

4. Selektive Bedeutungsverschiebungen im Zu-Bewahrenden

Die bisherigen Betrachtungen rückten hegemoniale Auseinandersetzungen um die Bestimmung und die beanspruchte kulturelle Identität Ladakhs bzw. der Ladakhi in den Vordergrund. Sie entwickelten sich entlang eines generalisierten Kulturverständnisses, dessen Aufrechterhaltung mit einer religiösen Segregation verbunden wurde, die gleichzeitig als Medium der Vertretung und Zurückweisung von Vertretungsansprüchen fungierte. Zugleich wurde deutlich, dass im Zuge der Aufspaltung von allgemeiner Kultur und religiöser Segregation eine politische Ebene etabliert wurde, die selbst wiederum das Problem der Repräsentation Ladakhs auf eine neue Weise stellte. Einerseits wurde – jenseits von Kultur und Religion – über die Logik von Wahlen, denen sich politische Parteien stellen, eine Bühne der Auseinandersetzungen um die Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Ladakh und damit eine Neutralisierung der religiösen Auseinandersetzungen etabliert. Andererseits aber kann diese politische Ebene auch nicht unabhängig von den Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Gruppierungen betrachtet werden. Dies liegt einfach an der für das obere Ladakh zu konstatierenden Bevölkerungsmehrheit der Buddhisten, die sich – auch durch die zur Wahl stehenden Parteien hindurch – in der Mehrheit der gewählten Vertreter niederschlägt. Eine Quote von Minderheitenvertretern, die nicht gewählt, sondern von ihren Organisationen ernannt werden, macht das deutlich. Damit zeigte sich auch eine Konfliktlinie, an der es um die größere Gewichtung der Minderheitenvertreter geht. Darüber hinaus wurde auch deutlich, dass gerade die religiöse Segregation, die den sozialen Frieden und die (kulturelle wie politische) Einheit Ladakhs sichern soll, auch den Effekt haben kann, dass in den religiösen Organisationen ein Streit um die Bedeutung der Religion für eine eigene Identität entstehen kann, in der die Referenz auf eine gemeinsame Kultur zum Diskussionsgegenstand werden kann.

Die nun in diesem Kapitel untersuchten diskursiven Strategien und die ihnen entsprechenden Positionierungen bewegen sich auf einer anderen Ebene. Hier steht nicht die Auseinandersetzung um die Repräsentation einer wahren kulturellen Identität Ladakhs im Vordergrund. Eher könnte man sagen, dass eine solche kulturelle Identität hier unterstellt wird. Dabei geht es zwar auch um die Vorstellung einer Einheit, aber es wird nicht darum gerungen, wer diese Einheit am besten repräsentiert. Es geht nicht einmal darum, worin denn diese Einheit besteht, was ihre wesentlichen Momente sind, was an ihr eher unerheblich ist. Die Unterstellung einer einheitlichen Kultur Ladakhs verlangt hier keine identifizierende

Bestimmung. Als unterstellte kulturelle Einheit erlaubt sie vielmehr, dass man einzelne Momente, Praktiken, Bauwerke, Auffassungen als bedeutsam, als förderungs- oder bewahrenswert herausgreift, ohne die eigene selektive Perspektive begründen zu müssen. Wer sich den Erhalt religiöser Bauwerke vornimmt, wer das traditionelle Liedgut weitervermitteln will, wer Verbesserungen in Landwirtschaft oder Energieversorgung plant und das mit einer traditionellen ökologischen Lebensweise der Ladakhi begründet, wer das aus der Entwicklungshilfe bekannte Modell der Kleinkredite in eine vorgestellte Dorfgemeinschaft implementiert – die Initiatoren dieser und anderer Konzepte bringen die Tradition Ladakhs mit Entwicklungs-, Bewahrungs- oder Restaurierungsperspektiven in Verbindung. Dabei beziehen sie sich auf ein offenes Konzept der ladakhischen Kultur, aus dem bestimmte Bestandteile ausgewählt werden können, denen allen eine kulturelle Bedeutung zugeschrieben wird. Die ›Kultur Ladakhs‹ fungiert hier als eine Klammer für ganz unterschiedliche ›Bestandteile‹ oder Merkmale – ohne dass diese in ihrem systematischen Zusammenhang ausgewiesen werden müssten.

Dieser eher abstrakte Bezug auf eine vorgestellte ladakhische Kultur erlaubt nicht nur eine Vielzahl von nebeneinander bestehenden Aktivitäten, die sich jeweils auf unterschiedliche Projekte konzentrieren und dennoch für sich in Anspruch nehmen können, das kulturelle Erbe Ladakhs zu bewahren oder zu fördern. Eine solche offene Bestimmung der Arbeit am kulturellen Erbe, der Förderung einer nachhaltigen Entwicklung, der Vermittlung von Tradition und Moderne erlaubt nicht nur vielfältige Ansatzpunkte, die alle über ihr konkretes Projektziel hinaus eine allgemeine kulturelle Legitimation für sich in Anspruch nehmen können. Sie öffnet damit auch einen diskursiven Raum, in dem lokale Akteure sowie internationale NGOs und Geldgeber Sinnbestimmungen vornehmen können, in denen sich allgemeine, d.h. nicht Ladakh-spezifische Begründungsmuster, entwicklungspolitische Argumentationen und konkrete Projektideen kreuzen.

Eine Überlagerung eines eher allgemeinen Kulturerbe- und Entwicklungsdiskurses mit konkreten Projektideen kann auf der einen Seite als wichtig für die internationale Förderung konkreter Vorhaben in Ladakh angesehen werden. Auf der anderen Seite aber impliziert dies auch eine gewisse Verselbständigung dieser Diskurse gegenüber jenen Menschen vor Ort, die in die Vorhaben als Adressaten oder als Beteiligte integriert werden sollen. Der Kulturerbe-Diskurs, in den sich die Sorge um eine bedrohte Kultur Ladakhs einschreibt, ist immer schon ein allgemeiner Diskurs, der seine eigenen Selektionskriterien hat: Bauwerke oder auch kulturelle Praktiken. Diese Kriterien sind als solche nicht auf die Bewahrung von ganzheitlich verstandenen kulturellen Lebensweisen gerichtet, sondern darauf, Merkmale zu finden, die ›eine‹ Kultur von anderen unterscheiden und genau deshalb bewahrenswert und ›für die

ganze Menschheit« wertvoll erscheinen. Eine solche Selektivität im Namen der imaginierten Menschheit ist nicht bruchlos mit dem vermittelt, was eine Bevölkerung vor Ort (»eine Kultur«) als wertvoll und bedroht wahrnimmt. Eine solche Vermittlung muss geleistet werden. Und dies geschieht meist stellvertretend im Namen der jeweiligen Kultur durch offizielle Vertreter oder durch Nichtregierungsorganisationen, die ihr lokal ausgerichtetes Engagement mit einer überregionalen (»menschheitlichen«) Bedeutung versehen und damit aufwerten. Für die einheimische Bevölkerung selbst, deren Leben einem Veränderungsprozess unterliegt, muss diese In-Wert-Setzung nicht von der gleichen Bedeutsamkeit sein: Sonst wäre kaum zu erklären, warum man nicht selbst an der Restaurierung alter Bauwerke arbeitet oder auf die Wahrung von kulturellen Praktiken oder sozialen Strukturen achtet. Damit rücken diejenigen, die an der Wahrung des kulturellen Erbes, in welchem Segment auch immer, interessiert sind in eine zugleich pädagogische Rolle. Sie müssen der (jeweils betroffenen) Bevölkerung deutlich machen, dass ihre Projekte in deren eigenem Namen und zu deren eigenem Besten erfolgen. Pädagogische Ambitionen aber können die Lücke zwischen der Absicht und der erfolgreichen Wirkung bei den Adressaten ihrer Bemühungen niemals schließen. Ob also die Adressaten überhaupt und aus welchen Gründen auch immer sich zu den ihnen offerierten Bedeutungen und Bedeutsamkeiten verhalten, liegt kaum in der Hand der pädagogisch tätigen Akteure.

Im vorliegenden Kapitel soll nun an verschiedenen Beispielen und Konstellationen dieser doppelten Problemstellung – der allgemeinen und zugleich Ladakh-spezifischen In-Wert-Setzung eines ausgewählten kulturellen Erbes sowie dessen pädagogischer Vermittlung an eine betroffene und beteiligte Bevölkerung – nachgegangen werden. Begonnen werden soll mit der Altstadtanierung von Leh, die federführend vom Tibet Heritage Fund (THF) bzw. seinem Leh Old Town Conservation Project (LOTI) seit 2006 durchgeführt wird. Hier geht es um eine möglichst originalgetreue Restaurierung der weitgehend verfallenen und unbewohnten Altstadt mit dem Ziel, sie wieder bewohnbar zu machen. Diese Absicht trifft nicht nur auf ein gegenläufiges Programm zur Slum-Sanierung der indischen Regierung (RAY), für das der Denkmalschutz in den Hintergrund rückt, sondern muss sich auch um die Zustimmung der Hausbesitzer bemühen, deren Interesse an einem bewohn- oder vermietbaren Eigentum ebenfalls mit Aspekten einer möglichst originalgetreuen Restaurierung in Konflikt gerät (4.1). Auch das zweite hier ausgewählte Beispiel, das Projekt der Solar Houses der Ladakh Ecological Development Group (LEDeG) wird von einer NGO initiiert, die auf ausländische Initiativen zurückgeht: auf die Gründung des Ladakh Projects zu Beginn der 1980er Jahre. Das Projekt richtet sich auf ländliche und abgelegene Regionen und bietet eine Renovierung von Häusern an, die auf eine stärkere Wärmedämmung (mit natürlichen Materialien) und eine

gleichzeitige verstärkte Sonneneinstrahlung durch große Fenster zielt, mit deren Hilfe gerade im langen Winter eine höhere Binnentemperatur in den Häusern erreicht werden soll. Gefordert ist auch hier (wie im Sanierungsprogramm des THF) eine Eigenbeteiligung der Bevölkerung, was wiederum deren Einsicht in den Sinn der ökologisch begründeten Sanierung ihrer Häuser voraussetzt (4.2). Ein drittes Beispiel ruft Initiativen von Frauen auf, die sich mit der geänderten Situation von Frauen in Ladakh beschäftigen (4.3). Die ebenfalls aus dem Ladakh Project entstandene (buddhistische) Women's Alliance of Ladakh (WAL) versteht sich nicht nur als öffentlich-politische Vertretung der Frauen, sondern eine wichtige Zielstellung besteht darin, das Kunsthandwerk der Frauen in den (entlegenen) Dörfern (vor allem Stoffarbeiten) zu fördern und den Verkauf der Produkte an touristische Besucher in Leh zu organisieren. Auch Besuche der Frauen in den Hauptklöstern im Industal werden organisiert (4.3.1). Eine sunnitische Frauenorganisation (Ladakh Women's Centre) findet ihre Aufgaben vor allem im sozialen Bereich und profiliert ihre Eigenständigkeit im Rahmen der Anjuman Moin-ul-Islam der Sunniten (4.3.2). Eine Selbsthilfe-Gruppe der Frauen in Basgo greift auf das in der Entwicklungshilfe propagierte Modell der Kleinkredite zurück, um den Frauen ihres Ortes, die aufgrund der Arbeitsmigration ihrer Männer häufig den Haushalt führen, kleinere Investitionen zu ermöglichen (4.3.3). Alle Frauenorganisationen greifen die geänderte Situation von Frauen auf und bemühen sich darum, Hilfen bei neuen Herausforderungen zu bieten.

Eine Bewahrung des künstlerischen (buddhistischen) Erbes hat sich die Himalayan Cultural Heritage Foundation (HCHF) vorgenommen. Die Organisation bietet Kurse für Mönche an, da etwa das Anfertigen aufwendiger Sandmandala in Vergessenheit zu geraten droht. Man restauriert mit Hilfe auswärtiger Experten alte Wandmalereien. Man bietet in den Dörfern Kurse an, in denen das Spielen alter Musikinstrumente, alte Lieder und Tänze geübt werden. Die Aktivitäten des HCHF sind angesichts der aktuellen Veränderungen und ihres Bedrohungspotentials für die traditionellen Kunstformen eindeutig auf deren Bewahrung ausgerichtet (4.4). Die Ladakh Arts and Media Organisation (LAMO) verfolgt – als fünftes Beispiel – einen ganz anderen Ansatz. Hier geht es nicht darum, einfach die meist religiös konnotierte Kunst, wie sie sich etwa in Thangkas, den Wandmalereien der Klöster oder in figürlichen Darstellungen findet, fortzuführen und die entsprechenden Kenntnisse und Fertigkeiten zu vermitteln. Das erklärte Ziel besteht in der Vermittlung dieser traditionellen Kunst mit Techniken und Darstellungsformen der modernen Kunst. In Frage steht, ob sich eine spezifische ladakhische Herangehensweise auch in mit modernen Mitteln produzierten Kunstwerken finden lässt. Es werden Ausstellungen veranstaltet, in denen ladakhische Kunststudierende ihre Werke ausstellen können; man

bemüht sich um einen Kunstunterricht in den Schulen, um die künstlerische Ausdrucksfähigkeit der Heranwachsenden zu fördern. Einen ähnlichen, aber zugleich kommerziellen Ansatz verfolgt Jigmat Couture. Hier werden traditionelle und aufwendige Web- und Stoffverarbeitungstechniken genutzt, um zugleich traditionelle und moderne Kleidungsstücke herzustellen (4.5).

4.1 ›Living Heritage‹ – zwischen Imagination und Wirklichkeit

Der Tibet Heritage Fund (THF) wurde 1996 gegründet. Den Anlass bildete eine touristische Erfahrung des zunehmenden Verfalls der Altstadt von Lhasa, der Hauptstadt Tibets, zu Beginn der 1990er Jahre, die von den beiden Gründern (dem deutschen Architekturstudenten André Alexander und dem Portugiesen Pimpim de Azevedo) gemacht wurde. »So, first they started a kind of documenting the historic city by some photography and by some recording, or also by interviewing the people«.¹ Auf der Grundlage des gesammelten Materials – die Erhebung selbst wurde von einer deutschen Universität unterstützt – wandte man sich erfolgreich an mögliche internationale Geldgeber. Die NGO des THF wurde gegründet und man begann mit der Restaurierungsarbeit in Lhasa. 2003 besuchte einer der Gründer des THF, André Alexander, Leh und stellte hier ähnliche Bedingungen fest: den Zerfall einer infrastrukturell noch intakten Stadt: »So he came and basically he found the older city is quite intact. So he basically did some kind of similar approach, THF-approach like for Lhasa. So he started to make a social survey, finding the conditions of the houses, conditions of the people, with everything inside«. Noch etwa 60 % der Häuser waren trotz ihres Zustands von den Eigentümern bewohnt oder vermietet, während 10 % verlassen waren. Für etwa 50 % der Häuser wurde ein schlechter bzw. sogar verfallender Zustand konstatiert. Die sanitäre Infrastruktur (Elektrizität, Wasserversorgung, Abwasser, Zustand der Wege) war entweder nicht vorhanden oder in einem problematischen Zustand. Dennoch entschied sich der THF mit Unterstützung der Regionalregierung und internationaler Geldgeber für ein Sanierungsprogramm.

- 1 Die folgende Analyse stützt sich auf Leitfadeninterviews mit dem japanischen Projektmanager Yutaka Hirako, einem nach Ladakh eingehiraten Inder, der ein renoviertes Altstadthaus bewohnt, einem Onpo (jemandem aus einer alten Familie von Astrologen) und einem ihn begleitenden Ladakhi, der nun in den Vereinigten Staaten lebt, sowie einer jungen Muslimin, die einen Zeitschriftenartikel über die Altstadtsanierung in Leh verfasst hat.

Das Konzept des THF kommt ›von außen‹ und es ist von einer spezifischen Sicht auf den Verfall des kulturellen Erbes geprägt. Es geht dabei nicht nur um die Zerstörung und den drohenden Verfall alter Baudenkmäler: Das Interesse richtet sich spezifischer auf den Untergang alter tibetischer Stadtkerne, die nach wie vor noch bewohnt sind. »*Because for us is most important actually local people, who use the buildings ... Because the historic city itself is a living thing, living heritage, but together with the people inside, not only the structure of the building itself. So that together should be sustained, continue*«. Eine solche Programmatik geht nicht nur davon aus, dass die traditionelle Architektur in einem möglichst originalen Zustand restauriert werden soll. Schon eine solche Zielsetzung birgt das Problem, aktuelle Erwartungen an Komfort oder Raumgestaltung nicht erfüllen zu können. Das Programm setzt ebenfalls voraus, dass die Bewohner eines solchen Viertels nicht mehr nur dort wohnen, weil sie sich keine modernen Wohnungen oder Häuser in der Stadt leisten können. Und selbst, wenn dies nicht der Grund sein sollte, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie den Wert der Bausubstanz, des kulturellen Erbes, schätzen. Die Programmatik des THF, eine ›*living heritage*‹ zu erhalten und möglichst original als Lebensraum zu restaurieren, richtet sich so zwar gegen den Vorwurf einer bloßen Musealisierung², aber es bleibt offen, ob diese von außen herangetragene Perspektive sich mit den Wünschen und Vorstellungen der Besitzer der Häuser bzw. den dort noch Wohnenden trifft. Vielleicht sind diese zwar an der Verbesserung der Infrastruktur und damit der Wohnqualität interessiert, aber wären eher mit einem Neubauprogramm (mit traditionellen Fassaden) interessiert, wie es das RAY-Programm der indischen Regierung anbietet – ein Programm zur Slumsanierung, dessen Mittel vom Hill Council erfolgreich beantragt wurden.³ Vielleicht fragen sich die Besitzer und Bewohner auch, warum sich Nicht-Ladakhi so für die Erhaltung einer

- 2 Als ein Beispiel für eine solche Musealisierung kann man die Restaurierung des Königspalastes von Leh betrachten, der über der Altstadt liegt. Der renovierte Bau wird nicht genutzt; es handelt sich um eine Renovierung der architektonischen Grundstruktur, die nur einen Eindruck über die Größe und Anordnung der Räume vermitteln kann. Die Renovierung des Palastes wurde von einer NGO aus der Schweiz, der ACHI Association, federführend betreut. ACHI, die auch zwei große Altstadt Häuser, das Lonpo Haus sowie das Munchi Haus, renoviert hat, fühlt sich der Drikung Kargyu-Richtung des tibetischen Buddhismus verbunden.
- 3 Das Programm Rajiv Awas Yoyana (RAY) wurde 2009 von der indischen Regierung verkündet. Es zielt auf eine Sanierung von Slums, die meist über den (standardisierten) Neubau von Häusern erfolgt. Bezogen auf die Altstadt von Leh könnte man sagen, dass dort, wo die Häuser weitgehend oder ganz verfallen sind, ein solcher Neubau (mit modernen Materialien wie etwa Zement) möglich wäre.

Bausubstanz und ein Leben der Ladakhi in der Altstadt einsetzen. Eine mögliche Lesart wäre hier jene einer unterstellten Selbstverwirklichung. »*I think it's about self-achievement ... André was so proud of doing what he was doing. He found a way to do things in a way that he felt that it was his direction. So many times I feel that it's a personal, of course it's a personal gain but not from a monetary point of view ... Yeah, idealistic view*«. Aus dieser Adressatenperspektive geht es um eine idealistische Selbstverwirklichung, einen Einsatz für ein selbstgesetztes Ziel der Initiatoren des THF – ein Ziel, von dem sie ausgehen, dass es ebenfalls anderen nutzt: jenen anderen, die von sich aus die entsprechende Initiative nicht ergriffen haben, von denen also gar nicht angenommen werden kann, dass eine möglichst originalgetreue Restaurierung eines alten Wohnviertels auch das ist, was sie sich schon immer gewünscht haben.

Um die Lücke zwischen dem eigenen Projektziel und der Situation vor Ort zu schließen, rekrutiert der THF nicht nur regionale Koordinatoren; er bildet auch die Personen und Handwerker aus, die die praktischen Renovierungsarbeiten durchführen. Das aber löst noch nicht das gerade aufgerufene Problem des Verhältnisses zu den Hausbesitzern, die möglicherweise gar kein Interesse oder ein anderes Interesse an der Durchführung einer Renovierung haben. Diese Eigentümer haben ihre Häuser in der Altstadt meist schon vor Generationen verlassen: »*Where I have the old structure right now in our house my grandmother used to live, my great grandmother used to live, great-great grandmother used to live*«. In der Altstadt, die direkt unter dem Königspalast gelegen war, lebten wohlhabende Familien – zumindest dann, wenn der König anwesend war.⁴ »*They were all big families ... Like ministers, like Onpo, like astrologists and whatever it is. The important families used to have their houses, I think, as far as I know. And then of course they used to have the houses in villages too, in open space*«. Der Aufenthalt in den Stadthäusern war wohl immer nur vorübergehend und geschäftlich bedingt: Die Altstadt selbst erschien als Lebensraum wohl weniger attraktiv. »*Yeah, sort of a residence for their – when the king – whenever they used to visit the town ... For many people it was a temporary residence ... Then I think people started to move out. Of course they have started to like the space more than staying in a congested place and without all the issues, all the narrow streets, you cannot construct anything and stuff*«. Genutzt werden die Häuser der Altstadt gegenwärtig kaum noch von ihren Eigentümern, von denen die meisten schon vor zwei oder drei Generationen weggezogen sind. Heute leben dort Mieter oder verarmte Hausbesitzer; Räume – selbst in halb verfallenen Häusern – werden aber

4 Das unabhängige Königreich Ladakh existierte bis 1834. Nach der Entmachtung zog sich die Königsfamilie auf das Leh gegenüberliegende Indusufer in den Ort Stok zurück.

auch an indische Saisonarbeiter vermietet.⁵ »*Because when you go there, it's all labours out there. I think there were a few Muslims. There were a few Muslim families; I think, who are staying there. And I think there were a few renters, Ladakhi renters too ... At least I would say, influential families who used to live there – they were not there. None of them, I think in fact*«. Manche Familien mögen auch die Häuser von den früheren Besitzern gekauft haben, aber sie verfügen nicht über die Mittel, sie zu unterhalten oder in eine Verbesserung der Lebensbedingungen vor Ort zu investieren. Ihre Vorstellungen über eine mögliche Sanierung der Häuser, in denen sie leben, dürfte sich nicht darauf richten, diese in einen möglichst originalgetreuen Zustand zu bringen: Ihnen dürfte es eher um eine Verbesserung ihrer konkreten Wohnsituation gehen. Dies betrifft nicht nur die möglichst zeitgerechte Renovierung ihrer Wohnungen, die deren Qualität an die sonst in Leh üblichen Standards angleicht. Es betrifft auch – und hier können die Sanierungsarbeiten des THF auf eine allgemeine Zustimmung rechnen – die Verbesserung der Infrastruktur: die Versorgung mit Elektrizität, das Installieren von Abwasserkanälen, die Ausbesserung der Wege. Eine originalgetreue Renovierung allerdings, wie sie der THF anstrebt, muss ihnen eher als ein Luxus erscheinen. »*I said it's changing everything ... It's the same thing with the needs of people who are living here, who have the home ... If they cannot afford to have another house, of course they want to built in the same place. And they want to built in their requirement. And people who can afford it. It's about having your stomach filled. If your stomach is filled, then only you can think of the rest of the stuff ... You don't have that kind of luxury to think in that way*«.

Für die aktuellen Einwohner der Altstadt von Leh geht es um die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen, die als solche schlechter sind als in der übrigen Stadt. Zugleich scheinen die Meisten nicht selbst über die entsprechenden Mittel zu verfügen, um ihre Lebenssituation zu verbessern. Auf der anderen Seite haben die reichen Familien, denen die meisten Häuser noch heute gehören, die Altstadt vor langer Zeit verlassen und sich nicht weiter um ihre Häuser gekümmert, da eine Rückkehr für sie keine attraktive Perspektive darstellte. Das ist etwa die Situation, auf die das Vorhaben des THF trifft, die Altstadt als ›*living heritage*‹ in möglichst originalgetreuem Zustand zu restaurieren. Für beide Adressatengruppen scheint das kulturelle Erbe nicht im Vordergrund zu stehen. Was sich für die Bewohner als verbesserungswürdige Lebenssituation darstellt, zeigt sich für die Eigentümer, die längst an anderen Orten leben, als »*a worthless property*«. Aus der Perspektive des THF ergibt sich

5 Der Mietpreis liegt hier bei mindestens 500 Rupien (ca. 7 €) pro Raum ohne Elektrizität und sanitäre Einrichtungen, in dem dann meist bis zu zehn Menschen übernachten.

damit die Hürde, die Besitzer überhaupt erst für eine Renovierung zu gewinnen. »Some people are really not interested. Like many of the families basically left Old Town. Or they have lots of houses, and fields in the country side«. Manche der Häuser, für deren Renovierung sich der THF interessiert, gehören Erbgemeinschaften. Selbst wenn es gelingt, einige vom Sinn des Vorhabens zu überzeugen, verweigern sich andere, so dass es zu keiner Renovierung kommt. Auch können sich Besitzer von Nachbargrundstücken verweigern, die mit dem zu renovierenden Gebäude eine gemeinsame Begrenzungswand haben. »Quite often I found the family or the owner of the house. They have a kind of internal problem, because their property has been divided between brothers or sisters. So some like to work with us, but the others don't want ... Other things are basically in Old Town, because maybe due to a very limited space, quite often the house is having a kind of shared wall. And that also sometimes becomes a kind of conflict«. Dies mögen praktische Probleme sein, aber hinter ihnen verbirgt sich die systematische Frage der Eigentümer nach dem Sinn einer originalgetreuen Altstadtanierung. Diese Sinnfrage stellt sich nicht zuletzt auch deshalb verstärkt, weil nach der Konzeption des THF die Eigentümer normalerweise 50 % der Renovierungskosten zu übernehmen haben. Diese belaufen sich auf Summen zwischen 400.000 und 900.000 Rupien (ca. 5.500 bis 12.500 €). »So basically, collaboration is basicallc 50:50 cost share. But in some cases some family, maybe they could not afford to pay in cash. So we also accept they provide raw material like wood, like stones, like bricks, so whatever they can provide ... In some case, like when the owner want to change into commercial use, then we pay much less and the owner contributes much more like 70:30 or 80:20, something like that, because they gonna earn some income out of it«.

