

Quelle: Gerald Faschingeder/Franz Kolland/Franz Wimmer (Hg.): Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik? Promedia-Südwind Verlag, Wien 2003. S 187-214.

Kurt Luger

Im Rhythmus der Himalayadörfer

Entwicklungspolitische Praxis und interkultureller Diskurs in der globalen Herausforderung

Für Sonam, die mit 20 an den Widersprüchen zwischen traditioneller Frauenrolle und selbstbestimmtem Leben zerbrochen ist.

Entwicklungspolitische Theorie und die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit, also akademischer Diskurs und praktisches Handeln entwicklungspolitischer Organisationen in den Ländern der Dritten Welt, klaffen oft weit auseinander. In diesem Beitrag möchte ich Feld und Schreibtisch näher zusammenführen. Als Leiter der Abteilung Internationale und Interkulturelle Kommunikation am Institut für Kommunikationswissenschaft an der Universität Salzburg und als Vorsitzender der Gesellschaft für ökologische Zusammenarbeit Alpen-Himalaya - Öko Himal, einer internationalen Nichtregierungsorganisation, die von der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit im Außenministerium geförderte Entwicklungsprojekte in Nepal und Tibet durchführt, sind mir beide Terrains vertraut. An Beispielen möchte ich auf diesen Kulturraum bezogenes entwicklungspolitisches Agieren in seinem sozialen wie kulturellen Kontext darstellen und mit Theoriebezug reflektieren.

1. Die Software der Gesellschaft – Kultur als Formenprogramm

Jahrhunderte hatten die Berichte weitgereister Literaten, Pilger und Weltbürger von den fernen Kontinenten die Europäer verzaubert.¹ Systematische Erkundungen über die Bewohner unbekannter Landstriche und wundersame Zeugnisse ihrer Existenz wurden von Wissenschaftlern angestellt, die später Anthropologen genannt wurden. Sie schrieben über die Götter und seltsamen Riten und Bräuche, berichteten von den höchst befremdlich anmutenden Gewohnheiten der „Eingeborenen“, sie zeichneten und fotografierten die „Wilden“, um die Authentizität ihrer Erzählungen zu unterstreichen. (Vgl. Theye 1985; 1989) Es mag damals

¹ Europäische Gelehrte wie Sven Hedin oder Alexandra David-Neel, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Zentralasien bzw. den Himalaya bereisten und darüber schrieben, haben bildhafte Vorstellungen geprägt, die bis heute Bedeutsamkeit haben. Als Musterbeispiel kann David-Neels Buch „Im Schatten des Himalaya – Zauber und Wunder in Nepal“ gesehen werden. Viele ihrer Beschreibungen von Mythos und Spiritualität wurden später von der Tourismuswerbung aufgegriffen und zu handfesten Images geformt.

wohl die individuelle Neugier und eine Sehnsucht nach Exotischem gewesen sein, aber auch der kollektive Drang, in noch nicht eroberte Gebiete vorzustößen, weshalb die Reiseberichte und Abenteuerliteratur zur bevorzugten Lektüre der Europäer wurden. Jedenfalls bekundeten sie dadurch ihr Interesse für andere Lebensformen und Bedeutungssysteme fremder Völker und somit für deren Kultur. (Vgl. Institut für Auslandsbeziehungen 1987)

Allenfalls Anthropologen kamen aber auf die Idee, Bemalungen des Körpers, Gesänge und rituelle Tänze, oder gar alltäglichen Verrichtungen der Völker unter dem Stern des Südens mit „Kultur“ zu assoziieren; zu sehr verstellten koloniales Gehabe und ein abendländisches Verständnis von Zivilisation – bürgerliche Erziehung, gepflegter Umgang, Kontemplation mit Literatur, Theater und Philharmonie – den Zugang; zu sehr beherrschte das Superioritätsdenken die Auseinandersetzung mit dem Anderen, das allgemein als „barbarisch“ galt. Das Fremde diente so vor allem der Stärkung der Identität des Eigenen. Daher wurden Grenzlinien demonstrativ markiert und der signifikante Kontrast resultierte in rassistischen Erklärungsmustern, die auch der Legitimierung des kolonialistischen Verhaltens dienten. (Vgl. Schäffter, 1991)

In den 1970er Jahren setzte sich ein Kulturbegriff in der westlichen akademischen Welt durch, der nicht mehr die hegemoniale Kultur der Eliten und des Bürgertums ins Zentrum rückte (vgl. Said 1994), sondern Kultur als Referenzsystem gesellschaftlicher Analyse, als „a whole way of life“ (vgl. Williams 1981), begriff. Ähnlich dem heute weit verbreiteten semiotisch-anthropologischen Kulturbegriff (vgl. Geertz 1991) oder früheren kultursoziologischen Konzepten (etwa der Chicagoer Schule), umfasst diesem Verständnis zufolge die Kultur einer Gruppe oder Klasse die gelebte Tradition der Praktiken, durch welche Verständigung erzeugt bzw. ausgedrückt wird und die sich im Verhalten der Menschen auch verkörpert. (Vgl. Hall 1986, 39) Eine Kultur enthält die „Landkarten der Bedeutung“, welche Dinge für ihre Mitglieder verstehbar macht und sie in ihrem Umfeld vernünftig agieren lässt, d.h. sie bildet ein dichtes, selbstgesponnenes Netz von Bedeutungsstrukturen. Diese Wegmarken kultureller Ordnung sind in den Formen der gesellschaftlichen Organisation und Beziehungen objektiviert. „Kultur ist die Art, wie die sozialen Beziehungen einer Gruppe strukturiert und geformt sind; aber sie ist auch die Art, wie diese Formen erfahren, verstanden und interpretiert werden.“ (Clarke u.a. 1979, 41)

In der Auseinandersetzung mit entwicklungspolitischen Themen spricht vieles für eine möglichst umfassende Begriffsbestimmung von Kultur, die über die semiotische Konzeption hinausreicht, weil damit affektive und soziale Dynamiken, d.h. kulturelle Wandlungsprozesse,

besser erfassbar werden. Schließlich – so Leopold Rosenmayr mit Bezug auf Sigmund Freud – gehe es bei der Konzeption von Kultur nicht nur um den Aufbau einer Welt von Zeichen, sondern um die Gestaltung von gelebten Erfahrungen und um die Bändigung psychischer, ökonomischer und sozialer Kräfte. (Vgl. Rosenmayr 1992, S 43). Mit Bezugnahme auf nepalesische Autoren wie etwa Harka Gurung (1998), Dor Bahadur Bista (1991) und Madhu Raman Acharya (2002) oder Kulturwissenschaftler aus dem Westen wie Martin Gaenzle (1991), Gabriele Tautscher (1992) und Rudolf Högger (1993) konzentriert sich die Analyse von Kultur und ihrer Metamorphosen auf die Totalität des sozialen Erbes, der sozialen Institutionen, der Künste, des kollektiven Wissens und der Zeremoniehandlungen, die in eine höhere Ordnung religiöser oder säkularer Form eingebunden sind. Die speziellen Ausprägungen von Ethnizität und die geschaffenen Techniken bzw. Produktionsformen sind ebenso Untersuchungsgegenstand wie die materiellen Güter, die eine Gesellschaft hervorbringt.

Der Wandel in den kulturellen Bezügen lässt sich durch Empirie dingfest machen, beschreiben und auch bewerten. Madhu Acharya gelingt es an illustrativen Beispielen nachzuweisen, dass sich durch Modernisierungsprozesse wie etwa das Aufkommen der Geldwirtschaft auf dem Lande oder durch ausgeprägte Konsumhaltungen in den Agglomerationen, durch Mode, Alkohol, Medien und andere dem Westen zugeschriebenen Verführungen, aber auch durch das Erstarken und die Radikalisierung des religiösen Hindu-Traditionalismus zentrale Lebensweisen, Werte und Normen, „traditional landmarks and reference points“ der nepalesischen Kultur tendenziell in Auflösung befinden. Er behauptet, dass das Gewebe der Gesellschaft in seiner Struktur rapide umgeformt wird und sich z.B. im Niedergang der Subsistenzwirtschaft einfach belegen lässt. Risikominimierung der gesamten Gruppe und geldloser Tauschhandel (barter business) waren bislang die Grundfeste der Dorfökonomie, Profitmaximierung des Einzelnen und Kredit- bzw. Schuldengeschäft seien zur neuen „driving force“ der nepalesischen Gesellschaft geworden. (Acharya 2002, 228 f) So bringen die Elemente einer neuen ökonomischen Ordnung erhebliche Probleme für das soziale Leben, weil das gemeinschaftliche Netzwerk löchrig wird und sich damit auch die kulturelle Form verändert. Diese empirische Beobachtung trifft ebenso auf die indianischen Gesellschaften Lateinamerikas und vermutlich auch auf andere indigene Völker zu. (Vgl. Grünberg 2000)

Nicht nur in den westlichen Industriegesellschaften kommt der Medien- und Kulturindustrie die Rolle zu, neue Themen, Ideen, Lebens- und Modernisierungsentwürfe, in eine Gesell-

schaft zu implantieren, bislang „fremde“ Positionen zu vermitteln und damit kulturelle Wandlungsprozesse zu initiieren. Kultur, das Formenprogramm einer Gesellschaft, wird durch Kommunikation gesteuert, Bedeutungen und Sinn werden kommunikativ – interpersonell oder durch Medien – ausgehandelt bzw. vermittelt. Nachdem kulturelle Systeme als prinzipiell offene und wandlungsfähige Systeme verstanden werden müssen, sind auch die Individuen als handelnde Akteure zu begreifen, die auf ihr gesellschaftliches Umfeld reagieren und sich mit neuen Positionen arrangieren, Widerstand leisten, Interessen vertreten und durchsetzen, Konsumgewohnheiten oder auch einen „Eigensinn“ herausbilden, somit Lebensstile formen, bzw. ihre Kultur als Lebensweise entwickeln und immer wieder modifizieren. Kultur schlägt sich daher in Symbolen, Überzeugungen, Werten, Geschmacksurteilen, Normen, Lebensentwürfen usw. nieder, die der Erhaltung und Reproduktion der Gesellschaft dienen und durch ihre Dynamiken auch deren Wandel herbeiführen. Kultur wäre daher weniger als festgeschriebenes Modell von Verhalten zu sehen, sondern als veränderbares Modell für Verhalten. (Vgl. Luger 1999) Menschen benutzen Kultur, um ihre Aktivitäten zu organisieren. Elemente von Kultur werden benutzt, modifiziert und verworfen, je nach eigenem ökonomischen, sozialen bzw. durch Bildung erwirkten Spielraum, und dem Kalkül, wie nützlich sie bei der Organisation des Lebens sind. Kulturelle Manifestationen wie Sitten, Glaubenssysteme, Lebensweisen, die Bedeutungen, welche Dinge für die Mitglieder einer Kultur verstehbar machen, verändern sich unter dem Einfluss der medialen Inszenierungen, was oft Einfluss von außen heißt. Wie gravierend die Veränderungen ausfallen, hängt von der Existenz eines eigenständigen Kulturprofils ab und von der Fähigkeit einer Population, mit Kulturtransfer umzugehen. (Vgl. Gudykunst/Ting-Toomey 1988)²

In den westlichen Industriestaaten mit ihren Mediengesellschaften dynamisieren Massenmedien die Kultur, denn neue Programmvarianten bedürfen einer kommunikativen Durchsetzung. (Vgl. Schmidt 1992, S 431) Abgesehen von profanen Zielen wie Gewinnmaximierung sind die Einflussnahme auf die Definitionsmacht von Bedeutungen bzw. die Bestimmung der Geschwindigkeit oder Richtung von kulturellen Veränderungen, maßgebliche Gründe, weshalb Berlusconi in Italien oder Murdoch in der anglophonen Welt wie im Fernen Osten nach medialer Hegemonie streben und die chinesischen Behörden die Ausbreitung des

² In der interkulturellen Kommunikationstheorie ist von „uncertainty avoidance“ die Rede, von der „Vermeidung von Unsicherheit“. Ist der Indexwert hoch, so vermeiden die Menschen dieser Kultur Außeneinfluss. (Von welchem Index sprechen Sie? Ist in der Form nicht gut verständlich, vielleicht könnten Sie das in 1-2 Sätzen ausführen.) Esser zeigt die tendenzielle Unfähigkeit der lateinamerikanischen Staaten auf, mit neuen Herausforderungen umzugehen und Außeneinflüsse in ihre Kultur zu integrieren. (Vgl. Esser 2000, S 268 f) Diese Wertung kann ich in dieser Grundsätzlichkeit nicht teilen, zumindest müsste eine soziale und räumliche Differenzierung erfolgen.

Internet in ihrem Einflussbereich einschränken wollen: Wer die Medien beherrscht, reguliert das Formenprogramm, die „software“ der Gesellschaft: Er bestimmt über gesellschaftliche Entwicklung und über die Geschwindigkeit der Veränderung von Lebensstrukturen. (Vgl. Giddens 2001)

In jenen Kulturen, in denen moderne Massenmedien weniger präsent sind oder durch Analphabetismus eine eingeschränkte Medienrezeption vorherrscht, etwa in den Dorfgemeinschaften der Subsistenzbauern im Himalaya oder in den oralen Kulturen Afrikas, spielen die eingesessenen lokale Eliten die zentrale Rolle in der Aufrechterhaltung bestehender Ordnung. (Vgl. Caplan 2000) In den Bauerndörfern besteht heute aber gleichzeitig eine religiöse, traditionelle Lebensweise wie eine auf Fortschritt beruhende moderne Orientierung, wodurch Spannung und Konflikt aber auch Veränderung entsteht. Anstöße zu Reformen erfolgen zu meist durch die jüngere Generation von besser Ausgebildeten bzw. von zurückgekehrten Migranten. Als „Weitgereiste“ verfügen sie über einen „breiteren Horizont“, der ihnen Anerkennung verschafft, denn sie haben „die Welt“ gesehen. Da von ihnen oftmals die entscheidenden Impulse zur Modifikation alltäglicher Abläufe kommen, werden sie zu „change agents“ und so auch oft zu führenden Figuren in Entwicklungsprojekten.

