssen, und diese in voller Ausschöpfung unseres analytischen Instrumentariums zunehmend interdisziplinär betreiben, während die eigenen Instrumente weiter geschärft werden.

Mein Argument geht dahin, dass uns sowohl die Konstruktion des ‚Lokalen‘ als auch die des ‚Glokalen‘ zu wichtigen Forschungsfeldern geführt hat, indem wir unser Instrumentarium für die Betrachtung sowohl der *lokalen Produktion* globaler Verflechtungen (translokale Gemeinschaften?), der *lokalen Vermittlung* extern eingeleiteter Prozesse (Ein- und Entbettung) als auch der *Folgen der Globalisierung* (Aneignung, Widerstand, oder allgemein: *Positionierung*) begonnen haben zu entwickeln. Allerdings reicht die Verwendung des Gegenstückpaars global-lokal uns heute nicht mehr aus, um die lokalen Vorgänge adäquat zu erfassen. Erstens gilt es also zu fragen, was unter ‚lokal‘ denn überhaupt zu verstehen sei.

Und zweitens, indem wir es tun, gilt es die Horizonte zu beachten, aus deren Perspektive das Lokale fokussiert wird. Lokale Identitäten, Beziehungen, Repräsentationen formieren sich ja nicht notwendigerweise in Bezug auf einen abstrakten *globalen* Horizont, sondern vielmehr vor der Folie regionaler Verflechtungen, Austauschbeziehungen mit dem Staat, religiöser Zugehörigkeit, oder Migrationsnetzwerke. Ein jeder dieser Horizonte kann auf einen globalen Zusammenhang verweisen, doch in jeweils unterschiedlicher Form. Je nach Bezugshorizont kommt auch ein anderer Aspekt des Lokalen zum tragen, etwa eine Verwaltungseinheit, eine Kultusgemeinschaft, die Verdichtung eines Netzwerks, oder eine kollektive Repräsentation eines Ortes, um vorerst nur einige Facetten dessen zu nennen, was der Begriff ‚lokal‘ konnotieren kann. Darin ist der wichtigen Feststellung von Marshall Sahlins zu folgen, dass Objekte erst in Beziehung zu anderen Objekten in ihrem Facettenreichtum erkannt werden können. Und je nach Vergleichsfolie wandeln die Objekte ihre Form in einer spezifischen Weise.

Lassen Sie mich einige Überlegungen anstellen, indem ich mich auf empirisches Datenmaterial aus meiner eigenen Forschung in einer fern-westnepalischen Region am Himalaya stütze. Im Zentrum der Betrachtung werden die Aushandlungen einer lokalen Gesellschaft stehen, die im Rahmen externer Entwicklungsinterventionen darauf aufmerksam wurde, dass Bilder des lokalen Zusammenhalts und interner Harmonie zu einem wichtigen Mittel werden können, um externe Ressourcen ein zu werben. Ich werde folgendermaßen vorgehen:

- Im ersten Schritt sollen die lokalen Aushandlungen dargestellt werden, die im Rahmen der externen Intervention in Gang gekommen sind und zur Konfrontation von unterschiedlichen Repräsentationen des Lokalen geführt haben, wobei ich sowohl die verwendeten kulturellen Repertoires, als auch die Strategien ihrer Verwendung zu bestimmen suche.
- Im zweiten Schritt will ich die Methode der *multi-sited-ethnography* aufgreifen, um die lokalen Aushandlungen analysieren zu können, an denen sich unterschiedliche translokal handelnde Akteure beteiligen. Die mich interessierenden Perspektivwechsel auf die lokalen Identitäten können eingefangen werden, wenn wir die Rationalitäten und Ressourcen der beteiligten Personen und Organisationen sowie deren Handlungshorizonte betrachten. Dabei sollen auch die Probleme der Übersetzung von kulturellen Botschaften angesprochen werden, wenn translokal kommuniziert wird.
- Schließlich soll der Begriff ‚lokal‘ in seiner Vielfalt an Konnotationen näher betrachtet werden.

Lassen Sie mich jetzt zur Einstimmung mit einer kurzen Geschichte anfangen, die von der Bäuerin Megha Laxmi stammt. Diese Narration soll sie auch gleich nach Bajhang, in eine entlegene Himalaya Region in Fernwest-Nepal einführen, die den lokalen Kontext meines Vortrags bildet.

„Es war nach dem großen Erdbeben von 1972. Eines Tages hörten wir am Radio, dass am nächsten Tag bei uns Helikopter des Roten Kreuzes landen würden, um Decken und Nahrung an die Bevölkerung zu verteilen. An Bord sollten sich auch Ausländer befinden. Für viele von uns war es die erste Gelegenheit, einen »Weißen« zu sehen. Am nächsten Tag begaben wir uns zum Landeplatz. Wir präsentierten uns in unseren Festtagsgewändern, um die Besonderheit des Augenblicks zu betonen. Leider haben wir nur wenige der Hilfsgüter erhalten. Das meiste nahmen die Reichen mit nach Hause. Sie, die bereits in der Hauptstadt mit Ausländern in Berührung gekommen waren, haben sich ärmlich aufgemacht, wohl wissend, dass sie auf diese Weise die Weißen für sich gewinnen konnten. Denn diese wollten die Armen in Lumpen sehen.“

Was erzählt uns diese Geschichte? Sie gibt uns sowohl über die Beziehungen innerhalb dieser lokalen Gesellschaft Aufschluss, als auch über ihren Austausch mit der Außenwelt. Das Wissen spielt hier eine besonders wichtige Rolle: Das Wissen ist innerhalb der lokalen Gesellschaft ungleich verteilt; es ist notwendig, Informationen zu haben, um mit der Außenwelt erfolgreich in Kontakt zu treten, und wer sie hat, sichert sich Vorteile – auf Kosten der Mitmenschen. Eine solche Begegnung mit externen Besuchern zwingt die lokale Gesellschaft, einen neuen Blick auf sich selbst zu werfen, die eigenen Repräsentationen zu überdenken, und die fremden zu interpretieren. Der Blick verknüpft die fremde mit der eigenen Optik, und hier, in einer neuen Situation, gilt es die erprobten Strategien einer Prüfung zu unterziehen. Spätestens in diesem Moment hat sich in Bajhang eine wachsende lokale Sensibilität für abstrakte Kategorien, die anderswo entstanden sind, vollzogen, und damit ein Niedergang des lokalen Wissens als einzigem Mittel zur Interpretation des lokalen Geschehens (vgl. Meyrowitz).