Man kann eine solche Kostenbeteiligung sicherlich unter verschiedenen Hinsichten betrachten. So dokumentiert der vom THF mit Hilfe unterschiedlicher Sponsoren aufgebrachte Betrag von 50% der Renovierungskosten in den Augen der Einheimischen zunächst eine Wertschätzung und die Bereitschaft zu einer nicht zuletzt auch ökonomischen In-Wert-Setzung von Gebäuden, die für einen selbst (als Wohnbedingung wie als Besitz) kaum einen Wert haben. Der Gedanke der Bewahrung eines kulturellen Erbes auch durch einen erhöhten finanziellen Aufwand wird von außen an etwas herangetragen, das weder als Ausdruck der eigenen Kultur noch als zu bewahrendes Erbe wahrgenommen wird. Es ist eine Vorstellung der anderen, die sich für diese – ihre – Idee einsetzen.⁶

6 Diese Idee eines zu bewahrenden kulturellen Erbes scheint auch von den Einheimischen die Übernahme einer Außenperspektive vorauszusetzen. So fällt es Ladakhi, die außerhalb Ladakhs leben, vielleicht leichter, diese Idee nachzuvollziehen. Dies artikuliert der in Amerika lebende Ladakhi so: »But

Zugleich erwarten sie eine nicht unerhebliche eigene Beteiligung an der Realisierung dieser Idee – und damit, dass man ihre Idee und ihren Einsatz übernimmt, dass man sich als »*important partner*« konstituiert, der das lebendige Erbe der Altstadt weiterzutragen bereit ist. In einer anderen Hinsicht aber erscheint die ökonomische Beteiligung des THF auch als ein attraktives Angebot. Immerhin kommen selten Fremde daher und bieten eine 50-prozentige Beteiligung an der Renovierung oder dem Wiederaufbau des eigenen Hauses für den Fall, dass man ihren Ideen über eine adäquate Renovierung folgt.⁷ Zugleich aber handelt es sich um einen ungenutzten Besitz und man weiß vielleicht nicht, welchen Zweck er zukünftig erfüllen soll – wozu also die eigene Investition sinnvoll sein soll.

An dieser Stelle setzt nun die Überzeugungsarbeit des THF ein. Diese muss die Hausbesitzer nicht nur dazu bewegen, überhaupt in ihre Häuser in der Altstadt zu investieren. Zugleich ist bedeutsam, dass sich eine solche Investition nicht nur auf die Etablierung gegenwärtig akzeptierter

here I like the idea of what they were doing as I said. I think the more you travel in outside the more you get concerned about your place too ... Culturally I feel more aware because I know the Ladakh I grew up. It was really different than Ladakh right now is. And I see the good values from that time and that area whatever it is. And I think when you travel around the world and come back, you start to see all those values more. It gets amplified, right, and just seeing every day, you are sitting in the same place, you don't realize it. You don't even realize the change«. Die Außenperspektive schärft (vergleichend) den Blick für den Wert des Eigenen – ein Blick, der die Vergangenheit erklärt und die Gegenwart problematisiert.

- 7 Diese Wahrnehmung mag die eines westlichen Beobachters sein. Im Laufe einer nunmehr 20jährigen Forschungstätigkeit in verschiedenen afrikanischen Ländern und in Ladakh sowie auf verschiedenen Reisen in durchaus auch entlegene Gebiete hat sich nicht nur der Eindruck eines verstärkt zunehmenden Tourismus verfestigt. Deutlich wurde auch die Zunahme der Interventionen von ›westlichen‹ NGOs sowie einer nicht mehr überschaubaren Zahl von privat organisierten Hilfsinitiativen in den Ländern des Südens (wie man heute sagen muss), die zum großen Teil auf touristische Begegnungen und Betroffenheiten zurückzuführen sind. Insofern sind unvermutete Hilfsangebote wohl gar nicht so selten. Wie sich diese Form des Nord-Süd-Dialogs gestaltet, welche Bilder und Projektionen hier auf beiden Seiten eine Rolle spielen, wer davon warum welche Befriedigung hat, wo systematische und zugleich die Verständigung fördernde Missverständnisse liegen, inwiefern sich hier die paternalistisch-pädagogischen Vorstellungen der Entwicklungshilfe (besser, weil diese Frage umgehend: der Entwicklungszusammenarbeit) zeigen – diese Fragen sind bisher nur wenig untersucht. Ilan Kapoor (2008) hat im Anschluss an die postkolonialen Theorien von Gayatri Spivak (2008) und Homi Bhabha (2000) einen inspirierenden Versuch unternommen.

und vermietbarer Neubauten bezieht, sondern dass das Ziel dieser Investition in der Restaurierung eines Teils der historischen Altstadt besteht. Hier mögen die 50% Kostenbeteiligung durch den THF ein Argument sein, aber dieses dürfte kaum hinreichen, die Menschen zu überzeugen. Wichtig erscheinen in diesem Zusammenhang die Vermittlung der Vorstellung einer lebendigen Altstadt, Expertisen über mögliche Rekonstruktionen, die Attraktivität einer lebendigen Altstadt für touristische Besucher und Verweise auf andere gelungene Beispiele einer solchen Altstadtsanierung. Entscheidend aber scheinen nicht zuletzt gelungene Beispiele für eine Haussanierung zu sein. Nachdem von 2006 bis 2014 etwa 20 Häuser renoviert wurden, gibt es nun auch Interesse von Hauseigentümern, die von sich aus um eine Renovierung ihrer Häuser bitten. »Some families, they saw our work and then they approach us, and they propose to repair the house with us«. Dabei kann der ökonomische Gesichtspunkt einer Unterstützung durch den THF durchaus eine Rolle spielen, aber zugleich ist man ästhetisch und praktisch von seinen Konzepten überzeugt. Die praktische Seite, also die Gestaltung des Wohnraums, der Lichteinfall, die Heizungswärme im Winter, die Anbindung an die Versorgungsstruktur mit Strom und Wasser, werden die ästhetische Seite dann überwiegen, wenn wirklich beabsichtigt wird, in diesem Haus zu leben. Wenn man dies nicht vorhat, sondern davon ausgeht, über ein attraktives Stadthaus zu verfügen, in dem man sich in gewissen Abständen einmal für kürzere Zeit aufhält, dann dürfte die ästhetische Seite im Vordergrund stehen. So hat etwa der THF, noch während die Verhandlungen mit den Eigentümern liefen, das bereits gefährdete Hausfundament saniert: Und obwohl die Eigentümer nicht vorhatten, das Haus dauerhaft zu bewohnen, haben sie dann der Renovierung zugestimmt. »No one was living there. So we said right and were just sitting. And they are doing something. If they are working on something, why don't we do let them do it. And in fact, when we saw the places what they were doing and all the work they were doing. And it really looked nice. And definitely we got concerned about the whole thing too. And I think we were talking about the culture. And they were doing it in a right way. And I thought that would be a cool – a nice cool idea to have some kind of that stuff«.

Sollte der Überzeugungsschritt (aus welcher Interessenkonstellation auch immer) gelingen und sich einheimische Besitzer für eine Sanierung nach den Zielvorstellungen des THF entscheiden, wird ein Kostenvoranschlag gemacht, der auf der Basis der anfallenden Arbeiten erfolgt, die selbst wiederum auf die Vorstellungen der Restaurierung eines Originals zurückgehen. Die Bauskizze definiert einerseits die anfallenden Kosten. Der Eigentümer muss ihr zustimmen; ebenso kann er Änderungswünsche äußern. Dabei treffen nun im konkreten Fall die Vorstellungen einer (auf Expertisen gestützten) originalgetreuen Renovierung durch den

THF und die Vorstellungen über ein zeitgemäßes Wohnen und einen entsprechenden Komfort der Eigentümer aufeinander. Die Verhandlungen über den endgültigen Bauplan finden dabei immer schon auf zwei Ebenen statt. Auf einer ersten Ebene geht es um die Kosten. Dies meint nicht nur die Höhe der anfallenden Kosten, sondern auch deren Verteilung. Der THF hat seine eigenen Auswahlkriterien, die mit dem Stil und der Lage der Häuser zu tun haben, und er ist daran interessiert, gerade diese Häuser zu renovieren. Er agiert nicht einfach als eine Dienstleistungsorganisation, sondern verfolgt seine eigenen Interessen. Diese Interessen spielen in die Verhandlungen hinein: Wenn die Besitzer merken, dass der THF selbst daran interessiert ist, gerade auch ihr Haus zu renovieren, so bedeutet das zumindest die strategische Möglichkeit, den eigenen Anteil (unter Verweis auf die unterschiedlichsten Schwierigkeiten oder auch nur eine bleibende Unentschiedenheit) zu reduzieren. »*Once the sketch comes to us, then we are going to finalise how much we have to pay*«. ⁸

Die zweite Ebene der Verhandlungen bezieht sich auf die konkrete Gestaltung des Hauses. Auf dieser Ebene befinden sich die Eigentümer zunächst in der Defensive. Auch wenn sie vor der Anfertigung der Bauskizze bereits Wünsche geäußert haben mögen, die damals schon auf Bedenken gestoßen sein mögen, die mit der traditionellen Grundstruktur des Hauses zu tun hatten, werden sie nun mit einem Ergebnis konfrontiert, das ihre Vorstellungen vielleicht aufgenommen, aber mit Blick auf die zu bewahrende Originalität des Hauses passungsfähig gemacht hat. Die Verhandlungspositionen in diesem Prozess sind von Beginn an so verteilt, dass auf der einen Seite die durch Expertisen abgestützte, also ›objektive‹ oder ›wahre‹ Sicht auf die wiederherzustellende originale Baustruktur steht, während die andere Seite demgegenüber nur ›subjektive‹ Wünsche äußern kann, deren Gewicht zwar nachvollziehbar, aber zugleich nur von relativem Gewicht zu sein scheint. Hier ergibt sich – hat man einmal dem Konzept der Sanierung durch den THF zugestimmt – eine überlegene Position des THF. Im Unterschied zur Verhandlung über den Anteil oder die Art der Finanzierung ist die strategische Lage der Hausbesitzer hier eher schwächer. Man bewegt sich bei diesen Verhandlungen immer schon auf dem von den Vorstellungen des THF gerahmten Terrain.

Gängige Wünsche der Eigentümer, die kaum eine Chance auf die Realisierung durch den THF haben, beziehen sich etwa auf die Höhe der Decken, auf größere Fenster oder den Einsatz moderner Baumaterialien. Die Decken in den Originalbauten waren relativ niedrig, was bei

8 Im vorliegenden Fall der obigen ›Luxus-Sanierung‹, die nur auf die ›coole‹ Vorstellung zielte, ein solches Haus zu besitzen (und nicht dauerhaft zu bewohnen), bestand das Ergebnis darin, dass die Eigentümer nur einen Anteil von 30% zahlen mussten.

hochgewachsenen Menschen zu Schwierigkeiten führen kann. »*And then about the ceiling he is saying, he wants a higher ceiling because he is tall, and the ceilings are too low for him*«. Eine Veränderung der Deckenhöhe aber würde die Grundstruktur des Originalgebäudes verändern. Sie wird daher vom THF ebenso zurückgewiesen wie die häufig gewünschte Vergrößerung der Fenster. »*In fact, we also spoke about making the windows bigger. That's why he came up with the whole thing. We are restoring the place. And we have to keep it in the original – whatever this was. Original shape*«. Das Ersetzen der kleinen durch größere Fenster, um den Lichteinfall in den Wohnräumen zu vergrößern, stößt auf eine entschiedene Ablehnung. Die überlegene und bestimmende Position des THF wird hier deutlich. Sie kann allerdings mit Entschiedenheit durchgesetzt werden oder auch eine Bereitschaft zu Kompromissen signalisieren. Diese sind aufwendig, weil auch in ihnen der Maßstab einer möglichst großen Treue zum Originalgebäude durchgesetzt wird. Aber es gibt (mit dem Kushu Haus) ein Beispiel, wo ein Lichteinfall in die Räume (unabhängig von den Fenstern) ermöglicht wurde. Dieser war früher nur für die Küche vorgesehen, wo er gleichzeitig für den Rauchabzug benötigt wurde. »*They really made it nice because they kept open skylight and from there they try to zip in through the whole thing, floors. They didn't use any kind of modern structure or anything as such or big windows as such. And they kept it in the original shape. But they gave it a bit of a twist and try to manipulate the light to come in, natural light*«.

Eine solche Kompromissbereitschaft gibt es an einem anderen Punkt nicht: Die häufig erhobene Forderung der Verwendung moderner Baumaterialien wie etwa Zement wird strikt abgelehnt. Begründet wird die Forderung mit der Vorstellung einer längeren Haltbarkeit der Häuser, wobei auf Aspekte des Klimawandels verwiesen wird, die für Ladakh eine erhöhte Niederschlagsmenge erwarten lassen. »*Yeah, cement. Cement would mean a stronger house. It's like a well built house then ... You can see it's already coming off, it's just been for four years he is being in that building, and it's just been four years and it's already coming off*«. Die Beschwerde eines Bewohners, der lieber ein ›richtiges‹ Haus aus Zement gehabt hätte, sich aber nicht durchsetzen konnte, verweist auf die Mühe einer notwendigen Instandhaltung einer mit traditionellen Baustoffen gefertigten Außenfassade. Eine entgegengesetzte Position, die als Eigentümerposition eher auf der Linie des THF liegt, verweist darauf, dass die modernen Materialien unter den extremen klimatischen Bedingungen Ladakhs ungeeignet seien. Andererseits sei aufgrund der für Ladakh künftig zu erwartende Niederschlagsmenge die traditionelle Bauweise vielleicht auch zu verbessern. Die Lösung dieses Problems wird den Experten des THF überantwortet, die vielleicht eine gelungene Mischung aus alten und neuen Materialien herstellen könnten. »*Whenever you go, if you see a modern construction there are always cracks,*

like there is always every year you need to do something. If you look at the old houses, people have been doing that for thousands of years and they have been successful ... You don't see any cracks or anything heavily damaged or anything as such. Every year you don't have to fix it with some kind of modern stuff again«. Nun haben sich aber die klimatischen Bedingungen geändert und die Menschen versuchen, ihre Häuser haltbarer zu machen: *»Every places you go, it's the same thing. We have cracks. All kind of people are mixing with cement and with the local material. It doesn't go together*«. Unter diesen Bedingungen hilft die bloße Restaurierung der Häuser mit alten Materialien nicht weiter. *»We never used to have rain ... But I know we get all kind of cloudburst and the old structures, they can't all sustain because they are made of mud bricks ... But when there is rainfall everything washes off from the outside ... And of course for that counter there, you have to use some kind of cement or something to counter that, because it doesn't wash away obviously like mud ... If you have cement and mud together at least it stays for longer. So you have to mix it together. But I think it must be a fine balance. And I think that is what becomes ... And, at least, this is what I believe that people who are like LOTI or THF can do*«. Ein ähnliches Problem, das mit den erhöhten Niederschlägen einhergeht, sind die Dächer. Noch nicht renovierte Häuser der Altstadt nutzen hier Wellbleche, um sich gegen den Regen zu schützen. Auch hier wäre eine Verbindung von alten und neuen Materialien hilfreich: *»Yeab, they are using sheets because of course the water problem, water issues. And I think if you can mix it together somehow, and do a proper research on it, and make it more sustainable, it would be nice. Because every – There is no deny that everything is changing*«. Eine solche Aufforderung, das veränderte Klima bei der Restaurierung alter Bauwerke zu berücksichtigen, ist eher allgemein und sie argumentiert mit dem für Ladakh häufig in Anschlag gebrachten Signifikanten der Nachhaltigkeit (vgl. 4.2). Zugleich bleibt diese Rhetorik so angelegt, dass sie den THF als ihren möglichen Adressaten zur Revision seiner Position bewegen möchte – einer Position, die nur er ändern kann und deren Souveränität somit akzeptiert wird. Und bisher hat der THF diese Position und damit seine Programmatik noch nicht verändert. Dies bedeutet im hier diskutierten Zusammenhang zugleich, dass er seine überlegene Verhandlungsposition hinsichtlich der möglichst originalgetreuen Wiederherstellung der Häuser bisher durchgesetzt hat.

Insofern ist es nicht erstaunlich, wenn sich die Kritik an LOTI/THF durch den Bewohner eines renovierten Hauses darauf richtet, dass diese Organisation die Kriterien für ihre Entscheidung selbst bestimmt, dass man – etwa im Vergleich zu einer örtlichen Selbsthilfegruppe – keine Mitsprache über die Kriterien der Mittelvergabe habe. Während in der Selbsthilfegruppe, die Mitgliedsbeiträge einsammelt und dann etwa

Kredite für einen Landkauf gewährt, wenn der Betreffende sein Anliegen begründen kann, es eine solche Möglichkeit gibt, die eigene Situation als Kriterium geltend zu machen, so treffe dies gegenüber dem THF nicht zu. Diese Kritik an der fehlenden Mitbestimmungsmöglichkeit über die Kriterien der Mittelvergabe durch den THF ruft dabei einen entscheidenden Punkt im Selbstverständnis dieser Organisation auf: Ihre (normalerweise) 50-prozentige Unterstützung bei den Kosten der Renovierung wird als Hilfe bestimmt. Das nun macht den THF – obwohl dies gerade nicht im Zentrum seines Selbstverständnisses steht – vergleichbar mit anderen karitativen Organisationen, die in Ladakh tätig sind. Und für diese karitativen Organisationen bildet gerade die Hilfsbedürftigkeit ihrer Adressaten das entscheidende Kriterium. Und so kann es nicht ausbleiben, dass aus dem LOTI-Programm nicht die hilfsbedürftigen Bewohner der Altstadt unterstützt werden, sondern jene, die ihr Haus renovieren lassen, um es etwa an Touristen zu vermieten. »*Okay. So basically in his view is that: ›It's fine that LOTI is renovating that house‹. But it has been used only by foreigners to stay there. So he is saying: ›What's the point to do that, to help someone who is not in need of help, because they are not staying in that house like the locals?‹ So, you see, instead LOTI should be going to a house, to a person who needs help, in a house that they want to stay in, and not for someone who is gonna rent it out to an outsider*«. Eine solche Kritik ruft einerseits die Hilfsbedürftigkeit auf – und damit ein Kriterium, das die Notwendigkeit, selbst 50% der Renovierungskosten aufzubringen, außer Acht lässt: Unter dem Gesichtspunkt der Hilfsbedürftigkeit wäre es begründbar, dass ein höherer Anteil durch den THF übernommen wird. Andererseits zielt diese Kritik auf die Frage der späteren Nutzung. Wenn der THF sich an jene wendet, die Hilfe bei der Renovierung ihrer Häuser gar nicht nötig haben (und die daher wohl auch problemlos den Eigenanteil aufbringen können), so verfehlt er damit zugleich sein selbstgesetztes Ziel: die Restauration eines »*living heritage*«. Die Unterstützten, die längst außerhalb der Altstadt, auf dem Land oder auch außerhalb Ladakhs leben mögen, haben gar nicht die Absicht, in eine lebendige Altstadt zurückzukehren. Sie betrachten möglicherweise ihre restaurierten Häuser als eine Investition in ein Mietobjekt oder können es sich leisten, sie als Stadtwohnung mit nostalgischem Flair anzusehen. Aus der Perspektive eines Hauseigentümers, der nicht die Absicht hat, in sein renoviertes Haus zurückzukehren: »*I really don't think that people come back to stay there as a residence. I don't get a feel like that from my own understanding because I know people who own those houses. Many of them we know. I don't think they go back to stay there. But it definitely, it would be more of a – it's a luxury to be frank with you. People who cannot afford the place if they building, they gonna rent it out*«. Neben diesen, die ihre Investition in die Restauration ihres Hauses nur aufbringen können, wenn sie es später vermieten,

gibt es andere, die – wie der Interviewte – sich um die Beschaffung der notwendigen Mittel keine Sorge machen müssen. »*I think like for him, as far as for me too, and I think it's the same thing, we might keep it as an optional thing to go there once or twice a day – sorry twice a week*«. Man lässt sein verfallenes Stadthaus renovieren, um dort den Luxus zu erhalten, ein Gefühl der alten Zeit zu erleben. »*To get the feeling of those times. To remember the old times*«.

Es scheint gar nicht so einfach zu sein, das lebendige Erbe, von dem in der Programmatik des THF gleichzeitig als gegebenem wie erst zu realisierendem gesprochen wird, zu gestalten. Während die Sanierungsarbeiten der lokalen Infrastruktur (Wege, Abwasser usw.) vor allem jenen nutzen, die (noch) dort leben und über kein ausreichendes Einkommen zu einer (wohl meist modernisierenden) Restaurierung verfügen, ist zumindest mit Blick auf die grundständige Restaurierung der alten Häuser nicht ausgeschlossen, dass diese nicht dazu führt, den alten Lebensraum ihrer Besitzer neu zu beleben. Es ist das Konzept eines ›*living heritage*‹, eines Lebensraums, in dem das architektonische wie soziale Erbe erhalten bzw. wiederbelebt werden soll, dessen Ganzheitlichkeit die soziostrukturellen Gegebenheiten vor Ort in den Hintergrund zu rücken scheint. Und es ist auch dieses holistische Konzept, das eine notwendige Frontstellung gegenüber Initiativen wie jener des immerhin durch den Hill Council beantragten RAY-Programms impliziert. Wenn auf dem Grundstück einzelner verfallener Häuser mit Hilfe des staatlichen Programms moderne Häuser entstehen würden, was wiederum dem Wunsch auch vieler Besitzer dieser Grundstücke entsprechen würde, dann würde das den Vorstellungen einer intakten Altstadt Lehs zuwiderlaufen. Der mögliche Bedarf einer Renovierung mit Hilfe des RAY-Programms wurde in einer ersten Schätzung erhoben. Aber diese rief Klagen der Einwohner hervor, dass auch ihre Häuser sich in einem vergleichbaren und daher förderungswürdigen Zustand befinden. »*So they used to get lot of complains: that our house is not included*«. Daraufhin gab der Hill Council eine eigene Schätzung in Auftrag und es zeigte sich, dass 73 Häuser sich in einem derartig verfallenen Zustand befinden, dass ein Neubau nach dem RAY-Programm möglich ist.

Damit zeichnet sich zugleich eine offene Konfliktkonstellation ab. Der THF kann sich zumindest für einen bestimmten Bereich der Altstadt auf die Einschätzung des Archeological Survey of India stützen, der für diesen Bereich Denkmalschutzbestimmungen vorgesehen hat. »*And for the protected zone you actually do not get permission ever to do any kind of construction ... in the regulated zone, in the 200 meters zone (unterhalb des Palastes – A.S.), you can actually get permission from the go-, from Delhi*«. Aber obwohl der Schutz dieser Zone seit 2010 gesetzlich vorgeschrieben ist, hat es doch den Fall gegeben, dass in diesem Bereich ein Haus aus Zement gebaut wurde. »*This house which comes right within 200 meters, where they have like destroyed the house, made it out*

into cement. And there are many houses, like the one that's behind it, but probably that was done before 2010, before that act was implemented ... But then, it has been built. When I went to ask ASI about it, they did not give me any answer«. Dass selbst in dem denkmalgeschützten Bereich, der nur einen Bereich des vom THF projektierten *living heritage* ausmacht, der Bau solcher modernen Häuser (wenn auch wohl nur in Ausnahmefällen) möglich ist, verweist wiederum auf ein Interesse des Hill Councils, der nicht nur die Förderung durch das RAY-Programm beantragt hat, die wiederum die Etikettierung der Altstadt als Slum voraussetzte, sondern der auch beansprucht, im Namen der Bewohner der Altstadt aufzutreten. »*And when I went to speak to the Hill Council, I went directly to this CEC, Chief Executive Councillor, the head, and spoke to him directly and he did not like it. He was like: It's for the people that we were doing, and the people are happy about it*«. Die Autorisierung selbst von Ausnahmegenehmigungen, die einen Konflikt mit dem Denkmalschutzgesetz für die Altstadt Lehs beinhalten können, über die Interessen der in dieser Altstadt lebenden Menschen steht quer zu jener Programmatik des THF, der die originalgetreue Restaurierung ins Zentrum stellt und ihr die subjektiven Wünsche der Eigentümer unterordnet.

Der Konflikt verläuft dabei aber nicht entlang dieser klar erscheinenden Frontlinie. Immerhin werden auch die Aktivitäten des THF durch den Hill Council unterstützt. So hat sich der THF bisher gegen einen bedeutsamen Bestandteil eines weiteren Programms des Hill Councils durchsetzen können, das die Restaurierung der zentralen Marktstraßen (des Main Market) vorsieht und in diesem Zusammenhang plante, eine befahrbare Straße in die Altstadt zu bauen, deren steile und enge Gassen bisher nur zu Fuß erreichbar sind. Und auch hier handelt es sich um einen Fall, in dem sich die Opposition eines ganzheitlichen Sanierungskonzepts mit Interessen der Bewohner konstatieren lässt. Aus der Perspektive des THF: »*Actually also I was concerned, listen from Rigzin Spalbar, he wanted to bring the road into the Old Town. I said: »No way! Please!« ... But since now, they made this pedestrian, so that means that maybe no traffic will coming. So in that case it will be good: But otherwise I don't know*«. Aus der Sicht eines betroffenen Bewohners eines vom THF restaurierten Hauses: »*He likes the place because there is no like cars, it's quiet and there is not much pollution around here. But at the same time on the flip side, like since cars can't reach here, he faces difficulties. Like suppose he has to bring a whole sack of weed or rice, like 50 kilos or 40 – do you like carry on your back? I mean it's gonna be heavy to carry to here. So that's the point like a huge one*«. Daher will sich die lokale Selbsthilfegruppe, der er angehört, für den Bau der Straße einsetzen: »*but till now he hasn't seen it happen*«.

