In: Orapim Bernart & Holger Warnk (eds. 2012),
Thailand – Facetten einer südostasiatischen Kultur.
München: edition global (Themenheft Orientierungen).
[proofs]

Thailand und Laos – eine historische Hassliebe

Oliver Tappe
(Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle)

Es klingt wie der Beginn eines skurrilen Witzes: Treffen sich ein milliardenschwerer Geschäftsmann, eine Gruppe Demokratie-Aktivisten und einige kommunistische Polizisten in einem buddhistischen Tempel. So in etwa begab es sich am 12. April 2012 in der laotischen Hauptstadt Vientiane, als der ehemalige thailändische Premier Thaksin Shinawatra dort das Neujahrsfest (Thai: *songkran*; Lao: *phi mai*) im Tempel Vat That Luang Neua beging – umjubelt von 500 eigens aus Thailand angereisten Mitgliedern der United Front for Democracy Against Dictatorship (UDD) in ihren roten T-Shirts.[1] Die von der Laotischen Revolutionären Volkspartei abgestellten Ordnungshüter schienen leicht überfordert mit der begeisterten Menschenmenge, wie sie in Vientiane höchstens laotische Hiphop-Bands mobilisieren, Politiker hingegen selten bis nie.

Gemeinsam mit laotischen und thailändischen Mönchen beging Thaksin die buddhistischen Neujahrszeremonien und rühmte die enge kulturelle Verwandtschaft der Thai und Lao. Später sollte er noch eine Rede vor laotischen Geschäftsleuten halten, was die Hinwendung der Laotischen Demokratischen Volksrepublik zur Marktwirtschaft und die inzwischen engen wirtschaftlichen Beziehungen der beiden Mekong-Anrainer illustriert. Es ist nicht überliefert, ob Thaksin das Denkmal von König Anuvong (r. 1804–1828) besuchte (Abb. 1), der seit seinem fatalen Feldzug gegen Bangkok wie kaum ein Zweiter die historischen Schattenseiten des Thai-Lao-Verhältnis repräsentiert. Anuvongs Ver-

[1] Bangkok Post online, 12. April 2012: »Thaksin: I'll be back home soon«. [http://www.bangkokpost.com/news/politics/288594/thaksin-back-home-soon].

mächtnis war ein zerstörtes und entvölkertes Königreich – mit bis heute spürbaren sozioökonomischen und erinnerungspolitischen Nachwehen.[2]

Während die Geschichte von Thaksin und den Rothemden bereits an anderer Stelle ausgiebig diskutiert wird (z.B. TAYLOR 2012), soll es hier um die Geschichte der ambivalenten Beziehung zwischen Thai und Lao gehen, von den frühen Königreichen bis hin zu gegenwärtigen sozioökonomischen Widersprüchen und Dynamiken. Eine solche Untersuchung kann nicht ohne die Betrachtung des thailändischen Nordosten, dem Isan, geschehen. In dieser bis heute landwirtschaftlich geprägten Region lebt ein Drittel der thailändischen Bevölkerung (ca. 64 Mio.), welches wiederum zu geschätzten 80% laotisch ist. Es leben somit erheblich mehr Lao in Thailand als in Laos selbst, wo die Lao kaum mehr als die Hälfte der Staatsbevölkerung von knapp 7 Millionen stellen, während sich der Rest auf weitere 48 ethnische Gruppen verteilt.

Im Fokus steht eine komplexe historische Beziehung, die von einer Dialektik aus Nähe und Antagonismus, von kultureller Verwandtschaft und politischer Rivalität geprägt ist, vor allem was das Verhältnis zwischen Bangkok und Vientiane seit dem späten 18. Jahrhundert betrifft. Zudem soll gezeigt werden, dass die Geschichte der laotischen und thailändischen Nationswerdung nicht isoliert voneinander zu betrachten ist, und vor allem das Schicksal des laotischen Staates und der thailändischen Region Isan untrennbar verwoben ist. Letztlich soll argumentiert werden, dass der Mekong als geographische Trennlinie mehr eine historische, kartographische Laune ist und in der Regel eher eine kulturelle, wirtschaftliche und politische Schnittstelle und damit alles andere als eine Kluft zwischen »Thai-Land« und »Lao-Land« repräsentierte.

Entsprechend soll im Folgenden die wechselvolle Geschichte der Thai und Lao seit den frühen Reichsgründungen nachgezeichnet und auf ihre Wechselwirkungen und Verflechtungen hin diskutiert werden. Die Kriege und Deportationen des 19. Jahrhunderts werden im Detail

[2] Grundlage dieses Beitrags ist der Vortrag »Thailand, Vietnam und der 'Puffer' Laos – Historische Perspektiven einer wechselvollen Dreiecksbeziehung« (gehalten am 9.12.2008 im Institut für Südostasienwissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt) sowie weitere Arbeiten zur laotischen Historiographie, insbesondere der kontroversen Geschichte von Chao Anuvong (TAPPE 2008, 2009). Gedankt sei an dieser Stelle Holger Warnk, Orapim Tantrakul und Marin Trenk.

betrachtet, schließlich die unterschiedlichen Wege zu den jeweiligen Nationalstaaten von Thailand und Laos untersucht. Weiterhin wird der Fokus auf die ideologischen Antagonismen zur Zeit des Kalten Krieges und den damit einhergehenden Kämpfen um historische Deutungshoheit gelegt. Betrachtungen zu gegenwärtigen kulturellen und ökonomischen Dynamiken, die die Mekongregion eindeutig als grenzübergreifenden Interaktionsraum ausweisen, schließen die Untersuchung ab.

Phinong: Die Königreiche der Thai und der Lao

Bis heute wird die Beziehung zwischen Thai und Lao als *phinong* (»älterer Bruder – jüngerer Bruder«) charakterisiert (CHULANEE & THOMPSON 2007). Dies impliziert einerseits eine enge verwandtschaftliche Bindung beider Völker, andererseits eine klare Hierarchie: Die Thai betrachten sich als überlegen und zivilisiert, was sich besonders in der herablassenden und paternalistischen Haltung Bangkoks gegenüber der laotischen Bevölkerung des Isan zeigt (KEYES 1995, THONGCHAI 2000). Tatsächlich war das Verhältnis zwischen Thai und Lao seit dem 18. Jahrhundert selten auf Augenhöhe und vielmehr von einer politischen, ökonomischen und auch kulturellen Dominanz der Thai geprägt. In den Jahrhunderten zuvor gelang es den laotischen Königreichen jedoch oftmals, ihre Souveränität und Eigenständigkeit zu behaupten.

Die überlieferte Geschichte der Thai und Lao reicht bis ins 10. Jahrhundert n. Chr. zurück, als sich die verschiedenen Tai-Völker in Südostasien auszubreiten begannen (WYATT 1984, STUART-FOX 1998). Unterschiedliche Gruppen der Tai-Kadai-Sprachfamilie siedeln heute von Assam (Ahom) und Myanmar (Shan) über Yunnan (Dai, Lü) bis Nordvietnam (Tai Dam u.a.) (DILLER ET AL. 2008). Im 13. Jahrhundert wurden die Königreiche Sukhothai und Lan Na – das heutige Nordthailand mit der Hauptstadt Chiang Mai – gegründet. Bereits in jener Zeit gab es einzelne laotische politische Gemeinwesen (*müang*) in der Mekong-Ebene.[3] Die berühmte Ramkhamhaeng-Inschrift erwähnt Vientiane als eines der peripheren Fürstentümer, die Sukhothai tributär

[3] Zum Konzept *müang* und seiner Bedeutungsspanne von Stadt bis Königreich siehe GRABOWSKY 2004.

verpflichtet gewesen seien (GRISWOLD & PRASERT 1971).[4] 1351 löste Ayutthaya das zerfallene Sukhothai als Hegemonialmacht in der Chao Praya Ebene ab. Derweil rief 1353 König Fa Ngum das laotische Königreich Lan Sang aus. Nach zeitweiliger Blüte im 16. und 17. Jahrhundert zerfiel Lan Sang zu Beginn des 18. Jahrhunderts in die Teilreiche Luang Prabang, Vientiane und Champasak, die wenig später unter siamesische Oberherrschaft gerieten.

Im Grunde ist es unzulässig, in jener Zeit von »Thai« und »Lao« analog zu den heutigen Staatsbevölkerung zu sprechen, da die Selbstbezeichnungen andere waren und sich in der Regel auf das heimatliche Dorf oder *müang* bezogen. Thai/Tai bezeichnete in den meisten Tai *müang* schlicht die soziale Kategorie der Gemeinfreien (in Abgrenzung zum Adel und den Sklaven) und kann somit kaum als historisches Ethnonym gelten. Dagegen tauchte die Bezeichnung »Lao« zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert in siamesischen und westlichen Quellen als allgemeines Exonym für verschiedene Tai-Völker an der Peripherie Siams auf (IVARSSON 2008: 24–25). Erst im Zuge des europäischen Einflusses während der kolonialen Expansion setzten sich die Begriffe Thai und Lao im Sinne vorgestellter homogener Völkerschaften und letztlich Staatsbürgerschaft durch (GRABOWSKY 1995: 125).

Die historischen *phinong*-Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Tai-Königtümern manifestierte sich zum Beispiel im 16. Jahrhundert im engen Verhältnis von Lan Sang und Lan Na, als König Phothisalalat eine Prinzessin aus Chiang Mai heiratete und kurzfristig sogar seinen Sohn Setthathilat auf den Thron von Lan Na setzte.[5] Von Lan Na aus sollte der laotische Buddhismus entscheidende Impulse

[4] König Ramkhamhaeng von Sukhothai gilt in der thailändischen Geschichtsschreibung als ein Gründervater des Staatswesens der Thai. Es ist jedoch umstritten, ob die genannte Inschrift tatsächlich aus dem 13. Jahrhundert stammt oder erst später – womöglich erst unter König Mongkut – als vermeintliche historische Legitimation für die politische Souveränität der Thai gefertigt wurde. Eine umfassende Aufarbeitung und Diskussion dieser in den 1990ern aufgeflammten Kontroverse bietet TERWIEL 2011.