Was erzählt uns diese Geschichte? – frage ich noch einmal, wenn ich zurück in Europa diesen Vorfall in einer weiteren Perspektive betrachten will. Versuchen wir eine Antwort zu finden. Zentrale Themen der Sozialwissenschaften – das heißt die kollektiven Repräsentationen als soziale Tatsachen, und strategisches Handeln, das Bedeutungen erzeugt, die gesellschaftlich wirksam werden - kommen hier zur Sprache. Diese gilt es nun in einem erweiterten Zusammenhang dessen zu sehen, was man heute ‚Globalisierung‘ nennt. Gegenwärtig interessiert uns vermehrt die Mobilität von Ideen, und die Beschleunigung von Kontakten über große Distanzen hinweg, welche viele kulturelle Gewissheiten erschüttern und neue entstehen lassen. Im Rahmen dieser globalen Selbstreflexion (Giddens), welche die Globalisierung vorantreibt, untersuchen wir zunehmend eine Welt oder Welten, die sich selbst im globalen Raum positionieren. Und wir sehen, dass auch die entlegensten Gebiete der Welt in Worten von Edwin Ardener voller Kommunikationen sind (dass lokale Orte jemals abgegrenzte Kommunikationssysteme waren, wie Meyrowitz behauptet, ist sicherlich ein Mythos).

Manche globalen Metanarrativen, insbesondere diejenigen, die gemäß Hannerz das fortschreitende Zusammenwachsen einer globalen Gemeinschaft postulieren, tendieren dazu, das Problem der Ungleichheit aus ihrer Betrachtung auszublenden. Dies geschieht zwar kaum, wenn die politischen und ökonomischen Dimensionen der Globalisierung, wohl aber, wenn die teilweise eigenen Dynamiken gehorchenden kulturellen Flüsse, etwa die ‚flottierenden‘ Narrativen Arjun Appadurais, in den Fokus rücken. Die kurze Geschichte hat gezeigt, dass die kulturelle Produktion im Rahmen globaler Verflechtungen alte Ungleichheiten zementiert und neue schaffen kann. Der geschilderte Vorfall hat uns bereits in *medias res* geführt. Wenn Repräsentationen zur Ressource werden kommen, erstens, lokale Aushandlungen in Gang, in denen das Wissen darüber, was in der Außenwelt als Wert gilt, zum Vorteil gereichen kann. Ein zweites Beispiel aus Bajhang wird diese These erhellen.

Die lokale Optik gibt aber, zweitens, auch den Blick auf inhärente Ungleichheiten in der globalen Produktion von Repräsentationen frei. Angesprochen ist die Definitionsmacht, die mit ungleich verteilten Technologien und Ressourcen einhergeht. Denn die globale Euphorie lässt die Zentren - etwa der Wissensproduktion, die in die Entwicklungszusammenarbeit einfließt - vergessen, dass

solche Schlüsselbegriffe wie Armut, Partizipation, oder lokale Gemeinschaft Repräsentationen sind. Sie beruhen auf bei uns geltenden Wertungen, auf die man gerne zurückgreift, um das eigene Handeln zu legitimieren. Wenn die Zentren für sich beanspruchen, dass sie die *grassroot*-Perspektive einnehmen, oder ihr zumindest eng verbunden sind, dann nivellieren sie rhetorisch die bestehende Kluft. So entsteht Lokalismus – eine ideologische Außensicht auf die lokalen Zusammenhänge, von Kulturalisierung und / oder Ethnisierung geprägt, eine Projektion lokaler Einheit und Harmonie, welche externe Beobachterinnen und Beobachter der lokalen Komplexität aufstülpen, und die von unternehmerischen lokalen Maklern (Bierschenk) geschickt instrumentalisiert werden können.

Bereits dieses Beispiel hat uns zu einem Problem bei der Untersuchung lokaler Identitäten geführt, die nicht selten in Repräsentationen erstarren. Diese können sowohl im Zuge externer Interventionen, als auch im Rahmen ethnologischer Untersuchungen von Außen an den lokalen Zusammenhang herangetragen werden. Sie können von den lokalen Akteuren aufgegriffen und modifiziert werden, und wenn solche bestehen, mit den eigenen Sichten auf den lokalen Zusammenhang konfrontiert werden. Es scheint mir deshalb notwendig, zwischen den äußeren Zuweisungen und den lokalen Sichten auf die Selbstidentität zu unterscheiden, und dabei das Aushandeln unterschiedlicher Versionen wahrzunehmen. Kreolisierung, Brikolage, Zurückweisung, Domestizierung, um nur einige Begriffe der Lokalisierungs-Forschung zu nennen, weisen auf Optionen hin, die zur Verfügung stehen. Nicht zu vergessen ist allerdings, dass es lokale Gesellschaften gibt, die sich der Einbindung in global-lokale Aushandlungen entziehen (Wimmer), was aber in Bajhang nicht der Fall ist. Das besagte Erdbeben hatte unter anderem zur Folge, dass sehr entlegene Himalaya-Dörfer sich aktiv an der Gestaltung flottierender Narrativen zu beteiligen begannen.

Die Prozesse der Entwicklung in kleinräumigen, entlegenen lokalen Gesellschaften werden zunehmend zum Gegenstand globaler – und deshalb auch recht uniformer – Repräsentationen: Roland Robertson postuliert das Konzept der Glokalisierung, eine Vision, die innerhalb des globalen Bezugsrahmens „Heimat“, „Gemeinschaft“ und „Lokalität“ *wieder* aber in einer neuen Form entstehen lässt. Meine Schilderung einer Entwicklungsintervention im Dorf Bhate Khola soll veranschaulichen, dass und wie Mitglieder einer lokalen Gesellschaft heute das normativ hoch aufgeladene Bild der *lokalen Gemeinschaft* zu handhaben lernen; was manche von ihnen (und weshalb nicht alle) dadurch erreichen, und welche Interessenlagen zu diesem Ergebnis geführt haben.

