

Anna-Maria Walter

Die Verteufelung des Handys. Oder wie Liebesbeziehungen in der Region Gilgits, Nordpakistan, neu verhandelt werden

2018

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13399>

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Walter, Anna-Maria: Die Verteufelung des Handys. Oder wie Liebesbeziehungen in der Region Gilgits, Nordpakistan, neu verhandelt werden. In: Hans Peter Hahn, Friedemann Neumann (Hg.): *Dinge als Herausforderung. Kontexte, Umgangsweisen und Umwertungen von Objekten*. Bielefeld: transcript 2018, S. 101–117. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13399>.

Erstmals hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/10.14361/9783839445136-006>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Die Verteufelung des Handys

Oder wie Liebesbeziehungen in der Region Gilgits,
Nordpakistan, neu verhandelt werden

Anna-Maria Walter

EINLEITUNG

»Der kleine Bruder des Teufels, das Handy, ist gekommen«, wie eine Beschwörung liest sich das Gedicht eines Lehrers aus der Region Gilgits (»shertane chuno ra mobile alun«, heißt es in Shina)¹. Eingebettet hat er diesen Satz in eine ganze Litanei von negativen Einflüssen des Mobilfunks auf seine jugendlichen Schüler. So lenke das Handy vom Lernen ab und konfrontiere sie mit neuen Medien. Gleichzeitig feiert die Jugend im entlegenen Hochgebirge im nördlichen Pakistan den lokalen Popsong »morak thay nay, ma sath morak thay«². Darin fleht ein Junge ein Mädchen an: »Sprich mit mir«. Und tatsächlich antwortet das Mädchen. Es ist das erste Mal, dass weiblicher Gesang in der lokalen Sprache Shina kommerziell aufgenommen und vertont wurde. Monatelang kursierte das Lied 2014 und Jugendliche zückten bei jeder passenden Gelegenheit ihre Handys, um zu der eingängigen Melodie zu tanzen. In einer Umgebung, die streng von *parda*³, Ge-

1 Gedicht von Sher Alam aus dem Bagrot Tal, Mai 2014.

2 Text von Zafar Waqar Taj; gesungen von Salman Paras und einer Frau, die anonym bleibt; veröffentlicht Februar 2014. Vgl. www.youtube.com/watch?v=ggzZTDJcsnA.

3 Das ursprünglich aus dem Persischen stammende Wort پردہ wird oft mit *pardah* transkribiert. Diese informelle Romanisierung entspricht nicht dem ALA-LC Standard, der in diesem Beitrag für die Umschrift aus dem Urdu verwendet wird. Nachdem die

schlechtertrennung und weiblicher Verschleierung, geprägt ist, kann der Text geradezu als revolutionär gelten und spricht offenbar einem Großteil der jungen Bevölkerung aus der Seele. Die beiden Zitate – der Teufel und die gemischtgeschlechtliche Kommunikation – fangen die derzeitige Stimmung in der Region Gilgit-Baltistan treffend ein. Es geschehen Veränderungen im Verhältnis zwischen den Geschlechtern: Während jüngere Generationen Nähe und Distanz zwischen Frau und Mann im öffentlichen und privaten Raum aktiv neu verhandeln, äußern sich viele ältere Menschen besorgt und machen den von ihnen beobachteten moralischen Verfall am Mobilfunk fest. Das Handy steht in meinen Ausführungen also weniger für das greifbare Ding selbst, als vielmehr metaphorisch für die Kommunikation, die es ermöglicht. Der durch den Mobilfunk neu entstandene Kommunikationsraum will gefüllt und angeeignet werden. Die Übernahme der Technologie allein trifft noch keine Aussage darüber, wie sie in das Geflecht bestehender Werte und Normen eingepasst wird, wie sie lokale Akteure tatsächlich verwenden. Im Folgenden sollen konzeptionelle und praktische Veränderungen von Liebe zwischen Ehepartnern im Spannungsfeld tradiert und religiöser Vorstellungen betrachtet werden. Schrittweise wird sich zeigen, welche Rolle im lokalen Kontext dabei dem Handy zukommt.

LEBEN IM HOCHGEBIRGE

Meine Beispiele und Erkenntnisse basieren auf einer 14-monatigen Feldforschung in Pakistans nördlichem Territorium Gilgit-Baltistan. Als Teil des bis dato nicht beigelegten Kaschmirkonflikts mit Indien verfügt die Region weder über den Status einer vollständigen pakistanischen Provinz noch über Wahlrecht oder eine Vertretung im nationalen Parlament. Sie ist aufgrund ihrer strategischen Lage vielmehr von einem hohen Grad an Militarisierung und Geheimdienstaktivitäten gekennzeichnet (Ali 2013). Weil im schwer zugänglichen Hochgebirge des Karakorum und Himalaya nur wenige Talflächen bewirtschaftet werden können, ist die Bevölkerungszahl mit ca. 1,32 Millionen⁴ sehr gering und erfährt aus dem ›richtigen‹ Pakistan wenig politische Beachtung. Erst der Karakorum Highway (KKH),

Lokalsprache Shina nicht standardisiert verschriftlicht ist, halte ich mich bei deren Romanisierung an die von Personen vor Ort angewandten Transkriptionen einzelner Wörter oder Sätze.