[5] Daher spricht die offizielle laotische Geschichtsschreibung gerne von *Lao Lan Na* (MINISTERIUM FÜR INFORMATION UND KULTUR 2000). Für eine kritische Analyse der *Pavatsat lao* (»Geschichte von Laos«), dem vom Ministerium für Information und Kultur herausgegebenen historischen Standardwerk in der Laotischen Demokratischen Volksrepublik, siehe LOCKHART (2006) und TAPPE (2008).

erhalten (LORRILLARD 2008). Viele Mönche kamen mit Abschriften des Pali-Kanon von Chiang Mai nach Luang Prabang und Vientiane, wohin Setthathilat 1560 seine Hauptstadt aus ökonomischen und demographischen Gründen verlegt hatte. Auch der Smaragdbuddha Pha Kaeo gelangte unter Setthathilat nach Vientiane, wo der König den Ho Pha Kaeo (»Halle des Pha Kaeo«) als Heimstatt für die berühmte Statue errichten ließ. Bereits in jener Blütezeit des laotischen Königreiches zeigte sich das geographische Manko Vientianes: Es fehlte ein direkter Zugang zum Meer, da der Mekong aufgrund von Stromschnellen nicht durchgehend schiffbar war und bis heute ist.

Die gewachsene Bedeutung des Seehandels ließ die Königsstädte der Thai, Birmanen und Vietnamesen prosperieren, während Lan Sang ökonomisch marginalisiert wurde (STUART-FOX 1998). Der innerlaotische Handel zwischen Bergvölkern und Tieflandbewohnern verlor an Bedeutung, bzw. die Wertschöpfung der lukrativen Ressourcen der Bergwälder fand außerhalb des laotischen Einflussbereichs statt. Als Folge davon konnte Lan Sang auch militärisch den Nachbarmächten nicht mehr Paroli bieten, erst recht nicht nachdem das Reich im Zuge von Erbfolgestreitigkeiten zerfallen war. Luang Prabang, Vientiane und Champasak wurden siamesischen Vasallen, 1778 eroberte der Soldatenkönig Taksin gar die Stadt Vientiane, deportierte unzählige Lao und entführte den berühmten Smaragdbuddha Pha Kaeo, seither Emblem für die kosmologische wie politische Souveränität der Chakri-Könige und gleichsam Sinnbild für den Verlust der laotischen Souveränität gegenüber den Thai. Bis 1826 waren die laotischen Könige weitgehend loyal zu ihren siamesischen Herren, ehe ein ambitionierter Monarch aus Vientiane gegen Bangkok aufbegehrte: König Anuvong (r. 1804–28).

Die Konzentration einer großen arbeitsfähigen Bevölkerung war für die Nassreis anbauenden Tai-Reiche in der Regel von größerer Bedeutung als territoriale Expansion. Entsprechend umfangreiche Umsiedlungsmaßnahmen charakterisierten die kriegerischen Auseinandersetzungen in Südostasien (GRABOWSKY 2004). Die früheren Deportationen von Lao-Gruppen in die Einflusssphäre Bangkoks waren Anuvong trotz seiner anfänglich guten Beziehung zu den Chakri-Königen ein Dorn im Auge. Vergebens bat er Rama III, der inzwischen durch Tätowierungskampagnen auf dem Khorat-Plateau Fakten geschaffen hatte, um Rückführung laotischer Familien nach Vientiane.

Mittels eines groß angelegten Feldzugs sollte dies gewaltsam passieren, und in der Tat stieß Anuvong mit seinen Söhnen innerhalb weniger Monate bis nach Saraburi vor (MAYOURY & PHEUIPHANH 1998).

Die angestrebte Rückführung der Zehntausenden von Lao nach Vientiane gestaltete sich jedoch logistisch kompliziert, zumal viele Lao sich der erneuten Umsiedlung widersetzten oder im Laufe der Rückführung flohen (ibid.). Ebenso wie Anuvong und sein Bruder und Vorgänger Nanthasen einst Bangkok treu ergeben waren, wurden zahlreiche lokale laotische Eliten im Isan von Bangkok kooptiert und standen Vientiane und Anuvongs Ambitionen gleichgültig bis feindselig gegenüber. Die Truppen Bangkoks konnten sich daher nach ihrer anfänglichen Überrumpelung durch Anuvong sammeln und über den siamesischen Vorposten Khorat/Nakhon Ratchasima – »Bangkok's agent in the Isan« (GRABOWSKY 1995: 115) – gegen Anuvong marschieren. Der König von Vientiane – vergebens auf vietnamesische Unterstützung setzend – wurde zurückgeschlagen, Vientiane letztlich sogar dem Erdboden gleichgemacht und erneut Massen von Lao deportiert.

Das schmachvolle Ende Anuvongs – gefoltert und in einem Käfig in Bangkok der öffentlichen Verachtung preisgegeben[6] – steht emblematisch für diese schmerzlichste historische Niederlage der Lao. Die sozioökonomische Marginalisierung des östlichen Mekong-Ufers wird seither auf diese historische Zäsur, welche das Thai-Lao-Verhältnis bis zum heutigen Tag belastet, zurückgeführt.

Konfrontation und Feindschaft

Im Zuge der Zerstörung Vientianes sollen bis zu 100.000 Lao unfreiwillig die Mekongufer gewechselt haben, der Hauptgrund für das heutige demographische Ungleichgewicht von fünf (Isan) zu eins (Laos) (MAYOURI & PHEUIPHANH 1998: 49). Bereits nach der Eroberung Vientianes durch Thaksin wurden 1779 zehntausende Lao nach Zentralsiam deportiert, vor allem nach Saraburi. Dort stellten zwangsumgesiedelte Yuan/Nordthai aus Chiang Saen einen Großteil der

[6] Westliche Zeitgenossen, Geschäftsleute wie Missionare, zeigten sich schockiert ob der siamesischen Brutalität gegenüber der in Bangkok internierten laotischen Königsfamilie (GUTZLAFF 1834: 27).

Bevölkerung, wurden aber nach den großen Umsiedlungskampagnen von 1779 und 1828 von den Lao zahlenmäßig um das fünf- bis siebenfache übertroffen (GRABOWSKY 2004: 267). In den Jahrzehnten darauf, als Bangkok und Vietnam um die Vorherrschaft in der Region stritten, deportierten die Siamesen einen Großteil der Phuan aus der Hochebene von Xieng Khouang, um sie dem Einfluss der Vietnamesen zu entziehen und ihre Arbeitskraft auszubeuten (SNIT & BREAZEALE 1988). Lao und Phuan wurden entweder auf dem Khorat-Plateau angesiedelt oder gelangten als Zwangsarbeiter auf die Reisfelder und Plantagen in viele Provinzen des heutigen Zentralthailands. Benannt wurden sie zunächst entsprechend ihrer Herkunft, also Lao Phuan, Lao Wiang (Vientiane) etc., ehe Prinz Damrong sie schließlich als »Thai« klassifizieren sollte.

Die Zwangsumsiedler waren ein integraler Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnungen in Südostasien und konstituierten wesentliche Bevölkerungsanteile (GRABOWSKY 1999, 2004). Sie nahmen in der sozialen Hierarchie meist eine niedrige Stellung ein, teils explizit als so genannte »Sklaven« (Thai: *that*; Lao: *kha*), teils als gemeinfreie Bauern mit zeitweise Arbeitsdiensten unter siamesischer Aufsicht (GRABOWSKY 2004: 260, BOWIE 1996). Zur Zwangsarbeit deportierte Kriegsgefangene (*that chaloei*) hatten bisweilen die Möglichkeit, sich aus der Knechtschaft heraus zu kaufen und den Status von Gemeinfreien zu erreichen. Unter den Deportierten gab es somit Statusunterschiede, und gerade laotische Aristokraten, Künstler und Handwerker (z.B. Goldschmiede) genossen gewisse Privilegien. Sie galten als Besitz des Königs und lebten in geschlossenen Siedlungen in der Nähe des Palastes (VAN ROY 2009).[7]

Unter dem Eindruck der europäischen Kolonialpolitik setzte in der Ära Chulalongkorn eine neue administrative Politik ein, die das Schicksal der »siamesischen Lao« (AYMONIER 2003) maßgeblich ändern sollte. Um französischen Ansprüchen auf laotische Siedlungen auf siamesischen Territorium zu begegnen, wurden per Federstrich die einstigen laotischen Kriegsgefangenen zu siamesischen Staatsbürgern

[7] Es war gängige Praxis, Familienmitglieder von Vasallenherrschern zur Gewährleistung ihrer Loyalität als Geiseln am Hofe festzuhalten. In der Tat begann auch Anuvongs »Karriere« als Vertreter seines Bruders Nanthasen in Bangkok, nachdem jener 1781 zum König von Vientiane – von Bangkoks Gnaden – ernannt wurde (VAN ROY 2009: 45–47).

gemacht (VAN ROY 2009: 62, SNIT & BREAZEALE 1988: 129). Gleichzeitig wurde von Bangkok im Norden und Nordosten lokale politische Autonomien beschnitten und die Verwaltung des Reiches zentralisiert. Die Bezeichnung »Lao« verschwand aus dem offiziellen Diskurs, stattdessen setzten sich die Bezeichnungen *Thai Isan* bzw. *Khon Isan* (»Thai/Menschen des Nordostens«) durch (TEJ BUNNAG 1977). Thongchai Winichakul (2011: 29) zufolge sind diese so genannten Verwaltungsreformen als Euphemismus für die imperiale Eroberungspolitik Bangkoks – im Wettbewerb mit den europäischen Mächten – zu verstehen. Bangkok übernahm europäische Vorstellungen einen zentralisierten Nationalstaats und nutzte auch Foucault'sche Machttechnologien wie Zensus und Kartographie.

Die laotischen Siedlungsgebiete waren ein besonderer Zankapfel zwischen den imperialen Ambitionen Siams und Frankreichs, versinnbildlicht durch die konkurrierenden kartographischen Projekte der französischen Kolonialisten unter Auguste Pavie (IVARSSON 2008) sowie dem Bangkok verpflichteten britischen Kartographen McCarthy (MCCARTHY 1994). Jegliche territoriale Ambiguität sollte fortan vermieden werden, das flexible *müang*-System war somit Geschichte (THONGCHAI 1995). Interessanterweise entstanden seit jener Zeit »historische« Landkarten, welche die vermeintliche territoriale Ausdehnung der jeweiligen früheren Königreiche mit modernen Staatsgrenzen zeichneten und dabei außer Acht ließen, dass kleinere *müang* bisweilen zwei oder gar drei Machtzentren tributär verpflichtet waren und damit nicht von einem einzigen Königshof vereinnahmt werden konnten (ibid., GRABOWSKY & RENOO 2008).[8]

Um die Jahrhundertwende wuchs Bangkok zur Hauptstadt eines stark zentralisierten Nationalstaats nach europäischem Vorbild, während Laos zu einem kolonialen Hinterland Französisch-Indochinas wurde. Rasch realisierten die Franzosen, dass sie lediglich ein unterbevölkertes Rest-Laos kontrollierten, während die Mehrheit der Lao im Begriff war, von Bangkok absorbiert zu werden. Entlang des

[8] Ein gutes Beispiel dafür ist eine Karte von Lan Sang im laotischen Nationalmuseum in Vientiane. Sie suggeriert unter anachronistischer Einbeziehung sämtlicher jemals bestandenen Tributärbeziehungen ein Territorium des laotischen Königreiches, welches unter anderem den Isan, Teile von Lan Na, Sipsong Panna und Sipsong Chutai sowie Gebiete des heutigen Kambodschas umfasst (GRABOWSKY 2011, TAPPE 2011).