2. Der Rhythmus der Dörfer ändert sich - Nepals kulturelle Ordnung im Wandel

Eine solche – an modernen Medien arme – Region, der Hindukush-Himalaya, wurde von der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit als Schwerpunktregion des Entwicklungseinsatzes bestimmt. Mit einer Ausdehnung von 3.500 km von Ost nach West und 300 – 500 km von Nord nach Süd bildet er das größte auch das am dichtesten besiedelte Gebirgssystem dieser Welt. Rd. 140 Millionen Einwohner leben unter härtesten Bedingungen in den Tallandschaften und siedeln bis auf Höhen von 4500 Meter, wo sie den Böden die Nahrung abringen. Die Subsistenzbauern des Hindukush-Himalaya gehören zum ärmsten Teil der Weltbevölkerung. Stark in ihr religiös verankertes Kultursystem eingebunden, haben sie der Topographie angepasste Kulturtechniken und Lebensformen entwickelt und sie verfügen auch über ein reichhaltiges Wissen zur Bewältigung des Lebens in einer Umwelt, die sie vor extrem große Herausforderungen stellt.³

³ Zur grundsätzlichen Debatte über indigenes Wissen vgl. Prokop 2000.

In diesem Gebirgszug mischen sich drei Weltreligionen – Buddhismus, Hinduismus und Islam – und stehen sich drei Atommächte – China, Indien und Pakistan – feindlich bzw. mit Misstrauen gegenüber. Die größte Bedrohung stellt aber die Natur selbst dar. Die reiche Biodiversität wird gefährdet durch zahlreiche Eingriffe: den Holzeinschlag, notwendig aufgrund des Bevölkerungswachstum, ohne ausreichende Aufforstung; Überweidung; Monokulturen im Landbau; Zerstörung von fruchtbaren Boden durch Muren, Erdbeben, natürliche Erosion (verschlimmert durch schwere Regenfälle im Monsun) und Erosion ausgelöst durch Straßen- bzw. Wegebau und Rodungen, um die wichtigsten zu nennen. (ICIMOD 1998)

Auf das Himalaya-Königreich Nepal, das als Destination des Trekking- und Expeditionstourismus in der westlichen Welt zu einem Fixstern geworden ist, treffen praktisch alle Faktoren zu, die landläufig mit „typisch Dritte Welt“ in Verbindung gebracht werden: enormes Bevölkerungswachstum, sinkende Bodenerträge und damit Schwächung der Subsistenzwirtschaft, schwierigste klimatische Bedingungen, fehlende Industrie, kaum nennenswerte Bodenschätze (sieht man von den „Himalayan Waters“ ab, der Kraftwerksbau verlangt jedoch einen erheblichen Einsatz finanzieller und logistischer Ressourcen, vgl. Gyawali 2001), Umweltzerstörung in großem Maßstab, Abwanderung der gut Ausgebildeten in die Städte bzw. ins Ausland, Massenarbeitslosigkeit unter Jugendlichen, hohe Analphabetenrate, politische und ökonomische Abhängigkeit vom „giant neighbour“ Indien, extreme Disparitäten zwischen Arm und Reich, enorme Korruption der Bürokratie, völlig unfähige Politiker⁴ bzw. überforderte Regierungen, eine junge Demokratie (seit 1990 Mehrparteienparlament und konstitutionelle Monarchie) und einen täglich unerträglicher werdenden Terrorismus einer kommunistischen Gruppierung, die sich Maoisten nennt und bereits Teile des Landes unter ihre Herrschaft gebracht hat.

Zulauf bekommt diese Bewegung v.a. von den Janajatis, den ethnischen Minderheiten der Hügelzone im mittleren und äußersten Westen, von den völlig hoffnungslosen Jungen aus den ärmsten Gegenden des Landes. Die „Maobadi“, vormals United Peoples Front (UPF), waren im ersten Parlament drittstärkste Kraft, aufgrund ideologischer Differenzen kam es aber zu einer Aufsplitterung in zwei Gruppen. Zwei gleichnamige Parteien (United Centre) entstanden und die heutigen Maoisten wurden zu den Wahlen 1994 nicht zugelassen, worauf sie zu deren Boykott aufriefen. Bereits 1991 hatten sie auf ihrem Parteitag den „Marxismus-Leninismus-Maoismus“ als ideologische Grundlage „with the strategy of encircling the city from the

⁴ Karl-Heinz Krämer meint, die Politiker führen das Land durch persönliches Machtstreben geradewegs an den Rand des Abgrundes. (vgl. Krämer 2002)

countryside and in which guerilla war will have a strategic role as the the only path of New Democratic revolution in the country“ (zit. nach Thapa 2002, 81) adoptiert. 1996 gingen sie in den Untergrund und begannen ihren „people’s war“. Ihre Rebellion startete dort, wo sie bis heute ihren stärksten Rückhalt haben: in der bis über 3000 m hinaufreichenden Hügellzone im Westen. Die Stimmung des Volkes auf ihrer Seite wissend, versuchten sie die Regierungen durch Streiks und organisierte Massenproteste zu sozialen Reformen zu zwingen. Deren Reaktionen waren weitgehend erfolglose Polizeiaktionen, um ‚law and order‘ wieder herzustellen. Das brutale Vorgehen der Polizei gegen die Landbevölkerung, die unter Kollaborationsverdacht stand, trieb aber viele Zivilisten in die Arme der Aufständischen.. Deren ideologisches Forderungspaket umfasst ein 40 Punkte-Programm, in dem sie u.a. die Abschaffung des Hindu-Königreiches und die Ausarbeitung einer neuen Verfassung fordern. Sie wollen einen säkularen Staat, die völlige Loslösung von Indien und die Verstaatlichung des kapitalistischen Großgrundbesitzes. Für die Dörfer fordern sie sauberes Wasser, Elektrizität und Straßenverbindungen. Ihre Führer, allesamt Brahmanen (wie kulturtypisch und was für ein herrlicher Widerspruch gleichzeitig! K.L.) , erklärten, dass sie die von Mao Zedong begonnene Weltrevolution zu Ende führen wollen.⁵ Die Attacken der Maoisten richten sich nicht nur gegen Staatseigentum wie Polizeistationen, Banken, Telefonstationen, Kraftwerke, Brücken, Verwaltungsgebäude usw., sondern längst auch gegen Bürgermeister, regionale Funktionäre, Lehrer oder Bauern, die nicht mit ihnen kollaborieren wollen oder nicht zu Schutzgeldzahlungen bereit sind. Auch von der „Talibanisierung“ ist gelegentlich die Rede, weil sie kulturellen Fundamentalismus (Verbot von Würfelspielen, Alkohol, westlicher Kleidung etc.) praktizieren und ein Handeln gegen die „nepalesische Norm“ an Ort und Stelle bestrafen. Aufgrund von derlei Übergriffen haben sie die Sympathien der Dorfbevölkerung und der kritischen Intelligenz in den Städten mittlerweile verloren, auch die der Medien, die zeitweise mit ihnen auf Kuschelkurs waren und sie jetzt mit ihren Widersprüchen konfrontieren. Im Herbst 2001 rief die Regierung nach fehlgeschlagenen Vermittlungsgesprächen und

⁵ Die Washington Post vom 23. Juli 2002 schrieb über „Nepal’s throwback war“ folgendes: „Nepal’s democratic government and its supporters, which range from the Bush administration to China, often describe the conflict in terms of the war on terrorism. In reality this war is a throwback to an earlier era – a rural-based insurgency by lightly armed but well organised guerrillas who seek to impose vintage 1950s Maoism on Nepal. The insurgent’s spokesmen praise Stalin and spout agitprop rhetoric of the kind no longer heard outside North Korea. Even China’s post-Communist Communists are appalled. This makes negotiations with the insurgents next to impossible. Their idea of a compromise is to replace Nepal’s parliamentary government with a Communist-dominated front and draw up a new “people’s” constitution. Sadly, this anachronistic movement has succeeded in devastating Nepal’s economic infrastructure, has taken control of up to half its countryside and has gravely weakened its democracy. (...) As senseless as their agenda may sound to the rest of the post-Cold War world, the Maoists have won significant support from poor Nepalese peasants who have never been touched by official development programs or aid. Nepal’s democracy deserves help in fighting off the insurgents’ attacks, but it also needs to be prodded toward policies that will remedy some of the misery on which such movements have always fed.“

der Eskalation des landesweiten Terrors (man schätzt die Zahl der Toten über 6000) den Ausnahmezustand aus und versucht nun, die Maoisten mit militärischen Mitteln zu bekämpfen. Es steht aber außer Zweifel, dass die Lösung des Problems nicht durch Waffen, sondern nur durch massive soziale, politische und ökonomische Reformen, durch eine gute Regierungsarbeit und erfolgreiche Entwicklungsprogramme erfolgen kann. Genau dies lässt die Situation so hoffnungslos erscheinen.

Trotz großer Anstrengungen ausländischer Donors bzw. lokaler Investoren/Unternehmen in Wirtschaftssektoren wie Tourismus, Textil- und Teppichindustrie, um die Wirtschaft anzukurbeln und die Lebensbedingungen in diesem Land mit seinen über 60 ethnischen Gruppierungen zu verbessern, zeigen die diversen Indikatoren bislang in eine andere Richtung. (Vgl. Nepal South Asia Centre 1998; UNDP-Nepal Human Development Report 2001) Nepal sei kein „Shangri la“, ein dem Irdischen entrückter „Ort des ewigen Glücks“ auf dem Dach der Welt, sondern vielmehr „an underdeveloping country“, schrieb der anerkannte Journalist Kanak Dixit, und das dürfte sich so schnell nicht ändern. Eher das Gegenteil ist zu befürchten. Im Alltag hat das offiziell längst abgeschaffte Kastensystem noch immer Gültigkeit und die Entscheidungen in Wirtschaft und Politik werden ausschließlich von Brahmanen, hochkastigen Hindus, getroffen, die viele Reformen, so auch die gerechtere Verteilung des Landbesitzes, bislang verhindern, um ihre privilegierte Situation nicht zu gefährden. (Vgl. Acharya 2002, S 203) Aufgrund der vielfältigen ethnischen Komposition fehlt eine ausgeprägte nepalesische Identität (vgl. Vaidya/Bajracharya 1996), und so gilt der König als wichtigste nationale Integrationsfigur. Er wird als Inkarnation von Vishnu verehrt, einer der drei großen Gottheiten des hinduistischen Pantheons. Aber auch dieser Glaube wird schwächer, hat der Thron nach dem „Royal Massacre“ im Juni 2001, bei dem die Königsfamilie fast zur Gänze ermordet wurde, an Vertrauen und Zuneigung eingebüßt. (Vgl. Raj 2001) Der letzte König war zwar beliebt, aber gerade unter seiner Regentschaft nahm die Armut im Land ebenso progressiv zu (Pleonasmus) wie sein eigener Reichtum und der seiner Entourage. (Ich möchte auf diesen offensichtlichen Widerspruch in der nepalesischen Volksseele aufmerksam machen.) Hingegen haben bis heute 80 % der 23 Millionen Nepali keinen Zugang zu sanitären Einrichtungen, nur die Hälfte verfügt über sauberes Trinkwasser und nur 15 % der Haushalte haben Strom. Mehr als die Hälfte der Bewohner sind unterernährt, und weniger als die Hälfte kann Lesen, Schreiben und Rechnen. Die Lebensbedingungen für Frauen sind generell noch schwieriger als für Männer: Sie sind weniger gut gebildet, haben kaum Mitsprachemöglichkeit, leben generell schlechter und daher auch kürzer. (Vgl. UNDP-Human Development

Report 2001; Mahbub ul Haq Development Centre 2000; UNDP-Nepal Human Development Report 2001; www.odci.gov/cia/publications/factbook/geos/np; devdata.worldbank.org/external/dgprofile)

In den Bergen und Tälern des Landes, die nicht an den großen Handelswegen oder Tourismusrouten liegen, wird Kommunikation noch im ganz traditionellen Sinn praktiziert. Durch Volksmusik und Märchenerzählungen werden Geschichten mündlich weitergegeben, von Generation zu Generation. Manche Sprachen bzw. Dialekte sind gar keine Schriftsprachen, weil große Teile der Bevölkerung nicht lesen konnten und auf mündliche Vermittlung angewiesen waren. (Vgl. Salter/Gurung 1995) Noch heute ziehen Erzähler durch die Berge und erzählen Fabeln, Klatsch und Begebenheiten von hier und dort.⁶ Religiöse Feste und Zusammenkünfte im Jahresablauf, die den Rhythmus des Lebens bestimmen, werden zum Austausch von Neuigkeiten und Wissen genutzt. (Vgl. Downs 1996) So werden auch Kenntnisse über Kräuter und Anbaumethoden ohne Niederschrift tradiert, wandern die Erfahrungen wie die Legenden von Dämonen und Bodhisattvas von Dorf zu Dorf. (Stevens 1996) Im Sherpaland, dem Gebiet südlich des Mount Everest, gibt es bis heute den „mail runner“, den Briefträger und gleichzeitig Überbringer von Neuigkeiten. Täglich läuft ein kräftiger junger Bursche vom Hauptdorf Namche Bazar einige Stunden hinunter nach Lukhla zu dem kleinen Airstrip und bringt die Briefe und Karten der Einheimischen und Touristen zum Flugzeug. Am nächsten Tag kommt er zurück, mit Post für die Einheimischen und den Nachrichten sowie Gerüchten aus der Hauptstadt. Daran hat sich nichts geändert, auch wenn es seit kurzem Telephon in den Dörfern im Mount Everest-Nationalpark gibt und einige Satellitenschüsseln televisionäre Attraktionen in wohlhabende Sherpa-Haushalte bringen. Persönliche Kommunikation regiert die Austauschbeziehungen in dieser Kultur, die im Schatten der höchsten Berge der Welt ihre Besonderheiten entwickelt hat, und nur dort, wo mit dem Tourismus oder mit Entwicklungsprojekten die Modernität Einzug gehalten hat, gibt es Veränderungen auch in den Interaktionsformen der Einheimischen. (Luger 2000)

Ausgeprägter als in anderen großen Gebirgsräumen gibt es im Himalaya das Nebeneinander von Armut und Wohlstand, von Rückständigkeit und Modernität, von Spiritualität und Materialismus sowie von Harmonie und Zerstörung. Das Stichwort, das die Situation aber am deutlichsten bezeichnet, heißt Wandel – und zwar hinsichtlich Gesellschaft, Kultur und

⁶ Wie sich Gerüchte zu vermeintlichen Wahrheiten und in der Folge zu einer Massenhysterie entwickeln können, beschreiben Gyawali/Dixit (1997). Über die Möglichkeit des Ausbruchs eines Gletschersee berichteten die Massenmedien auf eine Weise, dass daraus eine Panik entstand, die den gesamten Osten des Landes erfasste.