4 Meine eigene Schätzung basiert auf dem letzten Zensus von 1998 (884 000 Einwohner) bei gleichbleibender Wachstumsrate von 2,56% (Population Census Organization 2001).

der seit 1982⁵ durch Gilgit-Baltistan China an Pakistan anschließt, brachte der Hauptstadt Gilgit zusätzlich zu ihrer politischen Bedeutung als Verwaltungssitz mäßigen ökonomischen Aufschwung. Weil *government jobs* begehrt sind und sich medizinische Versorgung und Bildungseinrichtungen in der Stadt konzentrieren, wachsen seitdem die Vororte rasch an. Abgesehen von der zweiten größeren Stadt, Skardu in Baltistan, und Hunzas Tourismusgewerbe sind die Täler der Region von landwirtschaftlicher Wirtschafts- und Lebensweise geprägt. Die Arbeit auf Feldern und in Obstthainen ist in einer Höhe von circa 1500 bis 4000 Metern, bei knappen Wasserressourcen aus Gletscherschmelzwasser und wegen Hanglagen nur gering einsetzbarer Maschinen anstrengend und wenig gewinnbringend. Wer über einen Schul-, oder gar Universitätsabschluss verfügt, arbeitet darüber hinaus als Lehrer und zunehmend auch als Lehrerin. Eine starke Orientierung in die Metropolen »downcountry« Pakistans kennzeichnet mittelständische Familien, von denen oft einzelne Mitglieder für Bildung oder Arbeit migrieren.

Sprachlich und religiös ist Gilgit-Baltistan sehr divers. Die wichtigsten Sprachen Shina, Balti, Burushaski, Wakhi und Khowar sind mitunter grundverschieden, so dass die pakistanische Landessprache Urdu als lingua franca fungiert. Auch ich kommunizierte mit den Familien, in denen ich leben durfte, auf Urdu. Nur wenige ältere Frauen beherrschen ausschließlich die Lokalsprache, die Schulbildung findet auf Urdu, in Privatschulen auch auf Englisch statt. Während Mädchen auf dem Dorf durchaus zu schüchtern sind, um ganze Sätze in Urdu zu sprechen, tauschen sich in und um die Stadt Gilgit, wo Menschen aus unterschiedlichen Tälern zusammenkommen, Frauen und Männer problemlos darin aus. Hier leben außerdem Anhänger verschiedener islamischer Denominationen. Zwischen Sunniten und Schiiten kommt es dabei immer wieder zu Spannungen, gar eskalierenden Konflikten, wie zuletzt 2013, die zunehmend auch private Bereiche des Lebens beeinflussen und beispielsweise segregierte Wohnviertel und getrennt organisierte Transportsysteme hervorbrachten (Grieser/Sökefeld 2015). Die Ismailiten, die durch das Aga Khan Development Network (AKDN) wegweisend in Entwicklungsprojekten in der Region involviert sind, halten sich weitgehend aus den emotional aufgeladenen, religiösen Konflikten heraus.

Die grundlegende Ähnlichkeit kultureller und sozialer Aspekte verbindet aber vor allem die Lebenswelt der Frauen; im privaten Leben innerhalb der Familien unterscheiden sich Sunniten, Schiiten und Ismailiten nicht wesentlich. Im Rahmen meiner Forschung habe ich sowohl in der Stadt Gilgit und ihren Vororten, als auch

5 Fertig gestellt wurde das Mamutprojekt 1978, für die Öffentlichkeit ist der KKH seit 1982 geöffnet (Kreutzmann 1991: 725) und erfordert seitdem stetig umfangreiche Instandhaltungsarbeiten.

in einem nahen, aber sehr ländlichen Tal, meist in schiitischen Häusern, gewohnt, verbrachte aber auch einige Wochen bei einer ismailischen Familie und unterhielt gute Verbindungen in sunnitische Nachbarschaften. Ob Frauen nun das Kopftuch eng um das Gesicht gewickelt tragen, es in der Öffentlichkeit bis über die Nase heraufziehen oder den Schleier auf die Schultern herunterfallen lassen, scheint nur auf den ersten Blick einen gravierenden Unterschied zu machen; Einstellungen zu Moral und Familienpolitik ähneln sich sehr.

Die in sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten oft angewandte epistemologische Trennung zwischen privatem Frauenraum ›innen‹ und öffentlichem Männerbereich ›außen‹ ist spätestens seit der Einführung des Mobilfunks nicht mehr haltbar. Die Ehefrau kann von zuhause den Mann im Teehaus erreichen und Lebensmittel vom Bazar bestellen oder auch Kontakt mit ihrer Herkunftsfamilie im Dorf pflegen. Die Handyverbindung überbrückt dabei weite Strecken und verbindet punktuell Herdfeuer miteinander. 2006 wurde der erste Sendemast in Gilgit aufgestellt; weil es Festnetzanschlüsse vorher nur in der Stadt gab, fand die neue Technologie schnell Anklang. Allerdings werden bis heute nicht alle Talbiegungen vom Mobilfunk erreicht oder lässt die knappe Stromversorgung nur stundenweisen Netzempfang, der oft nur von einem Anbieter zur Verfügung steht, zu. Begeistert nutzen fast alle Menschen das Mobiltelefon auf die eine oder andere Art. Die Verteilung von Handys in der Region Gilgits spiegelt zunächst einmal Machtverhältnisse wieder: Das männliche Haushaltsoberhaupt verwaltet das Geld und ist dafür zuständig, seine Frau, Kinder und andere abhängige Personen, wie Eltern oder jüngere Geschwister, mit allem zu versorgen, was sie benötigen; dazu gehören heute auch Mobiltelefone. Mittels einer quantitativen Umfrage in 121 städtischen sowie ländlichen Haushalten konnte ich für 2014 ermitteln, dass 54 Prozent aller Frauen und 81 Prozent aller Männer über 16 Jahre ein eigenes Handy besitzen. Ob Smartphone oder einfaches QMobile⁶ hängt von den Einkommensverhältnissen der Familie ab. Buben verfügen meist schon im jungen Teenageralter über ihr erstes Handy während sich Mädchen entweder bis zur Hochzeit oder dem Besuch einer höheren Schule gedulden müssen. Selbst keines zu besitzen oder nicht ausreichend Guthaben zu haben, hält sie aber nicht davon ab, SMS vom Gerät einer großen Schwester zu tippen oder auf dem Handy eines Bekannten Videos zu schauen.