Mekong versuchten sie Handelsposten auf siamesischer Seite zu etablieren und sogar Lao-Dörfer zur »Heimkehr« zu bewegen (WALKER 2008). Diese jedoch sahen oft keinerlei Veranlassung zu einer weiteren Migration und bevorzugten den Verbleib auf ihrer siamesischen Scholle, wie ein französischer Kolonialbeamter aus Südlaos 1897 in einem Brief an den Generalgouverneur in Saigon bedauert:

> »La plupart de ces villages, qui sont actuellement très prospères, ne demandent pas à rejoindre leur pays d'origine […]«.[9]

Als in den 1930er Jahren die Idee eines Pan-Thai-Nationalismus, inspiriert vom faschistischen Japan, an Fahrt gewann – 1939 wurde Siam in Thailand umbenannt – sah sich Frankreich mit Ansprüchen Bangkoks auf die »verlorenen« laotischen Gebiete konfrontiert. Es kam zu kriegerischen Auseinandersetzungen, im Zuge derer Thailand den Franzosen 1941 unter anderem die heutige laotische Provinz Sainyabouly abtrotzte. Frankreich antwortete mit einer Kampagne für ein laotisches »nationales Erwachen« (IVARSSON 2008, Kap. 4), in deren Kontext auch die Renovierung des Ho Pha Kaeo forciert wurde, dessen traurige Ruinen zuvor von französischen Reisenden eindrücklich dokumentiert worden waren (RAQUEZ 1902: 102–3). Frankreich gerierte sich als unverzichtbare Schutzmacht von Laos und versuchte mit derartigen Projekten die laotischen nationale Identität und Souveränität vis-à-vis Thailand zu fördern – und damit die politische Elite von Laos für sich einzunehmen.

Ein Grenzgänger besonderer Art war in jener Zeit der laotische Mönch Maha Sila Viravong aus Roi-et. Er war maßgeblich an der Wiederbelebung der laotischen Kultur beteiligt, indem er bedeutende Texte der traditionellen laotischen Literatur unter den einst von Bangkok geraubten Palmblattmanuskripten entdeckte und ins moderne Thai und Lao übersetzte (CHALONG 2003).[10] Von Thailand aus knüpfte

[9] Der Beamte fügt allerdings zu, dass die Lao auf siamesischer Seite prinzipiell reif für französische Patronage seien, Frankreich müsse lediglich mehr Präsenz am westlichen Mekongufer zeigen (Archives Nationales d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, Dossier Gouvernement Géneral d'Indochine 20850).

[10] Maha Sila sollte später ein bis heute gültigen Standardwerk zur laotischen Geschichte (MAHA SILA 1964) sowie Lehrtexte zur laotischen Sprache und buddhistischen Bildung verfassen. Zwar hat seine Pioniertätigkeit viel für den laotischen Buddhismus geleistet, doch bis heute hat der

er während des Zweiten Weltkriegs Kontakte zu laotischen Nationalisten in Kolonial-Laos, woraus die von Pridis antijapanischer *Seri Thai*-Bewegung inspirierte und unterstützte *Lao Issara* (»freies Laos«) hervorging. Der laotische Vizekönig Prinz Phetsarat, der noch 1940 mit der Vorstellung einer Thai-Lao-Konföderation geliebäugelt hatte, sollte sein Hauptverbündeter und Zugpferd der laotischen Unabhängigkeitsbewegung werden (IVARSSON & GOSCHA 2007, MAHA SILA 2003). Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs – Japan kapituliert, Frankreich geschwächt – rief Phetsarat die Unabhängigkeit von Laos aus, die aber kaum ein Jahr später von Frankreich wieder kassiert wurde.

Während sich die geflohenen laotischen Nationalisten bei ihren alten Verbündeten im Isan neu aufstellten, übernahm Phibun 1948 erneut die Herrschaft und mit ihm eine unnachgiebige Politik gegenüber der laotischen Bevölkerung im Nordosten. Maha Sila und andere Lao aus dem Isan flohen nach Laos, wo fortan alleine die Idee einer souveränen laotischen Nation weiter verfolgt wurde. [11] Es lässt sich dennoch nicht bestreiten, dass die Wiege eines selbstbestimmten (nicht von Frankreich gesteuerten) laotischen kulturellen wie politischen Nationalismus auch in Nordostthailand zu suchen ist. Selbst der laotische Kommunismus hat dort zum Teil seine Wurzeln, wenn auch in Gestalt von Exilvietnamesen – Ho Chi Minh selbst lebte in den 1920ern kurzzeitig im Isan (GROßHEIM 2011) –, die dort vor den Franzosen Zuflucht suchten und ihren Widerstand organisierten (GUNN 1988).

Während Laos 1954 zusammen mit Vietnam und Kambodscha endgültig die Unabhängigkeit erlangte, standen im Isan die Zeichen klar auf Assimilation. Das Zentralthai wurde als Verkehrssprache im Zuge einer Bildungsoffensive durchgesetzt, das »ethnische« laotische Element zugunsten einer rein regionalen Identität unterdrückt (KEYES 1995: 156). Unter dem »despotischen Paternalismus« (THAK 2007) der autoritären Militärregimes seit Sarit Thanarat (1908-1963) – selbst ein Sohn des Isan, in seinem Selbstverständnis jedoch in erster Linie Thai – wurden diverse Entwicklungsprogramme für den ländlich geprägten

---

thailändische Buddhismus eine höhere Strahlkraft als der laotische, und Mönche aus Laos gehen für höhere buddhistische Bildung in der Regel nach Bangkok oder Chiang Mai (HOLT 2009).

[11] Während einige Mitglieder der Lao Issara sich später mit den Franzosen arrangierten, schlossen sich andere wie der später als „Roter Prinz« bekannte Souphanouvong dem antikolonialen Widerstand der Vietminh an (STUART-FOX 1997).

Isan etabliert, damit einhergehend das Bild einer armen und rückständigen Region gefestigt sowie durch die zunehmende zentralstaatliche Präsenz und Bevormundung örtlicher Widerstand geschürt (KEYES 1995).

Sarit und sein ebenso antikommunistisch gesinnter laotischer Cousin Phoumi Nosavan wurden zu Hauptverbündeten der USA gegen die erstarkenden kommunistischen Bewegungen in Indochina. Doch wo Sarit die großzügige amerikanischen Finanzhilfe zumindest teilweise in die Erschließung des Landes steckte, versank Laos in Korruption und Vetternwirtschaft, womit der kommunistischen Propaganda in die Karten gespielt wurde (EVANS 2002a). Derweil starteten ab 1964 täglich amerikanische Bomber von thailändischen Militärbasen (die größte in Udon Thani) um Ziele in Laos und Nordvietnam zu bombardieren.[12] Während die laotischen Kommunisten ihre militärische Ausbildung und Logistik den Nordvietnamesen verdankten, spielten thailändische Söldner eine wichtige Rolle in der ansonsten wenig schlagkräftigen laotischen königlichen Armee (AHERN 2006).

Die laotische kommunistische Revolution von 1975 fiel in die Zeit der kurzlebigen ersten thailändischen Demokratie (1973–76), die mit einer Kritik am amerikanischen Imperialismus und Konsumdenken einherging. Die thailändische KP hatte im weiterhin marginalisierten Isan zeitweise starken Rückhalt, umso mehr als sich ihr nach dem blutigen Militärputsch von 1976 Studenten und andere Sympathisanten anschlossen. Die streng maoistische Ausrichtung der Partei und die desaströsen Folgen kommunistischer Herrschaft in Laos, Vietnam und vor allem Kambodscha führte jedoch bis Anfang der Achtziger zur ihrer fast völligen Bedeutungslosigkeit. Gleichzeitig verschärften sich die Spannungen zwischen der Laotischen Demokratischen Volksrepublik und Thailand. Der Mekong war abgeriegelt, durchsetzt von lokalen

[12] Vor allem die umkämpfte Ebene der Krüge in der Provinz Xieng Khouang und der so genannte Ho-Chi-Minh-Pfad in Südlaos – ein Netzwerk von Versorgungswegen des Vietcong – waren über neun Jahre Ziel täglicher Streubombenteppiche. Noch heute lauern zig Millionen Blindgänger in laotischen Wäldern und Reisfeldern, und jedes Jahr kommt es zu etlichen Unfällen (CHANNAPHA & RUSSELL 2009).

Schmugglernetzwerken, und ständiger Propagandakampf prägte die zwischenstaatliche Beziehung.[13]

Die Spannung entlud sich zwei kurzen Grenzkonflikten (1984 und 1987), in welchen sich das laotische Militär dank vietnamesischer Unterstützung erfolgreich schlug und diese Erfolge propagandistisch ausbeutete. Dagegen forderte der ehemalige Premier Pramoj Kukrik, die Thai müssten wie 1828 den Mekong überqueren und dem »jüngeren Bruder« das Fürchten lehren (GRABOWSKY 2004: 379). Bereits 1988 sollte sich das Verhältnis beider Länder jedoch zum Positiven wandeln. Premier Chatichai Choonhavan besuchte die laotische Parteispitze und proklamierte »Marktplatz statt Schlachtfeld« (LUTHER 1995), was angesichts des zunehmenden wirtschaftlichen Pragmatismus der Laotischen Revolutionären Volkspartei auf offene Ohren stieß (STUART-FOX, 1997: 196–200). Höhepunkt des politischen Tauwetters am Mekong war im Jahr 1994 die Eröffnung der ersten »Freundschafts-brücke« zwischen Vientiane und Nongkhai, der seither zwei weitere Brücken folgten. Kurz zuvor hatte mit Prinzessin Sirindhorn zum ersten Mal ein Mitglied der thailändischen Königsfamilie die Laotische Demokratische Volksrepublik besucht, was einer endgültigen Anerkennung der laotischen Souveränität durch Thailand gleichkam (KEYES 2000).