Ökonomie. Vor der Öffnung des Landes zu Beginn der 1950er Jahre, gewissermaßen im „vormodernen Zeitalter“ Nepals, dauerte es Jahrzehnte und noch länger, bis sich Wandelprozesse durchsetzten, ihre Geschwindigkeit war gekennzeichnet von natürlichen Zyklen, und nur wenige Schöpfungen und Neuerungen wie etwa die Technik der Flussregulierung, der Einsatz künstlichen Düngers oder der Anbau von Feldfrüchten, die aus anderen Kontinenten importiert wurden (z.B. Kartoffel und Mais), schafften den Durchbruch, brachten schnelle Veränderungen in den Lebensformen und Kulturtechniken. Heutzutage bestimmen Mensch und Technologie die Effektivität von Organisationen und Einflüsse von außen das Tempo des Wandels. (Vgl. Luger 2000 a) Das Bild der regionalen Rückständigkeit des Himalaya bedarf also einer Korrektur insofern, als der Transformationsprozess in manchen Regionen mit einer erstaunlichen Vehemenz den „Rhythmus der Dörfer“ im Himalaya verändert.

Der am deutlichsten erkennbare Veränderungsfaktor schlägt sich im Bevölkerungszuwachs nieder, der in Nepal seit Jahren rd. 2,3 % beträgt. 78 % der 23 Millionen Nepali sind jünger als 40 Jahre und 41 % sind jünger als 16 Jahre alt. („Counting on Nepal“. In: Nepali Times vom 17.-23. Mai 2002) In früherer Zeit wuchs die Bevölkerung viel langsamer. Heute kann der Boden die Menschen nicht mehr ernähren, und weil auch die Erträge sinken, wird vielfach chemischer Dünger verwendet, ohne Rücksicht auf langfristige Konsequenzen. Die traditionelle Landwirtschaft – Ackerbau und Viehzucht – reicht in vielen Gebieten nicht mehr zur Subsistenz. Arbeitsmigration und Urbanisierung sind die Folge. (Vgl. Gyawali 1995) Trotz erstaunlich nachhaltiger Überlebenstechniken in manchen Regionen (vgl. Daniggelis 1997), versucht eine zunehmende Zahl von Bauern im Kleingewerbe Fuß zu fassen. Wegen Landknappheit ist die Subsistenzwirtschaft auf zusätzliches Einkommen angewiesen. So werden die frühere Isolation und Selbstversorgung tendenziell – nicht überall bestehen die Ressourcen dafür – durch ein kleingewerblich-marktorientiertes Handeln und von geldökonomischen Austauschbeziehungen ergänzt und durchdrungen. (Vgl. Adhikari/Bohle 1999)

Diese Orientierung an Geldeinkommen und Markt hat zur Folge, dass in manchen Tälern Nepals neue Produkte wie Äpfel oder Käse angebaut bzw. produziert werden. Derart Einkommen schaffende Maßnahmen sind oft auf Entwicklungsprojekte internationaler Organisationen oder einzelner Geberländer zurückzuführen. Der kommerzielle Erfolg ist aufgrund hoher Anfangsinvestitionen und der schwierigen Transportverhältnisse – es gibt kaum monsunfeste Straßen, sodass die geernteten Früchte nicht schnell genug die Märkte erreichen – nicht überall überzeugend. Teilweise finden neue Produkte auch deswegen wenige Abneh-

mer, weil die Kaufkraft der ländlichen Bevölkerung zu gering ist. (Vgl. Sharma 2001) Die Komponente der ökonomischen Nachhaltigkeit nationaler wie internationaler Entwicklungsprojekte oder Auswirkungen der Modernisierung werden im Land jedenfalls höchst kontrovers diskutiert. (Vgl. Panday 1999; Shrestha 1997; Shrestha 1999; Gruber 1995)

Wie in den Alpen gibt es auch im Himalaya deutliche Urbanisierungstendenzen. Jugendliche mit höherer Ausbildung – der Anteil der alphabetisierten Bevölkerung ist deutlich gestiegen – werden zur Abwanderung in die Städte oder ins Ausland geradezu gezwungen, da sie in den Dörfern keine adäquate Beschäftigung finden. (Vgl. Luger 2000) Städte leiden unter einem völlig unkontrollierten Wachstum, was zu gravierenden Umweltproblemen führt. Bürokratien wie Wirtschaft sehen sich vor Schwierigkeiten, die ihre Problemlösungskapazitäten bei weitem übersteigen (etwa Müllentsorgung, Luftverschmutzung, Verkehr, Arbeitslosigkeit, Kriminalität usw.). (Vgl. UNEP 2001)

Eine weitere Dimension des Wandels betrifft die Öffnung nach außen – durch Straßenbau und Marktbeziehungen, berufliche Migration, Tourismus, Medien und „neue“ Informations- und Kommunikationstechnologien. Von diesen Faktoren gehen die vehementesten Veränderungen aus – zum Vorteil als auch zum Nachteil der lokalen Bevölkerung. Diese Widersprüchlichkeit des sozialen Wandels drückt sich v.a. im internationalen Tourismus aus, der in den meisten Regionen Nepals erst seit 20, 30 Jahren eine relevante Größe darstellt. Verantwortungsvoll betrieben bietet dieser ein wirtschaftliches Potenzial, das vielen Menschen ein zusätzliches Einkommen ermöglicht und die Besonderheiten des fragilen Ökosystems nicht nur respektiert, sondern auch zu seinem Schutz beiträgt. Pro-Poor Tourismuskonzepte und Nachhaltigkeitsstrategien haben auch Nepal erreicht und erste Erfolge sind unübersehbar. Unbedachte Errichtung touristischer Infrastruktur führte jedoch zur Zerstörung der Umwelt und ramponierte das soziale bzw. kulturelle Gefüge, ohne dass ein großer Anteil der Einheimischen davon ökonomisch profitierte. (Vgl. u.a. SNV Nepal 2000; Inmann/Luger 1998; Nepal 1999) Im Laufe der letzten Jahrzehnte wurden einige Gebiete des Himalaya zu vielfach frequentierten Destinationen des Trekking- und Abenteuerismus, aber bewaffnete Konflikte und andere negative Einflüsse haben in manchen Regionen zu drastischen Rückgängen geführt (etwa in Kaschmir, in jüngster Zeit auch in Nepal). (Vgl. Dixit 1995)

In den Tourismusregionen Nepals liegt der Lebensstandard deutlich höher als im Rest des Landes. (Vgl. Sharma 2000) Die Volksgruppe der Sherpas, die seit rund 40 Jahren vom

Tourismus profitiert, gilt als Musterbeispiel einer Gesellschaft im Umbruch. Nach der Besetzung Tibets durch China kam zwar ihr Transhimalaya-Handel fast völlig zum Erliegen, aber die Sherpas konnten mit dem Tourismus einen neuen Wirtschaftszweig aufbauen. Ihre höhere Mobilität und ihre kaufmännische Erfahrung aufgrund der langjährigen Handelsbeziehungen schlugen sich auch in einer größeren sozialen und kulturellen Offenheit nieder. (Adams 1996)

Veränderungen im kulturellen Gefüge einer Gesellschaft sind in den meisten Fällen von externen Faktoren verursacht. (Vgl. Chaube 1985) Das trifft auf Nepal in besonderer Weise zu. Bis 1951 war das Land nach außen abgeschirmt, erst mit den politischen Umbrüchen und den großen Expeditionen zur Erstbesteigung der Achttausender kam es zur Öffnung Landes und es entwickelte sich ein Tourismus, der vom Königshaus durch die Erteilung von Genehmigungen kontrolliert wurde. Einflüsse auf die Alltagskultur der Bauern im Tal um die Hauptstadt oder in den Dörfern hatte dieser Tourismus nicht, zu groß war die Differenz in Kultur und Bildung zwischen den Bergbauern und den Sahibs. Begehrlichkeiten hatten so nie eine Chancen auf Realisierung. Die Lebensart der lokalen Bevölkerung war und ist bis heute verwurzelt in religiösen Traditionen, entweder im Hinduismus, Buddhismus oder im Glauben an Naturerscheinungen animistischer Deutungen. Die Menschen empfinden eine tiefe Demut gegenüber Natur und Schöpfung. Höhle, Gipfel, Felsformation, Quellen, Zusammenflüsse von Wasserläufen – bis heute besteht die Landschaft für die Bergbewohner aus geheiligten Orten, aus Kraftplätzen, von denen die Menschen Energien beziehen und aus Plätzen die sie meiden, weil eine Legende sie als bedrohlich definiert. Kommunikation mit den Schutzgöttern bestimmen den Alltag und die Werthaltungen ebenso wie die vollkommene Akzeptanz weltlicher Macht. Rebellion gegenüber Institutionen, Höhergestellten oder Älteren war in diesem Konzept nicht vorgesehen, und die Infragestellung des Anciennitätsprinzips gilt bis heute als Tabubruch. Der Agrarzyklus bzw. die Vielzahl an religiös begründeten Festtagen und Ritualen mit typischen Unterhaltungsformen, Tempelbesuchen, Tänzen und Umzügen etc. sind verantwortlich für die Strukturierung des Jahresrhythmus. Wie in allen kollektivistischen Kulturen Asiens spielt die Familie oder die Clanzugehörigkeit eine zentrale Rolle, schützen das ausgeprägte Hierarchieverständnis oder die genaue Befolgung der Heiratsregeln (Bedachtnahme auf Stand, Arrangement durch die Eltern etc.) vor abruptem kulturellen Wandel. Das Königreich konnte auf diese Weise seine kulturelle Besonderheiten bis in die 1970er Jahre bewahren, wenngleich die sozialen Spannungen im Land immer unübersehbarer wurden und vom Panchayat-Regierungssystem (vom König bestimmte Räte) in keiner Weise bewäl-

tigt werden konnten. Kurzzeitige Versuche, eine Demokratisierung des Landes durch politische Parteien zu erzielen, endete für die meisten Akteure häufig hinter Gittern. Die Monarchie erklärte sich erst 1990 unter dem Druck der Straße (Jana Andola) bereit, auf ihren Absolutheitsanspruch zu verzichten und eine Modernisierung des Regierungssystems zuzulassen. (Vgl. Ogura 2001) Seither ist der König zwar oberster Repräsentant des Landes, aber die Regierungsgeschäfte führt ein vom Volk gewählter Premierminister, und die Politiker versuchen sich im Parlamentarismus. Bisher schaffte es noch keine Regierung bis zum Ende ihrer Legislaturperiode im Amt zu bleiben. Die politische Instabilität und die Verantwortungslosigkeit des politisch-administrativen Systems gelten als zentrale Hindernisse für die positive Entwicklung des Landes. (Vgl. Hoftun/Raeper/Whelpton 1999; Kumar 2000)

In der Tat sind die sozialen Indikatoren und die Zukunftsaussichten für das Land entmutigend. Auch der Verweis auf Knechtschaft oder Unterwerfung im Sinne der Imperialismustheorie bzw. Auswirkungen des Kolonialismus als Erklärung ist wenig stichhaltig, weil Nepal in seiner ganzen Geschichte – im Unterschied zu seinen Nachbarn – nie von einer Kolonialmacht unterworfen wurde und nie Kolonie war. Die hundertjährige Oligarchie des Rana-Regimes, wodurch die kleinen Fürstentümer mit eiserner Faust zu einer absoluten Monarchie zusammengeführt wurden, und die Isolation vom Ausland bis 1950 legten wohl den Grundstein für die Unterentwicklung. Auch die kulturell begründete Orientierung und in der Folge wirtschaftliche Abhängigkeit vom Nachbarn Indien mag ein Grund sein, dass der Prozess der eigenständigen Entwicklung wenig erfolgreich verlief. Aber neben nachteiligen topographischen Bedingungen und dem Mangel an Bodenschätzen sind es wohl eher Erscheinungen der jüngeren Geschichte wie etwa die hohe Geburtenrate und Landknappheit bzw. „bad governance“, die die ökonomische Entwicklung des Landes massiv behindern.⁷ Die hermetische Abschirmung über Jahrhunderte, die Einfrierung der Rückständigkeit während der Panchayat-Zeit, soziokulturelle Faktoren wie das Kastenwesen und die ausgeprägten hierarchischen Strukturen verhinderten sozialen Wandel und notwendige Veränderungen in der gesellschaftlichen Struktur. Als am stärksten Entwicklung verhindernder Faktor wird aber häufig ein kulturelles Argument, der Fatalismus der Nepalesen, ins Treffen geführt. Ihr Glaube, dass der Einzelne keine Kontrolle über seine Lebensumstände hat, sondern sein Leben durch göttliche Hand von außen bestimmt wird, alles sei eben Schicksal, stehe im krassen Widerspruch zu