6 Pakistanischer Hersteller von Mobiltelefonen.

METHODOLOGISCHER UND THEORETISCHER RAHMEN

Wie überall orientiert sich die Aneignung der Handykommunikation in Gilgit-Baltistan entlang bestehender Werte und Normen. Dabei bedienen sich die Nutzer einer breiten Palette von Ideen und Verhaltensweisen, die sich auf unterschiedliche Referenzrahmen berufen. Eine wichtige Rolle spielen dabei islamische Lehren, tradierte Vorstellungen von Ehre und unterschiedliche durch Bildungsinstanzen, Regierung, Entwicklungsorganisationen oder Medien propagierte Ideologien. Vielfältige Auslegungen und Deutungen einer Situation ermöglichen den Akteur*innen ein Manövrieren und Neuaushandeln von Regeln. Die dynamischen Verwendungsmöglichkeiten des Handys zwingen die Bevölkerung sich differenziert mit dem Mobilfunk auseinanderzusetzen; das spiegelt sich sowohl in der öffentlichen Debatte über dessen Gefahren wieder, als auch im privaten Gebrauch der Technologie wieder.

Dabei greifen Menschen auf ihren bereits existierenden Erfahrungsschatz zurück. Theoretische Überlegungen zur Phänomenologie spielen daher in meiner Analyse eine wichtige Rolle. Ich begreife Denken, Fühlen und Handeln von Menschen als eine Art dreifaches, sehr stark ineinander verzahntes *embodiment*. Es geht dabei nicht nur um eine leibliche Verinnerlichung von Normen, sondern auch deren Ausdruck, der wiederum die bereits bestehenden Beweggründe für eine Handlung bestärkt. So kann *embodiment* als Teil unbewusst inkorporierter Habitus (vgl. Bourdieu 1985) gesehen werden, auf den gleichzeitig gezielt eingewirkt werden kann. Basierend auf Pierre Bourdieus Ausführungen zur Handlungstheorie und Merleau-Pontys Konzept des *preobjective* erörtert Thomas Csordas (1990) *embodiment* als unvermittelten, intuitiv wirkenden Ausdruck der eigenen Habitus bevor er noch vom Akteur selbst registriert und objektiviert wird. In der Sozialisation lernen wir bestimmten Handlungsmustern zu folgen; ohne jede mögliche Situation schon einmal durchlebt zu haben, wissen wir, oder gar unser Körper, scheinbar instinktiv was zu tun ist. So muss keiner einem Mädchen in Gilgit erklären, dass es keine unbekannt Nummern annehmen soll: Es fühlt sich automatisch falsch an, mit einem Fremden zu kommunizieren, der unerlaubt in die eigene Privatsphäre eindringt. Dabei gilt es als Forscherin besonders auf die *so-matic modes of attention* (Csordas 1993) zu achten. Spontane, körperliche Reaktionen, die Rückschlüsse auf kulturelle Werte und Zusammenhänge zulassen, beispielsweise, ob eine junge Frau, die wiederholt von einer unbekannt Nummer belästigt wird, ängstlich, genervt oder gar amüsiert wirkt. So habe ich mich selbst in meiner Rolle im Feld stark an verbreitete Verhaltensweisen angepasst und räumliche, soziale und emotionale Einschränkungen oder Vorzüge von Frauen in Gilgit sinnlich (mit)erlebt und intersubjektiv erfahren (cf. Jackson 1989).

Eigene Aktionen, aber auch Handlungen Anderer, die mit uns in Bezug stehen, erfahren wir immer auch körperlich. Sie sprechen sensorisches Empfinden an, das wiederum auf den Geist zurückwirkt. Tim Ingold (2008, 2011) betont bei diesem Aspekt des *embodiments*, des *being-in-the-world* (ursprünglich Csordas 1994: 10), besonders das Prozesshafte von organischem Leben, dass wir unsere (soziale) Umwelt spüren und der uns im Raum bewegen: »Life itself, far from being an interior property of animate objects, is an unfolding of the entire meshwork of paths in which beings are entangled« (Ingold 2008: 1808). Diese Pfade möchte ich metaphorisch auch als historisch gewachsene gesellschaftliche Diskurse be-greifen, in die Personen eingebunden sind und die auf Werte und Vorstellungen zurückwirken (vgl. Foucault 1980). Judith Butler führt mit dem Performativitäts-konzept diese Erkenntnis weiter: Sprechakte und Handlungen kommunizieren Werte und Bedeutungen und sind wirkmächtig (Butler 1990). Alles Geschehene wirkt auf die Akteure zurück; Diskurse festigen sich also selbst. Je öfter wir von einer Sache hören oder sie sehen, desto mehr Raum nimmt sie in unserer Wahrnehmung ein. Je mehr Mädchen in Gilgit beispielsweise über Liebesehen sprechen, gar Schritte in diese Richtung unternehmen, desto größer wird durch eine erzwungene Auseinandersetzung mit der Thematik und der Einfluss dieser Idee auf die Gesellschaft. Saba Mahmood (2012) beschreibt einen ähnlichen, performativen *embodiment*-Ansatz: »[...] one's practices and actions determine one's desires and emotions. In other words, action does not issue forth from natural feelings but creates them. Furthermore, it is through repeated bodily acts that one trains one's memory, desire, and intellect« (Mahmood 2012: 383f.). Obwohl sehr treffend formuliert, kommt hierbei das Kontinuum von leiblicher Verinnerlichung und Ausdruck zu kurz. Habitūs sind nicht statisch zu sehen, sondern verändern sich durch performative Sprechakte und Handlungen, wirkt so aber auch auf die Wahrnehmung dieser ein und beeinflusst eigene Verhaltensweisen, die wir wiederum sensorisch erleben; so nimmt alles Tun Eingang in Denken und Fühlen. Mit der Verschränkung des Innen und Außen möchte ich für die Aufweichung dieser fehllleitenden Dichotomie plädieren. Performative, emotionale und räumlich oder taktil erfahrbare Dimensionen von kulturellen Charakteristika verdichten und verstärken sich wechselseitig (cf. Barad 2007).