Kampf um historische Deutungshoheit

Während die nationale Geschichtsschreibung in Laos früh darum bemüht war, sich siamesischer Einvernahme zu erwehren, standen in Bangkok unter Federführung von Prinz Damrong die Zeichen auf historiographische Inkorporierung der Lao bzw. die Negierung einer laotischen Identität jenseits der Thai-»Rasse« (THONGCHAI 1995, IVARSSON 2008). Dieser vor allem im Zweiten Weltkrieg explizit rassistische Diskurs ging auf beiden Seiten mit einer Debatte um angebliche verlorene Territorien einher: Bangkok betrachtete die von

[13] Ein weitere Politikum waren die Lager der aus Laos Geflohenen, von wo aus noch jahrelang der antikommunistische Widerstand unterstützt wurde, getragen von den Überbleibseln der Hmong-Guerrilla unter dem CIA-Zögling Vang Pao. Die Zwangsrückführung der letzten verbliebenen Flüchtlinge – emblematisch für den inzwischen geschmeidigeren diplomatischen Draht zwischen Bangkok und Vientiane – sorgte 2009 für mediales Aufsehen (MYDANS 2009).

den Franzosen annektierten Gebiete jenseits des Mekong als sein Territorium, während Laos den historischen »Verlust« des Khorat-Plateaus und seiner laotischen Bevölkerung beklagte. Vor allem die Geschichte Anuvongs sorgte seither, besonders während der Blockkonfrontation, für historiographischen Zündstoff (FORD 2011; TAPPE 2009).

Die nationalistische Thai-Historiographie betrachtete Anuvongs Feldzug als illegitime Rebellion eines abtrünnigen Vasallen (KEYES 2002: 122, TERWIEL 2001). Die Idee eines laotischen Strebens nach Souveränität hat in diesem Geschichtsbild keinen Platz. Umgekehrt wird der Aufstand Vientianes gegen Bangkok in der laotischen Geschichtsschreibung zu einem gesamtlaotischen Kampf um Einheit und Unabhängigkeit hochstilisiert (MINISTERIUM FÜR INFORMATION UND KULTUR 2000), was die internen Widersprüche und Rivalitäten der verschiedenen laotischen *müang* weitgehend ignoriert. Seit den 1980er Jahren bemüht sich das laotische Autorenpaar Mayoury und Pheuiphanh Ngaosyvath, gegen die als dominant empfundene nationale Historiographie Bangkoks anzuschreiben (FORD 2011). In ihrem Hauptwerk zur Geschichte Anuvongs (MAYOURY & PHEUIPHANH 1998) setzen sie sich kritisch mit der historischen Thai-Lao-Beziehung auseinander und unterstreichen die Legitimität von Anuvongs Aufbegehren gegen Bangkok. Bisweilen im Einklang mit der offiziellen *Pavatsat lao* zeichnen sie Anuvong als patriotischen Kämpfer für die laotische Unabhängigkeit angesichts siamesischer imperialer Expansion.[14]

Anuvongs Politik wird von den laotischen Autoren durchaus kritisiert, vor allem die mangelhafte Organisation der geplanten Rückführungen und sein brutales Vorgehen gegen Thai und unkooperative Lao (ibid.: 156–159) Dagegen beklagt die *Pavatsat lao* in erster Linie die mangelhafte innerlaotische Solidarität, vor allem die fehlende Unterstützung von Luang Prabang sowie der Phuan (MINISTERIUM FÜR INFORMATION UND KULTUR 2000: 443–5). Die Zurückhaltung Luang Prabangs kann jedoch kaum verwundern,

[14] Interessanterweise hatten die Ngaosyvathns anfangs regelmäßig Probleme mit der laotischen Zensur, weil der LRVP eine derartige historische Revision inklusive heftiger Kritik an die Politik der Chakri-Könige kurz nach Beginn des politischen Tauwetters nicht opportun erschien (FORD 2011: 115).

marschierte doch Anuvongs Bruder und Vorgänger Nanthasen einst an Bangkoks Seite gegen den laotischen Nachbarn. Die Vorstellung eines »laotischen nationalen Befreiungskampf« greift daher ebenso kurz wie die als einseitig wahrgenommene Thai-Historiographie. Dabei soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass thailändische Historiker seit geraumer Zeit die nationalistische Meistererzählung eines Groß-Siam kritisch sezieren (THONGCHAI 2011) und vermehrt den Beitrag der Lao, Khmer und vor allem der Chinesen für die historische Genese Thailands beleuchten (THAK 2007, Nachwort der Neuauflage).

Neben der Historiographie spielt auch die staatliche Ikonographie eine entscheidende Rolle im Kontext von nationaler Identität und historischem Gedächtnis (EVANS 1998, TAPPE 2008). Es ist vor allem der Pha Kaeo, der den Verlust der laotischen Souveränität an Bangkok versinnbildlicht und jenseits aller Geschichtsbücher ein unmissverständliches Symbol für das oft als hierarchisch empfundene Thai-Lao-Verhältnis bedeutet. Es erscheint als Trotzreaktion, wenn die laotische Regierung anlässlich der 450-Jahrfeier der Hauptstadt Vientianes die einstige Heimstatt des Smaragdbuddhas, den Ho Pha Kaeo, auf die neue 100.000 Kip-Note druckt (Abb. 2). Ähnlich symbolisch wie die Franzosen dieses Ikon des laotischen Niedergangs großzügig renovierten im Zuge ihrer selbsternannten Wiederbelebung der laotischen Kultur vis-à-vis siamesischer Ansprüche. Bereits Anuvong ließ den Ho Pha Kaeo renovieren, um seine Ambitionen hinsichtlich der Erneuerung Vientianes zu unterstreichen (MAYOURY & PHEUIPHANH 1998: 56). Ebenso ambivalent wie die Verwendung des Ho Pha Kaeo für die laotische nationale Ikonographie ist die prominente Statue ausgerechnet jenes Monarchen, dessen politisches Handeln die traumatischste Zäsur in der laotischen Geschichte zur Folge hatte. Interessanterweise scheint die Statue Anuvongs die vielen Königsstatuen in Thailand sowohl ikonographisch als auch ideologisch zum Vorbild zu haben.

Beiden Ländern ist gemeinsam, dass öffentliche Statue und Denkmäler eine Quelle von sozialer, kultureller und politischer Erinnerung – und somit Gegenstand von diskursiver Manipulation im Kontext des modernen Nationalstaats – sind. Als König Chulalongkorn, inspiriert von seinen Europareisen gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, die Hauptstadt Bangkok modernisierte, änderte er das

Stadtbild durch die Konstruktion von Prachtstraßen, Prestigebauten sowie nicht zuletzt ein Reiterstandbild seiner selbst – 1908 das erste moderne Denkmal des Landes (EVANS 2002b: 155). Der König verließ in Gestalt des uniformierten Reiters symbolisch die Palastmauern und trat damit in den öffentlichen Blick des Volkes, gleichsam als Fixpunkt der neuen Vorstellung einer Nation. Weitere Statuen historischer Monarchen kamen später hinzu, die bis heute auch die thailändischen Banknoten zieren. Dem modernen Staat Thailand wurde damit eine scheinbare historische Tiefe verliehen, die jene Brüche zwischen den Epochen von Sukhothai, Ayutthaya, Thonburi und Bangkok einzuebnen trachtete.

Ähnliches war auch später im postkolonialen Laos der Fall, wo 1957 der junge Nationalstaat mit einer Statue des Königs Setthathilat eine historische Bande und scheinbare Kontinuität zum laotischen Königreich Lan Sang knüpfte. Laos konstituierte ohne den Isan indes nur ein Überbleibsel Lan Sangs, was bis heute eine Herausforderung für die laotische nationale Geschichtsschreibung bedeutet (TAPPE 2008). Die Statue von Setthathilat neben dem laotischen Nationalheiligtum That Luang und die offizielle Bemühung des historischen Erbes von Lan Sang waren zweifellos eine Reaktion auf die Tendenzen in Thailand, in Laos eine verlorene Provinz anstatt einen eigenständigen Staat zu sehen. Daneben wurden während der Zeit der konstitutionellen Monarchie (1954–1975) zwei Statuen von König Sisavang Vong (r. 1904–1959) errichtet. Sie entgingen dem ohnehin nur halbherzigen revolutionären Bildersturm nach der kommunistischen Machtübernahme 1975, da sie Staatsgeschenke der Sowjetunion waren – laut Grant Evans (2002b: 160) »eine der netteren Ironien der laotischen Geschichte«.

Im sozialistischen Laos kam es erst in den 1990er Jahren zu größeren ikonographischen Projekten, als im ganzen Land 150 in Nordkorea gefertigte Büsten des langjährigen Staats- und Parteichefs Kaysone Phomvihane (1920–1992) aufgestellt wurden (EVANS 1998). Sie blieben jedoch von der laotischen Öffentlichkeit weitgehend unbeachtet, und Kaysone wurde nie zu einer populären Heldengestalt wie Ho Chi Minh in Vietnam. Stattdessen fand das Bild des thailändischen Königs Bhumibol zunehmend Verbreitung, vor allem in Form von Kalendern. Im Zuge ihre spätsozialistischen Legitimitäts-

politik besann die Partei sich schließlich wieder auf die Geschichte des alten Lan Sang und setzte ihre Helden wie Kaysone und Souphanouvong in eine Abstammungslinie mit den heroischen Königen Fa Ngum, Setthathilat und Anuvong (TAPPE 2008, 2011; GRABOWSKY 2011). Die Einweihung des Denkmals für den Gründerkönig Fa Ngum sorgte im Jahre 2003 für internationales Aufsehen aufgrund des scheinbaren Paradoxon einer von Kommunisten gebauten Königsstatue. Die laotische Historiographie zeichnet den König hingegen als Patrioten und Einheitsstifter und inszeniert ihn als Ur-Ahnen der gegenwärtigen Staatslenker (TAPPE 2008: 113-118).

Seit 2010 nimmt Anuvong mit seiner imposanten, 8 m hohen Statue an der neuen Mekong-Promenade eine dominante Position im Stadtbild Vientianes ein (Abb. 1). Vor einigen Jahren war ich noch skeptisch, ob die seit 1996 bestehenden Pläne zur Errichtung eines martialischen Anuvong-Denkmals – die Hand am Schwert, den Blick auf das thailändische Mekongufer gerichtet (GRABOWSKY & TAPPE 2011) – realisiert würden, sei es aus Rücksichtnahme auf das verbesserte Verhältnis zu Bangkok oder schlicht aus finanziellen Erwägungen (TAPPE 2008: 147). Offensichtlich hat aber der Bau der Statue in Thailand für wenig Aufsehen und vor allem keine diplomatischen Verstimmungen gesorgt. Zwar ruht die linke Hand Anuvongs immer noch am Schwert, doch seine Rechte erscheint nunmehr versöhnend gen gegenüberliegendes Ufer gerichtet. Wie im Falle der fröhlichen Festivitäten anlässlich der Südostasienspiele 2009 und der 450-Jahrfeier der Hauptstadt Vientiane ein Jahr später (CREAK 2011) scheint die Einweihung dieser Statue ein Indiz für ein gewachsenes nationales Selbstbewusstsein der Lao und ein Schritt zur Bewältigung eines ihrer größten nationalen Traumata zu sein.