Betrachtet man diese (nicht immer eindeutige, sondern sich stellenweise überlappende) Interessenkonstellation, in der die Altstadt Lehs einmal

als denkmalgeschützte, dann als ›living heritage‹ und schließlich als Slum auftaucht, dann stellen sich die Position und das Projekt des THF als besonderer Zugang dar. Seine Stärke wie Schwäche liegen dabei in seinem holistischen, die ganze Altstadt umfassenden Zugriff, der sich gegen andere partikulare, aber eben ›nicht passende‹ Ansätze zur Wehr setzen muss. Zugleich muss er sein Konzept gegenüber seinen Adressaten, den Hausbesitzern, vertreten, die möglicherweise gar kein oder ein anderes Interesse haben, da sie häufig nicht mehr in der Altstadt selbst wohnen und auch nicht beabsichtigen, dorthin zurückzukehren. Diejenigen, die noch dort wohnen, haben häufig nicht das Geld für ihren Anteil an der Renovierung oder sind – wenn es schon Zuschüsse gibt – eher an einem Haus aus Zement interessiert, das sie für zeitgemäß halten. Vor diesem Hintergrund bleiben die Aktivitäten des THF und sein Insistieren auf der Konzeption eines ›living heritage‹ umstritten: Und dies betrifft sowohl sein Verständnis einer zu bewahrenden architektonischen Originalität wie auch seine Auffassung über ein lebenswertes Leben in der Altstadt.

4.2 Ökologie: Das Ziel einer bewahrenden Entwicklung

Die Vorstellungen eines traditionellen Ladakh sind meist weniger auf Leh als den Hauptort gerichtet. In ihnen spielt das ländliche Ladakh eine zentrale Rolle: Kleine Dörfer, die mit dem Wasser des Indus oder der Gletscherabflüsse eine Oasenwirtschaft betreiben, die die Bedarfe des eigenen lokalen Lebens deckt. Wie in jeder Subsistenzwirtschaft geht es auch hier auf Ländereien, die von den Klöstern gegen Abgaben gepachtet sind, um die Gewährleistung des eigenen Überlebens. Eine rituelle Absicherung des Lebens unter diesen Bedingungen durch zahlreiche Zeremonien und ein auf wechselseitiger Hilfe beruhendes Sozialleben bieten hier Momente der Absicherung. »Traditionally the entire Ladakh society was a self-sustaining society. And the entire Ladakh population, we were self-reliant, economical self-reliant. They grew their own food, prepare their clothings. Every need was made out of, within the community, you know«. ⁹

Diese Lebensbedingungen haben sich seit der Öffnung Ladakhs 1974 und der sich seit dieser Zeit entwickelnden Infrastruktur grundlegend gewandelt. »There were no schools, you know. There were no other

- 9 Die Leitfadeninterviews, auf die sich die folgende Diskursanalyse stützt, wurden geführt mit: Lobzang Tsultim, dem Direktor der LEDeG, Rigzin, dem Projektleiter bei LEDeG für die Installation von *Solar Houses*, Tashi Wangial, einem Schreiner aus Hanupatta, der für LEDeG Solarhäuser installiert und Abi-le, der Mutter des Sarpanch von Photoksar, einem entlegenen Ort, in dem erste Solarhäuser installiert wurden.

sources of livelihood options ... People are now normally not depending entirely on agriculture, you know. And people now give a lot of trust to education ... So, young people they are sent to school. And many, everybody, young people also, leave their villages to search alternative livelihoods, you know. So there are a few people left in the villages«. Die dörfliche Landwirtschaft bildet nun nicht mehr die einzige Existenzgrundlage. Die Kinder, die früher das Vieh betreuten, gehen zur Schule und verlassen für die weitere Ausbildung die Dörfer; viele Eltern sind daran interessiert, dass ihnen mit einer guten Ausbildung andere Möglichkeiten (außerhalb des Dorfes) offenstehen. Die Männer sind gerade während der landwirtschaftlich bedeutsamen Zeit nicht im Dorf anwesend. »*And, as I said, you know, nowadays the people, the male, they are not in the village. They are outside the village in search of doing, driving taxis in the army or doing some work outside, mainly Leh, you know. In the peak of the summer ... a very few males are left in the villages, especially in summer. Winter, yeah, there are males also in here*«. Die Konsequenz dieser Situation, in der hauptsächlich die Frauen während der landwirtschaftlich nutzbaren Zeit in den Dörfern bleiben, besteht darin, dass bezahlte Erntearbeiter aus Nepal oder Bihar beschäftigt werden müssen.

Eine weitere Veränderung in der Landwirtschaft besteht in einer Orientierung am Markt, die die alte Subsistenzwirtschaft abgelöst hat. Da die Präsenz der Dorfbewohner nicht mehr die entscheidende Größe der Versorgung ist, da zugleich finanziell zu tragende Kosten für die Saisonarbeiter anfallen, kommt es darauf an, die Erträge zu verkaufen. Damit verändert sich zugleich die Logik des Wirtschaftens: Nicht mehr das eigene Überleben wie in der Subsistenzwirtschaft steht im Vordergrund, sondern die Höhe des Ertrags. Dies wiederum hat zum Einsatz von chemischen Düngemitteln und Pestiziden geführt. »*And as the agriculture became more market-oriented, people started to use chemical of, no I would not say lots, of chemicals – a little bit of pesticides and insecticides*«. Der Einsatz dieser Mittel wird dabei (zumindest temporär) staatlich subventioniert. »*Yes, we got subsidise. If this call, one 50 kg fertilizer cost 1000 Rupies, is subsidise: only 500 Rupies. People are running*«. LEDeG, die Ladakh Ecological Development Group, hat sich von Beginn an, d.h. seit den 1980er Jahren, gegen den Einsatz solcher chemischen Mittel gewandt und – durchaus in Anknüpfung an die Tradition Ladakhs – eine organische Landwirtschaft propagiert. Schließlich haben die Bauern selbst eingesehen, dass der Einsatz chemischer Mittel durchaus problematisch ist. »*And over a period of time they realized and experienced that: ›yes, it is something not good for a longer period‹. They saw a lot of changes in the texture of their soil, you know. The soil was getting hard – and lots of other problems in farming*«. Der Einsatz von Chemikalien über einen längeren Zeitraum scheint den Böden – und damit auch den erwartbaren Erträgen – Schaden zuzufügen. Vor diesem

Hintergrund findet eine Besinnung auf die Qualität der traditionellen Landwirtschaft statt. »*People now have started realizing that traditional agriculture is the best one, because of lots of issues and because pesticides have it's own impacts, you know, health hazards, also all this ... They're experiencing ›yes, there is a lot of differences between, you know, using chemical fertilizer and not and organic‹ ... Yes, they now think, they now started realizing that the traditional method was the best one. It was sustainable, no doubt what you mean*«. Allerdings hat die traditionelle Methode trotz ihrer Nachhaltigkeit einen Nachteil: Sie bringt nicht die Erträge und das finanzielle Einkommen, die man mit chemischen Mitteln erreicht hatte. Es sind letztlich ökonomische Gründe, der befürchtete Rückgang der mit chemischer Düngung erreichten Erträge aufgrund der Zerstörung des Bodens, die eine Rückwendung zu traditionellen Anbaumethoden nahelegen. Traditionelle Anbaumethoden aber bedeuten keine Rückkehr zur Subsistenzwirtschaft im Rahmen einer dörflichen Gemeinschaft. Sie stellen nur eine Alternative zu einer problematisch gewordenen Anbaumethode dar, deren Wert sich letztlich an einer ökonomischen Effektivität messen lassen muss. Wenn sich die Bauern daher an Organisationen wie LEDeG wenden, die organische Anbaumethoden propagieren, dann tun sie das mit der Erwartung, eine auch ökonomisch attraktive Alternative zu erhalten. »*So they say ›yes we will not use pesticides but give us alternatives‹, you know. ›If you don't have, we have been using fertilizers and we are getting good deal. If we are not using fertilizers our production is strictly reduced on the contrary*«. We also train people learning how to make compost and these kinds of things, you know. But these are very new concepts. People learn not focusing or doing it very seriously because composting for instance, it takes a little bit of effort. There is a conflict, no doubt. But people still feel that: ›*Yeah, we should go organic*«.

Eine vorgesehene Möglichkeit, eine organische Landwirtschaft und eine ökonomische Rentabilität in Einklang zu bringen, besteht im Angebot von LEDeG, Gewächshäuser zu bauen, die als solche nicht nur die Anbaufläche vergrößern, sondern in denen auch im Winter etwas Gemüse zumindest für den Eigenbedarf produziert werden kann. Aber diese Alternative wird selbst da, wo sie realisiert worden ist, kaum angenommen. »*But many families are, no doubt, they are growing vegetables in off-season for making some money. But the majority are not ... They may have green houses, many people use to take the bath, you know, to keep their cattle there, and newly born cows there in winter. But still it has, I would not say that it's not beneficial. Yes, it has a lot of benefits, but they may not be doing to promote to cultivate vegetables. But they are certainly using it for many other things*«. Wie schon das Kompostieren so stoßen auch die Gewächshäuser als Bausteine für eine organische Wende der Landwirtschaft auf wenig Verständnis. Offenbar lassen sich

die bäuerlichen Familien solche Gewächshäuser (mit einem Anteil an eigenen Materialien und Eigenarbeit) bauen, ohne sie dann in der vorgeesehenen Weise zu nutzen.

Dabei wirft die ›gefühlte Hinwendung zu traditionellen Anbaumethoden‹ und das gleichzeitige Festhalten an der ökonomisch rentablen chemischen Düngung eine Frage auf, die das Selbstverständnis von LEDeG betrifft. Diese Frage verbirgt sich hinter dem Signifikanten des ›Traditionellen‹. So lässt sich mit wissenschaftlich gestützten Argumenten der weltweite Einsatz von Chemikalien in der Landwirtschaft problematisieren, wie dies nun auch schon seit Jahrzehnten geschieht. Und die Rückkehr zu organisch gestützten Verfahren, die gleichzeitig eine Effektivierung traditioneller Anbaumethoden versprechen, lässt sich ebenfalls weltweit beobachten. Das hier angesprochene Kompostieren bildet eines dieser Verfahren, das nicht in allen Gegenden üblich war. Zugleich aber hat diese Rückkehr zur (wenn auch mit neuen organischen Methoden gestützten) traditionellen Landwirtschaft mit Blick auf Ladakh auch einen anderen Klang. Die traditionellen Anbaumethoden in Ladakh waren immer schon organisch, da sie in ein äußerst sensibles Ökosystem, das einer Oasenwirtschaft im Hochgebirge, eingepasst waren. Diese zweite Bedeutungsebene ruft nun nicht nur eine Spezifität Ladakhs im Rahmen eines weltweit geführten Diskurses um die Probleme der chemisch gestützten Landwirtschaft auf; in ihr klingt auch der Verweis auf eine alte Lebensweise, jene der Subsistenzwirtschaft, an. Und es ist genau diese Verweisungsstruktur von traditioneller Landwirtschaft und ladakhischer Identität, die in den diskursiven Artikulationen gegenläufig erscheint. Auf der einen Seite scheint es sich um ein Wiederanknüpfen an Praktiken zu handeln, die immer schon zum Kern der Landwirtschaft in Ladakh gehört haben. Mit dem fehlerhaften Intermezzo der chemischen Landwirtschaft wird dann eine Kontinuität des ›*organic farming*‹ sichtbar, die die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet. »*Certainly I would say: Going organic is going traditional*«. Auf der anderen Seite aber scheint es kein einfaches Zurück, keine Kontinuität zu geben, da die Erwartungen der Landwirte an ihre Erträge ökonomisch definiert sind und nur einen gleichwertigen Ersatz erwarten. Die Zukunft ist aus dieser Perspektive eine, die nicht an traditionellen Vorstellungen und Praktiken als solchen interessiert ist, sondern sich ökonomisch im Rahmen einer marktorientierten Produktion versteht. In dieser Sicht bildet die Tradition eher eine Vorstellung, die als solche nicht mehr die Funktion eines Maßstabs für nun gänzlich veränderte Lebensbedingungen abgeben kann.

Dabei liegt die Schwäche des Kontinuitätsarguments letztlich darin, dass in ihm eine doppelte Assoziation aufgerufen wird, die als solche einen Zusammenhang, gar eine Identität suggeriert, der man nicht notwendig folgen muss. Die erste dieser Assoziationen besteht in der

Verbindung von partikularen Praktiken (traditioneller Ackerbau) mit einer Lebensweise (die Tradition Ladakhs). Die zweite Assoziation verknüpft ein allgemeines Konzept, das ökologische und politische Plädoyer für eine organische Landwirtschaft, mit einer regional gegebenen Voraussetzung, der landwirtschaftlichen Tradition Ladakhs. Während die erste Assoziation den Wandel der Lebensweise von der Subsistenz- zur Marktwirtschaft abblendet, nivelliert die zweite den Unterschied zwischen einem globalen Konzept und den konkreten Problemen vor Ort. In der oben dargestellten Kontinuitätsannahme sind beide Assoziationen immer schon enthalten. Dabei ist die Problematik beider Assoziationen (nicht nur in den ökonomisch definierten Anforderungen der Bauern) durchaus präsent. So wird die Veränderung der Lebensweise auf den Dörfern durchaus auch so aufgerufen, dass eine Rückkehr zur Tradition – auch bei organischer Landwirtschaft – kaum möglich erscheint. Zugleich liegt es – mit Blick auf die zweite Assoziation – in der Logik der Projektbeantragung, dass (durchaus analog zur Förderung der Landwirtschaft durch die indische Regierung) externe Konzepte implementiert werden sollen.

Die traditionelle Subsistenzwirtschaft auf den Dörfern kannte ein System wechselseitiger Hilfe, das sich sowohl auf die Feldarbeiten wie auch familiäre Angelegenheiten erstreckte. »*Langde it's like 7 to 8 families, go to get there for every farming activities. From ploughing to treshing. Yeah, they help each other. There is no cost, no money, only food and chang ... Phasphun is also 7 to 8 families. When some, you know, like in my family, there is some person die, all the phasphun come to help me*«. Dieses System wechselseitiger Hilfe ist zusammengebrochen, seit die Männer auswärtig einer Berufstätigkeit nachgehen und die Kinder ebenfalls meist außerhalb des Dorfes eine Schule besuchen. Nun müssen Arbeitstätigkeiten bezahlt werden und die wechselseitige Unterstützung bei außergewöhnlichen familialen Anlässen wie Todesfällen oder Heiraten ist rückläufig, da die meisten nun beruflich etwa in Leh gebunden sind: »*But now, there is no time, stress, from morning to evening, there is a job, there is business*«. Auch traditionelle (ehrenamtliche) Funktionen wie etwa die des Churpon, der sich um die gerechte Verteilung des Wassers und damit der Bewässerungszeiten kümmerte, können auf den Dörfern häufig nicht mehr besetzt werden. Ohne seine von allen akzeptierte Autorität und unter dem Druck ökonomischer Effektivität kommt es nun zu Streitigkeiten um das Wasser. »*Now there is no churpon. Every people go to the canal and they are fighting and abusing each other. Already there is a shortage of water. The quality of water is not good*«. Die Wasserqualität lässt nach, weil die Menschen – im Gegensatz zu früher – ihre Kleidung oder ihre Autos in den Bächen waschen. Es gibt kein Verbot: »*There is no ban. So these are the changings, first-world-changings*«.

Gleichzeitig schreitet die Industrialisierung der Landwirtschaft voran. Nach dem subventionierten Einsatz von Düngemitteln fördert die indische Regierung die Mechanisierung der Landwirtschaft, indem sie den Dörfern Pflug- und Ernte- bzw. Dreschmaschinen zur Verfügung stellt. »*Now government provided those threshing-machines, ploughing-machines. They are doing. In my village, really I'm not lying, there is a big, big ploughing-machine, threshing-machine. So it's fast, you know. In 5 to 6 years it changed. We used to plough our field with yaks. We used to have 6 yaks in our house. And time by time we do our ploughing. But now in three years my whole field is ploughing by machine. It cost money. These are the changings*«. Kunstdünger, die Mechanisierung der Landwirtschaft und die Beschäftigung von bezahlten Saisonarbeitern – das sind Veränderungen, die nicht nur die wechselseitige Hilfe in der dörflichen Gemeinschaft ersetzen, sondern die alle auch Kostenfaktoren darstellen. Sie stehen für den Eintritt der Landwirtschaft Ladakhs in eine moderne ökonomische Logik, in der eine Subsistenzwirtschaft, für die das Yak symbolisch stehen mag, keinen Ort mehr hat. Yaks hatten dort eine wichtige Funktion. »*It gives milk, meat, manure, dung, ploughing, loading, everything*«. Das Futter für diese Tiere kann selbst angebaut werden; die Herden vermehren sich, so dass weder Kosten noch (wie im Fall der Maschinen) Umweltbelastungen eintreten. Die einzige Belastung bestand darin, dass man jemanden brauchte, der sie im Sommer zum Grasen führte. In der Subsistenzwirtschaft hatte das Yak so eine zentrale Funktion, die es nun unter den Bedingungen einer modernen marktorientierten Landwirtschaft verloren hat. Und dieser Wandel ist – bei aller Nostalgie – nicht rückgängig zu machen: Eine Rückkehr zur Subsistenzwirtschaft ist auch von niemandem gewollt. »*Now, you know, we can't go back. The old Ladakh back. We can't do this also. But to have a smooth changing, I mean the balances are changing smoothly, this is good. Otherwise, if you say: 'No, we should keep Ladakhi culture alive and go back', People won't agree this. No. The young generation, the young people, I don't think so ... What happened is gone. But from today you should have a balance changing*«. Wenn eine Rückkehr in die Vergangenheit, in die ländlich geprägte Kultur Ladakhs nicht mehr möglich ist, weil diese nicht mehr existiert, dann kann es letztlich nur noch um Schadensbegrenzung gehen. Die Vorstellung eines ausgewogenen Wandels, in dem das Alte noch eine Rolle spielt, setzt allerdings voraus, dass doch noch etwas existiert. Das mag bei der älteren Generation, aber auch in entlegenen Gebieten der Fall sein. »*In rural areas. Like when you go to Nubra, when you go to Changtang, there are still, still these kind of things*«. Zugleich wird man aber auch für diese Gebiete fragen müssen, welchen Stellenwert dieses Alte angesichts der aktuellen und auch dort zu erwartenden Entwicklungen dann noch haben kann. Auch wenn die alte Lebensweise vielleicht keine herausgehobene ökonomische

Funktion mehr haben sollte, erscheint es dann wichtig, sich ihres (kulturellen) Werts zu erinnern und an ihr festzuhalten. »*Don't change whole things, go whole life as a western style. I say, keep change but balance it. You should have Ladakhi food, western food; you should have machine, you should have yak also, you should have phasphun, you should have churpon ... But if your people have consciousness, then you can keep it alive. Yeah, you can go balanced for hundreds of years*«. Das Bewahren von Momenten der alten Lebensweise hängt dann an deren Wertschätzung, die wiederum ein bestimmtes Bewusstsein, eine bestimmte Einstellung zu überkommenen Praktiken und Verhältnissen voraussetzt.

Für die gegenwärtige Generation, die schon in der Stadt lebt, mag es noch sinnvoll erscheinen, in Verbundenheit mit der alten Lebensweise und aus Verpflichtung gegenüber den Herkunftsfamilien auf dem Dorf, etwa Urlaub zu nehmen, um dort auszuhelfen oder an zeremoniellen Verpflichtungen teilzuhaben. Aber für die kommende Generation, diejenige, die das Schulwesen durchlaufen hat und sich berufliche Karrieren jenseits des Herkunftsdorfes ausrechnet, sind sowohl solche Bindungen wie auch die Wertschätzung der vergangenen Kultur nicht mehr selbstverständlich. Der gerade heranwachsenden Generation diese Orientierungen zu vermitteln, wird nun zu einer pädagogischen Aufgabenstellung für die bereits in der Stadt lebenden Eltern. »*Within the family, when there is a summer vacation or a winter vacation, I took my children to my village. During this 15 day summer vacation they come in touch with this yak, goat, sheep, farming. They said: ›Oh, grandfather is doing this, he's ploughing with yak‹. Oh, this also can happen. So they only have an idea to see, you know, what is happening in the village, my village*«. Nun, da die Mechanisierung auch in dieses Dorf Einzug gehalten hat, dürfte die Vermittlung solcher Erfahrungen schon schwieriger geworden sein. Zudem stellt sich die Frage, inwiefern eine aus solchen Erfahrungen resultierende Wertschätzung traditioneller Praktiken oder Lebensweisen, die selbst nicht wiederum mit den eigenen künftigen Lebensweisen und Lebensentwürfen verbunden ist, zum gelebten Ausgleich von Tradition und Moderne im Alltag des dörflichen Lebens führen kann.

NGOs wie LEDeG leben einerseits von Spenden und andererseits von der Bewilligung und Finanzierung von Projektanträgen durch staatliche Institutionen, privatwirtschaftliche Organisationen oder internationale Förderprogramme. Es sind diese Projekte, über die nicht nur Materialien und Aktivitäten, sondern vor allem Projektstellen für einen bestimmten Zeitraum finanziert werden. Dies bedeutet, dass Projektmitarbeiter sich häufig nach der Beendigung eines Projekts um eine neue Stelle kümmern müssen. »*So, I constructed a passive solar school in Durbuk Block with SECMOL for ... In 1997 we have started the construction in Durbuk Block, a big, big school. It's a residential school for nomadic people. So we finished that in 2000 and it was inaugurated in september, october.*

Then, yeah, then I know that LEDeG need some project-coordinator. So I came here and joined LEDeG in 2003«. Lokale NGOs wie LEDeG können auch Anträge stellen, die Teilaspekte von Großprojekten anderer internationaler NGOs ausmachen. So hat LEDeG wärmeisolierte Solarhäuser (*passive solar houses*) in der hochgelegenen Region Changtang gebaut als Teil eines Großprojekts. »*And it was a big project by ICEF, India Canada Environment Facility, something like that. So they, it was a big project, like there was a big component like passive solar houses, renewing energy like solar power plant, ecotourism unit, formation of a self-help-group for Changtang people, especially for nomadic women*«. Ein solches Großprojekt eröffnet nicht nur Kooperationsmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen NGOs, es macht auch Einsatzpunkte international für sinnvoll gehaltener Entwicklungshilfe deutlich: eine Energieversorgung, die nicht auf für die Umwelt problematische Quellen (wie traditionell das Verfeuern von Kuhdung oder aktuell Dieselaggregate) angewiesen ist, ein Ökotourismus, der die besuchte Region ökologisch nicht schädigt und gleichzeitig auch den dort Lebenden ein Zusatzeinkommen sichert, die Initiierung von Selbsthilfegruppen vor allem für Frauen. Diese und weitere Projekte (wie etwa das Kompostieren, Bausteine einer ökologischen Landwirtschaft und Tierhaltung) sind nicht spezifisch für Ladakh, sondern sie stecken einen Rahmen ab, der sich einerseits kritisch gegenüber globalen Entwicklungen und daraus resultierenden Abhängigkeiten positioniert und der andererseits eine alternative, auf den jeweiligen lokalen Bedarf bezogene und ökologisch verträgliche Wirtschaftsweise anstrebt. Dieser Rahmen gibt gleichzeitig eine Rhetorik vor, in der sich Projektanträge zu bewegen haben, wenn sie Aussicht auf Erfolg haben sollen. Dies bedeutet, dass solche Anträge einerseits die lokalen Besonderheiten und Problemlagen darstellen müssen, dass sie diese Darstellung und die beantragte Unterstützung aber immer schon im Rahmen dieser Rhetorik aufrufen. Dies muss nun nicht so verstanden werden, als ginge es nur um ein rein strategisches Einwerben von Unterstützung, indem man sich an eine vorgegebene Rhetorik hält. Vielmehr ist es eher so, dass man die als drängend wahrgenommenen Probleme in Ladakh immer schon gleichzeitig als solche adressiert, die in die entsprechende Problematisierungslogik fallen und die zugleich als solche anzusehen sind, die das kulturelle Erbe Ladakhs bedrohen. Die Vorstellungen einer alternativen, die ökologischen und kulturellen Besonderheiten lokaler Gegebenheiten gegenüber einer kapitalistischen Vermarktungslogik schützenden Wirtschaftsweise und die Berufung auf eine ökologisch-soziale Tradition Ladakhs rücken so zusammen.

Nun wurde schon mit Blick auf den Ersatz chemischer Düngemittel deutlich, dass die Projektvorstellungen eines *organic farming* und die ökonomischen Erwartungen der Adressaten solcher Projekte nicht notwendig vereinbar sind. Es kommt also in der Umsetzung einmal

bewilligter Projekte vor allem darauf an, die Akzeptanz einer Bevölkerung zu gewinnen, für die dies zunächst fremde Ideen sind. So sind etwa auch die *passive solar houses*, die mit Hilfe einer Ausrichtung der vergrößerten Fenster auf die Südseite und mit einer Wärmedämmung aus lokalen Materialien auch in den sehr kalten Wintermonaten für ein angemessenes Raumklima sorgen und damit den Verbrauch anderer Heizmaterialien weitgehend überflüssig machen sollen, eine Idee ›von außen‹, für die die Einheimischen erst einmal gewonnen werden müssen. »*We are short up timber of space heating and we need a lot of fuel for the space heating during the winter, the long winter months. We have six, seven very cold winter months. And this burning of fuel for instance bricks of cow dung, sheep and goat droppings, you know, it has it's own negative impacts on the environment, as well as on human health. So LEDeG introduced passive solar houses*«. Auch wenn dieses Konzept von LEDeG als Hilfe vor allem für entlegene und arme Regionen (»*the areas which are backwards in terms of economy, in terms of connectivity, in terms of accessibility*«) gedacht ist, so ist doch eine Überzeugungsarbeit notwendig. Planung und Auswahl der Dörfer, in denen das Programm realisiert werden soll, finden letztlich durch LEDeG statt. »*We had a project supported by Ecol Cooperation from Netherlands. So under this project they are constructing these passive solar houses ... Somehow we managed to save some amount from there. And that amount we are now using in Photoksar ... initially, originally Photoksar was not under the project. And I know how backward and very cold this area is compared to other places of Ladakh. That's why we selected Photoksar. We also brought these facts to our donors and they are also very happy. That's how it works like, you know*«. Ein Umbau des eigenen Hauses ist, auch wenn keine finanziellen Kosten, sondern nur Arbeitsleistungen anfallen sollten, immer auch als eine Veränderung der traditionellen und bislang selbstverständlichen Lebensgewohnheiten zu verstehen. Wahrscheinlich ist (neben einer immer beschränkten Projektfinanzierung) dies auch der Grund, warum das realisierbare Kontingent an umzubauenden Häusern limitiert ist. Erst wenn die Maßnahmen auf die Akzeptanz der Bevölkerung stoßen und eine Nachfrage entsteht, macht ein Folgeantrag auf zusätzliche Projektförderung Sinn.