Wie viele ethnologische Forschungsarbeiten zeigen, fiel auch Hans Peter Hahn und Ludovic Kibora für die Aneignung des Handys in Burkina Faso auf,

Abbildung 1: Das Handy als ständiger Begleiter im Alltag, wie hier neben der Küchenarbeit



Quelle: Anna-Maria Walter

dass der Mobilfunk in verbreitete Solidaritätsstrukturen und Elternbeziehungen eingepasst wird anstatt sie zu zerstören (Hahn/Kibora 2008: 90). Wie anhand des *embodiment*-Modells erörtert, orientieren sich Motivationen, Interessen und Handlungen von Nutzern neuer Technologien entlang etablierter Werte und verinnerlichter Normen. Auch für Gilgit fällt bei genauerem Hinsehen auf, dass weniger drastische Veränderungen durch die Einführung des Mobilfunks geschehen als allgegenwärtige Gerüchte über heimliche sexuelle Liebschaften vermuten ließen. Die ›unsichtbaren‹ Verbindungen folgen größtenteils etablierten Beziehun-

gen; es kommt nicht zu einer erwähnenswerten Erweiterung des Bekanntenkreises, eher einer Intensivierung von – meist bereits formell erlaubten – Beziehungen: zukünftige Ehepartner lernen sich kennen. Ähnlich argumentiert Schoemaker (2015) für Pakistan. Er beobachtet, dass sich Geschlechterrollen durch den Handygebrauch gar verstärken, weil Frauen weniger an Internetdiensten teilhaben können. Ich stimme seinen auf quantitativen Daten basierenden Ausführungen durchaus zu, blicke aber genauer auf die qualitativen Veränderungen in Beziehungen, die durch Kommunikation über das Handy zustande kommen. Auf dieser Ebene ist durchaus ein Wandel zu beobachten. Darüber hinaus werden Frauen zu oft als machtlose Rezipienten dargestellt anstatt ihre kreative Partizipation im Alltag wahrzunehmen und anzuerkennen.

SCHÜCHTERNE ZURÜCKHALTUNG

Die Lebenswelt der Frauen in Gilgit und Umgebung ist maßgeblich von der *parda* und dem Gefühl der *sharm* gelenkt. Das Konzept von *sharm* lässt sich nicht einfach mit dem englischen *shame* oder dem deutschen Wort Scham übersetzen, würde dabei mit falschen Assoziationen verknüpft, sondern beschreibt einen größeren Komplex an Gefühlen⁷, Einstellungen und Verhaltensweisen, die den Umgang mit Männern regulieren. Sich schüchtern zu verhalten, seinen Blick gesenkt zu halten, die Schultern hängen zu lassen, sich ruhig und ohne viele Worte im Hintergrund zu halten, entspricht eher einem bewusst zu Eigen gemachten Habitus, der Fehlverhalten vorbeugt, damit frau sich gar nicht erst schämen muss (Walter 2016). Wie Lila Abu-Lughod (1986) anhand ägyptischer Beduininnen zeigte, darf sittsame Zurückhaltung nicht als Unterdrückung vereinfacht werden; sich als geachtete Frau zu präsentieren gilt als aktive und selbstbewusste Übernahme einer Rolle in der Gesellschaft. Durch emotionale Selbstdisziplin erlangen Frauen bewusst Handlungsmacht.

Weil in Gilgit und Umgebung potentiell jeder jeden kennt, übt die Gesellschaft eine starke soziale Kontrollfunktion aus. Als ich einmal mit meinen ›Schwestern‹ lachend über den Bazar ging, fuhr zufällig einer unserer ›Brüder‹ in einer Rikscha vorbei und warf den Mädchen grimmige Blicke zu. Sofort verstummten sie, versteckten ihre Gesichter und bereuten es, auf frischer Tat dabei ertappt zu werden, ihr Vertrauen enttäuscht zu haben. Wie dieses Beispiel zeigt, gibt es immer einen

7 Als zu stark miteinander verzahnte Prozesse wird in diesem Beitrag keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Emotionen, Gefühlen oder gar Affekten getroffen.

gewissen Spielraum; mit normativen Kategorien kann flexibel umgegangen werden: Frauen sind nicht auf ein Leben in Haus und Hof beschränkt, dürfen jedoch im Beisein von Männern, die in den Kreis potentieller Heiratspartner fallen, keine Möglichkeit für Tratsch bieten. Dabei zielt ›anständiges‹ (»*shermati*«) Verhalten besonders auf Verwandte und Bekannte ab, wer nicht weiß, wer das ›schamlos‹ (»*basharm*«) unverhüllte Mädchen ist, der kann auch keine Geschichten über sie verbreiten und Rückschlüsse auf die ›losen Sitten‹ ihrer Familie ziehen. Die vermeintliche Dichotomie von Innen und Außen sollte also besser als Kontinuität von entspannten Frauenrunden zur Präsenz nicht in direkter Linie verwandter Männern verstanden werden.