⁷ „Nepalese politicians and technocrats developed five-year plans one after another. Each espoused different objectives, priorities and outlay, which were never matched. Infrastructure would be developed. Regional imbalance would be ameliorated. Poverty would be alleviated. Employment would be generated and what not. Plan became document to sell aspirations and an instrument to disseminate the political rhetoric.“ (Acharya 2002, S 195)

Produktivität, Effizienz oder anderen Werten und Zielsetzungen, die letztlich zu einer merklichen Verbesserung der Lebensumstände führen können. (Vgl. Bista 1991)

Erst mit der Einführung der Demokratie in den neunziger Jahren wurden Veränderungen erzielt, deren ungewollte und negative Nebenerscheinungen das Land jedoch auf sehr abrupte Weise überrollten. Während die Südostasiatischen Tigerstaaten in den letzten Dekaden ein enormes Wirtschaftswachstum erzielten und im Sinne der „Konfuzianischen Dynamik“ ihre Traditionen an moderne Gegebenheiten anpassten, verhinderte in Nepal der absolute Respekt für Tradition und Statusverpflichtungen, die geringe Sparquote bzw. Investitionsbereitschaft und die Vermeidung von Unsicherheit lange Zeit nahezu jegliche soziale und wirtschaftliche Entwicklung. (vgl. Hofstede 1997, S 243) In der Geschichte des Landes waren die Möglichkeiten zur Mitsprache für den einzelnen aber noch nie größer. Noch nie gab es mehr Aktivitäten seitens der Minderheiten, der Frauengruppen, der Organisationen der Unberührbaren und Unterprivilegierten. Das Land experimentiert mit der Demokratie fast-forward, hat zaghaft begonnen, nicht hinterfragte Autoritäten in Zweifel zu ziehen. Daher scheint es wenig erstaunlich, dass es sich als instabiles, von Problemen und Krisen geschütteltes Gebilde darstellt, das verzweifelt nach Orientierung sucht. Der Kampf der Nepali um ökonomische Selbstbestimmung und kulturelles Selbstbewusstsein ist vielmehr eine logische Konsequenz des Reformstaus. (Vgl. Dixit 2001; 2002)

3. Kultur in der entwicklungspolitischen Praxis

Wie lässt sich Kultur in einem Land wie Nepal, in dem sogar gewöhnliche Strohhaufen oft dem archetypischen Muster des Mandala, dem Abbild der kosmischen Ordnung und vollkommenen Harmonie nachgebildet werden, in der Entwicklungszusammenarbeit angemessen berücksichtigen? Wie lässt sich die Ordnung einer derart dem Jenseitigen hingewendeten Gesellschaft, die aber gleichzeitig nur im Hier und Jetzt zu leben scheint, überhaupt mit Planung, strategischem Denken und so fremden Konzepten wie „Projektzyklen“ in Übereinstimmung bringen, in eine tragfähige partnerschaftliche Zusammenarbeit umsetzen?

Entwicklungszusammenarbeit wird landläufig mit Veränderung und Modernisierung assoziiert, und damit gelten kulturelle Konventionen nicht nur als schützenswerte Tradition, sondern stehen auch in Frage, v.a. wenn sie als Ursachen für Problemlagen gelten. Entwicklungszusammenarbeit, so profanen Zielsetzungen wie etwa der Versorgung mit sauberem

Wasser und Strom oder der Reduzierung von Armut verpflichtet, wird sich daher auch als interkulturelles Experiment verstehen müssen, als tagtäglicher Versuch, eine für beide Seiten akzeptable Basis für Zusammenarbeit zu entwickeln bzw. auch auf Intervention zu verzichten, falls so sich kein Konsens über Ziele und deren Realisierung aushandeln lässt.

Österreicher unterstützen Nepal seit annähernd 40 Jahren. Am Beginn standen kartographischen Arbeiten und Masterpläne für den Schutz des Weltkulturerbes im Kathmandutal, sowie einige Bauvorhaben, darunter die Neuplanung von Gebäuden der größten Universität des Landes. In der Folge wurden auch Projekte der technischen bzw. landwirtschaftlichen Entwicklung gefördert, etwa die Errichtung eines Wasserkleinkraftwerkes im Mount Everest Nationalpark. Der Einsatz österreichischer Experten im Sinne von Know How-Transfer bildete das dominierende Modell der Entwicklungszusammenarbeit. Dem kulturellen Bereich wurde v.a. mit einem in den achtziger Jahren begonnenen Projekt – der Restauration eines weitgehend verfallenen Palastes auf dem Königsplatz in Patan, einem einzigartigen architektonischen Ensemble, und der Einrichtung eines kunsthistorischen Museums darin – große Beachtung geschenkt. Mit dem Museumsprojekt wurde ein beispielhafter Beitrag zur Erhaltung jener UNESCO-Weltkulturdenkmäler geleistet, die im Kathmandu-Tal in großer Zahl vom Verfall bedroht sind. (Vgl. Miracle in Patan. In: the Sunday Times of India, 14. Januar 2001; Hagmüller 1997; Theophile 2001)

Die klassische nepalesische Architektur, die „Menschen und Göttern zugleich diene“ (Mary Slusser) und deren hochentwickelte Baukunst auch von der Geomantie, dem Wissen um die Einheit von Mensch und Landschaft (*Vaastu*) beeinflusst ist, hat auf Ausländer aus dem Westen eine magische Anziehungskraft. Daher sind etliche internationale Organisationen wie etwa der „Kathmandu Valley Preservation Trust“, eine US-amerikanisch/nepalesische NGO mehr als lokale Initiativen darum bemüht, diese Kleinodien asiatischer Kultur vor dem Verfall zu retten.⁸

„Berg und Stadt, Bauernhaus und Tempel sind nicht nur äußerlich-materiell, sondern auch innerlich-geistig Teile von weiten Zusammenhängen. Wo immer sich Menschen bewegen,

⁸ Betrachtet man die Architektur des urbanen Hausbaus, hat man den Eindruck, die Götter hätten das Land längst verlassen. In der Tat scheint mit dem Aufkommen neuer Baustoffe wie dem Wellblech und dem Stahlbeton bzw. dem Straßenbau, der den Transport dieser Materialien auch über die Stadtgrenzen hinaus ermöglichte, das Wissen um das holistische Konzept der vollkommenen Harmonie des Bauens mit der Landschaft verschwunden zu sein. Die heute üblichen Wohnhäuser sind Kopien des typischen Bihar-Garagenhausstils, mit Rollbalken vorne und Betoneisenstangen, die aus den Stützpfeilern nach oben hinausragen. Gedacht für ein weiteres Stockwerk – das vielleicht erst in 10 Jahren oder auch nie gebaut wird, stellen sie auf profane Weise eine Beziehung zu den Göttern der Lüfte her. Das klingt doch sehr spöttisch – wollen Sie das wirklich so sagen?

sind Götter anwesend; was immer für diesseitige Zwecke gebaut wird, zeugt zugleich von Jenseitigem. Der Tempelhof ist Lebensraum, und die Landschaft ist Tempel. Beides weist über sich selber hinaus auf eine selbstverständliche, andere Wirklichkeit. Dies ist das Wesensmerkmal eines dem Westen fremd gewordenen Kulturbewusstseins.“ (Högger, 1993, S 28)

Mit der Restauration einer Parkanlage im Zentrum von Kathmandu, dem „Keshar Mahal Garden of Six Seasons“, auch „Garden of Dreams“ genannt, betreibt Öko Himal seit zwei Jahren ein Projekt mit ähnlicher Intention: Bewahrung des kulturellen und architektonischen Erbes durch Nutzung als kulturelles Veranstaltungsgelände mit Gastronomiebetrieben, wobei die Erlöse ausreichen sollten, um den Garten langfristig in seinem Bestand zu sichern. Neben der Erhaltung der wertvollen Bausubstanz, gehört die Ausbildung einheimischer Arbeitskräfte zu Restaurateuren zu den Projektzielen. Die Revitalisierung des historischen Parks und der noch bestehenden Pavillons aus den 1920er Jahren hat auch eine tourismuspolitische Komponente, denn damit wird eine erholsame Oase – für Touristen wie für Einheimische – inmitten des modernen Kathmandu geschaffen.

Die unter enormen Modernisierungsdruck stehenden Gesellschaften im Himalaya erleben einen rapiden kulturellen Wandel, der nicht zuletzt durch Großprojekte von Förderländern oder Entwicklungsbanken ausgelöst wird. Entwicklungspolitische Interventionen auf Dorfebene können solche Prozesse nicht steuern oder gar aufhalten. Machbar ist lediglich eine punktuelle Unterstützung und aus diesem Grund hat Öko Himal 1998 ein Kulturkonzept ausgearbeitet, das die Leitlinie für die praktische Arbeit bildet. Kulturförderung und Zusammenarbeit in Kulturprojekten - als entwicklungspolitische Aufgabe verstanden – können wesentlich dazu beitragen, Bereiche traditioneller Kultur, sei es Volks- und Populärkultur oder sogenannte Hochkultur bzw. Kunst wie die Architektur, in ihrem Bestand zu sichern, verschwindende kulturelle Artefakte für die nachfolgenden Generationen zu retten und mit der Förderung von Kulturinitiativen besteht die Chance, in Vergessenheit geratene Traditionen (z.B. Handwerkstechniken) mit neuem Leben zu erfüllen. Kulturprojekte stärken Identitätsfördernde Prozesse und können den ethnischen Minderheiten buddhistischer und animistischer Prägung, die ihre Terrassen in den Hügel- und Berggebieten außerhalb des Kathmandu-Tales bewirtschaften und sich einer hinduistischen Dominanz gegenübersehen, bei ihrer Suche nach kultureller Selbstbestimmung eine Hilfe sein. Öko Himal arbeitet vorwiegend mit ethnischen Minderheiten in den Berggebieten zusammen, die nicht Nepalesisch sprechen. Dies betrifft v.a. die Sherpa, Rai, Tamang, sowie unterprivilegierte Hindus oder Angehörige von Berufskasten. Als „Bhottias“ oder „hill-people“ (die aus den Bergen

bzw. aus den Hügeln kommen) bezeichnet und oft diskriminiert, stehen sie in der sozialen Hierarchie des Landes ganz unten. (Vgl. Pradhan 2002) Wenn die Anthropologie sich selbst als „Rehabilitationsprogramm nichtmoderner Kulturen“ bezeichnet (vgl. Kramer 2000), so steckt dieser Gedanke auch in dem pragmatisch ausgerichteten Kulturaustausch zwischen Österreich und Nepal. Diese Dimension hat als Komponente in jedem Entwicklungsprojekt – v.a. in Asien, wo Höflichkeit und Etikette in interpersonellen Umgang eine Grundvoraussetzung für jegliche Kommunikation bilden – eine enorme Bedeutung: sie schafft Vertrauen und erst auf dieser Grundlage wird eine partnerschaftliche Zusammenarbeit möglich.

Beispiele dieser Arbeit sind die Tonträger-Produktionen mit Musik dieser Volkgruppen. Die alten Lieder der Rai, Tanzlieder der Sherpas und deren rituelle Musik sowie tibetische Arbeitslieder wurden im Rahmen einer CD/MC-Edition mit dem Etikett „Vanishing Cultures Collection“ zusammen mit dem musikethnologischen Department der Kathmandu University aufgenommen. Wissenschaftliche Publikationen über diese Ethnien, Wörterbücher bzw. Sprachlehrbücher (Englisch-Nepali-Sherpa und Tibetisch-Englisch) sowie die Übersetzung einer First Aid-Publikation auf Nepali schaffen Zugänge und eröffnen neue Dimensionen. Die Zusammenarbeit mit nepalesischen Verlagen bzw. Kulturproduzenten wie die Nepalese Photographic Society, mit der bislang zwei Veranstaltungen durchgeführt wurden (Fotoausstellungen über den „Lebensraum Himalaya“ und eine Auseinandersetzung mit dem sozialen Wandel, „Mapping Modernity“) gibt den heimischen Akteuren finanziellen Spielraum, um ihre Projekte zu realisieren. Die Österreichische Entwicklungszusammenarbeit fördert die Bemühungen, eine nepalesische Filmkultur aufzubauen. Unterstützt werden das „Kathmandu Mountain Film Festival“, das Himal Association, eine im Medienbereich aktive lokale NGO, erstmals im Jahr 2000 durchführte, der Vertrieb ausgewählter Dokumentarfilme, die Produktion von Animationsfilmen mit ökologischer Botschaft und des von Frauen gedrehten Filmes über die erste, gänzlich von Frauen organisierte und durchgeführte Besteigung des Mount Everest.

Explizit kulturelle Aufgaben überschneiden sich teilweise mit Bildungsaktivitäten innerhalb jener Projekten, in denen die technische Zusammenarbeit im Zentrum steht. Öko Himal versucht auch durch Kongresse, Ausstellungen, die Förderung wissenschaftlicher Abschlussarbeiten einerseits, sowie durch Alphabetisierungs- und Fortbildungskurse andererseits das Bewusstsein für Problemlagen in der Öffentlichkeit zu erhöhen und Reflexion darüber anzu-

regen.⁹ Eine Schule mit Internatsbetrieb, die zwanzig Jugendlichen eine Ausbildung in traditioneller tibetischer Medizin ermöglicht, wird ebenso finanziert wie die Infrastruktur für ein Schallarchiv des Bhaktapur Department of Music, der einzigen Einrichtung Nepals, die sich der Musik der verschiedenen ethnischen Gruppen des Landes annimmt, Einspielungen macht sowie eine Musikausbildung bietet. Diese Aktivitäten sind darauf ausgerichtet, jene strukturellen Voraussetzungen zu schaffen, damit ein „für die menschliche Selbstentfaltung förderliches Umfeld entsteht“, wie es im Stockholmer Aktionsplan des Kongresses „The Power of Culture“ von 1998 gefordert wird.