Eine Projektplanung – wie etwa die erwähnte für den Ort Photoksar – verlangt dabei vorsichtige Erhebungen, um zu wissen, wie die Situation vor Ort konkret ist: »*what are the needs of the people, and then, based on their needs and based on our understanding, we conceive a project proposal, and then we go the people*«. Die Erhebung von Daten und Bedarfen erfolgt dabei häufig mit Hilfe des Goba, des traditionell bestimmten Dorfvorstehers, und des Sarpanch, des Panchayat-Vorsitzenden. Damit diese über den Sinn und Zweck des Vorhabens informiert sind, werden sie von LEDeG nach Leh eingeladen und informiert.

»Normally we invite someone, the goba or the head of the village and tell them about the project. So that he or she may have a little bit of a grown idea of the project, and go back into the villages and he further tell to the people about the project«. Die im Dorf Verantwortlichen werden informiert und vom Sinn des Vorhabens überzeugt, das sie nun im Dorf kommunizieren und für das sie zugleich Erhebungen durchführen. Da LEDeG beabsichtigt, besonders arme Familien zu unterstützen, zielt diese Erhebung nicht zuletzt auch darauf, die Empfänger der Hilfe zu ermitteln. »And whatever they decide, we again crosscheck again for instance passive solar houses, we try to support the poorest of the poor in the villages. But sometimes the village head or the sarpanch may not suggest the right person, you know. To ensure they are also very fair and they are very honest, we conduct a cross-checking, and visiting the household, every household ... Then finally we make a list, a final list. And that final list is again approved by the village community ... And we take the signature of every people presenting, so later on we are objected ... Yeah, we try to make so that everything is perfect«.

Die Erhebung der ›Bedürfnisse‹ eines Dorfes erscheint damit nicht ganz einfach und sie verlangt Vorsicht (»very cautious steps«). Obwohl aus einer Außenperspektive alles für die Etablierung von wärmegeämmten Solarhäusern in entlegenen Dörfern zu sprechen scheint (Vermeidung von Umweltbelastungen, eine Wärme, für die man nicht einmal heizen muss), ist eine Vorsicht nicht nur gegenüber der Idee, sondern auch gegenüber der von außen kommenden NGO zu überwinden. Dafür sind im Dorf anerkannte Autoritätspersonen nicht nur hilfreich: Sie können auch nicht übergangen werden, da sie die Legitimität des Vorhabens im Namen des Dorfes in Frage stellen können. »Sometimes the village headman, the village community raises questions, you know: ›Who are you? And how you have selected? Why this area?««. Um solche Rechtfertigungsprobleme für jene, die helfen wollen, zu vermeiden, ist es wichtig, die Autoritäten des Dorfes einzubeziehen. Zugleich ergibt sich damit das Problem, dass diese, wenn sie die Vorteile des Programms eingesehen haben, nicht die Ärmsten, sondern ihnen genehme oder verwandte Familien auswählen. Eben dies verlangt eine diplomatisch heikle Kontrolle und einen Aushandlungsprozess der auszuwählenden Häuser, da die Projektmittel nur für wenige Häuser ausreichend sind.

Die Zustimmung des Dorfes zum Projekt und zur Auswahl der für den Umbau vorgesehenen Häuser, die nach einem solchen Prozess erfolgt, ist die Voraussetzung für die Umsetzung der Projektidee. Diese kann nun als eine des Dorfes selbst angesehen werden, die man aus der Perspektive der Hilfsorganisation, die diese Idee propagiert hat, nun wiederum als eine Autorisierung durch das Dorf ansehen kann. »The basic idea we take from the villages. Otherwise it would be very difficult to impose our own idea on them, you know. Then it never works, you know, it never

works«. Damit das Dorf zustimmt und die Projektidee übernimmt, muss die Hilfsorganisation über eine Autoritätsperson eingeführt werden und ein Angebot machen. Der Sarpanch »*knew the people from LEDeG, so they came here in this site and they were talking to him. And they proposed, like they would give windows and doors ... LEDeG has been saying that obviously we will help you with raw materials and all, but I'm hoping that even the villagers will kind of contribute ... They came here and want to build houses which maybe will be warmer especially in winter*«. Dabei bleibt die Zustimmung zur Idee der wärmegeprägten Solarhäuser eine unter Vorbehalt: Man wird auf die Fertigstellung der ersten Solarhäuser warten, um deren realen Nutzen einschätzen zu können. Mit der Zustimmung zur Projektidee ist also der Erfolg des Projekts noch nicht gesichert.

Zumindest zwei Vorgehensweisen sollen einen solchen praktischen Erfolg wahrscheinlich machen. Zum einen werden in die notwendigen Arbeiten lokale Kräfte eingebunden. LEDeG hat einen Schreiner aus dem Nachbardorf von Photoksar in Leh für den Bau dieser Solarhäuser ausgebildet und dieser rekrutiert in dem jeweiligen Dorf wiederum zwei Hilfskräfte, die ihm beim Bau zur Hand gehen. Zum zweiten wurden in der Region, zu der auch Photoksar gehört und in der andere Dörfer schon vorher in das Projekt der passiven Solarhäuser eingebunden waren, vier (Muster-)Häuser (unter anderem auch das des Schreiners) vollständig von LEDeG finanziert. Die Menschen in den Dörfern können sich so vom Nutzen der Häuser überzeugen. Für die weiteren Solarhäuser ist eine Selbstbeteiligung der Bewohner vorgesehen. Diese dürfte – da die Zielgruppe von LEDeG wirklich arme Familien sind – in der Bereitstellung lokaler Materialien oder Arbeitsleistungen bestehen.

Das Konzept der *passive solar houses* impliziert eine Veränderung der traditionellen Bauweise, die sich – trotz ganzjähriger Sonneneinstrahlung – den Schutz vor der Kälte eher durch dicke Mauern verspricht. Das Konzept selbst verlangt neben großen Fenstern auf der Südseite das Implementieren von Dämm-Material in den Wänden. Es handelt sich um Veränderungen an der traditionellen Bausubstanz, nicht um deren Ersatz. Und dennoch verlangt auch ein solches Konzept, das von außen an die Dorfbewohner herangetragen wird – von einer zwar lokalen, aber dennoch mit Blick auf das Dorf von außen kommenden Organisation wie LEDeG, die selbst wiederum ein international formuliertes Konzept propagiert – eine erhöhte Überzeugungsarbeit. Gefordert ist nicht nur die Überzeugung von Autoritätspersonen im Dorf, die als Mittler und auch als Unterstützer bei Dorfversammlungen fungieren, auf denen das Konzept vorgestellt wird. Verlangt ist auch – trotz des Angebots einer weitgehenden Hilfe bei der Realisierung durch LEDeG – eine »praktische Überzeugungsarbeit« durch den Bau solcher Häuser und die dokumentierte Zufriedenheit ihrer Bewohner. Alle diese Schritte sind notwendig,

nicht nur um die Projektidee zu verwirklichen, sondern vor allem auch, um eine von außen kommende Organisation und Idee zu autorisieren. Für diese Autorisierung würden Verweise auf wissenschaftliche Expertisen oder internationale Erfahrungen mit solchen Häusern niemals hinreichen.

4.3 Zwischen Tradition und Empowerment: Frauenorganisationen in Ladakh

In der Literatur, aber auch in Gesprächen wird die Stellung der Frau in Ladakh meist als respektiert und mitbestimmend dargestellt. Verweise auf den fehlenden Brautpreis, der Ladakh von den umliegenden Regionen unterscheidet, oder idealisierende Darstellungen der Stellung der Frau in der dörflichen Gemeinschaft zeigen das Geschlechterverhältnis eher als unproblematisches.¹⁰ In einem solchen Bild verschwinden geschlechtsspezifische und durchaus hierarchische Funktionsverteilungen; in ihm spielt die lange Tradition der Vererbung des Landbesitzes ausschließlich an den ältesten Sohn keine Rolle. Und auch Unterschiede zwischen Stadt und Land, reich und arm oder Buddhisten und Muslimen werden hier nicht berücksichtigt. Dass es solche Unterschiede etwa in Form einer Hierarchie zwischen den Geschlechtern gibt, die zudem auch ihre spezifischen religiösen Ausprägungen haben, wird in der folgenden Analyse von Leitfadeninterviews deutlich werden, die mit Ane Angmo-le, der Präsidentin der (buddhistischen) Women's Alliance of Ladakh (WAL), mit Fatima, der Präsidentin des Ladakh Women's Centre (LWC), einer Sunni-Organisation und Angmo, der Sprecherin einer Selbsthilfegruppe in Basgo geführt wurden. In allen Interviews werden auf unterschiedliche Weisen Fragen der Selbständigkeit, der Ermächtigung von Frauen (etwa über ihr traditionelles Wissen, die Bedeutung ihrer sozialen Rolle oder über die Bildung) aufgerufen und in ein Verhältnis zur Position der Männer gesetzt.

Auch die Anregung zur Bildung spezifischer Frauenorganisationen kam von außen: So wurde die WAL 1991 auf Anregung von Helena Norberg-Hodge gegründet – in einer Zeit, in der nicht nur die infrastrukturellen Auswirkungen des Tourismus sichtbar wurden, sondern in der

10 Hier wäre erneut auf die Darstellung bei Norberg-Hodge (1991) zu verweisen, die nicht nur große internationale Resonanz gefunden hat, sondern die auch ihren Beitrag zu einem romantisierenden Selbstbild der Ladakhi geleistet hat. So wurde vor kurzem eine Übersetzung des Buches ins Hindi in Auftrag gegeben – nicht zuletzt auch mit dem Ziel, den Indern, die nun die größte touristische Besuchergruppe in Ladakh ausmachen, ein adäquates Bild von Ladakh zu vermitteln.

gleichzeitig die von der LBA initiierten Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen stattfanden, die zur Segregation der Religionsgemeinschaften und zur Etablierung des Hill Councils führten. Der Hinweis darauf, dass auch hier die Anregung von außen kam, soll an den Fokus dieses Kapitels erinnern: an die zu bearbeitende doppelte Problematik des Verhältnisses von internationaler Programmatik und lokaler Interpretation sowie des Verhältnisses der Organisation zu ihren Adressatinnen, zu jenen für die sie gleichzeitig zu sprechen beansprucht.

4.3.1 ›Die Women's Alliance of Ladakh‹ (WAL): Traditionelles Wissen als Ressource

Die Gründung der WAL wurde 1991 möglich, weil Helena Norberg-Hodge das Grundstück erwarb, auf dem die Organisation ihren Sitz etablieren sollte, und weil sie zugleich eine (finanzielle) Unterstützung durch die Regierung erreichte. »*All of them gave funds. With those funds they could make that building, this office. And they had many volunteers, ama-volunteers, women-volunteers, who volunteered for the office*«. Ein bedeutsames Ziel bestand damals darin, den Frauen auf den (auch entlegenen) Dörfern einerseits ein Gefühl für den Wert der traditionellen Kultur Ladakhs zu vermitteln und ihnen, deren Männer häufig schon im Tourismussektor arbeiteten, andererseits dadurch eine (finanzielle) Einnahmequelle zu sichern, dass sie Handarbeiten anfertigen, die dann in Leh durch die WAL an Touristen verkauft werden.¹¹ Diese Zielstellung bedingt eine Organisationsstruktur, die in den verschiedenen Dörfern vertreten sein muss. »*So, basically she is saying, that this is the headquarter, and they have branches in all these villages and they have – once every year they come and report out here. And even they themselves as the main branch, they go out there and visit these villages often. Every year once or twice they go*«. Dabei verteilen sich die 5.000 Mitglieder auf die unterschiedlichsten Regionen »*like Dabanu, Changtang, Zanskar, Nubra*«.

Bei der WAL handelt es sich um eine Organisation der Frauen, die vom Selbstverständnis her nicht religiös gebunden ist. So legt man etwa Wert auf eine Distanz zur LBA oder zur Ladakh Gonpa Association (LGA). »*She is saying, there is no collaboration with the LBA or LGA, there is*

11 Über viele Jahre wurde im Gebäude der WAL mehrmals wöchentlich der nach dem Buch von Norberg-Hodge gedrehte Film ›Ancient Futures‹ für Touristen mit anschließender Diskussionsrunde gezeigt. Vor einigen Jahren gab es dann Konflikte zwischen dem damaligen Vorstand der WAL und Norberg-Hodge, so dass diese sich aus Verantwortungspositionen zurückgezogen hat und einen ›Gaststatus‹ (»*she can still come and get involved and all*«) genießt.

no. *Because we are independent WAL and not under the LBA as such ... So she is saying usually when there is a meeting they invite to come for anything, they usually don't come. And they do not invite the LBA also*«. Die LBA hat ihren eigenen *women's wing*, aber auch und gerade hier gilt es, Distanz zu wahren: »*She says they do not like working under their wing because it becomes – it gets coloured as a Buddhist Women's Wing that way ... She does not like working under their authority as such*«. Die Eigenständigkeit der WAL wird so bestimmt über die Abgrenzung von der LBA, weil man sich nicht über die buddhistische Religion definieren will: Dies würde unweigerlich die Zuständigkeit der LBA auf den Plan rufen, da ja alle Buddhisten über 18 Jahre automatisch deren Mitglieder sind. Aber als Organisation will die WAL sich auch jenseits aller politischen Streitigkeiten und Angelegenheiten positionieren: »*We do not get into politics at all*«.

Trotz der religiösen Offenheit und politischen Neutralität aber ist die WAL weitgehend eine Organisation von buddhistischen Frauen. Obwohl man zunächst auch muslimische Frauen als Mitglieder hatte, zeigte sich bald, dass sie aufgrund religiöser Vorschriften und ihrer Abhängigkeit von den Ehemännern an entscheidenden Aktivitäten der WAL wie etwa dem Besuch der Dörfer nicht teilnehmen konnten. »*She says basically there is no restriction in religious divisions in the Alliance. Everyone is invited and, in fact, earlier they did have Muslim members. But the problems they face were, that these WAL-people they went to the villages, right ... So it becomes very inconvenient for these Muslim members to travel to those villages and have like restrictions on food. They cannot like really have food on their choice. And secondly she is saying that Muslim women mainly could not go for long durations, because their husband would not give them permission to be out of the house for too long*«. Neben Problemen mit religiös vorgeschriebenen Speisen oder der Einhaltung des Fastenmonats ist es also vor allem, die stärkere Abhängigkeit muslimischer Frauen von ihren Männern, die eine aktive Mitgliedschaft in der WAL fast unmöglich macht. Das ändert nichts an der grundsätzlichen Offenheit der WAL für Frauen anderer Religionen und als Organisation ist sie darum bemüht, auch mit den Organisationen der Muslime in einem guten Verhältnis zu stehen. »*And she said: ›We do not differentiate between Muslims and Buddhists as such*«. *And she is saying: ›We try to avoid getting into politics all together*«. Man bemüht sich auch darum, mit den muslimischen Frauenorganisationen in Kontakt zu kommen oder geht zu Veranstaltungen der muslimischen Organisationen.

Obwohl sie mit vielen Organisationen kooperiert und finanzielle Unterstützung erfährt, legt die WAL Wert darauf, dass ihre Zielvorstellungen und Initiativen auf eigenen Erfahrungen beruhen. Man recurriert auf ein traditionelles Wissen von Frauen in den Dörfern, das nicht auf der

Schulbildung beruht, und man betont hier eine Verbindung der Aktivistinnen der WAL mit den Frauen, die heute noch auf entlegenen Dörfern leben, weil man über eine gemeinsame kulturelle Erfahrung verfügt. »*If we talk about the purpose of this alliance it is basically, that the women from Leh-Gangla, Leh Town till Skara were mainly farmers. So they don't have much education. And very few are educated even till today. Then she said, they have the knowledge of culture, cultural knowledge, traditional knowledge related to agriculture, cattle, farming and all. So their purpose is to use that knowledge for the benefit of the women*«. Das Insistieren auf einer gemeinsamen Erfahrungsgrundlage beinhaltet auch, dass die Projektideen, die im Rahmen der WAL verfolgt werden, als eigene proklamiert werden: Weil man mit den Adressatinnen dieser Projekte über den gleichen Erfahrungshintergrund verfügt, kann man auch sagen, was für diese wichtig ist. »*So I said, how did you get the idea? Did someone give you the idea? She said: >No, it was my own idea because I have been a farmer who – I kept to sell vegetables. I've been since childhood doing all this work only. So this is like something I could relate to<. And at the same time she was worried about how – They won't get good seeds for vegetation ... So she thought it is a good idea to collect good quality seeds from different people ... So they would collect seeds and they keep it out here ... They even go outside Ladakh*«. Um die Finanzierung dieser anzulegenden Samenbank zu gewährleisten, sind Vertreterinnen der WAL nach Delhi gefahren, um sich mit Vandana Shiva (»*She is an eco-feminist*«) von der Organisation Navdanya zu treffen. Mit dem bewilligten monatlichen Zuschuss für mehrere Jahre wurden Pflanzensamen gekauft, die dann mit einem Nachlass von 60 % an Frauen weiterverkauft werden.

Auch eine weitere Initiative, den Kampf gegen die Verschmutzung der Bäche und Bewässerungskanäle sowie für ein Verbot von Plastiktüten und -verpackungen, die sich dann in den Bächen wiederfinden, wird als eigene reklamiert und mit den dörflichen Lebensbedingungen begründet. »*Then she said: I want to talk about the ban on polythenes that we have got in 1996. So basically polythenes clogged rivers and streams. And since most of the members of WAL were mothers who were into farming, so it is very bad for them as the plastic was clogging the rivers and streams. And it was humpering the irrigation process ... So they got together and requested shopkeepers and authorities, everyone to stop the usage of polythenes*«. Auch wenn man die Plastikverpackungen vieler, von außen eingeführter Produkte nicht verhindern kann, so war die Aktion doch erfolgreich: Plastiktüten sind aus den Geschäften verschwunden und es finden Reinigungsaktionen der Bäche statt. Auch auf den Dörfern, auf denen man eigentlich eine Sensibilität gegenüber dieser Problematik erwarten könnte, da sie direkt betroffen sind, werden von der WAL Aufklärungskampagnen gestartet: »*And in the villages, mainly*

they focus on the steady awareness on cleanness, like they try to keep the rivers and streams clean because villagers still drink waters straight from the streams or from rivers«.

Als die Gefahr von HIV-Infektionen in Ladakh bekannt wurde, war dies ebenfalls ein Anlass für eine Aufklärungskampagne der WAL. »*Then they started talking about HIV like for example. She is saing, it's a new theme that came to Ladakh and they got really worried and they even cried when they got to know that such an illness has come to Ladakh. So they got worried and they decided to spread awareness about it. So she said. We do not have funds«.* Man wendet sich an lokale Organisationen wie die Truck Union und die Taxi Union, um eine finanzielle Unterstützung zu erhalten, die eine Aufklärung auf den Dörfern, aber auch unter indischen Saisonarbeitern möglich machen sollte.

Alle drei genannten Initiativen gehen auf lokale Probleme zurück, die mit der Veränderung der Landwirtschaft oder mit Auswirkungen zu tun haben, die durch steigende Besucherzahlen nach Ladakh verursacht werden. Die WAL wird dabei so dargestellt, dass sie diese Probleme wahrnimmt und auf sie reagiert. Erst dann – gleichsam in einem zweiten Schritt – werden Finanzierungsmöglichkeiten gesucht. Es sind also nicht die von außen vorgegebenen Programme und die mit ihnen versprochenen Finanzierungsmöglichkeiten, die die Aktivitäten der WAL veranlassen. Umgekehrt ist es das Erfahrungswissen der Vertreterinnen der WAL, von dem her Verbesserungen anvisiert und Gefahren erkannt werden. Von daher beschränkt sich der Kreis der Initiativen auch auf die Schwierigkeiten von Frauen und Müttern aus dem ländlichen Raum. Das lässt zugleich vermuten, dass die Adressatinnen der WAL die von dieser erkannten Probleme und Lösungsperspektiven aufgrund des gemeinsamen Erfahrungswissens gleichfalls erkennen und bearbeiten werden.

Zugleich ist aber auch nicht zu übersehen, dass sich das praktische Wissen in der Landwirtschaft verändert hat. Man benutzt chemische Dünger und verlässt die traditionellen Formen der Landwirtschaft. Das praktische Wissen entwickelt sich damit in eine Richtung, in der alte Wissensinhalte verloren zu gehen drohen und gleichzeitig nicht zuletzt auch gesundheitliche Folgen zu befürchten sind. An dieser Stelle gliedert sich die Aufklärungsarbeit der WAL in die Initiativen von LEDeG und anderer NGOs ein. »*LEHO also comes, Amchi Sabha and the Ladakh Ecological Development thing. They come and they come also and explain to them how chemicals should not be used. And eating food that comes out of the use of chemical fertilizers is like eating poison«.* Vertreterinnen der WAL gingen zu Schulungen dieser Organisationen, die sie auf ihre dörfliche Aufklärungsarbeit vorbereiten sollten. »*What they do in the villages is like they spread awareness about culture, about organic farming, the misuse – They talk about how chemicals should not be used as manure. Chemical fertilizers should not be used. She said, in*

the villages it is better. There they have cattle. So they have good manure. They do not need to use chemical fertilizer as such. So they use natural manure«. Auf den Dörfern, auf denen ja nach wie vor Vieh gehalten wird, scheint daher der Einsatz chemischer Düngung schlicht überflüssig zu sein. Die Rückkehr zu einer organischen Landwirtschaft liegt nahe. Dabei ist auffallend, dass das Problem, mit dem LEDeG zu kämpfen hatte, an dieser Stelle keine Erwähnung findet: die überlegene ökonomische Effizienz chemischer gegenüber traditionellen Düngemitteln, die in einer nun marktorientierten Landwirtschaft zum entscheidenden Kriterium wird. Auch wenn man die Vorteile der organischen Landwirtschaft einsehen mag, so besteht doch deren entscheidender Nachteil in einer zu geringen Produktivität. Genau diese Veränderung von der Subsistenzwirtschaft zur Marktorientierung – und damit auch eine Veränderung im praktischen Wissen und in der Orientierung der Bäuerinnen wird hier ausgespart. Es scheint eher eine ununterbrochene Tradition des praktischen Wissens zu geben, die auch in diesem Fall durch äußere Einflüsse bedroht zu sein scheint, wogegen man aber (anknüpfend an das traditionelle Wissen) durchaus mit Aussicht auf Erfolg vorgehen kann.

Das Setzen auf das traditionelle Wissen als kulturelle Ressource impliziert immer schon, dass dieses Wissen noch vorhanden ist: Es mag zwar bedroht sein durch neue Entwicklungen oder durch den Schulbesuch der Kinder. Deshalb kommt es darauf an, diesem traditionellen Wissen als Ausdruck der Kultur seinen Wert zu geben, es als ein wertvolles Erbe aufzurufen und die Mütter als wichtige Vermittlungsinstanz zu begreifen. Die In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes durch die WAL steht aber zugleich auch dafür, dass ohne ihre Aktivitäten der Wert der traditionellen Lebensweise nicht mehr begriffen werden und daher verloren gehen könnte. »*I asked her what she thinks is Ladakhi culture. She said: ›At first food‹. So she is saying, we should say ›no‹ to packaged food and have like natural food. Like the normal food. And she is saying: ›Secondly is dress‹. So she is saying, obviously it's not dressing the Ladakhi way, wearing the perak and the bok and all that, on a daily basis. But at least during festivals they should wear it. And at least she is saying: ›We go to the villages to teach the children, you know, doing household chos, and doing the traditional sort of labour is also education. It's no just about learning the ABC or 123, but it's also to learn how traditional household chos were, like maybe dealing with the cattle or working on a farm‹. And she is saying: ›It's the mother who will actually basically, who has the power to transmit culture‹. ... So she is saying: ›We teach the mothers to teach children not just modern education but also the cultural education and like spread culture among the children as well‹*«. Wo das Normale, das Alltägliche zum Gegenstand einer Aufklärung wird, die seinen Wert und seine Bedeutung hervorhebt, und die gleichzeitig dafür

wirbt, es neben der Schulbildung als zweite Form der Erziehung zu verstehen, an der letztlich der Fortbestand der Kultur hängt, da ist das kulturell Selbstverständliche längst nicht mehr selbstverständlich. Das den Müttern vermittelte Erziehungsziel besteht daher nicht mehr nur darin, die Kinder in überkommene Arbeitsweisen einzubinden, sondern ihnen gleichzeitig den Wert dieser Arbeitsweisen für die Tradierung der Ladakhi-Identität deutlich zu machen.

In den von der WAL angebotenen Näh- und Handarbeitskursen wird allerdings auch deutlich, dass es neben der Traditionswahrung ebenfalls um die Generierung eines Einkommens für die beteiligten Frauen geht. »*They mainly stitch Ladakhi clothes and all that which outsiders buy ... I asked her whether it's for a cultural preservation and she's saying it's more about income generation*«. Das Angebot der WAL besteht in einem dreimonatigen Kurs, in dem traditionelle Techniken des Webens und Strickens von einer einheimischen Lehrerin vermittelt werden – Techniken, die man zur Fertigung von Kleidungsstücken braucht. »*Many villagers are coming. They announce it through the radio. Mainly villagers who participate in that. She is saying, those who do participate in these trainings, what they have been given is about 1000 Rupees, but since last year they started complaining that it is too less, so they started giving 1500*«. Für 1.000 bzw. 1.500 Rupien (14 bis 20 €) erhalten 20–25 Frauen einen solchen Kurs mit einem Abschlusszertifikat. Auch für diese Initiative hat die WAL einheimische und touristische Sponsoren gewonnen. Die Frauen kehren dann mit den neu gewonnenen bzw. verbesserten traditionellen Techniken in ihre Dörfer zurück und fertigen beispielsweise Stofftaschen, die dann mit dem Siegel der WAL versehen und in deren Geschäft verkauft werden. »*Then they also bring women from the villages to stitch bags, cloth bags ... And then they put the stamp of WAL on it. And then they sell it ... She said, they keep 10 Rupees out of 100. The rest goes to the village*«.