Das Dorf Bhate Khola in Bajhang gibt ein gutes Beispiel dafür ab, wie Mitglieder einer lokalen Gesellschaft auf die an sie herangetragenen Erwartungen und Repräsentationen reagieren. Es wurde weit

über Bajhangs Grenzen hinaus dafür bekannt, dass hier Entwicklungsprojekte erfolgreich durch kollektive Aktion implementiert werden. Das Dorf gilt als Muster einer lokalen Gemeinschaft. Nicht nur wurden hier zwei Brunnen gebaut; das Dorf hat auch Gemüsegärten vorzuweisen. Eine weiteres Novum sind drei Latrinen, die in der Dorflandschaft nicht zu übersehen sind. Zudem ist der Dorfvorsteher gerne bereit, seine Webtechniken vorzuzeigen, die er anlässlich eines staatlichen Trainings-Programms erworben hat.

In Bhate Khola scheint alles zu funktionieren. Wenn Einwände auftauchen, beeilen sich die lokalen Führer diese im Voraus zu zerstreuen. Einwände gibt es aber. Denn geplant waren fünf Brunnen und acht Latrinen. Wenn gefragt wird, wann die ausstehenden Bauten verwirklicht werden sollen, antworten die Führer, dass die Arbeitskooperativen bislang mit anderen Aufgaben beschäftigt waren, aber nicht mehr lange. Was sie allerdings nicht sagen, ist, dass die Dorfbewohner bislang kollektiv ausschliesslich Bauten ausgeführt haben, die in der unmittelbaren Nachbarschaft der Häuser der Honoratioren gelegen sind. Die Führer schweigen sich auch darüber aus, dass die Dorfbewohner bereits drei Jahre auf die restlichen geplanten Einrichtungen warten.

In der Zwischenzeit besuchte ein Film-Equipe im Auftrag von UNICEF das Dorf und bannte den Erfolg auf Zelluloid. Der kommunale Geist des Dorfes konnte mit farbenfrohen Gruppentänzen und den pittoresk angelegten Terrassenhäusern untermauert werden. Auch wenn die Dorfbewohner sich freudig an den Filmaufnahmen beteiligten, wächst nun die Kritik – die in der Abgeschiedenheit der Gehöfte hinter vorgehaltener Hand vorgebracht wird. Denn die meisten Dorfbewohner denken, dass sie zum Narren gehalten wurden. Praktisch niemand erwartet mehr, dass die versprochenen Bauten jemals verwirklicht werden. Die Latrinen hält man nicht wirklich für dringend, doch auf die Trinkwasserbrunnen will niemand verzichten.

Die unternehmerischen Führer sind für ihren Kollektivgeist belohnt worden. Nicht nur mussten sie sich nicht über die Verwendung der dem Dorf zugesprochenen Mittel ausweisen; es ist ihnen seitens UNICEF noch ein weiteres Projekt zugesprochen worden: Der Bau einer Bibliothek, mit Solarbeleuchtung. Dass die Führer sich für den Bau einer Bibliothek engagierten, brachte ihren fortschrittlichen und kommunalen Geist zusätzlich zur Geltung. Die Bibliothek symbolisiert das Lernen, und zugleich steht die Solarenergie – ein weiteres Novum für Bajhang - für angepasste Technologien. Zudem impliziert eine Bibliothek den freien Zugang. Doch dem ist nicht so. Die Bibliothek wird als Treffpunkt einer politischen Partei genutzt. Auch auf eine Bibliothek sind die Dorfbewohner nicht dringend angewiesen. Einige haben zwar profitiert, indem sie sich auf dem Bau verdingen konnten (in diesem Fall kam unentgeltliche Arbeit gar nicht erst in Frage). Da aber einige Dorfbewohner das auffällige Gebäude selbstverständlich benutzen können, während alle anderen davon ausgeschlossen sind, regt sich Unmut über die ungleich verteilten Zugangschancen.

Weshalb wehren sich die Bewohner von Bhate Khola nicht? Ist diese Frage gerechtfertigt? Ich meine ‚ja‘, denn wie mir mehrere Personen versichert haben, zeigt sich heute in Bhate Khola zunehmend die Kluft zwischen den althergebrachten Formen der Reziprozität, sowie den heute zur Schau gestellten Manifestationen des kollektiven Geistes. Doch, wie wir gleich sehen werden, sind diese

Zurschaustellungen nicht allein aus den Interessenlagen der Führer begründet. Vielmehr geht die Bereitschaft der Menschen aus Bhate Khola auf die vielfältigen Formen der überlieferten Reziprozität zurück. Kein Wunder, dass die externen Repräsentationen des Kollektiven hier Sinn machen, und dass man sich ihrer bedient. Erhellen möchte ich diese Aussage, indem ich drei Konzepte der ‚Moralökonomie‘ auf die lokale Gesellschaft anwende, und dabei die Motivationen und Interessen der Beteiligten schildere. Davor sind jedoch zwei Bemerkungen zu machen. Es geht mir keineswegs darum, erstens, den Begriff ‚lokal‘ mit dem ‚Gemeinschaftsbegriff‘ gleichzusetzen, wie es Kirby (1998) vorschlägt. Zum einen erstrecken sich heute Gemeinschaften fast immer translokal (Glick-Schiller et al. 1992) über grosse Distanzen hinweg (im Falle Bajhangs sind praktisch zu jedem Zeitpunkt mehr als 40% der männlichen Bevölkerung zwecks Arbeitsmigration abwesend); zum anderen setzt örtliche Nachbarschaft keineswegs die Existenz gemeinschaftlicher Bande voraus (vgl. auch Meyrowitz 1998). Zweitens, und daran anschliessend, erschöpfen Manifestationen des gemeinschaftlichen Zusammenhangs sich nicht notwendigerweise im banalen Bild einer ‚lokalen Gemeinschaft‘. Viele Manifestationen geben dem gemeinschaftlichen Zusammenhang eine ethnische oder religiöse Prägung (Ethnizität, Glaubensbruderschaft), oder werden wie es die Bajhangi-Migranten in der indischen Metropole Bangalore versuchen, dazu verwendet, den eigenen Mut, Tapferkeit und auf kollektiver Haftung basierende Vertrauenswürdigkeit zum Ausdruck zu bringen, um als Nachtwächter die lukrative Stellung auf dem Arbeitsmarkt aufrecht erhalten zu können. Dass es gegenüber den intervenierenden Entwicklungsexperten ausreicht, dass das Dorf sich in recht abstrakten Formen als Solidargemeinschaft repräsentiert, werte ich als eine Antwort auf einen den Entwicklungsinterventionen inhärenten Lokalismus, während die zugrunde liegenden Rationalitäten, wie die folgende Diskussion der drei Konzepte der ‚Moralökonomie‘ zum Ausdruck bringen soll.