Kulturelle Zusammenarbeit kann sich aber nicht nur auf Bewahrung und Konservierung – so wichtig dies auch sein mag – beschränken. Die Herausforderungen der Zukunft und das Bemühen der Entwicklungsgesellschaften, an weltweite Trends und Märkte anzudocken, stellt sie vor Herausforderungen im wirtschaftlichen und technischen Bereich, die Konsequenzen in der „software“ der Gesellschaft, ihrer Kultur, haben. Maßnahmen kultureller Zusammenarbeit schließen einen möglichst sozial- und kulturverträglichen Einsatz von neuen Kulturtechniken, etwa neuer Kommunikations- bzw. Wissenstechnologien, mit ein, um das dynamische Potenzial von Innovation zu aktivieren und gleichzeitig dramatische kulturelle Brüche – ausgelöst durch den vielfach vorhandenen Modernisierungswahn – zu vermeiden.

Öko Himal unterstützt daher Nepals ersten privaten Radiosender, Radio Sagarmatha.¹⁰ Die Zielsetzung der 1997 gegründeten Station ist nicht auf Gewinn ausgerichtet, sondern folgt einem quasi öffentlichen Auftrag. Die Sendelizenz hält das Forum of Environmental Journalists, eine NGO, die als Rechtsträger des Senders fungiert. In einem Land, in dem rund 60 % der Bevölkerung weder lesen noch schreiben können, ist das Radio jenes Medium, welches Information, Unterhaltung und Bildung am effektivsten an die breite Öffentlichkeit vermitteln kann. Unabhängige Medien sind eine Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie und Nepal hat in dieser Hinsicht noch großen Nachholbedarf. Für politische Information existiert eine Vorzensur, d.h. die elektronischen Medien stehen unter politischer Kontrolle des Staates. (Vgl. Luger 2000a) Radio Sagarmatha bringt daher keine Nachrichtensendungen, sondern verpackt die relevante Information in seine Reportagen, Bildungsprogramme, Telephoninterviews und Studiogespräche. Im Unterschied zu den übrigen privaten Radioprogrammen sendet Radio Sagarmatha nur in Nepali bzw. in anderen lokalen Sprachen und spielt vorwie-

⁹ Dazu kommt in Österreich die Aufgabe, durch verschiedene Maßnahmen der Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit das Wissen über die Entwicklungsgesellschaften in den Himalayaländern zu erhöhen.

¹⁰ Sagarmatha ist der nepalesische Name für den Mount Everest, d.A.

gend nepalesische Musik, nicht den sonst üblichen Hinglish-Pop, den Verschnitt aus MTV- bzw. ZeeTV-Videos und Hindifilmen. Die österreichischen Mittel werden für technische Hilfe (Studioeinrichtung, Schallarchiv, Sendemasten) sowie für Investitionen in Ausbildung und Programmqualität eingesetzt. Radio Sagarmatha agiert auch als Vorbild für die zahlreichen unabhängigen Provinzradios, die in den kleinen Städten entstanden und mit RS in einem Netzwerk verbunden sind. Die Unterstützung der unabhängigen Radios ist erforderlich, weil ihnen vom Gesetz her nur wenig Werbezeit zugestanden wird. (Vgl. Pringle/Luger 1999)

Mit der Gründung von CDCs, den „Community Development Committees“, die in gewisser Weise an die lokale Tradition des Genossenschaftsbesitzes, die sog. *Guthis* (vgl. Acharya 2002, S 208 f), anschließen, und die Partner in der Projektarbeit sind, versucht Öko Himal auch in seiner entwicklungspolitischen Strategie bestehendes lokales Wissen bzw. bewährte Organisationsformen aufzugreifen. Die CDCs im Ökotourismusprojekt Rolwaling bzw. in den Landwirtschaftsprojekten in der Pufferzone des Makalu-Barun Nationalparks und im Solu Khumbu sind registrierte Kooperativen, die zwar auf Dorfgemeinschaften basieren, aber wie Gewerbebetriebe agieren, Kredite aufnehmen, investieren und Handel betreiben können. Diese CDCs sind logischerweise in alle Entscheidungen involviert und die eigentlichen Akteure in der Projektausführung. (Vgl. Inmann/Luger 1998)

Bei der Einbindung von Frauen in die Projektarbeit muss die patriarchalische Kultur des Landes als ein zu überwindendes Entwicklungshemmnis gesehen werden. In manchen Volksgruppen wie etwa bei den Gurung, gibt es Frauengruppen, die *Aama toli*, die ihre Interessen oft gegen die Dominanz der Männer durchsetzen können. Sie bilden auch eine zentrale Säule im Annapurna Conservation Area Project des King Mahendra Trust und das Projekt ist auch wegen der starken Fraueninitiativen zu einem Vorzeigeprojekt geworden. (Vgl. Bajracharya 1998) Aber nicht in allen Regionen des Landes gibt es diese Aktivistinnen-Gruppen. Vielmehr sind Frauen für die Mitarbeit aus verschiedenen Gründen schwer zu motivieren. (Vgl. www.cddc.vt.edu/feminism/nep/html) Vielen fehlt es an Bildung und Selbstbewusstsein, und auch wenn sie selbst unter ihrer Vielfachbelastung leiden, herrscht die Einstellung vor, ihre Rolle bestünde ausschließlich in der Mutterschaft und im Arbeitstier. (Vgl. Acharya 2000; Tamang 2002) Mit dem Aufbau von eigenen Frauengruppen innerhalb der CDCs versucht Öko Himal genderspezifische Akzente zu setzen, behutsam kulturkompensatorisch zu intervenieren, um den Frauenanliegen gemäß entwicklungspolitischem Auftrag mehr Unterstützung zu verleihen. (Vgl. Mackner 2002)

Spirituelle Kraft und den Beistand der Götter suchen die Menschen in den Himalayadörfern nicht nur für ihre Felder oder anlässlich bestimmter Rituale und Feste, sondern ganz besonders, wenn sie von Krankheit befallen werden. Die miserable Gesundheitsvorsorge, Mangelernährung und katastrophale hygienische Umstände sind Ursachen für die weite Verbreitung lebensbedrohlicher Krankheiten. In den entlegenen Regionen wird daher den Schamanen weitaus mehr Heilkraft zugetraut als den Dorfapothekern oder Medizinerinnen in den Krankenstationen. Zu diesen ist es oft weit, während die Glaubensheiler ins Haus kommen, um die bösen Geister, die vom Körper des Kranken Besitz ergriffen haben, zu vertreiben. (Vgl. Miller 1997; Dowman 2000, S 22) Die spirituellen Kräfte der *Dhamis* durch eine einfache medizinische Ausbildung zu ergänzen, wird gerade in einem Projekt versucht. Es beruht auf der Überlegung, dass eine kombinierte Behandlung den Wünschen der Einheimischen entgegenkommen müsste, weil auf traditionelle Kultur bzw. spirituelle Energie zur Optimierung von Entwicklungsarbeit zurückgegriffen und gleichzeitig ein Verständnis für Hygiene unter die Leute gebracht wird. Darin schon die Durchsetzung „westlicher Sauberkeitsvorstellungen und spezifischer Körperimaginationen“, somit eine „vertiefende Herrschaft einer dominanten Gruppe des Zentrums“ (Faschingeder 2000, S 24) zu vermuten, wodurch die Ärmsten der Welt in der Folge zu Konsumenten transformiert werden, argumentiert mit viel theoretischem Weihrauch an der banalen Realität vorbei. Letztlich stünde damit auch der Bau von Toiletten und Trinkwasserbrunnen, Standardinterventionen vieler Basic Needs-Projekte, im Verdacht, der globalen Kosmetikindustrie lediglich Käuferschichten zuführen zu wollen. Im Einzugsbereich des Kunde Hospitals im Gebiet des Mount Everest konnte durch die Fassung einer neuen Trinkwasserquelle und die Klärung der Abwässer die Zahl der Diarrhoe-Krankheiten minimiert werden. Besonders für Kinder ist diese Krankheit lebensbedrohend, weil auf 4000 m Höhe die Gefahr der Dehydrierung sehr groß ist. Die Verwendung von Seife ist zwar nicht in allen Sherpahaushalten eine Selbstverständlichkeit, aber es gibt keine Evidenz dafür, dass sich durch sauberes Wasser und bessere Hygiene die Sherpakultur zum Nachteil gewandelt hätte. (Vgl. Litch/Bishop 2001, S 48)

Wie viele Alltagsprobleme aus der Kultur heraus entstehen oder so erst erklärbar werden, so verfügt auch die Ökonomie über eine Struktur, in die ein „kultureller Code“ eingeschrieben ist und der zu tiefgreifenden Neustrukturierungen von sozialen Gebilden und Lebensweisen führen kann. (Vgl. Faschingeder 2000, S 23) In den Tourismusregionen sind derlei Veränderungen beispielhaft nachzuvollziehen und Öko Himal ist im Khumbu/Ostnepal indirekt

beteiligt. Ende der 1970er Jahre startete Österreich im Sagarmatha Nationalpark ein Kraftwerksprojekt, ein Joint Venture zwischen Tiroler Kraftwerksfirmen und der Nepalesen Electricity Authority. Öko Himal leitete das Projekt von 1992 bis zur Übergabe des Kraftwerks an die lokale Betreibergesellschaft im Jahr 2000, war für Ausbildung der Elektriker und für die Information der Bevölkerung verantwortlich, musste also eine neue Technologie in die Sherpakultur einführen. (Vgl. Rachbauer 2001) Die ursprüngliche Zielsetzung war eine ökologische: man wollte in dieser wichtigen Tourismusregion die Wälder schützen und den Verbrauch von Holz verringern. Kochen, Heizen und die Aufbereitung von Warmwasser (hot shower für jährlich mehr Touristen) forderte eine große Menge dieses kostbaren Rohstoffes, und durch Strom konnte, wie die Studie von Fischbacher (1999) nachweist, der Verbrauch tatsächlich reduziert beträchtlich werden. Im Jahr 2001 besuchten rund 20.000 Trekkingtouristen die Region um den höchsten Berg der Welt und sie fanden auch über 100 Telefonleitungen, 20 Satellitentelefone und drei Cyber Cafés. Voraussetzung für das Surfen im Cyberspace: die Belieferung der Dörfer mit Strom aus dem Kraftwerk. Gleichzeitig entstand eine Reihe neuer Gewerbe- und Dienstleistungsbetriebe, wurde die Region aufgrund der Elektrizität bzw. neuer darauf basierender Serviceleistungen für Bergtouristen noch attraktiver.

Die Dörfer des Sherpalandes haben sich verändert mit dem Strom und mit den Touristen. Dass besonders die Kinder und Enkel der heute 50jährigen Tourismuspioniere über den Anschluss an die moderne Welt glücklich sind, zeigt meine ethnographische Studie über Alltag und Kultur der jungen Sherpas. Jene Welt ohne Tourismus, in der die göttliche Ordnung herrschte, Rituale, Feste und die Jahreszeiten den Rhythmus der Menschen regulierten, kennen die jungen Sherpas nur aus Erzählungen. „If there is no tourism we will still be digging potatoes“, meinte ein 22jähriger Khumbusherpa. (Luger 2000, S 72) Den Tourismus sehen sie als einen der Garanten für Wohlstand, weil er Einkommen und Arbeitsplätze schafft. Er kam gerade rechtzeitig, denn als in den 1950er Jahren die Chinesen Tibet annektierten, wurde ein wichtiges Standbein der Sherpa-Wirtschaft, der Handel über die Himalaya-Pässe mit dem Süden, unterbunden. (Vgl. Fürer-Haimendorf 1989) Neben dem Kartoffelanbau und der Yakzucht setzten die Sherpas von nun an auf die Touristen. 1976 wurde das Gebiet zum Nationalpark erklärt und in der Folge nach der Annapurna-Region zur zweitwichtigsten Trekkingdestination Nepals. Seither ist der Lebensrhythmus der Menschen stärker am Tourismus als am Rhythmus der Jahreszeiten und der religiösen Feste orientiert, wengleich diese – sofern nicht außerhalb der Tourismussaison – bereits als touristische Attraktionen in das Angebot integriert wurden. Mit dem Tourismus entstand eine gemischte

Wirtschaftsstruktur, mehr und mehr geprägt durch den dynamisch wachsenden Dienstleistungssektor und auch eine Kultur, die sich zusehends vom Althergebrachten und seinen Legenden löste und neue Formen akzeptierte. (Vgl. Adams 1996; Stephens 1996)

Die Träger des Wandels und Meinungsführer sind neben den geschäftstüchtigen Sherpa-Touristikern die Jungen, jene, die eine höhere Schulbildung haben bzw. im Ausland waren. Die von Öko Himal ausgebildeten Elektriker und Kraftwerksmanager gehören zur lokalen Elite, denn sie verfügen über eine Fachkompetenz, haben einen qualifizierten Job, bringen Modernität und meistern die Kräfte der Natur. Erst 1964 entstand die erste Schule in der Region, heute schicken die Eltern, die es sich leisten können, ihre Kinder in Internatsschulen nach Kathmandu oder nach Indien. (Vgl. Fisher 1990) Für die Rückkehrer eröffnen sich in ihrer Heimat neben dem Tourismus kaum berufliche Perspektiven, aber durch den Strom, der seit 1995 aus den Steckdosen fließt, haben zumindest etliche Annehmlichkeiten der Stadt auch die Sherpadörfer erreicht, der Abstand zur Stadt im Lebensgefühl wurde kleiner. Die Zahl der kurzzeitigen Migranten, die ein Jahr oder länger in den USA, Neuseeland, in Japan oder Europa arbeiten oder ein College besuchen, ist rasch gewachsen und Migration bzw. hohe Mobilität, d.h. kosmopolitische Attitüden, gelten unter den Sherpas als kulturelle Anpassungsstrategien, mit denen sie sich in der globalen Weltökonomie zu behaupten versuchen. Daher wird auch der Schulausbildung ein hoher Stellenwert beigemessen. „Modern sein“ verleiht Status und die gute Schulbildung bildet die Voraussetzung dafür. Die jungen Sherpas halten die ältere Generation, die nicht Schreiben und Lesen kann, an eine Welt von Göttern und Dämonen glaubt, für rückständig und abergläubisch. Selbst jene Sherpas, die es zu Wohlstand brachten, sind bis heute der Technik und anderen Innovationen gegenüber ablehnend bis skeptisch eingestellt. Sie halten Geldverdienen für wichtiger als umfassende Bildung und wollen von einem neuen Verständnis der Geschlechterrollen, v.a. der Neupositionierung der Frauen, nichts wissen. Junge Frauen kritisieren v.a., dass sie im Unterschied zu Burschen viel konservativer erzogen würden. Sie wollen nicht auf Haushalt getrimmt werden, auch wenn durch den Strom der Arbeitsalltag für sie leichter wurde, während die Burschen Freizeit genießen oder ins Ausland gehen. Es waren und sind die Mädchen und Frauen, die Sherpanis, die in die Sherpa-Kultur das bewahrende Element einbringen, Kontinuität und Stabilität garantieren während die Männer fort sind, unterwegs als Taxifahrer in New York oder als Teilnehmer auf Expeditionen in eisigen Höhen. Damit nehmen sie aber auch eine wesentlich selbstbewusstere Position ein, als dies den meisten Frauen in der Hindugesellschaft zugestanden wird. Die Sozialisation der jungen Frauen im Khumbu erfolgt aus dem weiblichen Selbst-

verständnis heraus, für die Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung der Kultur zu sorgen. Diese Rolle wird von den Mädchen, die in Kathmandu aufwachsen, nicht mehr ohne Widerspruch akzeptiert und in vielen Familien wird der Generationskonflikt primär zwischen Töchtern und Müttern ausgetragen.