Nun hat der Mobilfunk allerdings genau das Potential gemischtgeschlechtliche Kommunikation zu ermöglichen, noch dazu auf diffuse Art und Weise. SMS-Nachrichten werden sofort gelöscht und blickt man einer Freundin nicht beim Tippen über die Schulter, so bleiben ihre Handyverbindungen für Andere unsichtbar. Das Handy ist meist das einzige Ding, das einer bestimmten Person alleine gehört, alles andere wird in den spärlichen Häusern gemeinschaftlich verwendet, Kleider ohne zu fragen ausgeliehen, selbst Schlafplätze werden ständig durchgewechselt. Auch Handys wandern schnell von Hand zu Hand, jeder sieht sich Musikvideos an, schreibt mal eine Nachricht an eine Freundin oder schießt Fotos mit der besseren Kamera. Dabei ist allerdings immer klar, wem das Mobiltelefon gehört, zu wem es immer wieder zurückkehrt. Viele Mädchen schützen ihre Privatsphäre daher mit Pinnummern und Security-Apps, verstecken so freizügige Fotos oder Nachrichten eines Schwarms sowie schlüpfrige Mitteilungen des Ehemanns. Genau hier steckt in einer Gesellschaft, die Ehen im Familienkollektiv, nicht zwischen zwei einzelnen Partnern, denkt, das Krisenpotential des Handys.

Besonders die Jugend nutzt die neue Technologie, um Grenzen auszutesten und zu erweitern, allerdings meist nicht, um sie komplett zu überschreiten. Zutiefst verleiblicht und in alltäglicher Praxis verstärkt, bildet *sharm* einen sensiblen Gradmesser für Frauen und zieht (un)bewusst Selbstdisziplin nach sich. Moralische Grenzen und Familienloyalität sind den meisten ganz klar wichtiger als individuelle Sehnsüchte, oder umgekehrt, eigene Wünsche resultieren aus ihren Erfahrungen in der sozialen Umwelt. Im Folgenden soll dies anhand von Beispielen zwischen jungen Ehepartnern verdeutlicht werden.

LIEBE GEHT DURCH DEN DAUMEN

Gesellschaftlicher Wandel wird in der Region Gilgits derzeit an Liebeskonzepten und dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern festgemacht. Der Mobilfunk

dient dabei als Manifestation der Veränderungen, die viele Menschen als von außen kommend erfahren. Dabei wird oft das Partikulare der Situation vor Ort übersehen. Die mehrheitlich schiitische Bevölkerung feiert gemäß lokaler Tradition zwei Mal Hochzeit. Bis vor circa 20 Jahren willigten Eltern bei Heiratsgesuchen für ihre Töchter in jungen Teenagerjahren ein. Eine Verlobungszeit war nicht verbreitet, so wurde sofort geheiratet. Nach der *nikāh*, der eigentlichen islamisch rechtskräftigen Hochzeit, blieb das Mädchen allerdings noch jahrelang bei ihrer Familie wohnen; sie hatte Zeit aufzuwachsen, ihr Bräutigam konnte seine Ausbildung zu Ende bringen. Erst dann fanden die großen Hochzeitfeierlichkeiten der *shādi* statt, bei denen getanzt wird, Gäste bewirtet werden und die Braut ins Haus des Mannes überführt wird. Obwohl schon verheiratet, aber eben noch nicht sozial manifestiert in den Ehestand übergegangen, galt zwischen *nikāh* und *shādi* für die Partner ein absolutes Meidungsgebot. Da Heiraten oft im Verwandtenkreis stattfinden, kennen sich die zukünftigen Eheleute eventuell; das Gelingen der Ehe gilt allerdings als vielversprechender, wenn die Frau vorher nicht bereits emotional involviert ist und sich abhängig von der Zuneigung des Mannes gemacht hat. Nicht das Eherrangement an sich, sondern genau dieses Meidungsgebot – die Meidung von romantischer Liebe vor dem Vollzug der Ehe – ist es, das während der letzten beiden Jahrzehnte aufgeweicht wurde. Dabei spielen Bildung, Medienkonsum und islamische Lehren eine wichtige Rolle; nachdem es die Kommunikation zwischen Frau und Mann erleichtert, demokratisiert und beschleunigt das Handy diesen Prozess.

Im Zuge immer stärkerer Islamisierungstendenzen in vielen muslimischen Ländern, wenden sich auch Gläubige in Gilgit-Baltistan zunehmend gegen tradiertes Verhalten, wenn es mit Auslegungen islamischer Schriften in Konflikt steht. So argumentieren insbesondere Männer, dass sie ihre bereits rechtlich und religiös angetrauten Ehefrauen zumindest sehen möchten. Weil viele der einflussreichen Großelterngeneration gegen solche persönlichen Wünsche wettern, hat sich eine Vielfalt an Mischformen für diese Zwischenphase⁸ ausgestaltet. Einige Mädchen verweigern aus Schüchternheit den Kontakt, andere Pärchen tauschen heimlich Briefe aus oder treffen sich zu Ausflügen, Männer kommen bei der Schwiegerfamilie zu Besuch und wieder andere dürfen sogar bei ihren Bräuten über Nacht bleiben. Am wichtigsten ist hierbei aber die Kommunikation über das Handy. 2014 und 2015 erlebte ich zahlreiche *nikāh*-Zeremonien, bei denen sich das Paar

8 Weil in ismailitischen und sunnitischen Gruppen Gilgit-Baltistans *nikāh* und *shādi* meist zusammen zelebriert werden, entspricht die Phase der Annäherung der Zeit zwischen Verlobung und Hochzeit. Intime Treffen und Körperkontakt sind hierbei allerdings untersagt.