Das erste und wohl gängigste Konzept der *Moralökonomie* lässt, so Georg Elwert, das Ideal der generalisierten Reziprozität zu einem Muster werden. Dieses Konzept betont den unbezahlbaren Wert der gegenseitigen Hilfe, unentgeltlicher Dienstleistungen sowie die Macht der Emotion. Zwei Dimensionen dessen, was eine Gemeinschaft ausmacht, fliessen hier zusammen: Die Gegenseitigkeit, das heisst die Fülle an Leistungen und Verpflichtungen, welche Individuen in ein dichtes Beziehungsgeflecht einbindet, sowie die kollektiven Imaginationen und Beteuerungen einer Ganzheit. Zu Recht hat Max Weber betont, dass die Gefühlswerte und die Zweckrationalität (Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung) etwa in der Familie ganz nah beieinander liegen.

Das Heraufbeschwören von Bildern kollektiver Harmonie ist in Bajhang durchaus nicht neu. Die mehrheitlich dem hinduistischen Glauben verpflichteten Bewohnerinnen und Bewohner der Dörfer und der Weiler greifen immer wieder auf mythische Überlieferungen zurück, die ihre Orte in eine rituelle Geographie einbinden. Die Grenzen zwischen den Orten werden auch verwandtschaftlich geregelt; zudem stellen Rituale den Zusammenhalt und den Ausschluss her. Die lokale Einheit unterlag schon früher Konstruktionen anhand unterschiedlicher Kriterien: Wie etwa die Nachbarn ihren Zusammenhalt dachten, was für Kategorien die vormaligen Fürsten und später die moderne Staatsverwaltung festlegte,

und wie man Einheit und Identität angesichts der fortschreitenden Migration behauptete. Ich vermute hingegen, dass Bhate Khola andere externe Zuweisungen nicht kannte. Wahrscheinlich wurden hier nicht die endlosen Debatten hörbar, welche sich die Intellektuellen in der fernen Hauptstadt Kathmandu liefern. Der nepalische Ethnologe Dor Bahadur Bista hat nämlich im Jahr 1991 ein mittleres Erdbeben ausgelöst, als er in seinem Buch ‚Fatalism and Development‘ die These vertrat, dass die Hindus mit ihren egoistischen und fatalistischen Haltungen nicht imstande wären, die Entwicklung Nepals voranzutreiben. Diese Rolle müsste laut Bista den zahlreichen nicht-hinduistischen Ethnien zufallen, die einen starken kooperativen Geist an den Tag legen würden. Bistas Argumentation und die Kontroversen, die darum entfachten, machen deutlich, dass kollektive Formen zu einer Ressource geworden sind – trotz oder vielleicht eben wegen der Unbestimmtheit der Konzepte: Kommunale Formen „haben“ bringt Ansehen. Damit kehre ich nach Bhate Khola zurück. Neben den gemeinschaftlichen Symbolen liess die Dreieinigkeit von Gegenseitigkeit, Verpflichtung und Interesse das lokale Leben zu einem komplexen Beziehungsgeflecht werden. Wie anderswo in Südasien (ich stütze mich unter anderem auf Robert Wades Analyse der ‚Dorfrepubliken‘) hat auch Bhate Khola eine Reihe von kommunalen Formen und positiven Attitüden gegenüber der Kooperation hervorgebracht, die durch folgende Faktoren begünstigt werden: Vorhandensein von Normen, die (noch?) als verbindlich gelten, (noch?) funktionierende Führungs- und Autoritätsstrukturen, die geringe Grösse der kooperierenden Einheiten und deren weitgehende Homogenität. Zudem hat Bhate Khola Kooperation wiederholt bei nicht-differenzierbaren Gütern geübt, beispielsweise wenn es notwendig war, Bannwälder zu errichten, um Lawinen vorzubeugen. Zudem bringen externe Interventionen neue Erfordernisse zur Kooperation mit sich – manchmal auch um sich den staatlichen Übergriffen gegenüber zu schützen. Neu ist vor allen Dingen freilich, dass der Staat nun Ressourcen nach Bhate Khola schafft, anstatt – wie früher – den hier generierten Überschuss abzuschöpfen. Unter diesen Bedingungen wird der Zugang zu den staatlichen Beamten und zu den ausländischen Donatoren zu einer kostbaren Ressource.

Auch heute orientieren sich die Dorfbewohner an den überlieferten Werten und Normen, wenn sie kooperieren. Doch die jüngsten Erfahrungen mit den externen Massnahmen haben sie – wie sie selbst sagen – vorsichtig und misstrauisch gemacht. Der Fall von Bhate Khola und besonders die Art, wie die Informantinnen und Informanten ihre Ängste beschreiben und ihr Handeln legitimieren, bringen zwei weitere Konzepte der *Moralökonomie* auf den Plan. James Scotts Begriff der *moral economy* betont, dass die lokale Bevölkerung triftige Gründe hat, ihren Unmut vor den lokalen Führern zu verbergen, und sich gar an Praktiken zu beteiligen, von denen man scheinbar nicht profitiert. Ein Grund dafür mag sein, dass sich hier zum Zeitpunkt dieser Untersuchung keine »Protestkultur« herausgebildet hat. Wichtiger aber scheinen mir Erklärungen, die strategisch begründet sind. So ergibt sich die individuelle Bereitschaft zur Kooperation aus der Einsicht, dass ein gutes Einvernehmen mit den lokalen Führungsschichten wichtig ist, um sich künftige Hilfeleistungen nicht zu verbauen. Es sind individuelle Strategien, sich die Patronage starker Führer zu sichern. Da »der Staat« zunehmend in das Leben der lokalen Bevölkerung eingreift und weil die staatlichen Institutionen begehrte Dienstleistungen wie zum Beispiel Kleinkredite anbieten,

können sich Beziehungen als lebenswichtig erweisen. Dass die Politiker offensichtlich in der Lage sind, ihre Interessen durchzusetzen, gilt doch als *der* Beweis, dass sie den Staat »kennen« und an der Quelle sind.