In den vergangenen 30 Jahren zogen viele Sherpafamilien nach Kathmandu. Der Nachwuchs lernt Nepali und Englisch in der Schule, aber nicht mehr die eigene Sprache. Ein Teil der gebildeten Jugend ist heute der Meinung, dass mit dem Verschwinden der Sherpa-Sprache auch die Sherpakultur und die ethnische Identität in Gefahr sei. In der Hauptstadt wurden daher einige Sherpa-Kulturvereine gegründet, in denen der Nachwuchs die alten Sherpatänze lernt und dazu die überlieferten Lieder singt. Auf diese Weise versuchen sie ein bisschen von der Glut zu bewahren, die das Feuer der Kultur am Leben hält. Aber auch noch so bemühte Versuche können die Transformationsprozesse nicht aufhalten, die das Leben in den Bergen verändern. Das alte Gewohnte, das Sicherheit und Ordnung gab, gilt mehr und mehr als rückständig, das Neue, Attraktive und Unsichere gewährt keinen ausreichenden Halt. Einen solchen finden die Sherpajugendlichen allenfalls im Glauben, in ihrer Lesart des Buddhismus, in dem sie zweifellos ungleich tiefer verwurzelt sind als die österreichische Bergjugend in der katholischen Kirche. Es hilft ihnen auch die Verankerung in der Familie bzw. im Clan und ihr vielleicht sicherster Hafen ist die ethnische Zugehörigkeit, der Stolz dieser Volksgruppe, den „Tigers of the Snow“, anzugehören. Diese emotionale Verbundenheit, die auch bei den in Kathmandu wohnenden Sherpas noch zu finden ist, drückt sich etwa in den Heiraten aus, die zumeist innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe bleiben. Sie werden streng nach den überlieferten Zeremonien und zu dem vom Lama bestimmten Zeitpunkt durchgeführt.

Aber die Sherpajugendlichen von heute müssen ihre Lebensentwürfe flexibler an legen, weil die Veränderungen rascher erfolgen. Kartoffelernte, Stallarbeit, Touristen bewirten und Email versenden stehen nicht in Widerspruch, die Jungen versuchen ihre Identitäten zu formen, das zu integrieren, was zu ihnen passt. Moderne Bergbewohner wollen sie sein und so entstehen Lebensstile innerhalb größerer hybrider Kulturen, die niemals statische Gebilde sein können. Auch die traditionellen Lebensformen in den Tälern des Himalaya, die manchmal wie Bollwerke göttlicher und natürlicher Ordnung erscheinen, durchliefen Modifikationen, waren durchlässig und mussten ehemals Fremdes integrieren. Neu an der gegenwärtigen Entwicklung ist die ungeheure Geschwindigkeit, mit der Veränderungen erfolgen und die Jugend in den Bergen der Welt zu Anpassungen zwingt, wenn sie ihrem Leben Gestalt geben wollen.

4. Lokale Strategien gegen globale Götterdämmerung

Rudolf Högger spricht in seinem Buch über die kosmogene Ordnung der Kultur Nepals von den verschiedenen Formen des Wissens, für die es in der nepalesischen Umgangssprache auch Begriffe gibt. Mit *parera*, was so viel heißt wie „drinnen sein“, wird das Erfahrungswissen bezeichnet, *padhera* heißt das Buch- oder Schulwissen. Sie verhalten sich zueinander wie zwei Pole, die sich anziehen aber auch ausschließen, einen Spannungszustand darstellend. In dieser Figur kommen männliches und weibliches Prinzip zum Ausdruck, die man als *Lingam* und *Yoni* (die Geschlechtsmerkmale von Mann und Frau, d.A.) in der Symbolwelt dieses Kulturraums nahezu an jeder Ecke antrifft. Diese Gegensätzlichkeit kommt auch in zwei dominanten Symbolfiguren, der Wasserschlange und dem Sonnenvogel zum Ausdruck. Die Schlange (*Naga*) steht für die Erdverbundenheit, die Grundlage des Lebens, die urtümliche Lebenskraft, die Wachstum und Entwicklung bewirkt. Der Vogel (*Garuda*) gehört als Reittier des Gottes Vishnu dem Himmel an, sein Blick kommt von oben und er stellt den Bezug zur höheren Gesamtordnung her. Als Garant dieser Ordnung ist er der Widersacher der Schlange, er zähmt sie und bändigt ihre Kräfte. Beide sind aber notwendig und was in den geschnitzten Torbögen als Naga-Garuda-Mythos Ausdruck findet, lässt sich auf die Entwicklungspolitik übertragen: intuitives Wissen und Wissenschaft schließen sich nicht aus, ebenso wenig Vorgänge im Unbewussten und rationale Erkenntnis. In der Beziehung zwischen Buddha, dem Erleuchteten, und der Schlange, die ihn schützend umschlingt und sich über sein Haupt erhebt, drückt sich das Streben aus der Erdverbundenheit in den geistigen Bereich aus – es ist eine Beziehung der gegenseitigen Achtung. (Vgl. Högger 1993, S 214 und 293)

Diese Spannung der Gegensätzlichkeit, nicht ihre sofortige Überwindung, sondern die stete Annahme der Herausforderung, sieht Högger als das zentrale Prinzip einer Ganzheitlichkeit anstrebenden Entwicklungszusammenarbeit, und auch die eindrückliche Lebensnähe indischer Mythen. Er stellt die ausschließlich rational kalkulierbare Planungslogik in Frage, weil sie die Fortdauer von Ambivalenz und Konflikt auszuschalten versucht, die Auseinandersetzung zwischen den oberen und den unteren Kräften, den vernünftigen und außervernünftigen Impulsen unterdrückt. „Wer Ganzheit sucht, findet offensichtlich Widersprüchliches.“ (Höger 1993, S 203)

Auch Grünberg, der Kriterien für die Kulturverträglichkeit von Entwicklungsprojekten diskutiert, bringt seine Skepsis gegenüber einer Planung zum Ausdruck, die nicht auf die Problemlösungskapazität der Partner angepasst ist, ihren Rhythmus der Zusammenarbeit am eigenen Zeithorizont ausrichtet. (Vgl. Grünberg 2000, S 95 f) In Nepal, mit seinem im Vergleich zum industriegesellschaftlichen Europa völlig anderen Zeitverständnis, wäre die Ignoranz der „Nepali time“ in der Planung die Grundlage für den sicheren Misserfolg des Projektes. Diese „versteckte Dimension von Kultur“ (Edward Hall) lässt sich an einem Beispiel illustrieren. Beim Abschied – dies trifft im übrigen auch auf Tibet zu - wünscht der Bleibende dem Gehenden mit *bistaarei jannus* – gehe langsam – eine gute Reise und dieser dankt mit einem *bistaarei basnus* – geh es Du zu Hause auch langsam an! Dieses *bistaarei, bistaarei* (langsam, langsam) wirkt wie ein ständiger Appell des Innehaltens, nicht zu rasch oder zu unüberlegt vorwärts zu drängen, und dient gleichzeitig als vorzügliche Ausrede, wenn die Erwartung an Arbeitsleistungen nicht erfüllt wurde. Das Aufgreifen des landesüblichen Tempus stellt für Europäer eine interkulturelle Herausforderung dar, widerspricht dieser doch dem rationalen Kalkül und Vorwärtsdrang der Projektplanung. (Vgl. Levine 1999) Als weitere Kriterien nennt Grünberg die gegenseitige Informationspflicht, d.h. einen echten und permanenten Dialog, sowie eine klare Verteilung von Rollen und Verantwortung. Damit ist auch die Frage der Macht in der interkulturellen Beziehung angesprochen. Wer entscheidet und wer zu folgen hat wird in der entwicklungspolitischen Literatur vielfach romantisiert und in den Partizipationsmodellen, die eine Vielfalt an Beteiligungsmöglichkeiten der lokalen Bevölkerung vorsehen, zumeist idealisiert. (Vgl. Mikkelsen 1997) Welche Organisation kann oder will es sich leisten, in Projekte zu investieren, deren Ablauf sie nicht bestimmen kann? Wird Partizipation ernst genommen, die Forderung nach „ownership“ im eigentlichen Sinn verstanden, kann es passieren, dass die lokalen Partner eine andere Orientierung einschlagen. Anders ausgedrückt: es könnten völlig andere Projektziele angestrebt werden, solche, die möglicherweise mit den Kriterien der Donorstaaten oder Entwicklungsorganisationen nicht übereinstimmen. (Vgl. Miller 2000)

In diesem Kontext stellt sich die Frage, wem die entwicklungspolitische Intervention nutzt. Die meisten Projekte bekennen sich zu „empowerment“ als einer Strategie, die zu Gunsten der Schwächeren und Benachteiligten eine Veränderung der Machtverhältnisse oder Möglichkeiten zur Entfaltung anstrebt, somit gegen eine kulturelle Selbstverständlichkeit auftritt. Gegenüber den früher bestimmenden Ansätzen zentralistischer Entwicklungsplanung, die zumeist kapitalintensiv und an den Eliten orientiert ganze Länder aus der Tradition heraus zu

Modernisierung und Industrialisierung, also zur Mobilisierung menschlicher Ressourcen und ökonomischem Wachstums führen wollte, sind die heutigen Interventionen zumeist viel konkreter auf bestimmte Anspruchsgruppen konzipiert. (Vgl. Kunczik 1985, S 85 ff) Selbst die forcierten Ambitionen der Europäischen Union oder der Weltbank, die Länder der Dritten Welt über die neuen Informations- und Kommunikationstechniken (ICTs) am globalen Wissen teilhaben zu lassen und den Technikrückstand zu überwinden, konkretisieren sich auf die Errichtung von Infrastruktur und vorzugsweise auf Projekte im Gesundheits-, Bildungs- und Umweltbereich. Partner sind – je nach Zielsetzung –, die Regierungen, die Wirtschaft als auch Nichtregierungsorganisationen bzw. Initiativen der zivilen Gesellschaft. (Vgl. www.europa.eu.int/information_society/index_en.htm; www.worldbank.org/html/infodev/)

Die von den ICTs ausgehenden Auswirkungen auf Lebensstil und Kultur bewirken einen Modernisierungsschub, der zunächst nur die städtische Bevölkerung und dort in erster Linie die besser Ausgebildeten erfasst. (Vgl. Dixit 1998) Nachdem etliche Entwicklungsländer, beispielhaft Indien und eingeschränkt auch Nepal, nicht nur eine beachtliche „connectivity“ aufweisen und über eine erstaunlich große Zahl hochqualifizierter und weltweit nachgefragter Experten verfügen¹¹, steht der Verdacht, es handle sich auch bei den ICTs um eine neue Variante des kulturellen Imperialismus, bislang nicht so explizit im Raum wie seinerzeit die audiovisuelle Einbahnkommunikation zur Forderung einer Neuen Weltinformations- und Kommunikationsordnung führte. (Vgl. Frederick 1993) Die UNESCO hatte sich in den 1970er und 1980er Jahren im Umfeld des MacBride-Reports, der die extreme kulturelle Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den westlichen Industriestaaten kritisierte, zur Fürsprecherin eines „balanced flow of information“ gemacht, mit der Konsequenz, dass dem kulturellen Argument ein politisches entgegengesetzt wurde. Ronald Reagan's USA empfanden die Forderung als ideologische Provokation für das Free Market System, traten aus der UNESCO aus und England unter Margarete Thatcher folgte ihnen, was zu einer massiven Schwächung der Kulturorganisation der UNO führte. Diese hat sich von dem Schock finanziell und programmatisch bis heute nicht erholt und ihre einst couragierten Medienentwicklungsprogramme weitgehend auf Ausbildungs- und Kleinprojekte reduziert, obwohl die Phänomene kultureller Globalisierung heutzutage in weitaus größerem Ausmaß sichtbar sind und eine „Gegensteuerung“ aktueller denn je erscheint. (Vgl. Boyd-Barrett 1999; Tomlinson 1999) Aber die weltweite Medien- und Kulturindustrie hat sich auch verändert und die Stakeholder sind andere. Eduardo Galeano spricht von einer „riesigen Maschine, so groß

¹¹ Zur Situation in Nepal wurde im November 2000 eine Studie der International Telecommunication Union publiziert: The Internet from the Top of the World: Nepal Case Study. Download <www.itu.int/ti/casestudies>

wie der Planet“, aber in Wirklichkeit besteht die globale Kulturindustrie eben nicht aus einem monolithischen Block, sondern aus einem nahezu unüberschaubaren Netzwerk gleich- und gegenläufiger Akteure und Botschaften. Es genügt daher nicht, Hollywood oder die US-amerikanischen Medienkonzerne unter Imperialismusverdacht zu stellen, denn alle großen Konglomerate sind heute globale Mergercompanies (vgl. McPhail 2002, S 250) und auf jedem Kontinent werden die Kleinstaaten von „next door giants“ und deren „footprints“ kontaminiert.