Die Kurse, an denen auch arme oder verwitwete Frauen aus dem Großraum Leh teilnehmen, die überhaupt auf ein Einkommen und eine mögliche Anstellung angewiesen sind, verweisen auf den Eintritt der Dörfer in die marktorientierte Wirtschaft. Dieser aber wird so aufgerufen, als ob es sich dabei nur um eine zusätzliche Einnahmequelle zur ansonsten nach wie vor funktionierenden traditionellen Landwirtschaft handeln würde. Vermittelt werden traditionelle Techniken, mit denen marktgängige Produkte hergestellt werden. Inwieweit ein über den Verkauf dieser Produkte generiertes Zusatzeinkommen bei der Bewältigung der finanziellen Probleme in der dörflichen Landwirtschaft (Beschäftigung von Saisonarbeitern, Bezahlung von Hilfeleistungen durch andere Dorfbewohner) überhaupt eine nennenswerte Rolle spielen kann, muss offen bleiben, wenn man die Marktorientierung der Landwirtschaft Ladakhs selbst nicht in den Blick nimmt.

Eine andere Initiative, in der es nicht nur um die Bewahrung der kulturellen Traditionen, sondern durchaus auch um eine Stärkung der Frauenrolle im Dorf selbst geht, besteht darin, Frauen zu ermutigen, selbst verantwortliche Positionen in den Dörfern zu übernehmen. »So she says: ›We focus on women's education and how they should be included in Panchayats and like as Sarpanchs, you know‹. So she says: ›Earlier women were not allowed in certain fields.‹ So with their efforts they try to bring women to this forefront and they say, even women should be elected to the panchayat for example. She says ›Every village has a WAL now. Earlier women weren't part of the goba-system. There were no women gobas.‹ Now like they help in getting gobas also elected by the women folk«. Dass Frauen nun sprechberechtigte Mitglieder im Panchayat (dem gewählten Dorfrat) oder gar dessen Vorsitzende (Sarpanch) sein können, dass sie die Funktion eines Goba, des traditionellen Dorfoberhaupts einnehmen können, sind wichtige Veränderungen. Aber auch sie werden nicht mit der geänderten Situation in den Dörfern in Verbindung gebracht: Dörfer, in denen die Männer meist zumindest während der touristischen Saison abwesend sind, in denen die Übernahme von Gemeinschaftsaufgaben angesichts einer nicht mehr auf traditionelle Weise funktionierenden Gemeinschaft weniger attraktiv erscheinen. Das muss den Einsatz der WAL für eine Übernahme von politischer Verantwortung durch Frauen auf der dörflichen Ebene nicht schmälern. Aber zugleich fehlt auch an dieser Stelle die Berücksichtigung konkreter Veränderungen der Lebenssituation auf den Dörfern – Veränderungen, die nicht zuletzt das Entstehen einer Organisation wie der Women's Alliance of Ladakh erforderlich gemacht haben. Ausgeblendet wird auf diese Weise die Frage nach dem zu bewahrenden kulturellen Erbe: danach, inwieweit dieses überhaupt noch in der adressierten Form vorhanden ist – und damit letztlich auch die Frage danach, ob die Gefährdungen der traditionellen Lebensweise nur in bedrohlichen, aber noch aufzuhaltenden Außeneinflüssen gesehen werden können oder ob man nicht eher davon ausgehen muss, dass sich das Leben auf dem Dorf längst schon verändert hat.

4.3.2 ›Ladakh Women's Centre‹ (LWC): Die Nutzung gewährter Freiräume

Das LWC ist eine sunnitische Frauenorganisation, die ihre Aufgabenstellung in sozialen Bereichen und in Aufklärungskampagnen sieht. Sie entstand 2001 auf Initiative sunnitischer Frauen, die feststellten, dass es zwar im buddhistischen Bereich mit der WAL eine eigenständige Organisation und verschiedene Selbsthilfegruppen von Frauen gab, dass ähnliche Initiativen aber im muslimischen Bereich fehlten. Für muslimische

in diesem Fall sunnitische Frauen ist nun die Gründung einer solchen Organisation nur möglich unter dem Dach und mit der Zustimmung der (männlichen) Anjuman. »Basically now what happened is: there were different self-help-groups and women associations, but we Muslim women don't have any. So some women, some Muslim women came up with the idea, and they went to the Anjuman, and they said we think we should also ... and the Anjuman gave the permission. And she is adding that as a Muslim woman, that we cannot start organisations without the approval of the men, Anjuman«. Auch Kooperationen mit anderen Organisationen wie etwa der Armee im Rahmen eines Schulprojekts bedürfen der Genehmigung der Anjuman. »She is saying: ›As Muslim women we need to work within the boundaries of religious principles«. So even when they were integrated within the army for the Saad Parhabna Project, they had to seek the permission of the Anjuman and ask them if it is okay for them ... So they were giving permission, but she is saying, that she was insisting on the fact, Muslim women need to ask that«. Dass das LWC nur unter dem Dach und mit Erlaubnis der sunnitischen Anjuman entstehen kann, dass die Organisation in Kooperationen außerhalb der sunnitischen Gemeinschaft nur mit Erlaubnis der Anjuman eintreten kann, dies wird nicht als problematisch wahrgenommen, sondern als mit den religiösen Prinzipien in Übereinstimmung stehend bekräftigt. Als Organisation innerhalb der Anjuman verfügt das LWC auch nicht über eigene Mittel. Für ihre Programme, die sich auf Benachteiligte richten, ist sie darauf angewiesen, bei den reichen Familien um Geld zu bitten. »First they basically, they don't have funds of their own. So how they help in education, health and for widows? They help widows as well and the poorest of the poor, like those who cannot afford education or any health check-ups. So they assist those people in getting money from people who have the money. So they go to the richer people, they go to the rich people and then they ask for money, for assistance for those poor people«.

Im Unterschied zur WAL, die sich als sowohl von politischen wie auch religiösen Fraktionen unabhängige Organisation verstand, scheint sich das LWC selbst als eine durch die Religion bestimmte Gruppierung sunnitischer Frauen zu verstehen, die damit zugleich die eigene Abhängigkeit von der männlich besetzten Anjuman akzeptieren. Die Vertreterinnen des LWC scheinen sich also in den Grenzen eines traditionellen muslimischen Frauenbildes zu bewegen. Eine solche Einschätzung übersieht allerdings den Charakter einer keineswegs selbstverständlichen Initiative zur Gründung dieses LWC – einer Initiative, die so bis dahin von (auf den häuslichen Bereich fokussierten) Frauen nicht erwartet werden konnte. Insofern ist die Genehmigung dieser Organisation durch die Anjuman auch nicht einfach als eine bloße Selbstverständlichkeit zu betrachten. So ist es etwa eine gängige Auffassung, dass die Erziehung und

Schulbildung von muslimischen Mädchen nicht bedeutsam sei, weil dies – und damit eine Gleichberechtigung der Mädchen in diesem Bereich – vom Koran nicht vorgesehen sei. Eine Initiative, die sich die Förderung der Schulbildung von Mädchen zum Ziel gesetzt hat, ist also eine, die religiös durch eine Zurückweisung einer solchen Koraninterpretation erfolgen muss. »*She said, the centre started as an initiative for the Muslim women because what happened was that Muslim women are lacking behind. And she says, that they are lacking behind because the parents of the women, they did not understand the Koran really. So what I believe is, she is thinking, that the newer generation understand the Koran in a purer sense. They know that education is not deniable to women. It is equally a right of the women as well. So this is to bring the women shoulder to shoulder with the men in terms of education and otherwise also. So their main focus was to bring that change*«. Die Entscheidung der Anjuman, das LWC als Frauenorganisation mit dieser Programmatik zuzulassen, muss daher als eine Positionsnahme verstanden werden, die nicht einfach von allen Mitgliedern der Sunni-Gemeinschaft geteilt werden dürfte. Dies müssen die Vertreterinnen des LWC vor allem dort erfahren, wo sie in einem öffentlichen Raum tätig werden und wo sie dort mit anderen Organisationen kooperieren, zu denen Männer gehören. So besteht das schon erwähnte Saad Parhabna Projekt darin, mit Unterstützung der Armee für den Besuch der von dieser betriebenen Schulen zu werben, die öffentlich und religionsunabhängig sind. Aber gerade in Gebieten, die von Muslimen bewohnt werden, gibt es das Problem, dass die Eltern ihre Kinder, besonders aber die Mädchen, nicht zur Schule schicken. Das Programm zielt darauf, die Eltern für einen solchen Schulbesuch ihrer Töchter zu sensibilisieren. Genau an dieser Stelle geht es um die Korrektur eines traditionellen Frauenbildes, das aus Sicht der Eltern letztlich durch ihre Auffassung des Koran gestützt wird. »*She says, when she was working on the Saad Parhabna, the programm with the army and the Anjuman, they went with the permission of the Anjuman, like you could say they have a religious sanction to it, what still happened is, on many places people talk bad about them. Like saying: »Oh, they are working with army men. This is not right, this is wrong. And at certain places they were even stoned. People threw stones on them*«. Auch die generelle Genehmigung des LWC und die spezielle Erlaubnis für konkrete Projekte verhindern also nicht, dass die konkreten Aktivitäten der Frauen vor Ort auf eine starke Ablehnung stoßen können – eine Ablehnung, die diese Aktivitäten als nicht mit dem Koran vereinbar wahrnimmt und bereit ist, auch aggressiv dagegen vorzugehen. Die Ablehnung richtet sich dabei nicht nur gegen die Aktivistinnen des LWC, die ihre Position als muslimische Frau zu überschreiten scheinen; sie richtet sich auch dagegen, dass die Mädchen außerhalb des häuslichen Bereichs ausgebildet werden sollen. Dabei scheint es sich um eine

grundsätzliche Frage zu handeln, denn die Bedenken richten sich nicht nur gegen eine Schulausbildung, sondern selbst gegen Zentren, in denen muslimische Frauen und Mädchen praktisches Wissen – etwa zur Haushaltsführung – erwerben sollen. »*So they had vocational training centres as well where Muslim women came. So people started saying: 'Oh they take Muslim women out of the house and to open spaces, and they gonna spoil the girls'. I mean, this is not right, they say, this is not what Muslim girls should be doing*«.

Solche Konflikte verweisen darauf, dass die Funktion, die das LWC im Rahmen der Anjuman wahrnimmt, selbst sensibel bleibt, weil mit ihr zugleich die Rolle der Frau im sunnitischen Islam bestimmt wird. Einerseits bedeutet schon die Erlaubnis zur Gründung des LWC für viele Muslime eine problematische Veränderung der Stellung von Frauen auch dann, wenn dessen Aktivitäten durch die Anjuman kontrolliert werden. Andererseits beinhalten die Erlaubnis und Kontrolle des LWC immer auch die Möglichkeit für die Frauen, einen eigenständigen Bereich zu entwickeln, die Grenzen des in diesem Rahmen Möglichen auszuloten. Wenn einmal ihre Aktivitäten als sinnvoll akzeptiert sind, dann ist damit zugleich auch die Möglichkeit verbunden, Initiativen und Kooperationsperspektiven zu entfalten, die (bei Genehmigung durch die Anjuman) genau diese Eigenständigkeit dokumentieren.

Einmal etabliert und durch die Anjuman akzeptiert, erhält das LWC auch eine eigene organisatorische Struktur mit einer gewählten Führungsebene, dem *executive body*. Die damit einhergehende organisatorische Unabhängigkeit des LWC zeigt sich dann nicht zuletzt darin, dass ihre Leitung entscheidet, ob und wann eine Initiative der Genehmigung durch die Anjuman bedarf. Bei einer solchen Entscheidung spielen sowohl die das Geschlechterverhältnis betreffenden Prinzipien des Islam eine Rolle wie auch die diplomatische Einschätzung der wahrscheinlichen oder unwahrscheinlichen Akzeptanz des Vorhabens durch die Sunni-Gemeinde. »*She is saying, not all projects need the permission, so the executive body decides which projects need a permission of the Anjuman ... when it requires interaction with, say the army, which is an outside body, not a local body. Then they go to seek the permission of the Anjuman, because they need better judgement on that from the Anjuman. Otherwise it's usually the executive body who decides which projects need to be taken*«. Mit der Gründung des LWC geht einher, dass ein bestimmter Tätigkeitsbereich (karitative Hilfen, die Unterstützung der Ausbildung von Mädchen, die Beschäftigung mit den spezifischen Problemen von Frauen und deren Interessenvertretung) als herausgehobenes Gegenstandsfeld ausgewiesen wurde. Probleme, die in diesem Bereich auftreten, haben einerseits eine Spezifik, die mit der muslimischen Tradition und ihrer Auffassung des Geschlechterverhältnisses zu tun haben; andererseits aber handelt es sich nicht zuletzt auch um Fragestellungen,

die die Rolle und die soziale Stellung von Frauen im Allgemeinen betreffen. Von daher liegen Kooperationen und der Erfahrungsaustausch mit anderen Frauenorganisationen nahe, die häufig zumindest geographisch den Zuständigkeitsbereich der eigenen Anjuman überschreiten und schon von daher eine Betonung der eigenen Selbständigkeit implizieren. »*She is saying, they totally cooperate with local organisations and institutions, but they also cooperate with different NGOs in Delhi, Jammu and Srinagar ... She is saying, these organisations were, they take up issues on women, for example in Kashmir it has to do with violence against women*«. Vertreterinnen des LWC werden zu Konferenzen außerhalb Ladakhs eingeladen, auf denen spezifische Probleme von Frauen verhandelt werden. Frauenorganisationen werden zudem häufig von politischen Entscheidungsträgern eingeladen und um ihre Sichtweise gebeten. »*She is saying, basically people come from the national political leaders or anything, like anyone from outside also, they usually invite the women, women wings, Ama-tsokpas for giving their views on the issue*«. Politiker, auch Lokalpolitiker wenden sich auch an die Frauenorganisationen, wenn es darum geht, Aufklärungskampagnen bis in die Familien hineinzutragen. »*And now she is saying, regarding health the DC (District Commissioner) or the council and different organisations, like whenever they are taking up any initiative, like drug-abuse, Polio, Aids or anything, then they call upon the women to spray the awareness amongst the local bodies. So they usually go from door to door campaigning about these – spreading the awareness about these issues. An important point is, that these organisations like the DC or the Councilor Office, they feel that women can do much better in spreading this awareness*«. Ein eigenes Terrain als Arbeitsfeld, für das die Frauenorganisation zuständig ist, Kooperationen mit anderen NGOs auch außerhalb Ladakhs, Ansprechpartner für die politische Entscheidungsebene zu sein, die nicht nur auf die Perspektive der Frauen Wert legt, sondern diese auch mit einer Aufklärungsarbeit betraut, die man vor allem ihnen und nicht den Männern zutraut – das sind Gesichtspunkte und praktische Erfahrungen, aus denen sich eine Perspektive entwickeln lässt, die die Eigenständigkeit des LWC betont.

Die Betonung dieser Eigenständigkeit beruht dabei auf der einen Seite auf der eigenen Kompetenz, dem eigenen Engagement und der Zuständigkeit für Bereiche, in denen Männer eher versagen oder ein zu geringes Engagement zeigen. »*She is saying men, when they take that issue, when they take up a responsibility, they do not fulfil it with full dedication, but if a woman takes up an issue she puts in her whole into it, like she dedicates herself and does better – much more responsible than the man. The man may not be able to complete the responsibility or the duty, but women when they take up a responsibility they do it till the end*«. Wenn es um die Bewältigung sozialer Probleme (wie den

Schulbesuch der Kinder, die Aufklärung über Gesundheitsgefahren o.ä.) und die Übernahme einer entsprechenden Verantwortung geht, dann ist es besser, das dazu notwendige Engagement in die Hände von Frauen zu legen. Neben dieser selbstbewussten Betonung der Bedeutung von Frauen für die Bewältigung auch öffentlicher Aufgaben – also innerhalb jenes Bereiches, der von muslimischer Seite traditionell eher den Männern zugeschrieben wird – zeigt sich die reklamierte Eigenständigkeit auf der anderen Seite auch im Verhältnis zur Anjuman. »*So she is saying: 'We do not come under the Anjuman, so Anjuman does not dictate us what we should do and what we should not. But what happens is, that we as an independent organisation, we take up issues which had become very common, like drug-abuse.' She speaks of rape cases and also she is saying, that they also work to get the right of the women. So women have certain rights and try to get those to be established in the society*«. So wendet man sich etwa gegen das Recht eines muslimischen Mannes, sich einfach durch die bloße Kundgabe seines Willens von seiner Frau scheiden zu lassen. Bei aller Betonung der Eigenständigkeit des LWC geht es allerdings nicht um eine Lossagung von der Autorität der Anjuman. »*But as Muslim women, a Muslim viewpoint, they feel the need to not let the main Anjuman-body feel side-lined, or their authority being side-lined. So whenever they feel an issue that they take up may anger, or may hamper in the power of the Anjuman, then they ask the Anjuman*«.

Während die Initiativen der WAL von kulturellen Ressourcen ausgehen, über die Frauen im Gefüge der traditionellen Landwirtschaft bis heute verfügen, und versuchen, diese als kulturelles Erbe zu stärken und mit zusätzlichen Einkommensmöglichkeiten zu versehen, lässt sich für die Aktivitäten des LWC eine andere Ausgangsposition konstatieren. Hier geht es nicht um die Bewahrung und Stärkung der traditionellen Rolle der Frau im sunnitischen Islam, sondern um deren Veränderung. Frauen sollen sich um ihre Angelegenheiten auch im öffentlichen Bereich kümmern können; sie sollen – im Rahmen der religiös vorgegebenen Prinzipien – eine Gleichberechtigung mit den Männern erfahren, für die ein gleicher Zugang zur Schulbildung die entscheidende Voraussetzung darstellt. Im Rahmen eines religiös definierten Selbstverständnisses, in dem das Verhältnis von Frauen und Männern nicht als symmetrisches bestimmt ist, gilt es, die Grenzen dieses Rahmens zu verschieben, ohne sich dabei den Vorwurf zuzuziehen, diesen vom Koran vorgeschriebenen Rahmen zu verlassen. Dass dies nicht immer einfach ist, wurde schon gezeigt. Aber auch aus der Perspektive muslimischer Frauen ist das öffentliche Engagement nicht gefordert, sondern zugleich ambivalent. Denn gegenüber den Männern, die öffentliche Funktionen wahrnehmen, Partei ergreifen müssen, sich diplomatisch verhalten müssen und so einem System aus Zwängen unterliegen, war die traditionelle Sphäre der Frau ein Raum der Freiheit. »*All the members are housewives, first of*

all. Then she is saying another point, like the difference between men's and women's sense of responsibility is, that men are usually either officers or politicians or they are aligned to some fraction. So they obviously have to work within that boundary ... And at the same time men usually have more responsibility, so they usually have to pay attention to a lot of things. But they as women who are housewives and who stay within their household usually, normally or generally, they don't have to be diplomatic. They do not have to be scared of facing action or reaction from a political fraction. They have the space to work independently. Without others pressure«. Wenn sich die so geschützten Hausfrauen allerdings als LWC in der Öffentlichkeit artikulieren und Initiativen ergreifen, dann verlassen sie den häuslichen Bereich und unterliegen den gleichen diplomatischen Kodes wie die Männer. Und dies gilt auch dann, wenn sie sich nicht auf dem gleichen Terrain bewegen, sondern in einem Bereich, in dem sie nur im Namen der sunnitischen Frauen zu sprechen beanspruchen.

Und es ist ja gerade dieser öffentliche Raum, den sie für die Frauen erstreiten wollen – ein Raum, der sich durch die Bildung der Mädchen öffnen soll, die nicht nur durch den kulturellen Wandel gefordert, sondern auch von einer adäquaten Lesart des Koran erlaubt ist. *»So she means, Muslim women need exposure. She is saying, Muslim women are lacking behind the Buddhist counterparts because of the misunderstanding of the religious text, the Sharia. That is the religious law, the Muslim law. They do not understand the real meaning of it and they lack behind in the society because of the misunderstanding that they have, the wrong judgements that they have. So basically what they wanted to do is, they wanted to bring forward, to uplift these Muslim women and expose them to the new realities of life, and bring them out of the shadows of a wrong understanding of the Koran or the Sharia*«. Dabei liegt die Benachteiligung der muslimischen Frauen und Mädchen vor allem darin, dass sie über keine Bildung verfügen. Gegenüber den Frauen und Mädchen der Buddhisten sind sie an das Haus als ihren Freiraum gebunden und man betrachtet Versuche, sie in Schulen zu schicken oder gar ihnen eine berufliche Karriere zu eröffnen, als nicht mit dem Islam vereinbar. Aber in der gegenwärtigen Generation gibt es hier Veränderungen: Der Schulbesuch von muslimischen Mädchen scheint sich durchzusetzen, was zugleich einem zentralen Programmpunkt des LWC entspricht. *»Because they want the women to walk shoulder to shoulder with the men. So they need education for that*«.

Nun besteht die Zielgruppe des LWC in armen Familien. Zu ihrer Unterstützung und damit auch für die Förderung des Schulbesuchs ihrer Mädchen, gerade auch für einen weiterführenden Schulbesuch außerhalb Ladakhs, versucht das LWC, Spenden aus reichen Familien zu erhalten. Eine solche Spendenakquise erfolgt nun nicht aus der Position

einer armen Familie heraus, sondern für diese Familien im Namen einer Frauenorganisation, deren Mitglieder selbst auf diese Spenden nicht angewiesen sind. Zwar sind auch sie Hausfrauen, aber aufgrund ihres Programms treten sie für eine weitgehende Gleichberechtigung von Frauen und Mädchen ein, die selbst wiederum möglicherweise von ihren Adressaten, den armen Familien, nicht geteilt wird. Diese müssen schließlich davon überzeugt werden, dass sie ihre Mädchen zur Schule schicken – oder gar auf weiterführende Schulen außerhalb Ladakhs. Das Motiv der Hilfe verdeckt eher diese Schwierigkeit, die darin besteht, die Familien als Adressaten der Hilfe erst davon zu überzeugen, dass sie überhaupt Hilfe brauchen. Mit ihm wird ebenso die Frage des Verhältnisses von Reichen und Armen, von gebildeten Frauen und ungebildeten Adressaten bzw. Adressatinnen mit Blick auf eine für die sunnitischen Muslime im Verhältnis zu den Buddhisten gegebene Einheit zumindest in den Hintergrund gedrängt.

Auf eine unproblematische oder entproblematisierende Weise behandelt wird auch das Verhältnis der modernen Forderung nach der Gleichberechtigung von Frauen mit den Lehren des Islam: Wenn man diese richtig verstehe, dann sei diese Einheit der Gleichheitsforderung mit den ›wahren‹ Glaubensgrundsätzen gegeben. Man könnte sich aber auch vorstellen, dass die Möglichkeit einer solchen Einheit selbst graduell zu verstehen wäre. So könnte man etwa annehmen, dass – wie auch immer – diese Gleichberechtigung die verschiedenen Territorien von männlichen und weiblichen Angelegenheiten zwar von der Differenz von Haus und Öffentlichkeit auf verschiedene Bereiche des öffentlichen Raums verlagern, aber intakt lassen würde. Man könnte die Gleichheitsforderung aber auch radikaler verstehen derart, dass der Unterschied zwischen Männern und Frauen in der Öffentlichkeit aufgehoben wird. Beide Hinsichten betreffen das Verhältnis einer allgemein erhobenen Forderung und ihrer Passung mit einer partikularen Religion, deren Grundsätze akzeptiert werden. So wird beispielsweise als Problem wahrgenommen, dass muslimische Frauen nicht politische Ämter übernehmen, was bisher eine Domäne der Männer (mit den erwähnten Einschränkungen ihrer Artikulationsfreiheit) ist. Der Grund dafür wird in einem fehlenden Selbstvertrauen von Frauen gesehen: Selbst wenn es Frauen geben sollte, die solche Ämter anstreben, so würden sie von anderen Frauen nicht in ausreichendem Maß unterstützt. »*The girls have not a confidence to come out. So she is saying, if someone like me, who gets educated, would also want to be a political leader, she needs like ten more people, girls to backing her up. So that backing is lacking, is not there. So again, they are again not come out to back up*«. Da die politische Karriere einer muslimischen Frau von muslimischen Männern nicht unterstützt wird, braucht sie die Unterstützung von Frauen, die sie aber ebenfalls nicht erhält, da diese sich entweder nicht hervorwagen oder eine politische

Karriere für Frauen als unislamisch wahrnehmen. Zugleich aber wird auf nationalen und internationalen Konferenzen muslimischer Frauen, an denen Vertreterinnen des LWC teilnehmen, eine politische Vertretung gefordert. Und es scheint in Ladakh einen Weg zu geben, die fehlende Unterstützung durch die muslimischen Frauen zu umgehen und dennoch eine politische Vertretung zu erreichen. Dieser Weg besteht darin, dass einer der vier Sitze für die zu ernennenden (und nicht in politischen Wahlen zu bestimmenden) Vertreter von Minderheiten im Hill Council für Frauen reserviert ist. Dieser Sitz aber wird bisher von einer buddhistischen Vertreterin besetzt und es sollte die Möglichkeit geschaffen werden, dass dieser Sitz auch einmal von einer Muslima beansprucht werden kann. »*She is telling us again, that what's need to be done is that there should be a seat for a Muslim woman. Actually there is a nominated seat for a woman in the Council. But it always is a Buddhist woman who gets nominated for that seat. She believes it should alternately be given to a Muslim woman as well and she feels, what the women should be doing now is coming out and asking for that seat*«. Doch selbst für die Unterstützung des Anspruchs des LWC, abwechselnd mit buddhistischen Frauen den Minderheitensitz im Hill Council zu besetzen, fehlt die Unterstützung durch die muslimischen Frauen.