Individuelle Ziele können auch kollektiven Charakter erlangen. So spielt auch die Erwartung eine wichtige Rolle, dass die politischen Führer früher oder später Güter für das Dorf beschaffen werden, die nicht (leicht) differenziert werden können. Es überwiegt hier die Vorstellung, dass öffentliche Ressourcen nur mobilisiert werden können, wenn man starke Führer hat, die in der Lage sind, ihre Beziehungen spielen zu lassen. Die Auffassung speist sich aus der Erfahrung, dass der Zugang zum Staat organisiert werden muss, während die Idee des legitimen Anspruchs auf staatliche Zuwendungen nicht greift. Die Menschen von Bhate Khola haben bereits früher erlebt, dass Führer, die egalitärer orientiert waren, ihre Ideen nicht in die Tat umsetzen konnten, weil sie keine starken Patrons in der Verwaltung und in den Parteien hatten. Gegenwärtig finden sich aber keine Führer in Bhate Khola, so scheint es, die zugleich stark und gerecht wären.

Schliesslich ist noch ein dritter Grund zu bedenken, und dieser Grund passt bemerkenswert zu E.P. Thompsons Konzept der »*moral economy*«, auf dem auch Scotts Modell baut. In Thompsons Auffassung entwickelte sich eine moralische Ökonomie dadurch, dass die Armen und die Reichen in einen Kreis gegenseitiger Ablehnung und Bedürfnisse eingebunden waren und dass die Armen im England des späten 18. Jahrhunderts die paternalistische Haltung der Reichen zu eigenen Gunsten auslegten: Die Armen haben den Slogan der »Subsistenz für alle« zu eigenen Gunsten gewandt, indem sie stets an die Reichen appellierten, ihren Pflichten gegenüber den Armen nachzukommen. So überholt dieses Erklärungsmodell auch klingen mag: In Bajhang bedienen sich die Armen und die Reichen – wenngleich aus unterschiedlichen Gründen - gleichermassen der Idee paternalistischer Verpflichtungen. Die dabei bemühten Rhetoriker heben den lokalen oder kommunalen Zusammenhalt hervor, und lassen die schwächeren Bevölkerungsgruppen mit ihrem zur Schau getragenen Einverständnis in die äusserst ungewisse Zukunft investieren. Weshalb sich die Führer mit ihrer starken Autonomie gegenüber der Basis darauf einlassen, muss hauptsächlich mit dem doch zunehmenden Gewicht der Wählerinnen und Wähler erklärt werden. Zudem sind auch sie auf Hilfestellungen vor Ort angewiesen.

Der Befund aus Bajhang ist also paradox, jedoch einleuchtend. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die gegenwärtige, auf die Entwicklungspraxis zugeschnittene Renaissance der gemeinschaftlichen Formen innerhalb dieser lokalen Gesellschaft ausgerechnet zu dem Zeitpunkt erfolgt, wenn man in Bhate Khola eine gewisse Zersetzung des gemeinschaftlichen Zusammenhalts konstatiert. Es bedarf aber eines kleinen Schritts, um den kollektiven Vorrat an Repräsentationen, den die Dorfbewohner sich in Jahrhunderten erarbeitet haben, auf die Selbstdarstellungen gegenüber externen Experten zu übertragen.

Die bisherige Schilderung hat den eingangs erwähnten Facettenreichtum des Begriffs des Lokalen recht deutlich zum Ausdruck gebracht. Betrachten wir nun seine wichtigsten Dimensionen.

1. *Lokaler Raum als Verwaltungseinheit und damit ‚container space‘*: Die lokale Gesellschaft ist aus der Sicht der staatlichen Verwaltung eine Verwaltungseinheit. Auch für die Entwicklungszusammenarbeit handelt es sich um eine *target group*, die in den Aktionsplänen recht präzise fokussiert wurde. Die Auffassung der lokalen Gesellschaft als eine Verwaltungskategorie ist Folge sozialer Vereinnahmung des Raums, in der Form einer Raumklassifikation. Diese Territorialteilung bleibt für die lokale Organisation nicht ohne Folgen: Es ist vor Ort bekannt, dass man eine Konsumtionseinheit darstellt, an die externe Zuwendungen vergeben werden. Die Wahl politischer Vertreter folgt ebenfalls dieser Einteilung. Insofern geben die Grössen Distrikt und Staat einen wichtigen Bezugsrahmen ab gegenüber dem man sich zu positionieren hat. Wir haben ja gesehen, dass die Manifestationen lokaler Solidarität nicht nur gegenüber den externen Experten, sondern ebenfalls gegenüber den einheimischen Honoratioren zum Ausdruck gebracht wurde.
2. *Lokale Orte als signifikante Orte oder lokale Marker*. Hier handelt es sich um Markierungen, die zentrale Elemente der Zusammengehörigkeit, ebenso wie Abgrenzungen oder Formen der Vereinnahmung des Ortes betonen. Im Kontext der geschilderten Aushandlungen kam als signifikanter Ort der Gemeinschaftsgrund ins Spiel, wo man das Zusammengehörigkeitsgefühl in Tänzen demonstrieren konnte. Ein neuer signifikanter Ort ist mit der Bibliothek entstanden: In der Aussendarstellung ein klares Symbol für die Fortschrittlichkeit des Dorfes; in der lokalen Binnensicht – unter anderem eine Versinnbildlichung des Zwistes.
3. *Sozialer Raum als lokale Verdichtung interpersoneller Beziehungen*. Hier muss zwischen Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit unterschieden werden. In den alltäglichen Interaktionen, in denen Verpflichtungen aufgerechnet, Tauschvorgänge betrieben, und Schulden eingefordert werden, das heisst in Situationen, wo man generalisierte Reziprozität mit all ihren Unsicherheiten und Rückschlägen lebt, werden häufig Bilder kommunaler Harmonie heraufbeschworen. Es ist wichtig zu sehen, dass in Bhate Khola, wie wohl in jeder anderen Lokalität, die beteiligten Aushandlungspartner eine höchst heterogene Gruppe bilden. Es variieren Interessen, Strategien, Ressourcen, Weltbilder und Statuspositionen, die in den Aushandlungen wirksam werden. Zugleich ist das soziale Feld sehr dicht, und durch gemeinsame Geschichte, Abstammungskonstruktionen, Territorialanspruch, Ortsbezug, Kontinuität und Familiarität verflochten, die einen gemeinsamen lokalen Bezug herstellen. Diese Einheit in der Vielheit, die keine festen Grenzen hat, die infolge interpersoneller Aushandlungen zustande kommt und durch verhandelte Bilder der Zusammengehörigkeit stabilisiert wird, ist ein zentrales Wesensmerkmal des Lokalen.
4. *Das Lokale als Identitätsraum*. Identität ist eine Auseinandersetzung mit Nicht-Übereinstimmung. In meinen beiden Beispielen kamen zwar eher Repräsentationen als Identitäten zur Sprache, doch beide hängen zusammen. Ich bin nicht sicher, ob oder in wie fern Dorfbewohnerinnen und -bewohner früher auch schon über die Zusammengehörigkeit der dörflichen Gemeinschaft