Abbildung 2: Ein Brautpaar bei seiner shādi-Zeremonie im Familienkreis; obwohl sich das Paar seit ihrer nikāḥ bereits gut kennt, ist die Braut vor den zahlreichen mit Handys bewaffneten Zuschauern schüchtern und zurückhaltend



Quelle: Anna-Maria Walter

zum ersten Mal – entfernte Cousine und Cousin zum ersten Mal in geänderten Rollen als Ehepartner – sah. Dabei überreichte der Bräutigam seiner Frau neben dem obligatorischen Edelsteinring und zahlreichen Geschenken, wie Kleidern und Kosmetikartikeln, ein ganz spezielles Paket: ein Smartphone. Schon in den nächsten Tagen fingen die meisten Pärchen an sich rege miteinander auszutauschen, anfangs per SMS, nach einiger Zeit auch über lange Telefonate. Nachdem sie bereits verheiratet sind und das islamische Recht auf ihrer Seite haben, kann heute keiner mehr etwas dagegen tun ohne sich als »ungebildet« (»anparḥ«, »jahil«) oder rückständig (»jangli«) bloßzustellen.

Nachdem sich das Heiratsalter um einige Jahre nach oben verschoben hat, haben auch die Mädchen starkes Interesse an Kontakt mit (ihren) Männern. Dabei spielen viele Faktoren eine Rolle: Auf der einen Seite geht es um Abenteuer, (sexuelle) Neugierde und das Bestreben den neu entstehenden Beziehungen eine romantische Note zu geben. Auf der anderen Seite ist den Frauen bewusst, dass sie Rechte an ihrem Mann haben, er beispielsweise dazu verpflichtet ist, sich gut um sie zu kümmern, sprich sie mit dem Motorrad zu transportieren oder mit Handyguthaben zu versorgen. Die enge Verbindung, die die meisten Paare über das

Handy aufbauen, verhilft den jungen Frauen zu einem grundsätzlich anderen Stand in den Schwiegerfamilien, in die sie bald umziehen werden. Früher heiratete ein Mädchen in erster Linie ihre Schwiegermutter und Schwägerinnen, mit denen sie bei Hausarbeiten im Alltag die meiste Zeit verbrachte. Heute etabliert sich bereits über das Handy eine Kernfamilie. Diese Verschiebung äußerte sich laut Katrin Gratz bereits in den 1990er Jahren in verändertem Hausbau: Junge Ehepaare bekommen ein eigenes Zimmer in der Großfamilie, schlafen nicht mehr mit den anderen um den Ofen (Gratz 2006: 545). Ist der Ehemann bereits in seine Frau verliebt, wenn sie in seine Familie zieht, hat sie seine Unterstützung gegen jegliche Art von Missbrauch, beispielsweise zu hoher Arbeitslast, die ihr von der Schwiegermutter aufgebürdet wird. Die zwischen ihnen gewachsene Vertrautheit erlaubt es ihr Einfluss auf ihn zu nehmen – eine Position, die sich ältere Frauen früher oft erst nach langen Jahren der gegenseitigen Annäherung und Anpassung sowie dem Rückhalt ihrer heranwachsenden Kinder erarbeiteten.

Natürlich gibt es auch Negativbeispiele, für die diese Gleichung nicht gilt. Einige Paare entfremden sich durch die lange Zeit zwischen *nikāh* und *shādi* oder das Handy ermöglicht eine andere Liebschaft, woraufhin sich Familien jahrelange Scheidungskriege liefern oder Mädchen aus Mangel an Alternativen mit einem unbekanntem Mann durchbrennen. In diesem Zusammenhang treten immer wieder Ehrenmorde auf; für Gilgit-Baltistan werden vier pro Monat geschätzt (Israr 2015). Nachbarschaftstratsch in Gilgit und Umgebung ließe allerdings erahnen, dass fast jede Familie bereits mit unzüchtigen Töchtern zu kämpfen hätte; die meisten Geschichten werden stark übertrieben. Ein Bekannter meinte einmal zu mir: »Wenn du mit einem Cousin scherzt, wird die Nachbarin sagen, dass du ihm schöne Augen gemacht hast und bis das Gerücht am Bazar ankommt, wart ihr schon miteinander im Maisfeld«. Soziale Kontrolle funktioniert ohne prügelnde Väter oder Ehemänner. Der Generalverdacht gegenüber jungen Frauen spiegelt aber deutlich die Ängste und Verunsicherung vieler Menschen wieder.

Andere machen sich diese Verhandlungsräume zu eigen, wie das Beispiel meiner guten Freundin Aliya zeigt. Sie schaffte es erfolgreich eine Romanze mit einem entfernt verwandten Neffen in eine ›arrangierte Liebesehe‹ umzuwandeln. Seit der achten Klasse steckten sie sich auf dem Schulweg heimlich Briefchen zu, verbrachten viel Zeit zusammen mit ihren Geschwistern in der Nachbarschaft und standen in ständiger Verbindung über das Handy, wozu sich Aliya jedes Mal heimlich das der Mutter nehmen oder eines ihrer älteren Schwestern oder Cousinen ausleihen musste. Als Aliyas Geliebter alt genug war, konnte er seinen Eltern seine Präferenz mitteilen und eine ganz ›normale‹ Heiratsanfrage an Aliyas Familie stellen. Weil Aliya bis dahin bereits viele Gesuche anderer Männer abgelehnt hatte und nun gerade dieses, nicht gerade lukrative Angebot annahm, lässt sich

vermuten, dass Gefühle bereits vor der Ehe im Spiel waren. Trotzdem bleibt der äußere Schein gewahrt. Gleichzeitig übte Aliya ein maximales Maß an Selbstbestimmung aus.