Dieser Exkurs zu laotischen und thailändischen Statuen kann nicht vollständig sein, ohne dem ikonographischen Gegenpart der Anuvong-Statue Augenmerk zu schenken, dem Denkmal von Thao Suranari in Khorat. Der Legende zufolge soll sie während der laotischen Belagerung von Khorat/Nakhon Ratchasima die Soldaten Anuvongs betrunken gemacht und schließlich im Kampf besiegt haben. Heute ist sie Ausdruck lokalen Stolzes und zentrale Identifikationsfigur für die Thai in Khorat (EVERS & KORFF 2003). 1996 allerdings sorgte eine MA-Arbeit über Thao Suranari für öffentlichen Aufruhr in Khorat

(KEYES 2002). Die Autorin Saipin Kaewngarmprasert dekonstruierte die Historizität der regionalen Volksheldin und stellte ihre aktive Rolle im Kriegsgeschehen in Frage (SAIPIN 1995). Weiterhin argumentierte sie, der Bau der Statue im Jahre 1934 sei im Gefolge der Boworadet-Rebellion – die von Truppen aus Khorat unterstützt wurde – ein symbolischer Akt zur Versicherung der Loyalität Khorats zu Bangkok gewesen, der lokale Kult um Thao Suranari zudem eher ihrer Rolle als Schutzgeist geschuldet. In umfangreichen Protestaktionen wurde der Autorin Verrat vorgeworfen, Proteste richteten sich auch gegen die Thammasat Universität und das Verlagshaus Matichon. In seiner Analyse der Ereignisse deutet Charles Keyes (2002) den Aufruhr als Abwehrreaktion einer eindimensionalen nationalistischen Historiographie gegenüber kritischen und vielstimmigen Geschichtsdiskursen.

Ein weiterer Vorwurf an Saipin lautete, ihr Werk würde den abtrünnigen Vasallen Anuvong rehabilitieren und den legitimen Kampf der Thai gegen die Lao verunglimpfen. Das verzerrte Bild der unzivilisierten laotischen Horden unter der aggressiven Führung Anuvongs schien unter den Thai in Khorat immer noch präsent zu sein. Derweil nahmen laotische Historiker die Kontroverse um die historische Dekonstruktion von Thao Suranari interessiert auf (SOUNETH 2002). In der Tat spielt sie in der alten Chronik von Vientiane *Phün Viang* (GRABOWSKY ET AL. 2004, FORD 2012) keine Rolle, und Maha Sila (1964) zufolge war vielmehr Suranaris Gatte, der Gouverneur von Khorat, der entscheidende Protagonist beim Angriff auf Anuvong. Historische Empfindlichkeiten sind jedoch auch den Lao nicht fremd, und noch 2001 protestierte die laotische Regierung offiziell gegen die Verfilmung von Thao Suranaris Leben und gegen das zu erwartende ungünstige Lao-Bild darin (CHAYANIT 2001).

Freundschaftsbrücken: Kulturwandel, Handelsdynamik, Migration

Es ist gegenwärtig interessant zu sehen, wie sich Laos im Staatsrituell wieder der monarchisch-buddhistischen Praxis in Thailand anzunähern scheint: Im Rahmen der Einweihungsfeierlichkeiten für das Standbild Anuvongs hielten dutzende Mönche stundenlang Sermone, und eine Prozession mit einer Kopie der Pha Bang Statue (eine Kopie des Pha

Kaeo wäre wohl ein Affront gegenüber Bangkok gewesen) zog durch die Stadt. Der Staatspräsident und Veteran des revolutionären Kampfes, Choummaly Sayasone, schlug neunmal den Gong, wie es einst dem König als obersten Zeremonienmeister vorbehalten war. Es wirkt paradox, dass ausgerechnet jene, die einst den laotischen König in einem Umerziehungslager dahinsiechen ließen (EVANS 2009), nun als Offizianten bei buddhistischen Ritualen zur Einweihung einer Königsstatue fungieren. Des Weiteren zeigen thailändische und laotische Presse so kuriosen Bilder wie jenes von Choummalys Besuch bei König Bhumibol, wo beide im prunkvollen Thronsaal unter dem königlichen neunrädrigen Schirm sitzen – ein Foto, wie es von einem laotischen Staatsmann lange nicht gegeben hat.[15] Einerseits bedient sich hier die Partei der Bildmächtigkeit des royalen Pomp, stellt damit aber implizit auch die kommunistische Revolution in Frage.

Bei aller ideologischen Ambivalenz scheinen jedoch selbst die revolutionären Veteranen keine Berührungsängste mehr bezüglich buddhistisch-monarchischer Symbolik zu haben, wie bereits im Zusammenhang mit der Einweihung des Anuvong-Denkmals angedeutet. Stattdessen inszeniert sich die Partei gegenwärtig als Hüter kultureller Traditionen angesichts von Globalisierung und Verwestlichung, denen Thailand bereits zum Opfer gefallen sei. Dabei übersieht sie geflissentlich, dass viele der gefeierten Projekte zur Bewahrung des buddhistischen Kulturerbes – darunter die Renovierung des ältesten Tempels von Vientiane, Vat Sisaket – zu einem beträchtlichen Teil durch Spenden aus Thailand gefördert werden. In ihrem fragwürdigen Anspruch als Kulturbewahrer wird die kommunistische Partei ironischerweise von den Touristenmassen aus Thailand bestärkt, die alljährlich auf der Suche nach einem vermeintlich authentischen Buddhismus und Dorfidylle nach Laos kommen (1,3 Millionen im Jahre 2010; KAVI 2011).[16]

[15] Mit vielen Dank an Marin Trenk für den Hinweis auf diese Bilder.

[16] Darunter befinden sich auch Nachkommen jener im 19. Jahrhundert über den Mekong zwangsumgesiedelte Lao und Phuan. Im von den Indochinakriegen verwüsteten Xieng Khouang trifft man oft Thai mit Phuan-Wurzeln auf kultureller Spuren suche. Dort war auch mit thailändischer Finanzhilfe ein Phuan-Museum geplant, das Projekt wurde jedoch vorerst von der Provinzregierung auf Eis gelegt. Sie bestand darauf, dass auch die anderen ethnischen Gruppen der Provinz – die Hmong stellen fast die Hälfte der Bevölkerung – angemessen berücksichtigt werden (Andreas Hofmann, GIZ, persönliche Korrespondenz 2011).

In Laos setzt sich ein Trend fort, der bereits die Küche des Isan erfasst hat. Galten Klebreis, fermentierter Fisch und rohes Hackfleisch – Eckpfeiler der laotischen Küche – in Zentralthailand lange als unzivilisierte und ungesunde Speisen, werden sie gegenwärtig in gehobenen Restaurants thailändischer Städte als geschmackvolle und authentische Genüsse angeboten (TRENK 2012). Ebenso wagen thailändische Touristen in Laos – aber auch laotische Touristen in den »wilden« Bergregionen ihres eigenen Landes – kulinarische Exkursionen in vermeintlich »traditionelle« kulinarische Sphären. Begleitet werden diese essentiellen Bestandteile der Laosreisen von ausgelassenen Gelagen mit dem beiderseits des Mekong populären *Beerlao*. Ein Ausflug nach Laos, insbesondere bei Anlässen wie dem Neujahrsfest, gilt inzwischen im Isan als Spaßgarantie. Thailändische und laotische Geschäftsleute unterstützen den Trend durch Investitionen in moderne Hotels und – den Kultureffekt konterkarierende – Kasinos entlang des Mekong.

Trotz dieses beiderseits des Mekong festzustellenden kulturellen Revivals scheinen viele Lao weiterhin einen gewissen Minderwertigkeitskomplex gegenüber den Zentralthai zu pflegen und die *phinong*-Hierarchie zu verinnerlichen (CHULANEE & THOMPSON 2007: 52, MCCARGO & KRISADAWAN 2004). Zwar werden eigene Sprache und kulturelle Traditionen zunehmend wertgeschätzt, doch bleibt die Neigung zur Assimilation in den Thai-Mainstream, gerade was die öffentliche Sphäre (z.B. Behörden, Universitäten) betrifft (SOMSONGE ET AL. 2011). Einen leichten Gegentrend sahen einige Beobachter durch die Veranstaltung der Third International Conference of Lao Studies an der Universität Khon Kaen (SINGH & SWEET 2010). [17] Es gab Präsentationen zur laotischen Kultur sowohl in Laos als auch in Thailand, außerdem wurde der Kulturraum Laos/Isan im grenzübergreifenden Wirtschaftsraum der *Greater Mekong Subregion* (GMS) zentral verortet und hinsichtlich gegenwärtiger sozioökonomischer Tendenzen untersucht. Hier zeigte sich das gewachsene Interesse thailändischer Universitäten am regionalen Kulturerbe.

[17] Im Blog New Mandala kam es auch zu kritischen Kommentaren zu dieser Konferenz. Ein besonders sarkastischer Eintrag spielte auf Khon Kaen als »Saritville« und die dortige Diskriminierung der laotischen Sprache und Kultur an (http://asiapacific.anu.edu.au/newmandala/2010/07/29/lao-studies-conference-2010-the-fascination-of-the-marginal/).

Jenseits des wissenschaftlichen Diskurses verbreiten thailändische Massenmedien gegenwärtig das Stereotyp vom Isan (und in konsequenter Erweiterung auch Laos) als traditionelles, ländliches Idyll in scharfem Kontrast zum urbanen Moloch Bangkok. Die bäuerliche Bevölkerung wird hier nicht mehr als unzivilisiert diffamiert sondern mit den – nicht minder herablassend klingenden – Attributen »unschuldig, harmlos, loyal und freundlich« (CHULANEE & THOMPSON 2007: 51-52) besetzt. In diesen Kontext fällt auch eines der bedeutendsten laotischen Filmprojekte seit der Revolution: *Sabaidee Luang Prabang* (2008), ein Streifen über einen Fotographen aus Bangkok, den eine Reportage nach Laos und zu seinen familiären Wurzeln führt. Im Sinne einer Modernisierungskritik wird Laos als »traditionelle“ Gesellschaft idealisiert. Ähnliche Motive (Dorfleben, Naturnähe, Familienwerte, Spiritualität) durchziehen auch Apichatpong Weerasethakuls vielgerühmten Film *Uncle Boonmee Who Can Recall His Past Lives* (2010), der im Isan spielt und entsprechend von laotischsprachigen Dialogen gekennzeichnet ist – und in Bangkok mit Untertiteln gezeigt wurde (FULLER 2010).