nachgedacht haben. Wahrscheinlich taten sie es, weil einerseits im rituellen Geschehen und andererseits in den politischen Auseinandersetzungen um Rechte und Pflichten dörflicher Gemeinschaften mit den Bajhangi Fürsten Territorialeinheiten und dörfliche Verbände mobilisiert waren. Mir scheint, dass die beiden hier geschilderten Ereignisse zur Entstehung neuartiger ‚Gemeinschaften des Gedächtnis‘ (Malkki) geführt haben. In Erinnerung bleibt wohl allen, dass es externe Visionen des lokalen Zusammenhalts gibt und die Evozierung dieses Zusammenhalts sich als vorteilhaft erweisen kann. Wir haben gesehen, dass die Aussensicht und die lokalen Heraufbeschwörungen der gemeinschaftlichen Zusammengehörigkeit nicht übereingestimmt haben, aber kurios überlappende Züge aufweisen. In der Extremversion haben wir eine externe Zuweisung vorgefunden, die sich im Lokalismus, der ideologischen Aufladung der Lokalität als Wert an sich verdichtet. Dieses Bild haben die Dorfbewohner ja ganz gerne bedient, doch ich meine, nicht ohne Folgen, indem eine Annäherung an die externe Sicht vorgenommen wurde.

Ich will es nicht dabei belassen, diese vier Facetten des Lokalen gesondert zu betrachten, sondern im Schlussteil dieses Beitrags diese Elemente zusammenführen. Doch zuvor muss noch gezeigt werden, dass lokale Verflechtungen nur in der multiperspektivischen Verortung der Betrachtung („multi-sited-ethnography“) wahrgenommen werden können.

Wie sieht es denn am anderen Ende der hier wirksamen translokalen Verflechtungen aus? Konkret: Worauf baut die Bereitschaft der westlich dominierten Entwicklungszusammenarbeit auf, die gemeinschaftliche Gesinnung lokaler Gesellschaften zu fördern? Drei Aspekte sind zu nennen: An erster Stelle ist der Aufschwung der Zivilgesellschaft zu nennen, deren Tragweite sich so eindrucksvoll in den Jahren vor und nach dem Fall der Berliner Mauer gezeigt hat (Nederven Piterse 2001). Ich habe den Eindruck, dass die positive Aufladung des Begriffs ‚Zivilgesellschaft‘ Zusammenschlüsse zwischen Gruppierungen fördert, die sich einer gemeinschaftlichen Rhetorik bedienen. Doch wir wissen viel zu wenig über ihr Wirken und ihren Erfolg, um *a priori* das Vorhandensein zivilgesellschaftlicher Strukturen vorauszusetzen, wo immer diese supponiert werden – so wird leider dieses wichtige Konzept manchmal *ad absurdum* geführt.

Zweitens hat die „Krise des Entwicklungsstaates“ ebenfalls wesentlich dazu beigetragen, dass seit einer Dekade die Rolle der gesellschaftlichen Akteure im Entwicklungsprozess höher bewertet wird. Dass deren Potentiale hauptsächlich im lokalen Kontext gedacht werden, hängt in erster Linie mit der kleinräumigen Ausrichtung von Entwicklungsinterventionen zusammen, was in ihrem Kontext zu einem sehr engen Partizipationsbegriff führt.

Schließlich sei die Entzauberung der Modernität als Grund aufgeführt, die der Kommunitarismus thematisiert, und der beklagt, dass die Geschichte den unwiederbringlichen Verlust solch hoch geschätzter Formen wie des Gemeinschaftsgefühls oder des moralischen Konsensus mit sich gebracht habe. Das kommunitaristische Gedankengut findet Eingang in die Debatten um die Entwicklungstheorien und

zunehmend auch in die Entwicklungspraxis, mit der die lokalen Gesellschaften ja direkt konfrontiert sind. Die Entwicklungsprogramme, die an die lokalen Gesellschaften herangetragen werden, sind zunehmend – in Worten von Sheila Benhabib - den *partizipatorischen* Modellen des Kommunitarismus verpflichtet, welche die Notwendigkeit der Organisation des politischen Handelns postulieren. In diesen Debatten und in den resultierenden Aktionsplänen steht das Ideal der Solidarität im Vordergrund: Nicht nur werden die kollektiven Formen *innerhalb* der lokalen Gesellschaften als besonders angemessen und legitim erachtet; als legitim gelten auch *Interventionen*, die zivilbürgerlichen Charakter haben. Das partizipatorische Modell will Prinzipien und Kriterien für die Gerechtigkeit in der Verteilung von Gütern festlegen und in die Tat umsetzen. Zudem soll die Kunst des Debattierens und der Konsensbildung eingeübt werden.