Wie diese Geschichte zeigt, ist es nicht das Handy, das ein inniges Verhältnis zwischen Frauen und Männern verursacht, Mobilkommunikation vereinfacht aber deren Realisierung. Während meiner Forschung hat sich immer deutlicher herauskristallisiert, dass ein wesentlich breiterer Wertewandel stattfindet, der dem Handy vorausgeht und auf vielen, ineinander verzahnten Kräften basiert. Julie Archambault beschrieb auf einer Konferenz 2013 den Mobilfunk für Mozambique als Katalysator, der Wandel weniger von sich aus anstößt als viel mehr Themen beschleunigt, die sich in der Gesellschaft gerade zusammenbrauen.

DAS HANDY – EIN FAKTOR UNTER VIELEN

In den vergangenen 30 Jahren gingen in Gilgit-Baltistan diverse Veränderungen vorstatten. Mit dem Karakorum Highway (KKH) wurde die Region an chinesische Märkte und das pakistanische Tiefland angeschlossen. Erhöhte Mobilität in die Metropolen Islamabad, Lahore und Karachi, zum Beispiel für medizinische Behandlungen, Studium oder Beruf, assoziieren zahlreiche Leute mit »exposure«, anderen Lebensweisen ausgesetzt zu sein. Darüber hinaus identifizieren viele Gilgitis in indischen Seifenopern und Bollywoodfilmen schädliche Einflüsse. Besonders Frauen und Jugendliche schauen sie so exzessiv wie es die mangelnde Stromversorgung erlaubt. Dabei weichen sie gerne auf Clips auf dem Handy aus, die Jungen für wenig Geld in Internetshops erwerben können und anschließend mittels Bluetooth von Telefon zu Telefon weitergeben. Auch hier entzieht sich der Medienkonsum elterlicher Kenntnis. Jüngere Mütter sind selbst süchtig nach den Urdu- oder Hindi-Dramen; nur in zu freizügigen Szenen wird vorgespult oder kurz weggezappt. Zwar verkörpern die südasiatischen Filmhelden meist die Ideale von *sharm* und *parda*, doch dreht sich dabei alles um romantische Liebesbeziehungen. Entgegen älterer Konzeptionen von leidenschaftlicher Liebe, ist Liebe im Fernsehen heute nicht mehr unerreichbar und zu lebenslangem Herzschmerz verdammt, sondern versöhnt scheinbar inkompatible Familien miteinander (cf. Dwyer 2014).

Der vermehrte Fokus auf das Individuum, das Eintreten für persönliche, nicht gruppenbezogene Wünsche, speist sich zumindest teilweise aus der stark angestiegenen Schulbildung⁹. Über Lehrer und Nicht-staatliche Organisationen (NGOs)

9 Die Alphabetisierung der Jugend im Gilgit-Baltistan liegt heute bei 85 Prozent (Karim 2016).

findet auch der Entwicklungsdiskurs Verbreitung (vgl. Walter 2014), weshalb insbesondere die Jugend ›modern‹¹⁰ sein will. Gerade die Ismailiten orientieren sich unter der Führung des Aga Khan stark an westlichen Modellen. Das Handy als globales Gut spielt bei der Verortung in der transnationalen Gegenwart eine wichtige Rolle. Zeitgleich ist in der Region eine steigende Islamisierung durch den Iran und Saudi Arabien zu spüren. Wie oben schon am Beispiel der *nikāh* dargestellt, fördert eine striktere Auslegung des Islams mitunter Praktiken, die vor dem Hintergrund lokaler Traditionen als zu liberal gelten. Besonders junge Leute nutzen islamische Doktrinen daher gerne als Argumente für selbstbestimmte Ehen oder Frauenrechte. So traut beispielsweise ein mir bekannter schiitischer Gelehrter Liebespaare, da laut seiner Interpretation, das Vorhandensein von Gefühlen bereits vor der Hochzeit keinen Widerspruch zum Koran darstelle; nur körperliche Intimität, wörtlich das Berühren des Anderen (»hāth milānā«), sei verboten.

FAZIT

Am Handy manifestiert sich der öffentliche Diskurs um die von Eigeninitiative und emotionaler Nähe von Paaren bedrohte Gesellschaftsordnung: Es dient als Auslöser, an dem als von außen kommend erfahrener Wandel festgemacht wird. Gleichzeitig herrscht ein großes Bewusstsein dafür, dass jede Technologie Vor- und Nachteile mit sich bringt. Wie ein roter Faden zieht sich die Erkenntnis der eigenen Verantwortung durch meine Gespräche: »Menschen können jedes Ding auf gute Art und Weise benutzen oder auch missbrauchen, das kommt auf die Person an.« In dieser Aussage fällt wiederum die allgemeine Werteverstärkung hin zum Individualismus auf: Ganz bewusst plädieren Menschen an den Einzelnen, berufen sich nicht ausschließlich auf strikte kollektive Regeln und deren gesellschaftliche Kontrolle. Weil Ideologien, Normen und Handlungsweisen zutiefst verinnerlicht sind, passieren Emotionen, Denken und Handeln nicht losgelöst,

10 Aus intellektueller Perspektive möchte ich mich vom Begriff der ›Moderne‹ distanzieren. Basierend auf philosophischen Traditionen der Aufklärung und des Rationalismus, steht er konzeptionell dem hier präsentierten Konzept eines gleichsam denkend, fühlend und handelnden Leibes gegenüber. Darüber hinaus impliziert er eine Einteilung der Welt in ›traditionelle‹ und weiter entwickelte Gesellschaften, die eine neoimperiale Agenda assoziiert. Weil das Konzept der ›Moderne‹ aber für meine Bekannten in Gilgit eine wichtige, allgegenwärtige Rolle spielt, operiere ich weiterhin mit dem Begriff – in Anführungszeichen.