Auch in laotischen Medien ist das traditionelle bäuerliche Leben positiv besetzt, und kulturelle Dokumentationen ergänzen die auf die Partei fixierten Nachrichtensendungen. Weitaus beliebter ist jedoch Thai-Fernsehen, begünstigt durch die Verbreitung von Satellitenschüsseln auch in den entlegensten laotischen Bergregionen, die fehlende Sprachbarriere und die gerade in den berüchtigten Seifenopern schillernden Bilder von Reichtum, Schönheit und modernem Lifestyle (VATTHANA 2011). Es ist kaum verwunderlich, dass die laotische Regierung hier die Untergrabung sozial-moralischer Werte sieht und Thailand als Hort von Kriminalität, Drogen und einer orientierungslosen Jugend brandmarkt (VIPHA 2001). Die laotische Jugend konsumiert begeistert das thailändische Fernsehen, auch wenn sie dadurch ständig an die sozioökonomische Kluft beider Länder erinnert werden. Statistiken des IMF nennen für Thailand ein BIP pro Kopf von 5394,36 US$ (2011), deutlich mehr als jenes von Laos mit 1203,56 US$.

Die medialen Bilder erzeugen eine derartige Anziehungskraft, dass die seit langem etablierte Arbeitsmigration junger Lao nach Thailand jährlich zunimmt. Nach offizieller Schätzung arbeiten mindestens 200.000 Lao legal oder illegal in Thailand und tragen mit ihren

Rücküberweisungen entscheidend zur laotischen Volkswirtschaft bei (VATTHANA 2011: 114). Die genaue Zahl bleibt nicht zuletzt im Dunkeln, weil viele Lao informell die Grenze kreuzen und in Thailand meist nicht als Lao auffallen – schon gar nicht im Isan. Die Kehrseite der Verlockungen der thailändischen Moderne sind oft schlecht bezahlte Jobs oder sogar sexuelle Ausbeutung in den unzähligen einschlägigen Etablissements Thailands (MOLLAND 2010b: 216; LYTTLETON & AMARAPIBAL 2002). Seit einigen Jahren ist die grenzüberschreitende Mobilität zunehmend unter die Rubrik »Menschenhandel« geraten. Dazu trägt vor allem die Migration junger laotischer Frauen nach Thailand und ihre anschließende sexuelle Ausbeutung bei – gebrandmarkt als »Sklaverei des 21. Jahrhunderts« (SKINNER 2008). Nun ist die Rede von einem »Markt«, in welchem das Angebot der Migrantinnen auf die Nachfrage nach Sexarbeiterinnen trifft, und zwar als eine im Vergleich zum Drogenhandel recht risikoarme und höchst profitable Geschäftsform (MOLLAND 2010a).

Der Ethnologe Sverre Molland (2010a/b) warnt in seinen pointierten Analysen des laotisch-thailändischen Menschenhandels vor einer allzu großen Fokussierung auf marktwirtschaftliche Modelle und betont die besonderen kulturellen und sozialen Praktiken des laotisch-thailändischen Menschenhandels. Kapitalistische Logik ist hier gepaart mit traditionellem Klientelismus, der hier weniger mit bloßer Profitmaximierung als mit komplexen Sozialbeziehungen innerhalb einer »Ökonomie der Arglist« (MOLLAND 2010b: 213) zu tun hat. Damit bezeichnet Molland den Faktor enger sozialer, oft verwandtschaftlicher Netzwerke und falscher Versprechungen zwischen sich nahe stehenden Personen beim Menschenhandel – einhergehend auch mit Selbstbetrug der Vermittler, die damit nach eigenem Bekunden lediglich ihren Verwandten und Freunden aus den armen Dörfern »helfen« wollten.

Weiterhin weist er auf das Statusgefälle zwischen Migranten in Thailand und jenen, die im heimischen laotischen Dorf verblieben sind – was letztere trotz des zweifellos vorhandenen Wissens hinsichtlich der Risiken ebenfalls den Weg über den Mekong erstreben lassen. Die Grenzen zwischen freiwilliger Migration und Menschenhandel sind hier fließend und es ist keine klare Trennung zwischen den Kategorien Schlepper und Opfer festzustellen. Bisweilen rekrutieren laotische

Prostituierte weitere junge Frauen in ihren Heimatdörfern, für runde 1000 Baht pro erfolgreicher Vermittlung (MOLLAND 2010b: 219). Es würde den Abwägungen der laotischen Frauen nicht gerecht werden, reduzierte man sie nur als bloße Opfer skrupelloser Menschenhändler. Sehnsüchte nach dem von thailändischen Seifenopern vorgespielten Luxusleben gehen eine unheilvolle Allianz mit Familiendruck und lokalen Armutsdiskursen ein. [18] Das Schlagwort der Sklaverei des 21. Jahrhunderts greift zu kurz, und die nahe liegende Analogie zu den massenhaften Verschleppungen des 19. Jahrhundert führt in die Irre. Ein Blick in die Geschichte der Deportationen verrät zudem, dass auch damals stellenweise Freiwilligkeit gegeben war, und auf Deportationen basierende Siedlungen bisweilen spätere Migrationswellen nach sich zogen (GRABOWSKY 2004: 376). Erneut zeigt sich hier die historische Durchlässigkeit der »Grenze« Mekong.

Mit den inzwischen drei Freundschaftsbrücken und diversen den Mekong kreuzenden kulturellen, politischen und ökonomischen Dynamiken scheint also die Zeit der Trennung endgültig vorbei zu sein. Das heißt jedoch nicht, dass in den Zeiten des »Bambusvorhangs« kein Grenzverkehr existierte. Schmuggel war und ist Alltagsgeschäft, wozu auch Kungeleien zwischen Händlern und Grenzbeamten auf beiden Mekongufern und vor allem die grenzüberschreitenden Verwandtschafts- und Klientelnetzwerke beitragen, die charakteristisch für die sozioökonomischen Strukturen der Lao sind (STUART-FOX 2006, REHBEIN 2007). Mit der Öffnung 1988 gewann der Handel auf Basis von *phinong*-Beziehung über den Mekong hinweg an Fahrt, wovon vor allem die Grenzstädte auf beiden Seiten (z.B. Vientiane-Nongkhai, Mukdahan-Savannakhet) profitierten (LUTHER 1995). Bei ihrem diesjährigen Treffen anlässlich des Welthandelsforum Ostasien in Bangkok unterzeichneten die Staatschefs Thongsing Thammavong und Yingluck Shinawatra weitere Abkommen zur Förderung der laotischen Infrastruktur und des thailändisch-laotischen Grenzverkehrs (*Vientiane Times*, 06.06.2012).

Es lässt sich ein gemeinsam geteilter Raum feststellen, auch wenn er von inhärenten Spannungen und Ungleichheiten gekennzeichnet ist

[18] Während ein Lehrer- und Textilfabrikarbeitergehalt in Laos 25-50 Dollar beträgt, lassen sich in den Bordellen Nongkhais hingegen bis zu 200 Dollar verdienen (MOLLAND 2010b: 226).

(LYTTLETON & AMARAPIBAL 2002: 512). Der Handel zwischen Thailand und Laos lässt sich auf eine einfache Formel reduzieren: Laotische natürliche Ressourcen gegen thailändische Konsumgüter. Das Handelsvolumen betrug 2011 fast 4 Milliarden US$, eine Steigerung zum Vorjahr von 35,8% (PETCHANET 2012). Die Nachfrage auf laotischer Seite nach Konsumgütern aus Thailand – z.B. Elektrogeräte aller Art und Motorräder – wird durch steigende Einkommen und nicht zuletzt durch den weit reichenden Empfang von Thai TV befeuert. Zudem wurden Einfuhrbeschränkungen gelockert, wovon thailändische Import-Export-Firmen profitieren. Galt in den 1990ern noch der Isan als »erweiterter Verkaufsraum« der Industrien von Bangkok (LUTHER 1995: 188), muss nun auch das laotische »Hinterland« in die Betrachtung einbezogen werden. Zusätzliche Dynamik bringen die Laos durchkreuzenden Verkehrsachsen zwischen Thailand und China, mit denen beide Länder ihren Handel beschleunigen wollen – wobei der wachsende chinesische Einfluss in Laos von thailändischer Seite mit Argwohn betrachtet wird.

Laos hat die bürokratischen Hürden für ausländische Investoren gesenkt, so dass jedes Jahr mehr thailändische Unternehmen in Laos Minen (v.a. Kupfer) oder Plantagen (z.B. Kautschuk) betreiben. Gleiches gilt jedoch auch für China und Vietnam, weshalb gegenwärtig von einem Wettbewerb um die Ausbeutung der laotischen Ressourcen (Holz, Bodenschätze, Wasserkraft) ausgegangen werden kann. Ein besonders heikles Thema sind dabei die laotischen Staudammprojekte, mit denen Laos zur »Batterie« der Region zu werden gedenkt (VATTHANA 2011). Hauptabnehmer und damit Quell von Devisen soll Thailand werden. So ist geplant, dass Thailand 95% der 1088 Megawatt importiert, die der bislang größte Staudamm Nam Theun II (Provinz Khammouan) produziert (HIGH 2010: 155). Von Minen und Dämmen profitieren bislang nur wenige, und gerade die ethnischen Minoritäten des laotischen Hochlands spüren meist nur die Kehrseiten des vielzitierten »Fortschritts« (Thai/Lao: *phatthana*), unter anderem Landnahme, Umweltschäden und Zwangsumsiedlung (ibid.).

Mit den Investitionen in Staudämme auf laotischer Seite scheint Thailand die aus solchen Projekten resultierenden gesellschaftlichen Probleme ausgelagert zu haben. In Laos ist weitaus weniger zivilgesellschaftliches Mobilisierungspotential gegeben, wie es – wenn

auch vergeblich – vor 20 Jahren beim Pak Moon Staudamm im Isan geschaffen wurde (KEYES 1995). Beim jüngsten thailändisch-laotischen Staudammprojekt an einem Mekongzufluss in der laotischen Provinz Sainyabouly gab es derweil Protest von weitaus mächtigerer Seite, und zwar seitens der beiden von derartigen Projekten potenziell betroffenen Staaten am Unterlauf des Mekong, Vietnam und Kambodscha. Im Gegensatz zum Pak Moon Staudamm, der trotz lokaler Proteste gebaut wurde und negative Konsequenzen für den Fischfang hatte, scheinen nun die multilateralen Beziehung der Mekong-Anrainer im Verbund mit effektiveren multinationalen NGO-Netzwerken staatliche Alleingänge verhindern zu können (HIRSCH 2011).