Die so positiv erscheinenden normativen Vorgaben beruhen jedoch nicht notwendigerweise auf Einsichten über die sozialen Formationen und Rationalitäten der Bevölkerung, auf die die jeweiligen Interventionen abzielen. Wir können sogar von Verkennung und systematischem Nichtwissen sprechen. Armen und verwundbaren Bevölkerungsgruppen helfen, die durch deren marginale Verortung in ihrem Aktionsradius begrenzt sind, schafft Legitimation. Allerdings gehört dieses Schema, das nach dem Erdbeben zum Zuge gekommen war, der Vergangenheit an.

Heute gelten die Konzepte *people's participation* und *community involvement* als besonders effektiv, um die aktive Rolle breiter Bevölkerungsschichten im Bewältigen ihrer Probleme hervorzuheben. Kollektive Gesinnung innerhalb lokaler Gesellschaften wird ebenso vorausgesetzt wie die spontane Bildung kooperativer Formen. Grosse Bedeutung erfahren dabei Zusammenschlüsse, die eine gemeinsame Lokalität oder eine gemeinsame Aufgabe betonen (*user groups*), was den Vorteil hat, dass sie mit den administrativen Kategorien übereinstimmen. Dass dabei homogenisierende Bilder lokaler Gemeinschaften wirksam werden, kann negative Folgen haben, wenn unternehmerische Individuen, die sich der kommunitaristischen Rhetorik bedienen, ihre Mitmenschen benachteiligen.

Wie finden die Übermittlung und die Aneignung der Bilder und normativer Vorgaben statt? - Die Globalisierungsforschung, die sich mit der kulturellen Dimension der weltweiten Verflechtungen beschäftigt, John Tomlinsons Thesen seien genannt, unterscheidet zwischen den kulturellen Inhalten einerseits, und den Technologien ihrer Vermittlung andererseits, wobei - „the medium is the message“ (McLuhan) – Inhalte und Technologien eng verwoben sind. Viele lokale Gesellschaften, mit denen sich die Ethnologie befasst, und Bajhang bildet darin keine Ausnahme, verfügen noch kaum über Kommunikationsmedien. Doch in Situationen von externen Interventionen werden Entwicklungskonfigurationen (wie Olivier de Sardan sie nennt) zu Netzwerken, in welchen kultureller Austausch betrieben wird, der neue Bedeutungen entstehen lässt, die gesellschaftlich wirksam werden. Daher mein Vorschlag, in Anschluss an Stacy Pigg und Arturo Escobar Entwicklungsinterventionen als einen besonderen Typus von Kommunikationsnetzwerken zu analysieren, in denen globale Bedeutungen lokal verhandelt werden. Eine Gesetzmäßigkeit dieses Vorgangs muss erwähnt werden, die ich nach Ernesto Laclau ‚enlargement‘ (‚Vergrößerung‘) nenne: Während die Dorfbewohner recht subtil ihre Visionen und Repräsentationen des gemeinschaftlichen Zusammenhalts miteinander tauschen, kommt es

bei der Konfrontation mit den externen Experten zur Vergrößerung der Repräsentation und ihrer Vereinfachung, um die Botschaft nach Aussen hin, gegenüber weit grösseren Öffentlichkeiten zu übermitteln.

Heute umfassen die besagten Entwicklungskonfigurationen viele unterschiedliche Akteure, wie international tätige Hilfsorganisationen, transnationale NGO-Netzwerke, Politiker und Beamte, lokale Führungsschichten, und unterschiedliche Interessengruppen aus der lokalen Bevölkerung. Die Entwicklungsinterventionen lassen daher soziale Felder entstehen, die nicht nur Menschen unterschiedlicher Kulturen, sondern vor allem unterschiedliche Typen und Grössenordnungen der gesellschaftlichen Organisation verbinden, die disparater nicht sein könnten. Globale Diskurse werden oft mit Ideen und Praktiken innerhalb lokaler Gesellschaften in Verbindung gebracht; berühmte *think tanks* nehmen verstärkt Bezug auf lokale Begebenheiten. Kurz: Durch die vielfältigen Formen institutioneller Vermittlung macht es die Entwicklungszusammenarbeit möglich, dass - bildlich gesprochen - Harvard und Urwald aufeinander treffen.

Drei Überlegungen stehen an:

Die erste Überlegung bezieht sich auf die Ambivalenz in der territorialen Entgrenzung. Die Globalisierungsforschung betont die Entterritorialisierung lokaler Einheiten, und ein Teil meiner Ausführungen belegt diese These. Die Beziehungen der Bajhangi erstrecken sich heute, aus ihrer Sicht, bis an das Ende der Welt. Lokale Bedeutungen werden ihrer angestammten Umwelt enthoben und in neuen Zusammenhängen präsentiert. Doch die Thesen der Entterritorialisierung übersehen häufig, dass die lokalen Gesellschaften als verwaltungstechnisch definierte Einheiten der Konsumtion fortbestehen. Gerade in Situationen der gesellschaftlichen Umverteilung sind der menschlichen Kreativität keine Grenzen gesetzt, wenn es gilt, Ressourcen zu akquirieren. In solchen Situationen entstehen die spannenden Projekte: Die eigene lokale Gesellschaft als Vision einer homogenen Gemeinschaft darstellen basiert auf einer gekonnten Verbindung zwischen lokalen Werten und den universelle Geltung beanspruchenden Bedeutungen, die von Aussen hereinbrechen. Sie sehen, dass ich hier jenseits der Homogenisierung-Heterogenisierung-Debatte der Globalisierungsforschung argumentiere. Vielmehr geht es mir um den strategischen Umgang mit kulturellen Repertoires, die je nach Kontext benutzt werden.