An dieser Stelle wird erneut ein Unterschied zwischen buddhistischen und muslimischen Frauen aufgerufen: Was für erstere als Gleichheitsanspruch selbstverständlich erscheint, wird von letzteren nicht einmal erhoben. Dieser Unterschied und dessen Auflösung bildeten eine entscheidende Begründung für die Etablierung einer muslimischen Frauenorganisation. Trotz dieser religiös bestimmten Unterschiede in den Lebensweisen und Geschlechterverhältnissen wird gleichzeitig die Einheit einer ladakhischen Kultur als zu bewahrendes Erbe beschworen. »*Ladakh is nothing if there is no cultural heritage. So it is very important to keep our gompas and the masks, and the food and the dresses intact. Because that is our heritage. And if there is no heritage, what means Ladakh then?*«. Entscheidend dabei sind aber ebenso die gemeinsamen Umgangsweisen, die Freundlichkeit und Offenheit der Ladakhi einander gegenüber. Man hat in einer gemeinsamen Kultur gelebt – mit dem einzigen Unterschied, dass Buddhisten Chang (Bier) trinken und die Muslime nicht. »*Buddhist and Muslim culture is the same. The only difference is chang. So the Buddhists give chang, and the Muslims do not. Otherwise the culture is the same*«. Zwar werden auch Unterschiede aufgerufen, die bestimmte Zeremonien wie etwa Heiraten betreffen, aber grundsätzlich wird an der kulturellen Einheit Ladakhs festgehalten. Auch hinsichtlich der gegenwärtigen Entwicklungen scheinen beide Religionen vor dem gleichen Problem zu stehen: Die Geldwirtschaft hat einerseits die Mangelwirtschaft abgelöst, aber mit ihr entstehen andere Probleme wie das der Verschwendung, des Abfalls und des demonstrativen Reichtums, an

dem eine Differenz von Reichen und Armen sichtbar wird. Hier versucht man auf beiden Seiten anzuraten, etwa die Ausgaben für Familienfeiern wie Hochzeiten zu begrenzen, um einerseits der Verschwendung entgegenzutreten und andererseits die soziale Kluft zwischen Reichen und Armen nicht so deutlich werden zu lassen.

Eine Auffassung wie jene, dass es (zumindest traditionell) keinen Unterschied zwischen Buddhisten und Muslimen in der Kultur Ladakhs gegeben habe, weist der Religionszugehörigkeit einen nachgeordneten Rang zu. Dies erscheint nicht nur eigentümlich vor dem Hintergrund der für das LWC zentralen Thematik des Geschlechterverhältnisses, das einen gerade traditionell definierten Unterschied zu den buddhistischen Gegebenheiten aufweist, sondern auch dann, wenn man berücksichtigt, dass die muslimische Frauenorganisation auf der Grundlage islamischer Prinzipien und nur mit Zustimmung der Anjuman agiert. Zu berücksichtigen wäre zudem die religiöse Segregation als Konsequenz der Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen nach 1989.

Eine Strategie, mit der religiösen Segregation und ihren Folgen (wie etwa dem interreligiösen Heiratsverbot) umzugehen und sie in ihrer Bedeutung zu relativieren, besteht darin, sie als Effekt einer durch Politiker verursachten Spaltung anzusehen, die den Umgang der Menschen miteinander nicht entscheidend verändert habe. »*Basically these rivalries come about politicisation and usually the leaders bring the differences between the people. It is not the common man who feels these differences. Earlier interreligious marriages were held very openly and willingly among the Buddhists and the Muslims. So there is that blood running, the Buddhist and Muslim blood running in each of us. That has always been a very good interaction between Buddhists and Muslims and it still continues*«. Die politisch instrumentalisierte Spaltung erreicht die Alltagsebene einer nach wie vor intakten Kommunikation zwischen den Religionen nicht. Wenn man an dieser Stelle nicht einen vollkommenen Bruch zwischen politischem Streit und harmonischer Alltagsebene postulieren will, dann wird man dennoch davon ausgehen müssen, dass es auch Spannungen auf der Alltagsebene etwa entlang religiöser Grenzen geben wird. Es wird dann darauf ankommen, diesen ihre Schärfe zu nehmen, wenn man noch an der Vorstellung einer Gemeinsamkeit festhalten will. Dies geschieht nun darüber, dass die Konflikte zwischen Buddhisten und Muslimen als Rivalitäten bezeichnet werden – als Rivalitäten, die aus zwei Gründen nicht problematisch sind: weil es sie überall gibt (und sie daher eine Normalität darstellen) und weil sie durchaus als produktiv für eine gemeinsame Entwicklung angesehen werden können. »*There will be always rivalries because there will be different people at all times. So a person who is educated will always, obviously understand that there is no difference between Buddhists and Muslims. But a person who is not educated, but because of other interests let's say political*

leaders, they will think in terms of Buddhists or Muslims as being separated. She says, like people like me who are educated, will know not to separate on the basis of religion«. Einzusehen, dass es sich bei Konflikten zwischen Buddhisten und Muslimen nicht um religiös motivierte Auseinandersetzungen, um die Unvereinbarkeit von Religionen handelt, sondern um Rivalitäten, scheint Bildung vorauszusetzen: Einfache, ungebildete Menschen, die doch im Alltag kein Problem mit der religiösen Differenz haben, scheinen sich dennoch von Politikern aufhetzen zu lassen. Sie können nicht sehen, dass Rivalitäten zwischen verschiedenen Gruppen oder Religionen keine Spaltung oder gar einen Kampf gegeneinander verursachen müssen, sondern dass sie durchaus wichtig sind, um voneinander zu lernen und sich zu entwickeln. »*These rivalries are not only in Ladakh. They are everywhere, they are all over the world. And she is saying, that rivalries are important. She thinks, it's very important for development, because this kind of competition helps us to develop*«.

Es ist die Verhinderung interreligiöser Heiraten (zunächst auf Betreiben der LBA) durch die Religionsgemeinschaften, die sich nicht in dieses Raster der produktiven Rivalität fügt. Die Absicht junger Menschen, eine solche Heirat abzuschließen, ruft, wenn sich schon die Eltern nicht durchsetzen können, interreligiöse Verhandlungen hervor, die nur das Ziel der Verhinderung der entsprechenden Heirat haben. Eine interreligiöse Heirat ist heute nur möglich, wenn sich das Paar der Einflusszone von Familie und religiöser Gemeinschaft entzieht, wenn es Ladakh verlässt, außerhalb heiratet und dort eine Zeit bleibt. »*In recent times what happens is that if the people are getting married between the religions, they usually do not get married like in Leh itself. What they do is go to Srinagar, Delhi or elsewhere, get married out there, stay there for a few years, and so the Anjuman or the LBA had not that much role to play*«. Das Beispiel der mit aller Macht der religiösen Organisationen verhinderten Heiraten deutet darauf hin, dass es sich bei der Segregation der Religionen weniger um einen produktiven Wettstreit als um den wechselseitigen Ausschluss handelt.

Selbst die Beziehungen der Sunni- und Shia-Muslime und ebenso ihrer beider Frauenorganisationen sind nicht unproblematisch. Zwar gibt es Kooperationen zwischen den beiden Organisationen. So hat die früher gegründete Frauenorganisation der Schiiten, Al Zhora, dem LWC in der Gründungsphase sowohl in Organisationsfragen wie auch in der Herstellung von Außenkontakten geholfen. »*They took a lot of help from them in the initial stages. Because they were not very good at adapting to the situation of having an organisation and going to conferences*«. Was beide Organisationen zudem verbindet, ist die Problematik der Abhängigkeit muslimischer Frauen von den Männern, die in beiden Glaubensrichtungen zu finden ist. Dennoch gestaltet sich eine Zusammenarbeit beider Frauenorganisationen nicht einfach und das liegt daran,

dass die Mitglieder der LWC, der Sunni-Organisation, aus reichen Familien kommen und auf eine Schulausbildung zurückblicken können, während die Frauen der Shia-Organisation darauf nicht verweisen können. Dies bedeutet zugleich, dass sie nicht das selbstbewusste Auftreten der Frauen des LWC haben. So haben sich schließlich die Verhältnisse umgekehrt und nun achten die Frauen des LWC bei externen Konferenzeinladungen darauf, dass auch Vertreterinnen von Al Zora eingeladen werden. »*And she is saying, in though they both are Muslims and they both come from the same culture, women are not given the same attention as men. But the Sunni Muslim women they come from better families, prosperous families. Because the husbands were more prosperous, say the kids are studying, they are well educated. So these women tend to be more, they have more confidence in them to put things forward. So they helped the Al Zora people. So whenever there is a conference and they get an invitation, they ask them also to invite the Al Zora*«. So wird über das Geschlechterverhältnis einerseits eine Gemeinsamkeit muslimischer Frauen aufgerufen, das unabhängig von der Glaubensrichtung auf der Benachteiligung der Frauen gegenüber den Männern beruht. Andererseits aber stellen Reichtums- und Bildungsunterschiede zwar keine religiösen Kriterien und offensichtlich auch keine Kriterien dar, die etwas an der systematischen Benachteiligung der Muslim-Frauen ändern; aber sie rufen trotzdem einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Frauenorganisationen auf. Dieser ist in der Artikulations- und Durchsetzungsfähigkeit zu sehen, die nicht unabhängig von Reichtum und Bildung zu sein scheinen.

Wenn so das LWC gegenüber der Shia-Frauenorganisation sich entscheidende Vorteile zuschreibt, so lässt sich ihr Verhältnis zu buddhistischen Frauen und zur WAL im besonderen anders situieren. Auf der einen Seite bildet die selbstverständliche öffentliche Präsenz buddhistischer Frauen, ihre fehlende oder zumindest weitaus geringere Bevormundung durch die Männer einen Maßstab, an dem die Zurückgebliebenheit muslimischer Frauen gemessen wird. Wenn dabei die WAL (gegen deren Selbstverständnis) als eine buddhistische Frauenorganisation adressiert wird, dann wird außer Acht gelassen, dass es gerade die Abhängigkeit muslimischer Frauen von ihren Männern ist, die eine Mitarbeit bei den Aktivitäten der WAL verhindert hat. Auf der anderen Seite bildet die WAL aber auch eine Konkurrenz, wenn es um die Akquirierung von Hilfsmitteln geht. Und diese Konkurrenz wird nun gerade entlang der religiösen Grenzen geführt als eine Konkurrenz zwischen buddhistischen und muslimischen Frauen. Und in dieser Konkurrenz haben die muslimischen Frauen das Nachsehen, weil sie von internationalen Geldgebern gerade wegen ihrer Zugehörigkeit zum Islam nicht berücksichtigt werden. »*Her personal experience has been that a lot of foreigners, a lot of NGOs come forward saying like ›Okay we have funds‹. And then they*

tell them, we work in education, we work in health, we work in these and these fields and need the funding. So those people think, okay fine, we finance your constitution and your registration. So when they give their constitution and their registration and everything, what she feels is that: They see the Muslim names on it and they completely back out of it ... but then people are not really funding us because of our Muslim identity ... So she feels biased in this case«. Wenn sich im Beantragungs- und Registrierungsverfahren herausstellt, dass das entsprechende Projekt von einer muslimischen Organisation durchgeführt wird, wird häufig die Unterstützung zurückgezogen. Zwar haben Muslime schlimme Dinge getan – außerhalb Ladakhs, aber: »*there are miscreants amongst all the religious groups*«. Wenn daher nur Muslime mit einem schlechten und auch falschen Image bedacht werden, so führt dies zur Benachteiligung und Diskriminierung. So gibt es viele Sponsoren, die die Ausbildung buddhistischer Kinder fördern. Auch wenn der Bedarf an solcher Förderung bei muslimischen Kindern groß ist, erfahren sie diese nicht annähernd im gleichen Umfang. »*She feels it is because of the wrong image of the Muslims, that most Westerners, people from outside, but within India also, would have*«. Die Benachteiligung von muslimischen Initiativen im Rahmen der nationalen und internationalen Förderung durch die unterschiedlichsten Geldgeber wird auf ein falsches oder einseitiges Bild der Muslime zurückgeführt, das weder etwas mit der muslimischen Realität in Ladakh zu tun habe, dessen Erzeugung man aber auch nicht anderen Organisationen in Ladakh zurechnet. Gerade vor dem Hintergrund einer als gemeinsam unterstellten Kultur Ladakhs muss die Benachteiligung bei den Hilfen für Ladakh, die aufgrund der bloßen Religionszugehörigkeit erfolgt, als besonders ungerecht wahrgenommen werden.

4.3.3 Eine Selbsthilfegruppe in Basgo: Die veränderte Stellung der Frau

Zu Zeiten der Subsistenzwirtschaft, in denen alle Familienmitglieder noch im Dorf lebten, war die Vorrangstellung der Männer unangefochten. Aus einer heutigen Sicht, in der Frauen aufgrund des Schulbesuchs der Kinder und der Arbeitsmigration der Männer eine andere Rolle zugewachsen ist, stellt sich die frühere Situation der Frauen als eine der Benachteiligung und Machtlosigkeit dar, die nun zunehmend aufgehoben wird. Die Stimme der Frauen findet zunehmend Gehör, sie haben Sitze im Panchayat. Die Mädchen werden ebenso zur Schule geschickt wie die Jungen. »*She made a point saying that earlier women were'nt put to the school because it was always like they go to somewhere elses house. They're gonna get married and go to someone else's house*«. Heute ist es möglich, dass Frauen die Produkte aus ihren Gärten auf dem Markt in Leh verkaufen, das nun mit dem Bus gut erreichbar ist. Der Markt ist

ein wichtiger Faktor in diesem Zusammenhang, weil der Erlös der Produkte ein Einkommen der Frauen generiert. »*The market is the major change she talks about. And she says this in turn has brought some income generation for the women*«. Das Geldeinkommen der Familie wird entweder vom Mann in der Arbeitsmigration verdient oder aus Ernteerlösen erwirtschaftet, über die ebenfalls letztlich der Mann verfügt. Auch wenn die Stellung der Frau also durch ihre erhöhte Verantwortung für die Landwirtschaft verbessert worden ist, so bleibt es letztlich der Mann, der über wichtige Familienangelegenheiten entscheidet, weil er über das Geld verfügt. Wenn es etwa eine Meinungsverschiedenheit darüber gibt, ob man die Tochter zur weiteren Schulausbildung nach Delhi schicken soll, so wird dies heute zwischen den Eheleuten diskutiert und man versucht, zu einem Konsens zu kommen. Wird eine solche Übereinstimmung nicht gefunden, entscheidet letztlich der Mann, weil er das finanzieren muss. »*And then she says it has to be a consensual thing, like both have to decide. But obviously then she mentioned, but obviously the father is the one who is going to pay for the fees, like obviously the father will have the say in that*«.

Die Bedeutung eines eigenen Einkommens aus Verkaufserlösen am Markt erhält damit eine direkte Verbindung zu einer angestrebten Selbstständigkeit der Frauen. Diese zentrale Bedeutung des Einkommens wird auch betont, wenn ein Unterschied zwischen der bäuerlichen und einer (bezahlten) Beschäftigung gemacht wird. »*So she is saying, basically all these members are unemployed, right. So they are basically farmers and they need some money, like obviously money is important. So they need money and this was the basic idea to get some income*«. Mit dem extern erwirtschafteten Einkommen des Mannes und den Ernteerlösen mögen die Saisonarbeiter bezahlt werden, kann ein neues Haus gebaut oder die Kinder auf eine weiterführende Schule geschickt werden. Und dennoch kann es viele Fälle geben, in denen es wichtig ist, dass auch Frauen über ein Einkommen verfügen, da der Alltag auch auf den Dörfern nicht mehr ohne Geld zu bewältigen ist. »*Someone may have a husband in the army and he is not been sending the money. So that person needs money, right, that woman. So they'll give the money to that woman. And someone who's maybe building a house but may have not enough funds, enough money to build the house. So they give the money to the person ... Mainly she is talking about medical emergencies, health ... And she also adds sometimes like someone may need fees for the child also, so school fees*«. Frauen brauchen Geld in konkreten Notsituationen, als Aushilfe, wenn das Geld auch des Mannes nicht für ein gemeinsames Vorhaben wie den Bau eines Hauses reicht, wenn kleinere oder überraschende Ausgaben anfallen. Da die Frauen selbst über kein reguläres Einkommen verfügen, ist es wichtig, in solchen Situationen eine finanzielle Hilfe, einen Kredit erhalten zu können.

Solche Hilfen erfolgen individuell: Sie ermöglichen es, dass jemand in die Lage versetzt wird, ein konkretes Problem zu lösen. Das unterscheidet nun das Konzept der Selbsthilfegruppe von jenem der Women's Alliance of Ladakh (WAL). »*There was a Women's Alliance Group earlier but what happened was, that they were not distributing the money to everyone and they will just keep it within the group itself ... They were not distributing it in the village*«. Die Selbsthilfegruppen, von denen es mittlerweile allein in der (größeren) Ortschaft Basgo neun gibt, entstehen als Reaktion auf diese, als Ausgrenzung der übrigen Frauen durch die WAL wahrgenommene Situation. Obwohl auch Selbsthilfegruppen Mitglieder haben, die einen Beitrag zahlen, besteht ihr Anspruch darin, auch Frauen zu helfen, die keine Mitglieder der Gruppe sind. Gegenüber der WAL-Ortsgruppe, die an die WAL-Zentrale in Leh gebunden ist, versteht man sich dezidiert als lokale Organisation.

Es war ein Mitarbeiter des staatlich geförderten Watershed Programms, eines Programms, das durch gezielte Anpflanzungen von Bäumen die Bodenerosion zu verhindern versucht, der den Anstoß zur Gründung der Selbsthilfegruppen gab. »*He worked in the Watershed-Department. So he helped to form these selfhelp groups ... So the Watershed people, they helped them to conceptualize the idea and they gave them training. So there are around 90 women, they were taken to Nubra as well as for the exposure ... Yeah, it's they who conceptualized the idea and, she is saying, the purpose was to bring in some income to these women*«.

Die Finanzierung der Selbsthilfegruppe und damit die Ermöglichung eines Einkommens für die Mitglieder erfolgt zunächst dadurch, dass mit Hilfe von Mitgliedsbeiträgen, die dann auf ein verzinstes Konto eingezahlt werden, ein gemeinsames Guthaben erreicht wird. »*They are ten members and they collect 100 Rupees each, from each member on a monthly basis. Then they have a dinner*«. Bei einem reihum veranstalteten monatlichen Essen wird der Mitgliedsbeitrag eingesammelt und werden konkrete Vorhaben besprochen. Ein zweites Einkommen, das ebenfalls auf das Bankkonto der Selbsthilfegruppe eingezahlt wird, resultiert aus dem Verkauf verschiedener Produkte, die von den Mitgliedern hergestellt werden. Um die Qualität dieser Produkte zu verbessern, macht man Kurse und hat Zuschüsse beim Hill Council beantragt. »*We help with weaving, spinning, knitting and agricultural work ... So she says that the Council gave them, like they went to the Council asking for help, and the Council gave them one machine, sewing machine, and a knitting machine*«. Da es allerdings bisher keinen Kurs gegeben hat, der die Nutzung der Nähmaschine vermittelt, bleibt diese bisher ungenutzt. Die Frauen der Selbsthilfegruppe stricken und verweben gesponnene Wolle. Auch von der Landwirtschaftsabteilung des Council erhielten sie eine Unterstützung von 5.000 Rupien (ca. 65 €) und eine Ausbildung für die Herstellung getrockneter Aprikosen. Die unterschiedlichen Produkte, die auf

diese Weise zustandekommen, werden vor allem außerhalb des Dorfes verkauft. »*So whatever products come out of it, they take to Leh or wherever. Wherever there is an exhibition or a function or so, and so they sell it out there*«. Die Frauen versuchen, ihre Produkte bei offiziellen Anlässen, bei Festen in Leh oder anderen regionalen Ereignissen zu verkaufen.

Eine dritte Möglichkeit, aus der das Einkommen der Selbsthilfegruppe gewonnen wird, besteht in der bereits erwähnten Vergabe von Krediten, die auch Nicht-Mitgliedern gewährt werden. Diese Kredite müssen mit Zinsen zurückgezahlt werden, die höher sind als jene auf der Bank – die armen Menschen wahrscheinlich keine Kredite geben würde. »*Their interest is more than at the bank. So they get more interest when they give out the money, to lend out the money to people*«. Die Unterstützung von Frauen in finanziellen Notlagen, die nicht zur Selbsthilfegruppe gehören, dient der Einkommenssteigerung der Gruppe und folgt der Logik von Bankkrediten. Die Hilfe zur finanziellen Selbständigkeit ihrer Adressatinnen folgt also einem Gewinnstreben, das wenig mit Formen der Nachbarschaftshilfe oder der Förderung einer weiblichen Selbständigkeit zu tun hat. Der Logik der Generierung eines gemeinsamen Gewinns der Selbsthilfegruppe unterwerfen sich auch deren Mitglieder für den Fall, dass eine von ihnen selbst einen Kredit braucht. Hier gelten die gleichen Bedingungen einer gegenüber der Bank erhöhten Zinsrate.

Das Ziel der Selbsthilfegruppe besteht im Ansparen einer Summe Geldes, die – wenn es gut geht – unter den Mitgliedern zur Ausschüttung gebracht wird. Das Ansparen des Geldes, das aus den erwähnten Einnahmequellen kommt, erfolgt auf einem verzinnten Bankkonto auch deshalb, weil es so einem alltäglichen Zugriff entzogen ist. »*If you keep it in our hands it gets spend. So if we keep it depositing in the bank and use it like whenever necessary, also we distribute it among the members sometimes, like if there is enough money to distribute amongst the members*«.

Das (allgemeine entwicklungspolitische) Konzept der Selbsthilfegruppe dient so dazu, dass Frauen, die über keine (von ihrem Mann unabhängige) finanzielle Einnahmequelle verfügen, die Möglichkeit erhalten, eigenes Geld zu erwirtschaften. Dabei erfolgt die Zusammensetzung einer solchen Selbsthilfegruppe keinen traditionellen Kriterien (wie etwa der Verwandtschaftszugehörigkeit), sondern sie ergibt sich aufgrund einer individuellen Anmeldung zu einem sozialen Gefüge, das nur durch einen bestimmten Zweck definiert ist. Eine solche (moderne) Logik setzt die Unabhängigkeit der Mitglieder voneinander voraus, die sich diesem gemeinsamen Ziel unterordnen. Eben dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sie im Fall ihres Kreditantrags die gleichen Rückzahlungsbedingungen, wie sie für Nichtmitglieder gelten, akzeptieren. Die Erwirtschaftung eines gemeinsamen Guthabens verlangt dabei eine aufgeschobene Gewinnerwartung, den Verzicht auf eine unmittelbare Verteilung des

durch den Verkauf von Produkten erworbenen Geldes. Das Gleiche gilt für Einnahmen aus Kreditvergaben: Verlangt ist nicht nur, dass man das eingenommene Geld auf der Bank mit der Aussicht auf Zinsen deponiert, sondern dass man selbst die Logik von Bankgeschäften beherrscht. Unabhängig davon, dass die Landwirtschaft auf den Dörfern selbst sich an der Logik des Marktes orientiert (Verkauf der Produkte, Anstellung von Saisonarbeitern, wechselseitige Hilfe gegen die Erwartung von Bezahlungen), hält mit den Selbsthilfegruppen eine weitere Form der Ökonomisierung individualisierter Beziehungen Einzug in die Dörfer. Die nachvollziehbare Notwendigkeit der Einkommensgenerierung für Frauen auf den Dörfern geht so einher mit einer zunehmenden Ökonomisierung der weitgehend individualisierten Beziehungen.

Selbsthilfegruppen reagieren aktiv auf die veränderte Lebenssituation von Frauen in den Dörfern: Sie definieren diese Situation nicht mit dem nostalgischen Blick auf eine vergangene Gemeinschaft, in der wechselseitige Hilfe und Harmonie herrschten. Sie gehen von einer gestiegenen Verantwortung der Frauen aus, die diese einerseits in Notsituationen bringen kann, in denen sie eine finanzielle Hilfe (aber zu Marktbedingungen) brauchen, die ihnen aber andererseits auch Möglichkeiten eröffnet, etwa durch den Verkauf eigener Produkte (ebenfalls zu Marktbedingungen) zu Geld zu kommen. Aus dieser Perspektive werden die Veränderungen in Ladakh kaum mit dem Verlust eines kulturellen Erbes assoziiert, sondern eher pragmatisch eingeschätzt. So werden ein besseres Hygienebewusstsein ebenso begrüßt wie die Einführung von Ofenrohren, die den Qualm aus der Küche abziehen lassen, in der sich die Koch- und Feuerstelle befindet. Auch wenn auf den Dörfern meist noch traditionelles Essen gekocht wird, so hat man sich auch schon an neue Gerichte gewöhnt. Früher hatten die Menschen als Kleidungsstück nur die Goncha, die sie wuschen und dann wieder anzogen: »*The earlier people wore like one set of clothes, and they washed it and they wore it again. But now people have like, I don't know, they change like every day. They change their clothes every other day ... So they see the changes in these details*«. Trotz der Veränderung der Kleidungsgewohnheiten und den Veränderungen der Kleidung selbst, ist die traditionelle Bekleidung noch bei bestimmten Anlässen zu sehen. »*It's not completely lost*«. Wenn an dieser Stelle die Notwendigkeit des Erhalts der eigenen Kultur, des Tragens der traditionellen Kleidung betont wird, so ist das Argument allerdings ein eher funktionales: »*They say: 'No, no, it's like important to keep our culture which is like very nice and beautiful: So they need to keep it'. So she is saying, like in winters you obviously wear like suits like made of cotton. It's not good, no. Because you feel cold and it's better to have like nambu*«. Die Bewahrung der traditionellen Wollkleidung ist besser, weil sie im Winter wärmer ist.