sondern im Rahmen des existierenden sozialen Kontexts. Gilgitis benutzen Mobilkommunikation, um neuen Idealen von romantischer Liebe gerecht zu werden und bewegen sich dazu vorwiegend in gerade noch moralisch akzeptablem Rahmen. Die einen nutzen das Handy, um aktuelle Diskurse voranzutreiben, andere Leute verteufeln es. Als sichtbares Ding kann es die Gesellschaft im Gegenteil zu diffusen, normativen Veränderungen bewusster greifen, Regeln dafür aufstellen und mit Hetzkampagnen ›bekämpfen‹. Die so stattfindenden Aushandlungsprozesse hinterlassen aber ihre Spuren und tragen zur Normalisierung eines komplexeren Wertewandels bei.

DANKSAGUNG

Dieser Beitrag basiert auf Forschungserkenntnissen des von der Deutschen Forschungsgesellschaft (DFG) finanzierten Projektes »Die Aneignung des Mobilfunks durch Frauen im Kontext der Geschlechterbeziehungen in Gilgit-Baltistan (Nordpakistan)« unter der Leitung von Professor Dr. Sökefeld, Institut für Ethnologie, Ludwig-Maximilians-Universität München. Ohne den fruchtbaren und regen Austausch mit Kollegen und der Offenheit und warmen Gastfreundschaft meiner Interaktionspartner und Freunde in Gilgit-Baltistan wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

LITERATUR

- Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press.
- Ali, Nosheen (2013): »Grounding militarism. Structures of feeling and force in Gilgit-Baltistan«, in: Kamala Visweswaran (Hg.), *Everyday occupations. Experiencing militarism in South Asia and the Middle East*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 85-114.
- Archambault, Julie Soleil (2013): *Mobile epistemologies and the anthropology of new media. Mobile Telephony in the Developing World Conference*, Jyväskylä, 24.05.2013.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham und London: Duke University Press.
- Bourdieu, Pierre (1985): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Butler, Judith (1990): *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- Csordas, Thomas J. (1990): »Embodiment as a paradigm for anthropology«, in: *Ethos* 18 (1). S. 5-47.
- Csordas, Thomas J. (1993): »Somatic modes of attention«, in: *Current Anthropology* 8 (2), S. 135-156.
- Csordas, Thomas J. (1994): »Introduction. The body as representation and being-in-the-world«, in: Thomas J. Csordas (Hg.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge und New York: Cambridge University Press, S. 1-24.
- Dwyer, Rachel (2014): *Bollywood's India. Hindi cinema as a guide to contemporary India*, London: Reaktion Books.
- Foucault, Michel (1980): *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-77*, New York: Pantheon Books.
- Gratz, Katrin (2006): *Verwandtschaft, Geschlecht und Raum. Aspekte weiblicher Lebenswelt in Gilgit/Nordpakistan*, Köln: Köppe.
- Grieser, Anna/Sökefeld, Martin (2015): »Intersections of sectarian dynamics and spatial mobility in Gilgit-Baltistan«, in: Stefan Conermann/Elena Schmolarz (Hg.), *Mobilizing religion. Networks and mobility*, Berlin: EB Verlag, S. 83–110.
- Hahn, Hans Peter/Kibora, Ludovic (2008): »The domestication of the mobile phone. Oral society and new ICT in Burkina Faso«, in: *Journal of Modern African Studies* 46 (1), S. 87-109.
- Ingold, Tim (2008): »Entanglements of life in an open world«, in: *Environment and Planning* 40 (8), S. 1796-1810.
- Ingold, Tim (2011): *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*, Oxon und New York: Routledge.
- Jackson, Michael (1989): *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press.
- Kreutzmann, Hermann (1991): »The Karakoram Highway. The impact of road construction on mountain societies«, in: *Modern Asian Studies* 25 (4). S. 711-736.
- Mahmood, Saba (2012): »Feminist theory, agency, and the liberatory subject. Some reflections on the Islamic revival in Egypt«, in: Raka Ray (Hg.), *Handbook of gender*, New Delhi: Oxford University Press, S. 368-400.
- Population Census Organization, Statistics Division, Government of Pakistan (2001): *1998 Census Report of Northern Areas*. Census Publication No. 157, Islamabad.

- Walter, Anna-Maria (2014): »Changing Gilgit-Baltistan. Perceptions of the recent history and the role of community activism«, in: Ethnoscripts 16 (1), S. 31-49.
- Walter, Anna-Maria 2016: »Between ›pardah‹ and sexuality. Double embodiment of ›sharm‹ in Gilgit-Baltistan«, in: Rural Society 25 (2), S.170-183.

ONLINEQUELLEN

- Israr, Israruddin (2015): »Honour killing cases on the rise in GB, 44 killed in 2015«, in: Pamir Times, <http://pamirtimes.net/2015/12/10/honour-killing-cases-on-the-rise-in-gb-44-killed-in-2015/> vom 10.12.2015.
- Karim, Fida (2016): »Status of education in Gilgit-Baltistan, Pakistan«, in: Pamir Times, <http://pamirtimes.net/2016/04/27/status-of-education-in-gilgit-baltistan-pakistan/> vom 27.04.2016.
- Schoemaker, Emrys (2015): »›Digital purdah‹. How gender segregation persists over social media«, in: Dawn, <http://www.dawn.com/news/1197345> vom 30.07.2015.