Betrachten wir, zweitens, den komplexen Charakter des sozialen Feldes, in dem das Konzept der lokalen Gemeinschaft verhandelt worden ist. Wo die Handhabe von Repräsentationen über den Zuwachs an Machtressourcen und über die gesellschaftliche Umverteilung entscheiden kann, gilt es für uns Forschende zu beachten, welche Tragweite den externen Interventionen zukommt,

wenn internationale Organisationen in die Machtspiele lokaler Akteursgruppen eingebunden werden. Unter dem Vergrößerungsglas, das ich über Bajhang gehalten habe, lässt sich die Tragweite mancher Intervention für die Beziehungen vor Ort erkennen. Wir haben hier mit Konfigurationen zu tun, die sich weit über die lokalen und nationalen Grenzen erstrecken, und nicht nur die Privatsphäre tangieren. Ich hebe diesen Umstand besonders hervor, denn zu oft wird der Begriff ‚Lokal‘ in den Globalisierungsdebatten irrtümlicherweise mit ‚Lebenswelt‘ gleichgesetzt. In der Tat hat die systemische Kolonisierung lokaler Lebenswelten (Burawoy) in Bajhang schon vor Jahrhunderten stattgefunden, als die dörflichen Gemeinschaften autonom herrschenden Fürsten unterstellt wurden. Die lokale Entbettung im Zuge der Integration in den sich modernisierenden Staat Nepal ging mit neuartigen Formen offizieller Verflechtung und dem Entstehen informeller Parallelstrukturen und Zugangskanälen einher (Pfaff-Czarnecka).

Die dritte Überlegung bezieht sich auf den Umstand, dass die global flottierenden Narrativen im lokalen Kontext Sinn machen müssen, um in die lokalen Wertungen und Kategorien Eingang zu finden. Dass heute solche Begriffe wie Gemeinschaft, Armut, Solidarität, Partizipation und viele mehr auf Weltreise gehen können zeigt, dass ähnliche kulturelle Repertoires in unterschiedlichen Gesellschaften schon vorgängig vorhanden waren. Die Betonung liegt auf ‚ähnlich‘. Keineswegs postuliere ich eine Universalität solcher Begriffe. Vielmehr bedarf es kultureller Kompromisse (ein Konzept von Andreas Wimmer), um Konzepte in neue Kontexte zu transportieren. Diese Annäherungen und Unschärfen geben das weit realistischere Bild der kulturellen Transformationen, die entstehen, wenn Narrativen in lokale Repräsentationen aufgenommen werden, als das Postulat der Homogenisierung vermag.

Eine Konsequenz aus dieser Feststellung sollte uns zur weiteren Erforschung kleinräumiger Verhältnisse anregen. Zygmunt Bauman hat in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die Folgen menschlicher Handlungen weit hinter den verschwindenden Punkt der moralischen Sichtbarkeit (*vanishing point of moral visibility*) hinausreichen. Gerade die hohe Attraktivität solch vereinfachender Repräsentationen wie die des lokalen Gemeinschaftsethos lässt wichtige gesellschaftliche Probleme, die hinter dem Punkt des Verschwindens liegen, vergessen. So wächst - anstatt zu verschwinden - die Distanz zwischen den vermeintlichen Partnern, wenn die Begrenzungen innerhalb des als global wahrgenommenen Horizonts aus dem Blickfeld geraten.

Damit komme ich zum Schluss, um die angesprochenen Facetten des Lokalen zusammenzuführen.

Erstens: Das Lokale hat einen örtlichen Bezugspunkt, der durch unterschiedliche Kriterien gegeben sein kann: Sei es durch verwaltungstechnische Raumteilung, durch signifikante Orte, sei

es durch räumliche Verdichtung interpersoneller Beziehungen. Angesichts der zunehmenden Verflechtungen muss die örtliche Bestimmung relational auf die im gegebenen Kontext der Untersuchung wichtigen Bezugspunkte vorgenommen werden.

Zweitens: Unsere Fachdisziplin hat erheblich dazu beigetragen, die von ihr untersuchten gesellschaftlichen Formationen als ‚lokal‘ festzuschreiben. Nicht selten geschah das, was Arjun Appadurai als Koproduktion des ‚Lokalen‘ bezeichnet, indem die lokalen Akteure, die sie untersuchenden Ethnologen und andere externen Beobachter mit ihren Imaginationen zur Verfestigung des lokalen Zusammenhangs in seinen Repräsentationen alle beigetragen haben – unser Beispiel aus Bajhang hat diesen Prozess beleuchtet.

Drittens: Solche räumlichen Konfigurationen lassen sich mit Vorteil als lokale Arenen denken, in denen Akteure in Aushandlungen treten. Die beteiligten *stake-holders* können sich in ihren Interessen, Strategien und Ressourcenlagen unterscheiden, doch zugleich sind sie durch lokale Imaginationen der Zusammengehörigkeit verbunden. Solche lokalen Arenen, wo Aushandlungen um Positionierung gegenüber den externen Einwirkungen stattfinden, können sich natürlich weit über den jeweils räumlich-lokalen Kontext hinaus erstrecken. Entscheidend ist der Fokus der Aushandlungen auf Zusammenhalt und / oder lokale Verortung.

Viertens: Die lokalen Akteure sind eingebettet in Institutionen. Die Austauschbeziehungen mit der Aussenwelt werden durch Institutionen vermittelt (wie es bereits vor 50 Jahren die Manchester-Schule herausgearbeitet hat). Aushandlungsprozesse finden häufig in Konfrontationen verschiedener Institutionen statt. Die Aushandlungen finden in der Regel nicht in Bezug auf einen abstrakten globalen Zusammenhang statt, sondern vielmehr in Bezug auf die durch Institutionen vorgegebene Horizonte: In unserem Fall die auf der Idee einer globalen Zivilgesellschaft bauenden Entwicklungszusammenarbeit, dem Staat als Vermittler der Zuteilung, politischen Einheiten.

Schliesslich sind die lokalen Arenen Orte, wo Ideen verarbeitet werden. Ob es sich um Aneignung oder Domestizierung, um Zurückweisung oder Ignorierung, um Kreolisierung oder Brikolage handelt, ist eine empirische Frage, die für uns Forschende ein weites Arbeitsfeld eröffnet. Mich persönlich interessieren dabei nicht nur die Formen der Aneignung und Verarbeitung, nicht nur Prozesse, die zur Homogenisierung oder Heterogenisierung führen, sondern ganz besonders der Umstand, dass im Zuge global-lokaler Verflechtungen lokale Identitäten zunehmend zu Repräsentationen werden – und als solche erstarren.