Auch der Blick auf Veränderung in den Baumaterialien bleibt pragmatisch. So erscheint es für die Restaurierung von religiösen Bauwerken

angemessener zu sein, traditionelle Materialien zu verwenden. Dies ist eine Maxime auch der im Dorf selbst durch den Goba und die Dorfältesten organisierten Sanierungsarbeiten. Neue Baustoffe wurden bei diesen Bauten nur verwendet, wenn die Sanierung von außen etwa durch die Armee erfolgte. Die Alten des Dorfes verweisen auch darauf, dass für die privaten Häuser die traditionellen Baumaterialien besser und haltbarer seien als etwa Zement. Aber auch das wird eher zu einer Frage der pragmatischen Abwägung zwischen bestimmten Kriterien: So kann der Gesichtspunkt der Sauberkeit in Neubauten dazu führen, auf die traditionelle Bauweise zu verzichten. »*The traditional houses, which are made of sand or whatever, so she is saying, they were good. They were better obviously in terms of giving warmth and heat during winters and it stays cool during summer ... Obviously that kind of houses is good, but at the same time they shift into new houses made of cement, because they feel it's like cleaner in the way of living. And she also feels with change coming in everywhere. This is an inevitable sort of change*«. Neben pragmatischen Gesichtspunkten wird hier die Unausweichlichkeit von Veränderungen zu einem akzeptierten Argument, vor dem jede Rechtfertigung des Festhaltens an Traditionen sich bewähren muss.

4.4 »Himalayan Culture and Heritage Foundation« (HCHF): Initiativen gegen den dramatischen Verfall des kulturellen Erbes

Die Metapher des kulturellen Erbes hat – wie eingangs betont wurde (1.) – sowohl juristische wie ökonomische Komponenten, in denen es um eine Verpflichtung zur generationellen Übernahme eines gewinnbringenden Nachlasses geht. Zugleich handelt es sich dabei immer auch um etwas Besonderes, um etwas für die eigene Identität (im Vergleich zu anderen Identitäten) Bedeutsames. So betont die HCHF die Bedeutung der Übernahme des kulturellen Erbes durch nachwachsende Generationen. »*Heritage means something that comes from our forefathers to us and we hand it to our sons and daughters. So that is very important, because especially like we are losing everything in my generation, so the coming generation will be blaming me. Because we are known as the land of rich cultural heritage and during my fathers time everything has disappeared or been destroyed or things. So even for the future generation of Ladakh it is important to preserve our culture and heritage ... Yeah, generation responsibility*«. ¹² Es liegt in der Verantwortung der jeweiligen

12 Die Analysen in diesem Abschnitt stützen sich auf ein Leitfadenterview, das mit Dr. Sonam Wangchuk, dem Gründer und Vorsitzenden der HCHF. Die HCHF zielt auf die Bewahrung des landschaftlichen, baulichen und

Generation, die ererbte Kultur, deren Praktiken, in denen sich eine von anderen unterschiedene Identität zeigt, zu bewahren und an die künftigen Generationen weiterzugeben. Darin liegt eine Verantwortung, die gerade unter den gegenwärtigen Veränderungen in Ladakh besonders schwer wiegt. Die infrastrukturellen Veränderungen, die Ladakh auf eine bisher nicht gekannte Weise von außen zugänglich machen, der Tourismus und eine mit ihm dominant werdende Orientierung an einem kapitalistischen Gewinnstreben, die drohende und bereits fortgeschrittene Zerstörung der traditionellen Subsistenzwirtschaft und des ihr korrespondierenden Systems wechselseitiger Angewiesenheit, die zunehmende Sinnentleerung religiöser Rituale, der sinkende Einfluss der Klöster, der Schulbesuch der Kinder und die mit ihm verbundene Karriereorientierung – all diese Entwicklungen führen dazu, dass nicht nur kulturelle Praktiken zunehmend vergessen werden, sondern dass die Menschen nicht einmal begreifen, was da verloren zu gehen droht.

Das Angebot von Kursen, in denen alte Tänze, Lieder, das Musizieren auf traditionellen Instrumenten o.ä. eingeübt werden sollen, um das Erbe zu bewahren oder auch wiederzubeleben (»reviving«), kann nur dort auf Interesse stoßen, wo der Wert dieses kulturellen Erbes wieder wahrgenommen wird. Gleichzeitig aber sind solche Kursangebote wiederum der Weg, auf dem diese Bedeutsamkeit überhaupt erst praktisch erfahren werden kann. Kurse oder Workshops scheinen für ihren Besuch also bereits jenes Interesse vorauszusetzen, das durch sie gleichzeitig hervorgebracht werden soll. Um diesen Zirkel zu durchbrechen, scheinen attraktive Veranstaltungen aussichtsreich. So war die HCHF entscheidend an der Etablierung des nun jährlich geplanten Silk Road Festivals beteiligt, das im Ort Sumoor im Nubralatal stattfindet. Die Dorfbewohner aus Sumoor hatten die HCHF um eine Unterstützung bei der Gestaltung des bis dahin schon stattfindenden Dorffestes gebeten und die HCHF entwickelte daraufhin das Konzept eines Silk Road Festivals. Das nördlich des Industals gelegene Nubra, das an Pakistan grenzt, war bis Ende der 1990er Jahre nur mit einer Sondergenehmigung zugänglich und ist mit dem Fahrzeug von Leh aus nur über einen 5.300 Meter hohen Pass zu erreichen. In früheren Zeiten führte die Verbindung Ladakhs zur südlichen Seidenstraße durch das Nubralatal. »So we thought that's why we name the festival as like Silk Road Festival«. Das zweitägige Festival, das im Juni stattfindet, verbindet die Aufführung von Tänzen und Liedern aus den umliegenden Dörfern mit einer Reihe unterschiedlicher Workshops, die sich auf traditionelle Kulturtechniken richten, und

gelebten kulturellen Erbes. Die Foundation wirbt Gelder ein für bauliche und künstlerische Restaurationsarbeiten, die zum Teil von auswärtigen Experten geleitet werden. Sie gibt Kurse, die die Bewahrung oder auch Wiederbelebung kultureller Praktiken fördern sollen.

einem Wettbewerb im traditionellen Bogenschießen zwischen den Dörfern. »*Then our main idea was not to – not only to have like a two days festival, just dances, songs and all. But at the same time we can do some other programs, like conducting kind, like training, workshops or reviving things which are dying out, you know. For example the handicrafts or even traditional foods, traditional dresses which are – many of them are dying out. People are forgetting them. So maybe just for this festival we can revive them. So that was the main idea actually. We can do a lot of activities in the name of that festival*«. Das Interesse der HCHF, das Festival als Rahmen für ein kulturelles Kursangebot zu nutzen, trifft hier auf ein anderes Interesse der lokalen Veranstalter: Hier geht es neben den aufgeführten kulturellen Darbietungen und der unvermuteten Attraktivität des Wettbewerbs im Bogenschießen, zu dem im zweiten Jahr eine wesentlich größere Anzahl von Mannschaften anreiste, vor allem um eine Vermarktung der Attraktivität des Ortes Sumoor und der Attraktionen des Nubrats. Aber auch im Rahmen des Festivals selbst spielen ökonomische Interessen eine Rolle. So nimmt man von touristischen Besuchern, wobei es sich um diese Jahreszeit vor allem um indische Touristengruppen handelt, ein geringes Eintrittsgeld, für das zum Beispiel Sitzmöglichkeiten bereitgestellt werden. Aber auf dem Gelände werden auch andere Angebote gemacht, mit denen Geld verdient werden kann. »*And secondly they wanted to make some income ... Sometimes they do a kind of like lottery draw and they sell some – maybe they put up like food stalls and all. And sometimes in some of the festivals I have witnessed that they organise some kind of like gambling*«.

Die Wiederbelebungsbemühungen eines verschwindenden kulturellen Erbes durch die HCHF und die Einkommenshoffnungen lokaler Akteure verbinden sich in dem Ziel der Dokumentation einer kulturellen Attraktivität, einer Attraktivität der Kultur Ladakhs, die als solche zugleich ein Einkommen aus dem Tourismus garantiert. In genau dieser Hinsicht impliziert die Idee des Festivals eine doppelte, eine identitätspolitische und eine ökonomische In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes Ladakhs. »*Because the culture and heritage is the identity of Ladakh. Because there is nothing more. What we have is the landscape and culture. So now, you know, tourism is the main sort of income in Ladakh. So tourist come to Ladakh just because of these two things. One is the different landscape, they want to do trekking and all. And second thing is the cultural heritage, the monasteries, the forts and so many other things. So if we don't have all these things, then it becomes similar to some other parts of India. So nobody would come, and even the European tourists become very less right now ... That's why I feel the importance to preserve and promote our own culture and heritage*«. In einer solchen Perspektive wird die Bewahrung des kulturellen Erbes Ladakhs, die als solche ja eine von jeder ökonomischen Verwertung unabhängige

intergenerationelle Verpflichtung sein soll, direkt mit einer ökonomischen In-Wert-Setzung verbunden. Ohne Bewahrung des kulturellen Erbes und dessen Attraktivität droht der Tourismus als Haupteinnahmequelle Ladakhs wegzubrechen.

In ihrer Darstellung eines allgemeinen ökonomischen Krisenszenarios bleibt eine solche Argumentation mit Blick auf das Silk Road Festival strategisch. Dessen Veranstaltern mag es neben der Förderung lokaler kultureller Aktivitäten um die Attraktivität ihrer Region für Touristen und eine zusätzliche Einnahmequelle für lokale Anbieter gehen: Die Bewahrung der Kultur Ladakhs aber als Einheit, als ein für alle Ladakhi gemeinsames Erbe, dürfte dabei weniger im Vordergrund stehen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass ›die‹ Kultur Ladakhs sich nur aus einer systematisierenden Beobachterperspektive als Einheit darstellt, die im Unterschied zu regionalen Teilnehmerperspektiven diese Einheit in ihrer regionalen Unterschiedlichkeit sieht. So ist etwa die Kultur des Nubratals durch den Austausch mit Zentralasien geprägt. Relikte dieser Verbindung sind bis heute im Nubraltal zu sehen. »*So that's why I even mentioned the two-humped camels that we have in Nubra valley ... Then there are many like built heritages ... and he may find many more evidence about the connection between Ladakh and Central Asia*«. Andere Regionen Ladakhs mögen diese Verbindung zu Zentralasien nicht oder nicht im gleichen Maße haben. Die Regionen Ladakhs unterscheiden sich in ihren Tänzen, Liedern, in ihren Handarbeitstechniken und anderen kulturellen Praktiken. Würde es in allen Regionen die gleichen kulturellen Praktiken geben, wie es vielleicht dem oberflächlichen Betrachter erscheinen mag, könnte man nicht von einem reichen kulturellen Erbe Ladakhs sprechen. Die reiche Kultur Ladakhs besteht in ihrer regionalen Verschiedenheit, die sich dennoch zu einer Einheit verbindet. »*Yeah, that's why it becomes a rich cultural heritage of Ladakh. Otherwise everywhere it would be the same like Nubra, Changtang, Leh, Zaskar and everywhere. So we cannot put a word in like ›rich‹. But now we have differences, like in Zaskar they have so differences, Changtang they have differences, Nubra differences, central Leh, you know Ladakh, they have differences. So it's all because of these things that it becomes a kind of – like the land of a rich cultural heritage*«.

Dass sich die kulturelle Einheit und Identität Ladakhs aus regionalen, aber zusammengehörenden Verschiedenheiten zusammensetzt, ist eine Perspektive auf den Wert des kulturellen Erbes, die ökonomisch vielleicht für die Tourismusbehörde oder Veranstalter interessant ist, die die Region Ladakh vermarkten. Aber aus der Perspektive der lokalen Veranstalter des Silk Road Festivals liegt sie nicht nahe. Das zeigt sich in den Diskussionen mit der HCHF über die Konzeption des Festivals dann, wenn die HCHF darauf drängt, das Festival auszuweiten und zu einem Ort der Dokumentation und Begegnung der regionalen Kulturen

Ladakhs zu machen. »*My own opinion is that we want to involve more and more people ... We already have for archery competition, I said, we have 15 teams from 15 different villages. And even in other programs and everything we have to involve more people ... We have involved archery team from Kargil, from Leh, and next year we want to involve some cultural program from Kargil, for example. They have very different like dances and songs and Balti folks*«. Aber aus der Perspektive der Verantwortlichen in Sumoor selbst hat das Festival bei aller möglichen Außenwirkung nach wie vor zunächst einmal den Charakter eines Dorffestes. Es muss sich in die Abläufe im Dorf einpassen, zu denen immer noch die Landwirtschaft gehört. Würde das touristische Marketing allein im Vordergrund stehen, so wären die Monate Juli oder August die bessere Wahl, weil dann die touristische Hochsaison gegeben ist. Aber aus der dörflichen Perspektive ist ein solcher Termin ungeeignet, weil dann zugleich wichtige Aufgaben in der Landwirtschaft anliegen, die die lokalen Menschen vom Besuch eines solchen Festes abhalten würden. »*So that's why we even fix the date in June. Because June is – they have less work in the village. Otherwise we should do it in July or August, because this is the big tourist season*«.

Die HCHF als NGO mit Sitz in Leh ist auf die lokale Unterstützung bei der Vorbereitung und Durchführung des Festivals angewiesen; sie kann offizielle Gänge, Registrierungen und Beantragungen von Zuschüssen sowie auch die Werbung in anderen Orten übernehmen und so die lokalen Akteure entlasten. Die wechselseitige Angewiesenheit der HCHF, die aus einem Dorffest ein kulturelles Großereignis machen möchte, und der Verantwortlichen im Dorf, die letztlich ein gut organisiertes zweitägiges Dorffest feiern wollen, aufeinander führt fast zwangsläufig zu Meinungsverschiedenheiten und Problemen. Die Vision der HCHF bestand darin, das Dorffest im Laufe von sechs Jahren zu einem Festival zu machen, das auf einem internationalen Niveau anzusiedeln wäre (»*So it will become in the next six to seven years, it will become like an international level festival*«). Die Realisierung dieser Vision ist zunächst einmal deshalb schwierig, weil sie von den Dorfbewohnern nicht geteilt wird: »*But it's not happening actually right now because there are so many other difficulties. Because when we are doing something with the village community, their thinking is a little bit different from our*«-. Doch es ist nicht nur die Idee eines großen überregionalen, vielleicht sogar die Grenzen Ladakhs überschreitenden Kulturfestivals, die Idee der Repräsentation der kulturellen Vielfalt Ladakhs, die auf wenig Verständnis und Unterstützung durch das Dorf stößt. Schwierigkeiten ergeben sich auch an einer anderen Stelle, an der es um die In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes geht. Man könnte zunächst davon ausgehen, dass diese In-Wert-Setzung schon dadurch geschieht, dass die traditionellen Tänze und Lieder sowie andere Kulturtechniken bewahrt und im Vergleich und gemeinsam

mit umliegenden Dörfern gepflegt werden. Zugleich aber scheint dies allein noch nicht zu genügen: Alles muss vielmehr auch mit dem Bild übereinstimmen, das man sich aus einer Außenperspektive vom kulturellen Erbe Ladakhs macht. Es muss das Erbe würdig und zugleich im Rahmen eines solchen Festivals möglichst professionell vertreten. »*Yeah, even the training and even the – like everything. Like cultural programs. I was telling all these participants, they have to improve their dresses, they have to improve their dances, songs, everything you know. It's not just coming there and dance and finish, something like that. So they have to practise before the festivals and they have to do certain other things too*«.

Die Zielsetzungen und die Vorstellungen einer (auch ökonomisch-touristischen) In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes stoßen so bei den Adressaten nicht einfach auf Zustimmung. Sowohl das Konzept der ladakhischen Kultur, die es in ihrer Vielfalt zu bewahren gilt, wie auch die pädagogische Anleitung zu einer (auch für ein touristisches Publikum) attraktiven Repräsentation dieser Kultur verweisen auf eine Differenz zum lokalen Verständnis. Diese Differenz wird dabei aus der Perspektive der HCHF nicht nur als eine von lokaler Binnenperspektive und kultureller Gesamtperspektive verstanden, sondern gleichzeitig organisatorisch bestimmt. Die lokale Binnenperspektive versteht dann nicht die Funktionsweise einer NGO: Diese ist nicht nur an ihre Programmatik gebunden, sondern sie bildet gleichzeitig eine Instanz, die regional und international Unterstützungsgelder einwirbt, was wiederum nur geht, wenn ihre Projekte sich auch als (von außen) förderungswürdig darstellen. »*So what I'm saying is, that this should not be like that, you know. So even if NGOs are involved or some outsiders are involved ... so it has to be done in a little different way*«. Ein Ausweg könnte dann darin bestehen, sich von einer Bindung an die lokalen Bedingungen zu lösen. »*And then some day it becomes something like the festival of Nubra Valley. Not only like Sumoor village. But it has to become like Festival of Nubra Valley, and then one of the most sort out festival in India or so*«. Solche Pläne entkoppeln die Vorstellung einer zu bewahrenden Kultur von den alltäglich in den Dörfern gepflegten Praktiken, die es doch eigentlich zu bewahren gilt, obwohl sich gerade dies als eine schwierige Aufgabe darstellt.

Ein anderer Bereich, in dem den Ladakhi der Sinn für den Wert der eigenen Kultur zu entgleiten droht, in dem es also notwendig erscheint, dieser traditionellen Kultur wieder einen Wert zu verleihen, ist derjenige einer buddhistischen Religiosität. Und das betrifft sowohl den Verlust von überlieferten Praktiken in den Klöstern wie auch die Haltung zu religiösen Praktiken im Alltag der Menschen. Die Klöster selbst haben nicht nur gravierende Nachwuchsprobleme, da die neuen Einkommensmöglichkeiten und der Schulbesuch der Kinder immer weniger Eltern veranlassen, eines ihrer Kinder ins Kloster zu schicken. Heute rekrutieren die

Klöster für ihren Nachwuchs teilweise Kinder aus Nepal. Die erwachsenen Mönche verlassen nicht selten die Klöster, um ebenfalls am Erwerbsleben teilzunehmen und über ein Einkommen zu verfügen. Höhergestellte Lamas oder auch die Rinpoche, die häufig für ein Kloster verantwortlich sind, befinden sich in religiösen oder auch geschäftlichen Angelegenheiten vermehrt auf Reisen. All dies macht nicht nur die Erfüllung der rituellen Verpflichtungen der Mönche gegenüber der Bevölkerung, die deren gesamten Lebensbereich umfassen, zum Problem. Es führt auch dazu, dass die Weitergabe bestimmter und vor allem aufwändiger Praktiken wie etwa das Anfertigen von äußerst kunstvollen Sandmandalas nicht mehr regelmäßig stattfindet. »*So even in the monasteries, there are so many things like decreasing, or like for example we did one workshop in Chemday monastery on sandmandala drawing, because there was no one in the monastery who knew how to draw sandmandala. So that's why even the monks have forgotten all these things like monastic art and crafts*«. ¹³ Dabei könnte man gerade das Anfertigen von Sandmandalas, bei dem über Tage von mehreren Mönchen mit Hilfe eines dosierten Streuens von Sand ein vorgegebenes Mandala gefertigt wird, das nach der Fertigstellung zerstört und dessen Sand dann häufig naheliegenden Bächen übergeben wird, als eine Praktik verstehen, die als solche das religiöse Gegenteil eines ökonomischen Erwerbstrebens angingt: ein Aufwand ohne Ertrag, eine Schönheit und Bedeutung, die keine Bindung hervorruft.

Während das Streuen von Sandmandalas noch eine Praktik im aktuellen rituellen Kalender der Klöster darstellt und man darauf hinweisen kann, dass hier wichtige Funktionen nicht mehr erfüllt werden können, weil die Mönche nicht mehr über die nötigen Fertigkeiten verfügen, liegt das nächste Beispiel anders. Es geht um die Praktik des Papierschöpfens, der Herstellung eines handgemachten Papiers, die früher (also vor der Möglichkeit eines in den Geschäften angebotenen Papiers) in den Klöstern üblich war. Diese verlorene Kulturtechnik wieder zu vermitteln, verlangt eine besondere In-Wert-Setzung. Solche kann darüber erfolgen, dass man die Qualität dieses Papiers hervorhebt (»*when you read many scripts it will never harm your eyes*«) oder einfach darauf verweist, dass diese klösterliche Praktik zum kulturellen Erbe Ladakhs gehört und genau deshalb wertvoll ist. Immerhin hat die UNESCO ein größeres Projekt finanziert, in dessen Rahmen Mönchen diese vergessene Technik wieder beigebracht werden sollte. Das Ergebnis war allerdings ernüchternd, da vor allem die jungen Mönche den Sinn dieser aufwändigen

13 Man wird an dieser Stelle wahrscheinlich zwischen den Hauptklöstern, in denen diese Praktiken nach wie vor gepflegt werden, und deren Nebenklostern (Chemday ist ein Nebenkloster des großen Klosters Hemis) unterscheiden müssen.

Prozedur nicht eingesehen haben, da man Papier doch auch einfach auf dem Markt billig kaufen kann. »*That was an UNESCO-project actually, a big project. Even we are paying the trainees, you know. Even then they were not ready to do it. They did not for like one week or ten days and then ... Especially for the young monks actually ... And then their answer was, the paper is ready at the market, we can buy. For one rupee we can buy one piece of paper ... So they think: ›Why we are wasting time?‹*«. Die Antwort der jungen Mönche ist eine arbeitsökonomische: Warum soll man kostbare Zeit verschwenden, nur um eine nutzlos gewordene kulturelle Praktik aufrechtzuerhalten oder sie, die wohl aus einsehbaren ökonomischen Gründen verschwunden ist, wiederzubeleben?

Während das Klosterleben und die dort geübten Praktiken normalerweise nicht von den Veränderungen im Alltagsleben der Ladakhi betroffen sein sollten, wird man genau diese Veränderungen, die zunehmende Erwerbsorientierung, die damit einhergehende effektive und mit Stress versehene Zeitplanung und das Leben jenseits dörflicher Eingebundenheiten berücksichtigen müssen, wenn man über das Verhältnis zur buddhistischen Religion und die veränderte Befolgung ritueller Praktiken nachdenkt. Dies bedeutet, dass man einerseits zwar bedauern und kritisieren kann, dass die Bedeutung religiöser Praktiken, die einen bedeutenden Teil der traditionellen Lebensweise Ladakhs ausmachten, zunehmend verschwindet. Andererseits aber scheint hier ein sinnvoller Weg nicht einfach darin bestehen zu können, angesichts der modernen Lebensumstände einfach nur die erneute Einhaltung der traditionellen Frömmigkeit in ihrer den Alltag strukturierenden Bedeutung zu fordern.

Der Buddhismus, der früher das Leben in Ladakh bestimmte, beruhte auf einer einfachen gelebten Frömmigkeit. Wie aber die traditionelle Kleidung, so sind auch die allgegenwärtigen Gebetsmühlen, die von Männern wie Frauen getragen wurden, aus dem Alltag verschwunden. Das Umrunden sakraler Bauwerke wie Mani-Mauern oder Stupas, die mit der Rezitation von Mantras einherging, ist kaum noch zu sehen. Doch es sind nicht allein diese Praktiken aus dem Alltag verschwunden. Auch ist der Sinn der Befolgung dieser Praktiken zunehmend verloren gegangen. Die Maskenfeste der Klöster (Cham), in denen mythische Geschichten aus der Genealogie des tibetischen Buddhismus dramatisch inszeniert werden, haben selbst für die Menschen auf den Dörfern ihren Sinn verloren. »*For example like these are all connected even with your behaviour, with your like inner stand and inner thinking, and everything like when we say ›Buddhist heritage‹ ... Earlier they said, because of this mani-wall, because of this stupa, because of people do prayer, because people do circumambulation of all these sacred monuments, they recite mantras. Because of that their mind was more like clear and their behaviour was much nicer than that of the people we have right now in Leh. And also they had a lot of time to think and meditate, and*

so many other things. But now, you know, Leh is becoming faster, and people don't have much time to do all this kind of prayer, thinking and that's like -«. Für den traditionellen und praktischen Glauben waren Mani-Mauern und Stupas einfach religiöse Gegebenheiten, die mit bestimmten Praktiken verbunden waren. Nun, da diese Praktiken aufgrund des Zeitdrucks weitgehend entfallen sind, rückt die Frage nach dem Sinn dieser religiösen Monumente in den Vordergrund. »*Why stupa? Why we are doing circumambulation? That's why the education is the most important thing. Like either it is Buddhist education or heritage education or whatever: to educate the people is more important*«. Die Rückkehr zu einfacher Frömmigkeit, zur Selbstverständlichkeit alltäglich gelebter religiöser Praktiken ist als eine Form der Wiederbelebung des kulturellen Erbes in diesem Fall kaum sinnvoll, wo nach der Bedeutung (und damit auch der Verbindlichkeit) dieser Praktiken gefragt wird. Von zentraler Bedeutung ist nur die Beantwortung der Frage nach dem Sinn und der möglichen gegenwärtigen Bedeutsamkeit dieses kulturellen Erbes. Und diese Antwort liegt in der Wissensvermittlung, in einer Erziehung, die darauf ausgerichtet ist, den identitätsstiftenden Wert dieses Erbes deutlich zu machen und auf diese Weise (über das Wissen) vielleicht eine Motivation zur Wiederbelebung auch der religiösen Praktiken unter veränderten Bedingungen zu erreichen.

Der Erfolg einer solchen pädagogischen Wissensvermittlung ist dabei aber gerade im Hinblick auf das Hervorrufen einer praktischen und damit für die Individuen verbindlichen Religiosität eher skeptisch einzuschätzen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass auch das Befolgen religiöser Praktiken zunehmend unter Zeit- und Konkurrenz Gesichtspunkten gesehen wird. Selbst also in die Wiederbelebung religiöser Traditionen scheinen sich nun noch jene Logiken der Konkurrenz- und Erwerbsgesellschaft einzuschreiben, gegen deren Vorherrschen man gerade die religiöse und kulturelle Erziehung einsetzen wollte. Die Sinnvermittlung religiöser Inhalte und Praktiken führt dann zwar möglicherweise dazu, dass man an bestimmten Veranstaltungen teilnimmt – aber nicht aus innerer Beteiligung, sondern um dabei gesehen zu werden, wie man eifrig seine Pflicht als Ladakhi erfüllt. In einem solchen Fall geht es weder um den Erwerb religiösen Wissens etwa bei öffentlichen Unterweisungen durch einen Rinpoche oder auch den Dalai Lama. Noch handelt es sich um ernsthafte religiöse Praktiken. »*Like in ancient times people might not have that knowledge, that much of knowledge. But they have faith and belief. A very strong faith ... And just because of that faith they worshipped, they do circumambulation, they do everything. But nowadays there is no faith, also there is no education. Now we do mostly: >He is doing because that's why I am also doing<. So even when these preachings are going on, when Rinpoches are here. So I don't think people are seriously go there and try to understand what he is saying. And after they*

come back and practise? Also it is becoming like again a competition. Because he is doing, I will also do it, something like that. If somebody has built a stupa, so I should also build a stupa«. Während Stupas früher von den Menschen selbst in harter Arbeit erbaut wurden, die selbst einen praktischen religiösen Dienst darstellte, gibt man sie heute in Auftrag, lässt sie bauen und demonstriert damit zugleich eine Bindung an die Tradition und den eigenen Reichtum.