„Satellite TV is at the cutting edge of the development of new South Asian markets. It is creating awareness of new products and lifestyles, even if the goods are not available locally. The lure of the Indian market has persuaded international media entrepreneurs like Rupert Murdoch to ‘hindigenise’ their programmes and thereby their appeal. Indian companies like ZeeTV and SunTV have used the same new opportunities with even greater commercial success. Powerful new media instruments have been created which not only serve commercial interests but also play a very important role in the wider projection of Indian culture. The influence of satellite TV is not just about new markets; it is about culture and cultural influences and about the role of the market and the state in defining them. In South Asia, satellite TV has cut across the well established boundaries of the nation state and has raised fears for the future of ‘national’ cultures. It has also raised widely debated questions about the homogenisation of Indian culture itself in an age of globalisation.” (Page/Crawley 2001, S 135)

In den Himalayaländern blieb der Einfluss westlicher Kultur bislang auf plakative Oberflächenphänomene beschränkt. Westliche Amüsiermoden und Trivialkunst, alte Filme und Fernsehproduktionen werden zwar restverwertet, aber es gibt wenig Evidenz dafür, dass sich das Publikum mit diesen Produkten identifiziert. Damit fehlt die Voraussetzung für die Ablösung lokaler Formen. So gibt es zwar lizenziertes Coca Cola für die Nepaltouristen und McDonalds in New Delhi, aber die Burgers enthalten Ziegen- oder Schafffleisch, kommen in einer lokalen Adaption über den Tresen, werden so „kulturverträglich“ und die Arbeitsbedingungen am Ölsiedeofen sind wohl kaum schlechter als in Garküchen oder anderen Restaurants. Welche Bedeutung hat es für den Bauern oder die Schneiderin in den paddyfields um Kathmandu, wenn sie aus dem Australischen Fernsehen erfahren, dass in den Vororten von Sydney feuchte Nebelfelder den Verkehr behindern? Solche und andere Informationen prallen ab, aber um die Wirklichkeit nicht sehen zu müssen, werden sie dennoch den Kopf in das Fernsehgerät stecken und in einem privaten indischen Unterhaltungskanal landen, bei den „modernen“ wie trivialen Legenden. Nicht nur audiovisuell tritt der politische Hindunationalismus aggressiv mit imperialistischem Getöse auf. Wirtschaftlich und kulturell hat er seine Nachbarn fest im Griff oder deren Gesellschaften bereits einem Modernisierungskurs unterworfen, die ethnischen Minderheiten wie z.B. in Ladakh kaum noch Spielraum für die Entfaltung ihrer indigenen Kultur lässt. (Vgl. Norberg-Hodge 1992) Schon jetzt spannt die

Regierung in Kathmandu den Regenschirm auf, wenn es in Delhi regnet, beugt sich vor der wirtschaftlichen und kulturellen Macht des großen Nachbarn. Indiens Film- und Fernsehindustrie ist die größte der Welt und selbst im verfeindeten Nachbarland Pakistan erobern die Bollywood-Filmstars die Herzen der Kinobesucher. (Vgl. Agrawal 2000)

Der Medieneinfluss ist niemals linear oder vorhersehbar, kann nicht grundsätzlich positiv oder negativ gesehen werden und verändert das Formenprogramm in den Entwicklungsgesellschaften nicht in jedem Fall. Kulturelle Auswirkungen, Resultate des Spieles zwischen Widerstand und Verführung, erschließen sich oft erst nach einem längeren Zeitraum und sind oft nicht klar nachweisbar. (Vgl. Martin-Barbero 1993) So wurden hohe Erwartungen in große mediengestützte Aufklärungskampagnen gesetzt, aber die meisten blieben wirkungslos, weil die emotionale Ansprache fehlte. Entwicklungskommunikation – development communication – leistete aber durch populäre Fernseh- und Radioserien einen enormen Beitrag, um bestimmte Tabuthemen wie Familienplanung in den öffentlichen Diskurs zu bringen. Die Eindämmung des Bevölkerungszuwachses in etlichen Ländern wird auf die Entertainment-Education Methode zurückgeführt, die Aufklärung in Form von Unterhaltung an die Frau und an den Mann bringt. Ergänzt wird der Medieneinsatz durch Idole aus der Welt des Films und Sport und durch vertiefende Bildungsmaßnahmen, die letztlich die Absicht verfolgen, Verhaltensmodifikationen beim Publikum zu erreichen. Empirisch verifiziert haben Seifenopern (populäre Fernsehserien) mitgeholfen, Geburtenraten zu senken, sicheren Sex zu betreiben, oder den Status der Frau zu heben. (Vgl. Nariman 1993; Rogers 1989)

Auch die Weltbank hat die Zentralität von Kommunikation und die damit verbundenen kulturellen Konsequenzen für den Entwicklungsprozess in den armen Ländern erkannt. Leitbild und strategischer Auftritt haben sich in den 1990er Jahren in Richtung nachhaltige Entwicklung verändert. Sie definiert sich neuerdings als „Knowledge Bank“ und rückt von der ausschließlich auf ökonomischen Indices fußenden Messung von Fortschritt und Entwicklung ab. Seit 1998 ist die Bank Trendsetter für den Einsatz von ICTs in Entwicklungsländern, um die Wissenskluft zwischen armen und reichen Ländern auf diese Weise zu verkleinern. Im Human Development Report 2001 – Making New Technologies Work for Human Development – legt die Bank die bisherigen Erfolge dar und schätzt das Potenzial der neuen Techniken für die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung ab. Sie macht sich zum „Change Agent“ einer sozialen und kulturellen Modernisierung, der primär die technische Innovation zugrunde liegt. Everett Rogers (1983) hat in seiner Innovationstheorie die Diffusion einer

Novität in die bestehende Kultur als Vermittlungsprozess beschrieben, der zuerst eine kleine Minderheit von Avantgardisten erfasst und in der Folge die frühen Anwender, „early adopters“, die diese Innovation begierig aufgreifen. Die frühe Mehrheit sieht die Vorteile und will sie ausnutzen, bevor die späte Mehrheit auf den Zug aufspringt und den Vorteil schwinden lässt. Letztlich müssen sich auch die Verspäteten, die diese Innovation im Grunde ablehnen, dem generellen Trend beugen. Innovationen bringen Unruhe von außen, der intendierte Wandel darf daher nicht zu abrupt eingefordert werden. Wenn große Abweichungen von den bisherigen Gewohnheiten erforderlich sind, muss die Einführung kultursensibel betrieben werden, damit keine Überforderung des Publikum und unerwünschte Widerstände auftreten. Dort, wo noch ein mythisches Zeitverständnis vorherrscht und Vergangenheit stets Teil der Gegenwart ist, auf etliche hochkontextuellen Kulturen Asiens trifft dies zu, besteht eine geringe Bereitschaft, Innovationen rasch aufzunehmen. (Vgl. Tetzlaff 2000, S44) Es besteht unter den Fachleuten aber kein Zweifel, dass auch die Himalayaländer in den kommenden Jahren mit Unterstützung der ICTs bestimmte Entwicklungsziele erreichen werden, die das Risiko des technologischen und kulturellen Wandels rechtfertigen. (Vgl. Akthar/Gregson 2001)

Es sind die großen Player, die auf der Suche nach Märkten auf der ganzen Welt Unruhe aber auch Dynamik in Gesellschaft und Kultur bringen. Insbesondere tragen sie zur nationalstaatlichen Entgrenzung bei, um sich grenzüberschreitend wieder zu verflechten. Ihr Einfluss in den Zentren ist groß, die Peripherie erreichen manche Konsequenzen nicht oder nur indirekt. Die von der Globalisierung ausgehenden positiven wie negativen Auswirkungen zeigen wie die indischen Mythen die zerstörerischen und aufbauenden Kräfte. Beide zusammen formen die Ganzheit des Lebens, die auch in der Entwicklungszusammenarbeit postuliert wird. Es ist nicht anzunehmen, dass neue Kommunikationstechnologien eine Rückholung des zivilisatorischen Prozesses ermöglichen, der die Einheit der Lebenszusammenhänge von Ökonomie, Gesellschaft und Natur aufgebrochen hat. Akkumulation und Expansion sind die treibenden Prinzipien, zweckrationales, auf Gewinn und Vorteil bedachtes Handeln beherrschen Produktion und Tausch. So wurden die industrialisierten Kulturen zu einer Bedrohung der kosmogeneren und traditionelleren Kulturen, deren ganzheitliches Verhältnis von Mensch und Natur, ihre Mythologie, die dem zweckrationalen Denken entgegensteht, vom europäischen Konzept überlagert und im Laufe der Zeit Teile davon auch zerstört. (Vgl. Scherrer 1988) Ferner haben Kriege und politische Unterdrückung zu Prozessen kultureller Verarmung und Unterdrückung geführt. Sprachverbote in Kurdistan, die Zerstörung der göttlichen Abbildun-

gen in Afghanistan und Tibet sowie die Unterdrückung von Religionsausübung sind Zeugnisse des kulturellen Exodus in Asien. (Vgl. Laaser 2000) Derivate verschwindender Kulturen und einzelne Funde werden mit Interesse und unverhohlener Bewunderung registriert, aus dem Gesamtkontext gebrochene Teile wie Feng Shui oder Tai Chi fließen in marktgerecht aufbereiteter Form als Esoterika in die Lebenspraxis postmoderner Industriegesellschaften. Der Weltkulturmarkt profitiert auch von der Vielfalt lebendiger nicht-westlicher Kunst und Kultur, von den Klängen, Rhythmen, Kostümen, Farbkompositionen und Formideen, der unerschöpflichen Vorratskammer exotisch anmutender Artefakte, die einer kommerziellen Verwertung in Mode, Musik, Sport und Tourismus zugeführt werden.

Wie die Antwort auf Durst nicht notwendigerweise Coca Cola heißen muss, so besteht der Weg in die Zukunft nicht aus einer Einbahn, sondern aus Varianten. Auch wenn der Nord-Süd Konflikt nicht zu einem interkulturellen Dialog gleichwertiger Partner schöngeredet werden soll, so verfügen die Entwicklungsgesellschaften doch über Potenziale, einen ungeheuer reichen und tief verwurzelten kulturellen Fundus, an dem viele Einflüsse von außen abprallen. Entwicklungspraktisch geht es daher um die Bewahrung und Weiterentwicklung von core values, den zentralen Werten einer Kultur und um den Schutz der Hinterbühne vor dem Übergriff. Theoretisch sollte man zur Kenntnis nehmen, dass sämtliche Kulturen längst transkulturelle Gebilde sind, die Elemente fremder Herkunft integrieren und wie das Wiener Schnitzel aus Mailand und der Pongauer Schuhplattler aus dem Bayerischen kommt, so verweisen nach einiger Zeit nur noch sekundäre Zeichen auf die ursprüngliche Herkunft. Außerdem mobilisieren Prozesse der kulturellen Dominanz auch Widerstandspotenziale, führen zur Wiederentdeckung und Aufwertung traditioneller Praktiken. Am Kreuzungspunkt von Kulturen entsteht immer Neues, Fusionen und kulturübergreifende neue Formen durch die gegenseitige Beatmung und es zeigt sich, dass auch kulturelle Welten nebeneinander wie miteinander existieren. Trotz der globalen Agenda können durch selektive Übernahme und schöpferische Verarbeitung daher Wege beschritten werden, die nicht notwendigerweise Kopien der westlichen Trampelpfade sind. Die Entwicklungsorganisationen können sich als Begleiter mit auf diese Reise machen, ihre Dienste als Pfadfinder oder Domestiken anbieten. Tempo, Ziel und letztlich auch die Route müssen die heimischen Wanderer der Traumpfade aber selbst bestimmen.

Bibliographie

Acharya, Madhu Raman: Nepal – Culture Shift! Reinventing Culture in the Himalayan Kingdom. New Delhi 2002.

Acharya, Meena: Economic Opportunities for Mountain Women of South Asia: The Poverty Context. In: Banskota, Mahesh/Trilok Papola/Jürgen Richter (Eds.): Growth, Poverty Alleviation and Sustainable Resource Management in the Mountain Areas of South Asia. Kathmandu 2000.

Adams, Vincanne: Tigers of the Snow and other Virtual Sherpas. An Ethnography of Himalayan Encounters. Princeton 1996.

Adhikari, Jagannath/Hans-Georg Bohle: Food Crisis in Nepal. How Mountain Farmers Cope. Delhi 1999.

Agrawal, Binod: Von Erziehung zu Unterhaltung. Indiens Fernsehlandschaft im radikalen Wandel. In: Medien Journal 1 (2000), S 18-22.

Akhtar, Shahid/Jon Gregson: Internet Technologies in the Himalayas: Lessons Learned during the 1990s. In: Journal of Informations Science, 27 (1) 2001, pp. 9-17.

Bajracharya, Siddharta: The Annapurna Conservation Area Project. In: East, Patricia/Kurt Luger/Karin Inmann (Eds.): Sustainability in Mountain Tourism. Perspectives for the Himalayan Countries. New Delhi-Innsbruck 1998. S 243-254.