Ausblick

Am 14. März 2011 betitelte die thailändische Tageszeitung *The Nation* einen Artikel über die gemeinsamen Perspektiven von Laos und Thailand wie folgt: »Our neighbour Laos: No longer the missing link« (KAVI 2011). Kernthema war die laotische Wirtschaftsentwicklung und der infrastrukturelle Ausbau unter dem Schlagwort »ASEAN Connectivity«, einem gemeinsamen Masterplan der ASEAN-Staaten zum Ausbau interregionaler Infrastruktur. Laos verspricht eine regionale wirtschaftliche Drehscheibe zu werden, mit interessanten Perspektiven für die thailändisch-chinesischen Handelsbeziehungen. Ein Schnellzugprojekt von Kunming über Vientiane und Bangkok bis nach Singapur liegt bereits in der Schublade chinesischer Visionäre. Zwar betrachtet Bangkok argwöhnisch den chinesischen Einfluss (Stichwort Militärhilfe) in Laos, doch überwiegt das Vertrauen auf eine gewisse *phinong*-Nähe und Loyalität Vientianes.[19]

Der Tonfall solcher aktueller Artikel ist oft wohlwollend bis paternalistisch und spiegelte damit erneut die Haltung der Thai gegenüber dem »kleinen laotischen Bruder« wieder. Fast schon gönnerhaft schließt der Text, dass Laos nun nicht mehr »the land of laid-back people« (ibid.) sei – hier schwingt zweifellos das Vorurteil

[19] Ins gleich Horn stieß vor drei Jahren anlässlich des 15. Geburtstags der ersten Freundschaftsbrücke ein Vertreter des thailändischen Verkehrsministeriums, als er unter großzügiger Auslegung der Thai-Lao-Geschichte behauptete, es gebe wohl keine zwei Länder in der Welt, die engere und dauerhaftere Beziehungen unterhielten wie die Menschen von Laos und Thailand (*Vientiane Times*, 30.04.2009).

des einfachen, nicht allzu arbeitsamen Lao-Bauern mit. Dennoch scheint die aktuelle Berichterstattung ein neues, positiveres Kapitel der thailändisch-laotischen Beziehungen hinzudeuten. Dies illustriert auch ein Artikel der Tageszeitung *The Nation* zum heiklen Thema Anuvong-Statue. Die früheren erbitterten Kämpfe um historische Deutungshoheit spielen hier keine Rolle mehr, stattdessen wird Laos angesichts der vielfältigen Einflussnahmen der mächtigen Nachbarstaaten Thailand, China und Vietnam viel Glück gewünscht:

> »Let's hope that King Anouvong helps the brave Laotians protect their tiny nation from being taken over by others« (SUPALAK 2010).

Thaksins Neujahrsausflug nach Laos und die wachsenden Touristenströme aus Thailand versinnbildlichen die kulturelle Verwandtschaft zwischen Thai und Lao. Häufig wird Laos, vor allem seitens laotischstämmiger Besucher aus den Städten des Isans, als Hort kultureller Traditionen betrachtet – ungeachtet der mannigfaltigen Transformationen in der sozialistischen Ära. Buddhistische Feste, das einfache Dorfleben und die Familiensolidarität sind nur drei Elemente thailändischer Nostalgie und Modernisierungskritik angesichts der rasanten sozialen und kulturellen Veränderungen seit dem wirtschaftlichen Boom in Thailand. Derweil blickt eine ganze Generation von jungen, zunehmend besser ausgebildeten Lao erwartungsvoll über den Mekong.

Aus dem Puffer Laos ist eine Drehscheibe geworden, die für die thailändische Ökonomie viele Chancen bietet. Gleichzeitig entbrennt ein Wettstreit um regionalen politischen Einfluss und um die reichen natürlichen Ressourcen von Laos. Dabei bemüht Thailand erfolgreich die historische *phinong*-Beziehung zum laotischen Nachbarn, während Vietnam nicht minder erfolgreich die alten sozialistischen Parteinetzwerke pflegt und China mit seiner schieren Wirtschaftsmacht in ganz Laos Präsenz zeigt. Entsprechend ist Thailands Einfluss in Laos schwer mit der internen Kolonialisierung des Isan zu vergleichen, weil nunmehr mächtige Konkurrenz besteht. Derweil versucht sich Laos an der alten, riskanten *müang*-Strategie, nämlich die Ausbalancierung der umgebenden Mächte begleitet von wohldosiertem Auftrumpfen. Es wird sich zeigen, inwieweit Laos seine Souveränität wahrt oder zwischen den konkurrierenden Einflusssphären aufgerieben zu werden

droht. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts bleibt als historische Mahnung – die stolze Erscheinung des Anuvong-Standbilds trügerisch.

Literatur

AHERN 2006. Thomas L. Ahern, *Undercover armies: CIA and surrogate warfare in Laos 1961–1973*, Washington: Center for the Study of Intelligence, 2006.

AYMONIER 2003. Étienne Aymonier, *La société du Laos siamois au XIXème siècle*, Paris: L'Harmattan, 2003 [1885].

BOWIE 1996. Katherine A. Bowie, »Slavery in nineteenth century northern Thailand: archival anecdotes and village voices«, in: E. Paul Durrenberger (Hrsg.), *State power and culture in Thailand*, New Haven: Yale University Press, 1996, S. 100–138.

CHALONG 2003. Chalong Soontravanich, »Sila Viravong's *Phongsawadan Lao*: a reappraisal«, in: Christopher E. Goscha & Søren Ivarsson (Hrsg.), *Contesting visions of the Lao past: Lao historiography at the crossroads*, Kopenhagen: NIAS Press, 2003, S. 111–128.

CHANNAPHA & RUSSELL 2009. Channapha Khamvongsa & Elaine Russell, »Legacies of war«, in: *Critical Asian Studies*, 41, Nr. 2, 2009, S. 281–306.

CHAYANIT 2001. Chayanit Poonyarat, »Thailand and Laos: face-off over a film«, in: *World Press Review*, 48, Nr. 10, 2001 http://www.worldpress.org/Asia/83.cfm

CHULANEE & THOMPSON 2007. Chulanee Thianthai & Eric C. Thompson, »Thai perceptions of the ASEAN region: Southeast Asia as Prathet Phuean Ban«, in: *Asian Studies Review*, 31, Nr. 1, 2007, S. 41–60.

CREAK 2011. Simon Creak, »Laos: celebrations and development debates«, in: *Southeast Asian Affairs*, 2011, S. 107–128.

DILLER ET AL. 2008. Anthony Diller, Jerold Edmondson & Luo Yongxian (Hrsg.), *The Tai-Kadai languages*, New York: Routledge, 2008.

EVANS 1998. Grant Evans, *The politics of ritual and remembrance: Laos since 1975*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998.

EVANS 2002a. Grant Evans, *A short history of Laos*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2002.

EVANS 2002b. Grant Evans, »Immobile memories – statues in Thailand and Laos«, in: Shigeharu Tanabe & Charles F. Keyes (Hrsg.), *Cultural crisis and social memory: modernity and identity in Thailand and Laos*, London: RoutledgeCurzon, 2002, S. 154–182.

EVANS 2009. Grant Evans, *The last century of Lao royalty*, Chiang Mai: Silkworm Books, 2009.

EVERS & KORFF 2003. Hans-Dieter Evers & Rüdiger Korff, *Southeast Asian urbanism: the meaning and power of social space*, Münster: Lit, 2003.

FORD 2011. Ryan Ford, »Memories of Chao Anu: new history and post-socialist memory«, in: *Journal of Lao Studies*, 2, Nr. 2, 2011, S. 104–126.

FULLER 2010. Thomas Fuller, »A Thai director earns acclaim abroad and ambivalence at home", in: *New York Times*, 13.09.2010. http://www.nytimes.com/2010/09/14/arts/14iht-thaifilm.html?pagewanted=all

GRABOWSKY 1995. Volker Grabowsky, »The Isan up to its integration into the Siamese state«, in: Volker Grabowsky (Hrsg.), *Regions and national integration in Thailand 1892–1992*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, S. 108–129.

GRABOWSKY 1999. Volker Grabowsky, »Forced resettlement campaigns in northern Thailand during the early Bangkok period«, in: *Journal of the Siam Society*, 87, Nr. 1–2, 1999, S. 45–86.

GRABOWSKY 2004. Volker Grabowsky, *Bevölkerung und Staat in Lan Na: Ein Beitrag zur Bevölkerungsgeschichte Südostasiens*, Wiesbaden: Harrassowitz.

GRABOWSKY 2011. Volker Grabowsky, »Recent historiographical discourses in the Lao Democratic People's Republic«, in: Volker Grabowsky (Hrsg.), *Southeast Asian historiography: Unravelling the myths*, Bangkok: River Books, 2011, S. 52–69.

GRABOWSKY ET AL. 2004. Volker Grabowsky, Khamhung Senmany & Bounleuth Sengsoulin, »Phün Viang: the legend of Vientiane at the times of King Anu«, in: *Tai Culture*, 17, 2004, S. 102–210.

GRABOWSKY & RENOO 2008. Volker Grabowsky & Renoo Wichasin, *Chronicles of Chiang Khaeng: a Tai Lü principality of the Upper Mekong*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

GRABOWSKY & TAPPE 2011. Volker Grabowsky & Oliver Tappe, »Important kings of Laos: translation and analysis of a Lao cartoon pamphlet«, in: *Journal of Lao Studies*, 2, Nr. 1, 2011, S. 1–44.

GRISWOLD & PRASERT 1971. A.B. Griswold & Prasert na Nagara, »The inscription of King Rama Gamheng of Sukhodaya«, in: *Journal of the Siam Society*, 59, 1971, 179–228.

GROßHEIM 2011. Martin Großheim, *Ho Chi Minh: der geheimnisvolle Revolutionär*, München: Beck, 2011.

GUNN 1988. Geoffrey C. Gunn, *Political struggles in Laos, 1930-1954*, Bangkok: Duang Kamol, 1988.

GUTZLAFF 1834. Charles Gutzlaff, *Journal of three voyages along the coast of China in 1831, 1832 and 1833 with notices of Siam*, London: Westley and Davis.

HIGH 2010. Holly High, »Laos: crisis and resource contestation«, in: *Southeast Asian Affairs*, 2010, S. 153–161.

HIRSCH 2011. Philip Hirsch, »A new geopolitics of Mekong dams?«, in: *Bangkok Post* 01.05.2011.