Dennoch und trotz dieser Entwicklungen lässt sich ein gestiegenes Interesse an Kursen und Gesprächen über den tibetischen Buddhismus und den Sinn seiner vielfältigen Rituale feststellen. Ohne diese (vielleicht nicht zuletzt auch touristische) Interessentengruppe von jener abzugrenzen, die sich nur oberflächlich für buddhistische Lehren und Praktiken interessiert, um darüber die eigene soziale Position im Vergleich zu anderen zu halten oder zu stärken, gibt es auch die Gegenüberstellung von starkem, aber nicht aufgeklärtem Glauben und einem tiefen Verständnis der buddhistischen Religion: Dieses Mal erhält das Interesse am Wissen über den Buddhismus allerdings eine positivere Konnotation. *»But earlier these things were not there. Because people did just all the ritual things out of faith only. They had a strong faith and they performed everything. But nowadays people try to understand it. So that is sometimes good ... And even in Leh like many organisations, they are like conducting courses on Buddhism. And like every Sunday we have like a Sunday talk here. So during that people go there and they try to understand Buddhism, the Buddhist philosophy and all the things behind the Buddhist rituals and things*«. Die Gegenüberstellung des einfachen und starken Glaubens in früheren Zeiten und des gestiegenen Interesses am Verständnis religiöser Praktiken und der Philosophie des Buddhismus in der Gegenwart suggeriert in ihrer zeitlichen Abfolge, dass es sich um etwa die gleiche Personengruppe handeln könnte. Allerdings wird man davon ausgehen können, dass es nicht die einfachen Leute mit dem starken (oder auch mittlerweile geschwächten) Glauben sein dürften, die in Leh die theoretischen Kurse über den Buddhismus besuchen.

4.5 Bewahrung als kreative Veränderung: Die ›Ladakh Arts and Media Organisation‹ (LAMO) und Jigmat Couture

Die Metapher des kulturellen Erbes, wie sie aus der Perspektive der HCHF dargestellt wurde, richtet sich auf die verpflichtende intergenerationale Weitergabe eines Bestands an (zu restaurierenden) Monumenten und kulturellen Praktiken, der möglichst wenig verändert werden sollte. An ihm hängt eine vielgestaltige, aber dennoch einheitliche Identität der

Ladakhi. Aus einer solchen Perspektive erscheinen Veränderungen immer unter einem bedrohlichen Aspekt. Eine solche Bedrohung wird dann zu einem systematischen Problem, wenn man die Veränderung von einer traditionellen Subsistenzwirtschaft zu einer um den Tourismus kreisenden kapitalistischen Ökonomie in den Blick nimmt. Deren Gewinnstreben und Konkurrenzprinzip scheinen ebenso wie eine auf die individuelle Karriere ausgerichtete Schulausbildung als Gegenbild einer bäuerlich geprägten Kultur, die ihren Bestand in Organisationsformen wechselseitiger Hilfe und in religiös-rituellem Beistand suchte. Nicht nur scheint deren Lebensform in den Hintergrund gedrängt und selbst der Geldwirtschaft unterworfen zu werden; auch deren kulturelle Praktiken (wie Tanz, Musik, Handarbeiten usw.) scheinen verloren zu gehen. Ein Festhalten am kulturellen Erbe ist aus dieser Perspektive dann nur noch möglich, indem man gegen die Veränderungen der ladakhischen Lebensweise das bedrohte oder schon verlorene Erbe stärkt oder wiederbelebt.

Einen anderen Blickwinkel auf das kulturelle Erbe Ladakhs gewinnt man, wenn man davon ausgeht, dass dieses Erbe selbst nur überleben kann, wenn man sich ihm auf eine neue, eine es zugleich aufnehmende und verändernde Weise nähert. Wie auch in der vorangegangenen Perspektive der HCHF wird hier das kulturelle Erbe Ladakhs vor allem als eine künstlerisch-musische und religiöse Ausdrucksform behandelt. Das kulturelle Erbe besteht also in beiden Herangehensweisen weniger in einer traditionellen Lebensform, in der Form sozialer Beziehungen und Institutionen, in der Form von Arbeitsteilungen, Anbaumethoden oder sozialen Hierarchien, sondern in deren symbolischen Ausdrucksformen, die als solche relativ unabhängig von ihrer Bindung an das von ihnen Symbolisierte adressiert werden. Genau hierin kann man auch den Grund vermuten, warum der Repräsentationsanspruch jener, die ein solches kulturelles Erbe bewahren oder auch verändernd bewahren wollen, von ihren Adressaten kaum mit den Problemen ihrer veränderten Lebenswelt in Verbindung gebracht werden kann. Ob diese Adressaten – wie in einem strikt auf die intergenerationelle Weitergabe eines überkommenen Bestandes kulturell-symbolischer Praktiken verpflichteten Verständnis – zu bloßen Trägern dieses Erbes werden und damit nur als Funktion der Tradierung zu sehen sind; oder ob sie als kreative, das Erbe sich anverwandelt und neu interpretierende Instanzen angesehen werden, die sich in ihren kulturell-symbolischen Praktiken selbst ausdrücken – beide Perspektiven wollen die Menschen Ladakhs dazu bewegen, sich zu einer wie auch immer verstandenen Tradition, die heute kaum noch das Alltagsleben zu regieren vermag, in ein Verhältnis zu setzen. Das, was dieses Verhältnis wertvoll macht, obwohl es augenscheinlich den Adressaten nicht nahezuliegen scheint, wird dabei von den sie anrufenden Repräsentanten dieses wertvollen Verhältnisses bestimmt und als pädagogische Aufgabe verstanden.

Die Konzeption der ›Ladakh Arts and Media Organisation‹ (LAMO) zielt einerseits auf eine Vergewisserung und Dokumentation der überlieferten Kunstformen in Ladakh. »*Of course, one, because it is located in this area and in fact it is a very central part of LAMO's intentions and goals to keep Ladakhi arts, Ladakh voices central, you know, to give room for Ladakhi. Like we call it interviews or make films about Ladakhi tradition or art practices ... And even do research and have an archive, we have a library. So one thing we are doing is try to encourage local youth to come and use the library*«.¹⁴ Diese Archivierung des kulturellen Erbes ist zwar bedeutsam, um daran anzuknüpfen. Aber man wird heute davon ausgehen müssen, dass gerade jene, die außerhalb Ladakhs arbeiten oder eine Ausbildung genossen haben, nicht nur mit Blick auf die allgemeinen Lebensbedingungen, sondern auch hinsichtlich traditioneller künstlerischer Ausdrucksformen an einer Modernisierung interessiert sind. Daher muss es möglich sein, Ausdrucksformen zu modernisieren und dabei zugleich wichtige Aspekte der Tradition und des kulturellen Erbes zu bewahren – wenn dies auch immer eine Veränderung der traditionellen Formen beinhalten mag. Die Frage lautet daher: »*How can I take things from tradition and represent it, translate it into a more contemporary form?*«.

Die Schwierigkeit einer solchen Aufgabenstellung besteht nun weniger darin, dass in den Kursen, die LAMO nicht zuletzt auch für Kinder und Schulen anbietet, überhaupt erst die traditionellen künstlerischen Ausdrucksformen vermittelt werden müssten. Auch wenn die Kinder nicht ständig mit solchen Formen konfrontiert sein mögen, so wissen sie doch darum. »*It's not necessarily difficult to bring that knowledge to the kids. Although they might not be exposed to that same knowledge every day, but they know about it*«. Sie kennen die Wandmalereien in den Klöstern oder Thangkas, sie haben die Cham-Tänze der Klöster gesehen und kennen auch andere Tanzaufführungen oder traditionelle Lieder. Das Problem für LAMO besteht eher darin, moderne Techniken und Ausdrucksformen zu vermitteln, über die die nachwachsende Generation sich traditionelle Kunstformen aneignen und sie damit als für sie selbst bedeutsame begreifen kann. Da moderne künstlerische Ausdrucksformen bisher im öffentlichen Raum Ladakhs keine Rolle gespielt haben, veranstaltet LAMO Workcamps mit Künstlern, die nicht nur aus Ladakh stammen, und organisiert Ausstellungen für die lokale Öffentlichkeit. Da die Schulen selbst keinen Kunstunterricht bieten, organisiert LAMO Kurse in den Schulen, die

14 Die Analysen zu LAMO stützen sich auf zwei Leitfadenterviews, die mit Chemat Dorjay und Isaac Gergan, dem ehemaligen und dem aktuellen Art Officer von LAMO geführt wurden. Chemat Dorjay hat ein Kunststudium in Nordindien absolviert (BA) und ist Maler; Isaac Gergan ist ebenfalls Maler. Er stammt aus Leh und hat in Kanada studiert.

Grundkenntnisse in künstlerischen Techniken vermitteln. Dass mittlerweile in drei Schulen ein Kunstunterricht eingeführt wurde, kann dann als Erfolg gelten.

Die postulierte Notwendigkeit der Vermittlung moderner künstlerischer Ausdruckstechniken setzt dabei letztlich ein zugleich affirmatives und problematisierendes Verhältnis zu den traditionellen künstlerischen Ausdrucksformen voraus. Wer sie, die unter modernen Bedingungen ihre Bedeutung zu verlieren drohen, überhaupt bewahren will, muss ihnen eine moderne Form geben – sie in eine neue Form übersetzen und damit zugleich neu erfinden. »*So that's, I think in terms of cultural tradition, it's more in reinventing it without losing aspects, according aspects about the tradition or heritage*«. Eine neue künstlerische Ausdrucksform setzt voraus, dass alte Formen zur Disposition gestellt werden, dass sie nicht einfach – wie etwa in der klösterlichen Weitergabe der alten Techniken zur Thangka-Malerei – zur Norm und zum Maßstab neuer Aneignungsformen werden. Moderne Ausdrucksformen verlangen von den Kunstschaffenden, dass sie ihre Sprache im Umgang mit traditionellen Sujets finden. Es ist ihre Interpretation, ihre eigene Sichtweise auf traditionelle Formen, Techniken oder Materialien, die eine Bedeutung der Tradition schafft, die zugleich als individueller Ausdruck ihrer Aneignung gelten kann.

Dass die moderne künstlerische Anverwandlung traditioneller Inhalte, Gegenstände, Formen und Materialien eine zugleich individuelle (und damit gerade nicht mehr kollektiv-bewahrende) ist, hat dabei bedeutsame Implikationen. Angezeigt ist damit, dass man kaum davon ausgehen kann, dass es künftig noch eine für alle verbindliche Lesart der Tradition oder des kulturellen Erbes geben wird: Dieses zeigt sich dann allenfalls durch die Vielfalt seiner Interpretationen hindurch – nicht mehr als Einheit der Vielfalt gelebter Praktiken. Die notwendige Voraussetzung für eine individuelle künstlerische Interpretation bildet dabei nicht nur die Aneignung künstlerischer Techniken, die selbst nicht in Ladakh entwickelt wurden; entscheidend ist ebenso, dass man sich als individuelle künstlerische Person und damit als unabhängig von verbindlichen Lesarten versteht, als jemand, der das Recht und die Fähigkeit zu einer dezidiert individuellen Perspektive auf das kulturelle Erbe hat. Mit den modernen künstlerischen Techniken ist also auch ein modernes Verständnis von Individualität verbunden. Eine solche Individualität kann sich dabei stärker traditionellen Inhalten und Gegenständen verpflichtet fühlen; sie kann aber auch die eigene Kreativität als dezidiert individuelle Ausdrucksform hervorheben.

Man kann sich als Künstler stärker als Teil der Kultur Ladakhs fühlen und diese etwa von anderen Regionen Indiens abgrenzen. »*First of all, I'm Ladakhi, you know. Because our culture is quite rich. I'm very in relationship with this culture. Because we participate in a lot of rituals,*

and we attend a lot of festivals and all these things ... It's very different from the rest of India«. Trotz eines Kunststudiums außerhalb Ladakhs verliert man diese Bindung nicht, weil man in den Ferien am Leben auf dem Dorf teilnimmt. »*It also became very important for me to attend, how to cultivate land*«. Die Bindung an die agrarische Tradition, an rituelle Dinge und festliche Ereignisse führt nun allerdings nicht zur Integration in diese Lebensweise, sondern zu einem individuellen Gefühl, das nach einem künstlerischen Ausdruck verlangt. »*So what I think is, I have to explore and I have to express my feelings, you know, towards my culture, towards my family, towards my Ladakhi architecture*«. Es ist das individuelle Gefühl der Zugehörigkeit zu einer (eher traditionell verstandenen) Kultur Ladakhs, das hier einen künstlerischen Ausdruck verlangt. So werden Gegenstände dieser Kultur zu bevorzugten Objekten künstlerischer Darstellung. »*But in my work I only choose Ladakhi elements, you know, like a shoe, like cattle ... But in a modern style I have to stretch it ... But there is an essence, an essence of Ladakhi culture*«. Die emotionale Bindung an Ladakh zeigt sich in den gewählten Gegenständen, die Form aber (»*an abstract kind of work*«) ist modern. Die Lebensweise des traditionellen Ladakh und für sie typische Gegenstände oder Symbole, die als solche für den Maler eine emotionale Bedeutung haben, werden so in eine moderne Form gebracht und geben damit gerade die Subjektivität der gefühlten Bindung wieder. Es ist der subjektive Ausdruck, der Freiheit und Kreativität voraussetzt, die man etwa im Erlernen traditioneller Techniken, wie sie beispielsweise die Kurse im Buddhist Institut in Choglamsar anbieten, nicht erwerben kann. »*Yeah, in my work there is freedom ... Freedom means only imagination ... more creativity. But there (in Choglamsar – A.S.) is a restriction, you know. They have rules and regulations, you know, the terms and conditions. But in my work, there are no terms and conditions. But I have to – with my own imagination, what I feel, just only, only what I say – it's freedom*«.

Freiheit, Kreativität und der Ausdruck individueller Gefühle im Verhältnis zu bestimmten Aspekten der kulturellen Tradition – diese Momente verweisen auf den Wert einer subjektiven Aneignung und sie werfen zugleich die Frage auf, inwiefern unter diesen Bedingungen die Tradierung eines gemeinsamen kulturellen Selbstverständnisses möglich sein soll. Seine Übersetzung in moderne Kunstformen, seine Neu-Erfindung im Medium moderner Ausdrucksformen setzt einerseits voraus, dass das Alte in diesen Formen von einem ladakhischen Publikum noch als das seine erkannt werden kann; zugleich aber ist das, was dort erkannt wird, nicht mehr einfach das Alte. Die Frage, die sich damit sowohl für ein noch zu bildendes kunstverständiges Publikum (»*now in terms of the reception of art in Ladakh, it is like an infant*«) wie auch für den schaffenden Künstler stellt, ist damit letztlich die nach der Besonderheit

einer ladakhischen Kunst, nach einer stilistisch spezifischen Aneignung einer spezifischen Tradition. Solange es kaum Künstler in Ladakh gibt, die dort aufgewachsen und außerhalb ausgebildet wurden, wird man die Frage danach, was sie aus überlieferten Kunstformen, aus den traditionell bearbeiteten Materialien machen werden und inwieweit sich dies als kreative Übersetzung und Fortschreibung der Tradition Ladakhs verstehen lässt, kaum beantworten können. »As a collective, there is not one mission to go towards, you know. I think that has to develop ... Ladakhi art is so much. It's textile, jewellery, metal works, sculpture, wood working, rock carving. You know people can take, of course, its historical way but can take that forward as well. And they make new forms of wood, clay works, you know. So with what I would like to see art that speaks about Ladakh today. What is right now. In this tension of modernisation, tradition, heritage, preservation – all of this: ›What is Ladakh?‹«. Neue künstlerische Formen werden so im Spannungsfeld von Tradition und Modernisierung derart platziert, dass die Frage nach der Identität Ladakhs selbst zu einer offenen, erst noch zu beantwortenden wird. LAMO soll mit der Förderung eines erst noch zu schaffenden öffentlichen Kunstverständnisses in Ladakh, durch die Unterstützung lokaler Künstler und – gleichsam beide Seiten vermittelnd – durch eine moderne künstlerische Erziehung in den Schulen, die Öffnung für diese Frage nach der kulturellen Identität Ladakhs erreichen: eine Öffnung, die von der Notwendigkeit einer kreativen Übersetzung der Tradition Ladakhs überzeugt ist, die nicht von vorneherein an das Kriterium einer Übereinstimmung mit dem Original gebunden ist. Eine solche Perspektive verzichtet auf die Romantisierung einer vergangenen dörflichen Harmonie und die Stilisierung einer trotz aller religiösen Konflikte noch gemeinsamen kulturellen Identität zugunsten einer vielgestaltigen Aneignung von etwas, das sich wohl nur in seiner Unterschiedlichkeit und vielleicht auch Konflikthaftigkeit als Einheit zeigen dürfte.

Dass man auf der Grundlage traditioneller Materialien und traditioneller Techniken neue Entwicklungen vorantreiben kann, die zu einem veränderten Design traditioneller Kleidungsstücke führen, das dann wiederum zu hohen Preisen an eine einheimische, aber auch internationale Kundschaft verkauft werden kann, zeigt die neugegründete Firma Jigmat Couture.¹⁵ Auch bei Jigmat Couture geht es um eine kreative Aneignung traditioneller Verfahren, um die Fertigung von Unikaten. Aber im Unterschied zu der Programmatik von LAMO geht es hier nicht um

15 Diese Firma wurde 2010 von Jigmat Norbu und Jigmat Wangmo in Leh gegründet. Beide sind ausgebildete Designer und die Mutter von Jigmat Wangmo hatte an gleicher Stelle in Leh bereits ein Textilgeschäft. Beide haben als Designer lange außerhalb Ladakhs gearbeitet. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf ein Leitfadeninterview mit Jigmat Norbu.

die Einführung zeitgenössischer Kunst- und Aneignungsformen, die letztlich auf eine individuelle Kreativität verweisen, für die die Bedeutung der Tradition nicht im Vorfeld bestimmend ist. An die Stelle eines eher radikalen Wechsels der Ausdrucksformen tritt die Vorstellung einer allmählichen Entwicklung. »*Any kind of a form of an art it's slowly growing ... I don't find anything, which is a dying kind of thing. If there is a category of art which is dying, then there is just a few of monastic kind of art which is dying. I do think it's growing, it's not actually dying*«. Und die langsamen Veränderungen und Entwicklungen sind durchaus auch auf äußere Einflüsse zurückzuführen. Die Entwicklung des Tourismus und der entsprechenden Infrastruktur in Ladakh haben in dieser Sicht weniger zur Zerstörung des Alten als zu seiner Wertschätzung beigetragen. Als Indikator für eine solche Wertschätzung kann man auch die Entstehung von Märkten und Geschäften ansehen, auf denen verschiedene Formen des traditionellen Kunsthandwerks angeboten werden. Eine ideelle und ökonomische In-Wert-Setzung bilden so keinen Gegensatz, sondern stützen sich wechselseitig. »*Art, craft and everything is actually growing day by day. I mean if you see a decade before, there wasn't a market for any kind of craft and art. Like with woodwork now ... with now textile, everything is growing*«. So erscheint es selbst nicht ausgeschlossen, dass künftig auch junge Leute wieder zu traditioneller Kleidung zurückkehren – wenn sie zugleich auch Züge eines zeitgemäßen Designs trägt und qualitativ hochwertig ist. Auch hier ist die Wertschätzung von außen, wie sie etwa von Touristen erfolgt, bedeutsam.

Die Vorstellung einer die alten Formen und Materialien weiterentwickelnden Kunst und Kunstfertigkeit weist nicht nur die Auffassung zurück, dass die traditionelle Kunst verloren oder im Begriff sei zu verschwinden. Ihre In-Wert-Setzung der traditionellen Kunst hat auch kein Verständnis für eine buddhistische Auffassung, die den Wert ihrer eigenen Werke nicht zu schätzen weiß und die Bindung an diesen Wert demonstrativ zurückweist – wie dies etwa in der Herstellung und Zerstörung der bereits erwähnten Sandmandalas demonstriert wird. »*Okay, you can see, you know like Kalachakra Initiation, you are making a beautiful mandala all together for a few days – and then finally wipe out. So that's there in Buddhism ... But then, I am an artist. Like I cannot see things which are so beautiful made and just getting it wiped out*«.

Jigmat Couture hat den Anspruch, hochwertige (und damit auch teure) Produkte zu fertigen. »*So not everybody can really afford my product*«. Die Firma unterhält eine eigene Weberei, in der die Wolle, die von unterschiedlichen Tieren und aus unterschiedlichen Regionen Ladakhs kommt, untersucht, aufbereitet und schließlich verarbeitet wird. Dabei wird ebenfalls mit traditionellen Webtechniken experimentiert. In der Abteilung für Design wird über die Farbgestaltung des zu webenden Stoffes entschieden, wird der Schnitt entworfen und wird letztlich

über das Verhältnis von altem und verändertem Stil entschieden. So werden Brautkleider, die eine der Haupteinnahmequellen bilden, aus teurer, selbst hergestellter Wolle in einem traditionellen Design gefertigt und mit Applikationen versehen, die den Kleidern eine zugleich aktuelle Eleganz verleihen sollen. »*So after then that we come up with like not only traditional. Traditional we do all the weddings and everything. Again it's little bit more glamourize. Earlier there was really rich like fabric, valuation also, there is embellishment too. But then, you know, now there is little fusion of embellishment also, like putting Parsi work, like Lucknow work, putting like the rest of India work into a traditional costume. That is giving all the more enrichment*«.

Neben dieser Produktion, die sich an ein Publikum in Ladakh richtet und traditionelle und teure Materialien sowie weiterentwickelte Techniken verwendet, um ein auf die Tradition konzentriertes, aber in Schnitt und Applikationen verändertes Design zu entwickeln, gibt es noch einen zweiten Schwerpunkt der Produktion. Dieser richtet sich an auswärtige Kunden wie etwa Touristen. Hier werden, da diese Kunden meist aus wärmeren Gegenden kommen, andere Stoffe verwendet und ein gegenüber der traditionellen Bekleidung stärker veränderter Schnitt entworfen. Für diese Kunden unterhält man eine spezielle Abteilung, in der auch Nicht-Ladakhi arbeiten. »*So we keep another department which we call fusion. Which has got either the aesthetic of a design, a selvedge design or the basic itself is from Ladakh. So there is something which has to do with Ladakh only. So again this is giving us a second category for market also*«. Während für die einheimischen Kunden bzw. Kundinnen stärker die Betonung der traditionellen Kleidungsweise (bei festlichen Anlässen) im Zentrum steht, die durch Veränderungen im Schnitt und »exotische« Applikationen verfeinert wird, gerät für den touristischen und internationalen Markt die traditionelle Form der Bekleidung eher zu einem Referenzpunkt, der in durchaus veränderter Stoffauswahl, im Schnitt oder auch in der Funktionalität eher als ein Marker, als exotisches Zitat auftaucht.

Das Interesse an der kreativen Fortschreibung der Textilkunst in Ladakh, deren In-Wert-Setzung, hat so einen auch dezidiert ökonomischen und professionellen Ansatzpunkt. Zugleich aber geht es um eine anverwandelte und kreative Auseinandersetzung mit einer für wertvoll gehaltenen speziellen Tradition. Die Erinnerung an diese Tradition, die Vergegenwärtigung ihrer Geschichte hat somit einen eigenständigen Sinn. Geplant ist daher auf einem Gelände in der Altstadt die Errichtung eines Textilmuseums. Dabei werden historische Formen der Textilarbeitung oder auch die historische Entwicklung der Bekleidung als Zugänge betrachtet, über die sich weitere Aufschlüsse über vergangene Lebensweisen in Ladakh erschließen lassen. »*So that can actually be one way: you will study a lot, you know like you need to read books,*

history like anything. Second you can showcase through costumes, with lifestyle, with what product we used to use. For example it's the clothing you wearing, it's all of the best of clothing you are wearing, I mean throughout the world. It was brocades, brocades from silk, then wool, wool textiles, then there was embellishment like gold, silver, and everything. Then there were jewelleries, best of jewelleries. Then in fact you own your lifestyle product like use to carry your own cup, which was made out of wood, to your – you know like silver, jade, your best things. So then you should see the knives they were using. Because that was all part of the costume«. Der Weiterentwicklung der Textilkultur Ladakhs wird so ein musealer Rückblick gegenübergestellt. Beide haben mit der Fokussierung auf die Qualität der ausgestellten wie der hergestellten Produkte ein verbindendes Kriterium. Es geht um eine gemeinsame Strategie der In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes: durch museale Dokumentati-on und durch kreative Weiterentwicklung.

Und beide Gesichtspunkte, Bewahrung und kreative Übersetzung in die Gegenwart, finden sich auch im projektierten Museumsbau. Es soll sich dabei um einen Neubau handeln, der einerseits vom architektonischen Erbe Ladakhs beeinflusst ist. Andererseits aber sollen die traditionellen Elemente, wie etwa Holzschnitzereien nun durch textile Muster inspiriert werden, welche man auch in modernen Gemälden wiederfinden kann. »*The building, it's only influenced by Ladakhi, our own heritage ... That's gonna be a new building, a totally new building ... But it's totally best of Ladakhi style of architecture. And then there is an interesting thing, you know. You will find many woodcarvings in Ladakhi houses. Okay, and then this resource centre, the museum has got wood carving but it's totally inspired from textiles ... Which you can see in paintings now, you will see it in woodcarvings«.* Traditionelle Formen, wie man sie in Holzschnitzereien und Holzarbeiten in den Häusern Ladakhs findet, sollen so in die abstrakte Formensprache textiler Muster übersetzt werden, die selbst wiederum eher eine Verbindung zur Abstraktion in der modernen Malerei haben.