Bista, Dor Bahadur: Fatalism and Development. Nepal's Struggle for Modernisation. Calcutta 1991.

Boyd-Barrett, Oliver: International Communication and Globalization: Contradictions and Directions. In: Mohammadi, Ali (Ed.): International Communication and Globalization. London 1999. S 11-26.

Caplan, Lionel: Land and Social Change in East Nepal. A Study of Hindu-Tribal Relations. Kathmandu 2000 (erstmals 1970).

Chaube, S.K. (Ed.): The Himalayas. Profiles of Modernisation and Adaption. New Delhi-Jalandhar-Bangalore 1985.

Clarke, John/Stuart Hall/Tony Jefferson/Brian Roberts: Subkulturen, Kulturen und Klasse. In: Clarke, John (Ed.): Jugendkultur als Widerstand. Frankfurt 1979. S 39-131.

Daniggelis, Ephrosine: Hidden Wealth. The Survival Strategy of Foraging Farmers in the Upper Arun Valley, Eastern Nepal. Kathmandu 1997.

David-Neel, Alexandra: Im Schatten des Himalaya. Zauber und Wunder in Nepal. Wiesbaden 1953. (erstmals Paris und Brüssel 1949)

- Dixit, Kanak Mani: Tourism Trends and Issues across the Himalaya. In: : Luger, Kurt/Karin Inmann (Hg.): Verreiste Berge. Kultur und Tourismus im Hochgebirge. Innsbruck 1995. S 203-222.
- Dixit, Kanak Mani: Shangri la no more, Shangri la still. In: Himal-South Asia, Heft 12, Dezember 2001, S 10-11.
- Dixit, Kanak Mani: A New King and the Challenge of Democracy. In: Dixit/Ramachandaran 2002, S 62-76.
- Dixit, Kanak Mani/Shastri Ramachandaran (Hg.): State of Nepal. Kathmandu 2002.
- Dixit, Kunda: Can the South Asian Toad Leapfrog? In: Himal-South Asia Magazine, Nr. 1 (1998), S 12-14.
- Dowman, Keith: Geheimes, heiliges Tibet. München 2000.
- Downs, Hugh R.: Rhythms of a Himalayan Village. New Delhi 1996.
- Esser, Klaus: Gehemmte Modernisierung in Lateinamerika. In: Tetzlaff, Rainer (Hg.): Weltkulturen unter Globalisierungsdruck. Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten. Bonn 2000. S 260-295.
- Faschingeder, Gerald: Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie. Frankfurt-Wien 2001.
- Faschingeder, Gerald: Kultur und Entwicklung – Ein unscharfes Begriffspaar zwischen Wiederbelebung und Dekonstruktion. In: Journal für Entwicklungspolitik, Heft 2 (2000), S 7-29.
- Fischbacher, Christa: Entwicklung durch Technik. Auswirkungen der Einführung des elektrischen Stroms untersucht am Beispiel der Sherpa-Dorfgemeinschaften im Khumbu Himal, Nepal. ÖFSE-Forum Band 10, Wien 1999.
- Fisher, James: Sherpas – Reflection on Change in Himalayan Nepal. New Delhi 1990.
- Frederick, Howard: Global Communication & International Relations. Belmont 1993.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von: The Sherpas Transformed. Social Change in a Buddhist Society of Nepal. New Delhi 1989.
- Gaenzle, Martin: Verwandtschaft und Mythologie bei den Mewahang Rai in Ostnepal. Eine ethnographische Studie zum Problem der ethnischen Identität. Stuttgart 1991.
- Giddens, Anthony: Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert. Frankfurt 2001.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Frankfurt 1991.

Gruber, Gerald: Vater Himmel und Mutter Erde. Modernisierung, Tourismus und Entwicklung im Himalaya. In: Luger, Kurt/Karin Inmann (Hg.): Verreiste Berge. Kultur und Tourismus im Hochgebirge. Innsbruck 1995. S 173-203..

Grünberg, Georg: Kulturverträglichkeit von Entwicklungsprojekten. In: Journal für Entwicklungspolitik, Heft 1/2000, S 93-100.

Gudykunst, William/Stella Ting-Toomey: Culture and Interpersonal Communication. Newbury Park 1988.

Gurung, Harka: Nepal – Social Demography and Expressions. Kathmandu 1998.

Gyawali, Dipak: Water in Nepal. Kathmandu 2001.

Gyawali, Dipak: Challenge of Mountain Economy. Managing Marginality or Risk Resilience. In: Luger, Kurt/Karin Inmann (Hg.): Verreiste Berge. Kultur und Tourismus im Hochgebirge. Innsbruck 1995. S 223-238.

Gyawali, Dipak/Ajaya Dixit: How Distant is Nepali Science from Nepal Society? Lessons from the 1997 Tsho Rolpa GLOF Panic. In: Water Nepal-Journal of Water Resources Development, No. 2 (1997), S 5-43.

Hagmüller, Götz: Restoration of Patan Museum. In: Architecture + Design, Sept-Oct 1997, S 112-118.

Hall, Stuart: Cultural Studies: Two Paradigms. In: Richard Collins et.al. (Hg.): Media, Culture and Society. A Critical Reader. London 1986. S. 33-48.

Hofstede, Geert: Lokales Denken, globales Handeln. Kulturen, Zusammenarbeit und Management. München 1997.

Hoftun, Marin/William Raeper/John Whelpton: People, Politics & Ideology. Democracy and Social Change in Nepal. Kathmandu 1999.

Högger, Rudolf: Wasserschlange und Sonnenvogel. Die andere Seite der Entwicklungshilfe. Frauenfeld 1993.

ICIMOD: Mountains 2000 and Beyond. Regional Collaborative Programme for the Sustainable Development of the Hindukush-Himalaya. Kathmandu 1988.

Inmann, Karin/Kurt Luger: Tourism and Village Development. The Oeko Himal Strategy for Sustainable Tourism. In: East, Patricia/Kurt Luger/Karin Inmann (Eds.): Sustainability in Mountain Tourism. New Delhi-Innsbruck 1998. S 289-312.

Institut für Auslandsbeziehungen (Hg.): Exotische Welten – Europäische Phantasien. Katalog zur Ausstellung des Instituts für Auslandsbeziehungen und des Württembergischen Kunstvereins in Stuttgart 1987. Edition Cantz 1987.

Kramer, Dieter: Die Ethnologie und die Neudefinition von Entwicklung. In: epd-Entwicklungspolitik, Heft 20 (2000), S 32-38.

Krämer, Karl-Heinz: Fortdauer der politischen Krise. Das Königreich auf dem Weg ins Chaos. In: Südasiens, Heft 2 (2002), S 34- 36.

Kumar, Dhruva (Ed.): Domestic Conflict and Crisis of Governability in Nepal. Kathmandu 2000.

Kunczik, Michael: Massenmedien und Entwicklungsländer. Köln- Wien 1985.

Laaser, Ullrich: Kulturökonomie und Entwicklungsländer. Thesen zur kulturellen Entwicklungsperspektive armer Länder. In: Robertson, Caroline/Carsten Winter (Hg.): Kulturwandel und Globalisierung. Baden-Baden 2000. S 207-222.

Levine, Robert: Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen. München-Zürich 1999.

Litch, Jim/Rachel Bishop: Changes from Electricity to Khunde Hospital and to Khumbu. In: Rachbauer, Dieter (Ed.): Energy from the Top of the World. Kathmandu-Salzburg 2001.

Luger, Kurt: Interkulturelle Kommunikation und kulturelle Identität im globalen Zeitalter. In: Renger, Rudi/Gabriele Siegert (Hg.): Kommunikationswelten. Wissenschaftliche Perspektiven zur Medien- und Informationsgesellschaft. Innsbruck 1999. S 317-345.

Luger, Kurt: Kids of Khumbu. Sherpa Youth on the Modernity Trail. Kathmandu 2000.

Luger, Kurt: Die Medienentwicklung im Hindukush-Himalaya. In: Medien Journal, Heft 1 (2000)a, S 34-43.

Mackner, Elisabeth: Community Development and Women Prticipation in the Arun Valley Region, Nepal. Diplomarbeit, Salzburg 2002.

Mahub ul Haq Development Centre: Human Development in South Asia 2000. The Gender Question. Karachi 2000.

Martin-Barbero, Jesús: Communication , Culture and Hegemony. From the Media to Mediations.London 1993.

McPhail, Thomas: Global Communication. Theories, Stakeholders, and Trends. Boston 2002.

Mikkelsen, Britha: Methods for Development Work and Research. New Delhi 1997.

Miller, Casper: Faith-Healers in the Himalaya. New Delhi 1997. (erstmals 1979)

Miller, Casper: Decision Making in Village Nepal. Varanasi-Kathmandu 2000. (erstmals 1990)

Nepal, Sanjay K.: Tourism-induced Environmental Changes in the Nepalese Himalaya. A Comparative Analysis of the Everest, Annapurna, and Mustang Regions. PhD Dissertation, University of Berne 1999.

Nepal South Asia Centre: Nepal Human Development Report 1998. Kathmandu 1998.

- Noel Nariman, Heidi: Soap Operas for Social Change. Weltport 1993.
- Norberg-Hodge, Helena: Ancient Futures. Learning from Ladakh. London 1992.
- Ogura, Kiyoko: Kathmandu Spring. The People's Movement of 1990. Kathmandu 2001.
- Page, David/William Crawley: Satellites over South Asia. Broadcasting Culture and the Public Interest. New Delhi 2001.
- Panday, Devendra Raj: Nepal's Failed Development. Reflections on the Mission and the Maladies. Kathmandu 1999.
- Pradhan, Rajendra: Ethnicity, Caste and a Pluralist Society. In: Dixit/Ramachandaran 2000, S 1-21.
- Pringle, Ian/Kurt Luger: The People's Voice. Radio Sagarmatha – Nepal's First Public Interest Radio Station. In: Medien Journal 2 (1999), S 48-55.
- Prokop, Tina: "Indigene, lokale" Kulturen. Von der Instrumentalisierung imaginierter Gemeinschaften in der Entwicklungszusammenarbeit. In: Journal für Entwicklungspolitik, Heft 1 (2000), S 31-48.
- Rachbauer, Dieter (Ed.): Energy from the Top of the World. Small Hydropower Plant Thame-Namche Bazar, Nepal. Kathmandu 2001.
- Raj, Prakash A.: „Kay Gardeko?“ The Royal Massacre in Nepal. New Delhi 2001.
- Rogers, Everett: Diffusion of Innovation. New York 1983.
- Rogers, Everett: Inquiry in Development Communication. In: Asante, Molefi/William Gudykunst (Eds.): Handbook of International and Intercultural Communication. Newbury Park 1989. S 67-86.
- Rosenmayr, Leopold: Die Schnüre vom Himmel. Forschung und Theorie zum kulturellen Wandel. Wien-Köln-Weimar 1992.
- Said, Edward: Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt 1994.
- Salter, Jan/Harka Gurung: Faces of Nepal. Kathmandu 1995.
- Schäffter, Ortfried: Modi des Fremdverstehens. In: Ders. (Hg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen 1991. S 11-42.
- Scherrer, Christian: Tourismus und selbstbestimmte Entwicklung. Ein Widerspruch? Berlin 1988.
- Schmidt, Siegfried J.: Medien, Kultur, Medienkultur. In: Ders. (Hg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Band II, Frankfurt 1992. S. 425-450.

- Sharma, Pitamber (Ed.): *Tourism as Development. Case Studies from the Himalayas*. Kathmandu-Innsbruck 2000.
- Sharma, Pitamber (Ed.): *Market Towns in the Hindu Kush-Himalayas. Trends and Issues*. Kathmandu 2001.
- Shrestha, Aditya Man: *Bleeding Mountains of Nepal*. Kathmandu 1999.
- Shrestha, Nanda R.: *In the Name of Development. A Reflection on Nepal*. Kathmandu 1997.
- Slusser, Mary Sheperd: *Nepal Mandala. A Cultural History of the Kathmandu Valley*. Kathmandu 2000.
- SNV and Sustainable Tourism Development. *Economical Benefits for Local Poor*. The Hague 2000.
- Stevens, Stanley: *Claiming the High Ground. Sherpas, Subsistence, and Environmental Change in the Highest Himalaya*. Delhi 1996.
- Tamang, Seira: *The Politics of 'Developing Nepali Women'*. In: Dixit/Ramachandaran 2000, S 161-175.
- Tautscher, Gabriele: *Meme Khor – Kreis der Ahnen. Gesellschaft und soziale Reproduktion der Tamang von Chayarsaba*. PhD-Dissertation, Wien 1992.
- Tetzlaff, Rainer: *Globalisierung – „Dritte Welt“-Kulturen zwischen Zukunftsängsten und Aufholhoffnungen*. In: Ders. (Hg.): *Weltkulturen unter Globalisierungsdruck. Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten*. Bonn 2000.
- Theophile, Erich: *Opening Borders in Conservation. Post-colonial Tales from Kathmandu*. In: *Orientations*, September 2001, S 89-93.
- Theye, Thomas (Hg.): *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*. Frankfurt 1985.
- Theye, Thomas (Hg.): *Der geraubte Schatten. Die Photographie als ethnographisches Dokument*. München 1989.
- Tomlinson, John: *Cultural Globalization and Cultural Imperialism*. In: Mohammadi, Ali (Ed.): *International Communication and Globalization*. London 1999.
- UNDP-Human Development Report 2001. New York-Oxford 2001.
- UNDP-Nepal Human Development Report 2001. *Poverty Reduction and Governance*. Kathmandu 2002.
- UNEP-United Nations Environment Programme: *State of the Environment Nepal 2001*. Kathmandu 2001.
- Vaidya, T.R./B.R. Bajracharya: *Nepal – People and Culture*. New Delhi 1996.

Williams, Raymond: Culture. Glasgow 1981.