HOLT 2009. John C. Holt, *Spirits of the place: Buddhism and Lao religious culture*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

IVARSSON & GOSCHA 2007. Søren Ivarsson & Christopher E. Goscha, »Prince Phetsarath (1890–1959): nationalism and royalty in the making of modern Laos«, in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 38, Nr. 1, 2007, S. 55–81.

IVARSSON 2008. Søren Ivarsson, *Creating Laos: the making of a Lao space between Indochina and Siam, 1860–1945*, Copenhagen: NIAS Press, 2008.

KAVI 2011. Kavi Chongkittavorn, »Our neighbor Laos: no longer the missing link«, in*: The Nation*, 14.03.2011 http://www.nationmultimedia.com/2011/03/14/opinion/Our-neighbour-Laos-No-longer-the-missing-link-30150792.html

KEYES 1995. Charles F. Keyes, »Hegemony and resistance in northeastern Thailand«, in: Volker Grabowsky (Hrsg.), *Regions and*

national integration in Thailand 1892–1992, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, S. 154–182.

KEYES 2000. Charles F. Keyes, »A princess in a people's republic: a new phase in the construction of the Lao nation«, in: Andrew Turton (Hrsg.), *Civility and savagery: social identity in Tai states*, Richmond: Curzon, 2000, S. 206–226.

KEYES 2002. Charles F. Keyes, »National heroine or local spirit? The struggle over memory in the case of Thao Suranari of Nakhon Ratchasima«, in: Shigeharu Tanabe & Charles F. Keyes (Hrsg.), *Cultural crisis and social memory: modernity and identity in Thailand and Laos*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, S. 113–136.

LOCKHART 2006. Bruce Lockhart, »Pavatsat Lao: constructing a national history«, in: *South East Asia Research*, 14, Nr. 3, 2006, S. 361–386.

LORRILLARD 2008. Michel Lorrillard, »Pour une géographie historique du Bouddhisme au Laos«, in: Yves Goudineau & Michel Lorrillard (Hrsg.), *New Research on Laos*, Vientiane: EFEO, 2008, S. 113–181.

LUTHER 1995. Hans U. Luther, »Regional identity versus national integration – contemporary patterns of modernization in north-eastern Thailand«, in: Volker Grabowsky (Hrsg.), *Regions and national integration in Thailand 1892–1992*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, S. 183–191.

LYTTLETON & AMARAPIBAL 2002. Chris Lyttleton & Amorntip Amarapibal, »Sister cities and easy passage: HIV, mobility and economies of desire in a Thai/Lao border zone«, in: *Social Science & Medicine*, 54, Nr. 4, 2002, S. 505–518.

MAHA SILA 1964. Maha Sila Viravong, *History of Laos*, New York: Paragon, 1964.

MAHA SILA 2003. Maha Sila Viravong, *Prinz Phetsarat: Ein Leben für Laos*, hrsg. und übers. von Volker Grabowsky, Münster: Lit, 2003.

MAYOURY & PHEUIPHANH 1998. Mayoury & Pheuiphanh Ngaosyvathn, *Paths to conflagration: fifty years of diplomacy and warfare in Laos, Thailand and Vietnam, 1778–1828*, Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program, 1998.

MCCARGO & KRISADAWAN 2004. Duncan McCargo & Krisadawan Hongladarom, »Contesting Isan-ness: discourses of politics and identity in Northeast Thailand«, in: *Asian Ethnicity*, 5, Nr. 2, 2004, S. 219–234.

MCCARTHY 1994. James McCarthy, *Surveying and exploring in Siam*, Bangkok: White Lotus, 1994 [1900]

MINISTERIUM FÜR INFORMATION UND KULTUR 2000. Ministerium für Information und Kultur, *Pavatsat Lao (dükdamban-pachuban) [Geschichte von Laos (Altertum-Gegenwart)]*, Vientiane: National Printing Office, 2000.

MOLLAND 2010a. Sverre Molland, »›The perfect business‹: human trafficking and Lao-Thai cross-border migration«, in: *Development and Change*, 41, Nr. 5, 2010, S. 831–855.

MOLLAND 2010b. Sverre Molland, »The value of bodies: deception, helping and profiteering in human trafficking along the Thai-Lao border«, in: *Asian Studies Review* 34, 2010, S. 211–229.

MYDANS 2009. Seth Mydans, »Thailand evicts 4000 Hmong to Laos«, in: *New York Times*, 28.12.2009 http://www.nytimes.com/2009/12/29/world/asia/29hmong.html

PETCHANET 2012. Petchanet Pratruangkrai, »Thailand, Laos pledge to double trade«, in: *The Nation*, 24.02.2012. http://www.nationmultimedia.com/business/Thailand-Laos-pledge-to-double-trade-30176589.html

RAQUEZ 1902. Alfred Raquez, *Pages laotiennes*, Hanoi: F.H. Schneider, 1902.

REHBEIN 2007. Boike Rehbein, *Globalization, culture and society in Laos*, London: Routledge, 2007.

SAIPIN 1995. Saipin Kaewngarmprasert, *Kanmüang nai anusawari Thao Suranari* [Politik des Denkmals von Thao Suranari], Bangkok: Matichon, 1995.

SINGH & SWEET 2010. Sarindha Singh & Kathryn Sweet, »Lao Studies Conference 2010: the fascination of the marginal«, in: *New Mandala*, 29.07.2010. http://asiapacific.anu.edu.au/newmandala/2010/07/29/lao-studies-conference-2010-the-fascination-of-the-marginal/

SKINNER 2008. E. Benjamin Skinner, *Menschenhandel: Sklaverei im 21. Jahrhundert*, Bergisch Gladbach: Lübbe, 2008.

SNIT & BREAZEALE 1988. Snit Smuckarn & Kennon Breazeale, *A culture in search of survival: the Phuan of Thailand and Laos*, New Haven: Yale University Press, 1988.

SOMSONGE ET AL. 2011. Somsonge Burusphat, Sujaritlak Deepadung, Sumittra Suraratdecha, Narong Ardsamiti, Pattama Patpong & Pichet Setapong, »Language vitality and the ethnic tourism development of the Lao ethnic groups in the western region of Thailand«, in: *Journal of Lao Studies*, 2, Nr. 2, 2011, S. 23–46.

SOUNETH 2002. Souneth Phothisane, *Vilakam chao anuvong* [*Heldentaten von Chao Anuvong*], Vientiane: National Printing Office, 2002.

STUART-FOX 1997. Martin Stuart-Fox, *A history of Laos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

STUART-FOX 1998. Martin Stuart-Fox, *The Lao kingdom of Lan Sang: rise and decline*, Bangkok: White Lotus, 1998.

STUART-FOX 2006. Martin Stuart-Fox, »The political culture of corruption in the Lao PDR«, in: *Asian Studies Review*, 30, 2006, S. 59–75.

SUPALAK 2010. Supalak Ganjanakhundee, »Let's hope Laos hangs on to its identity«, in: *The Nation* 25.11.2010 http://www.nationmultimedia.com/home/Lets-hope-Laos-hangs-on-to-its-identity-30143128.html

TAPPE 2008. Oliver Tappe, *Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Laos. Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie*, Münster: Lit, 2008.

TAPPE 2009. Oliver Tappe, »Nachbarschaftsstreit am Mekong: König Anuvong und die Geschichte der prekären Lao-Thai-Beziehung«, in: *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 2, Nr. 1, 2009, S. 6–29.

TAPPE 2011. Oliver Tappe, »From revolutionary heroism to cultural heritage: museums, memory and representation in Laos«, in: *Nations and Nationalism*, 17, Nr. 3, 2011, S. 604–626.

TAYLOR 2012. Jim Taylor, »Remembrance and tragedy: understanding Thailand's ›Red Shirt‹ social movement«, in: *Sojourn*, 27, Nr. 1, 2012, S. 120–152.

TEJ BUNNAG 1977. Tej Bunnag, *The provincial administration of Siam, 1892–1915: the Ministry of Interior under Prince Damrong Rajanubhab*, Bangkok: Duang Kamol, 1977.

TERWIEL 2001. Barend J. Terwiel, »Civilising the past: nation and knowledge in Thai historiography«, in: Willem van Schendel & Henk Schulte Nordholt (Hrsg.), *Time matters: global and local time in Asian societies*, Amsterdam: VU University Press, 2001, S. 97–111.

TERWIEL 2011. Barend J. Terwiel, »Using Ockham's razor with respect to the Ram Khamhaeng controversy«, in: Volker Grabowsky (Hrsg.), *Southeast Asian historiography: unravelling the myths*, Bangkok: River Books, 2011, S. 42–51.

THAK 2007. Thak Chaloemtiarana, *Thailand: the politics of despotic paternalism*, Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, 2007.

THONGCHAI 1995. Thongchai Winichakul, *Siam mapped: a history of the geo-body of a nation*, Chiang Mai: Silkworm Books, 1995.

THONGCHAI 2000. Thongchai Winichakul, »The quest for ›Siwilai‹: a geographical discourse of civilizational thinking in the late nineteenth and early twentieth century«, in: *Journal of Asian Studies*, 59, Nr. 3, 2000, S. 528–549.

THONGCHAI 2011. Thongchai Winichakul, »Siam's colonial conditions and the birth of Thai history«, in: Volker Grabowsky (Hrsg.), *Southeast Asian historiography: unravelling the myths*, Bangkok: River Books, 2011, S. 20–41.

TRENK 2012. Marin Trenk, »Das rohe und das gekochte Laab: eine regionale Esskultur Thailands zwischen Aneignung und Ausgrenzung«, in: *Anthropos*, 107, 2012, S. 115–128.

VAN ROY 2009. Edward van Roy, »Under duress: Lao war captives at Bangkok in the nineteenth century«, in: *Journal of the Siam Society*, 97, 2009, S. 43–65.

VATTHANA 2011. Vatthana Pholsena, *Laos: un pays en mutation*, Paris: Éditions Belin, 2011.

VIPHA 2001. Vipha Outthamachant, *Phonkrathop khong sanya witanyu lae thorarat khamphromdaen rawang thai lao* [Der Einfluss grenzüberschreitender Radio- und TV-Programme zwischen

Thailand und Laos], Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2001.

WALKER 2008. Andre Walker, »Borders in motion on the Upper Mekong: Siam and France in the 1890s«, in: Yves Goudineau & Michel Lorrillard (Hrsg.), *New Research on Laos*, Vientiane: EFEO, 2008, S. 183–208.

WYATT 1984. David K. Wyatt, *Thailand: a short history*, New Haven: Yale University Press, 1984.



Abb. 1: Statue von Chao Anuvong in Vientiane (2011).



Abb. 2: Ho Pha Kaeo (100.000 Kip-Note, 2010).