

**Berliner Beiträge
zur Ethnologie**

Miriam Benteler (Hg./ed.)



Perspektiven auf Verwandtschaft
Soziale Beziehungen in Europa und Asien

Perspectives on Kinship
Social Relations in Europe and Asia

Band 38

WeißenseeVerlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Weißensee Verlag, Berlin

www.weissensee-verlag.de

mail@weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Weißensee Verlag

Titelfoto: Cousins auf einer Brücke in Kerala/Südindien (Foto: Miriam Benteler)

Satz: Sascha Krenzin für den Weißensee Verlag

Gesetzt aus der GILL SANS NOVA

Printed in Germany

ISSN 1610-6768

ISBN 978-3-89998-237-4

Inhalt

Einleitung	9
Verwandtschaft und Freundschaft im Kontext kommerzialisierter Hochzeitsrituale in Österreich	23
<i>Hilde Schöffler</i>	
Einleitung	23
Professionelle Hochzeitsplanung in Österreich	25
Tischordnungen als Ansatzpunkt der Analyse enger sozialer Beziehungen	27
Ordnung und Formalisierung als Muss	29
Das Paar als Ideal und Zwang	31
Zwei Modelle als Gestaltungsvorgabe	32
Praxis der Gestaltung von Tischordnungen	36
Fazit	39
Kinship as ‘culture’? Approach towards the meaning of <i>soyol</i> (‘culture’) as a relationship of seniority in Mongolia	43
<i>Elisa Kohl-Garrity</i>	
Culture as object or essence?	43
Concepts of culture	44
Nature and culture	59
Change and continuity	61
Conclusions	65
Marriage as a process of constituting central relatives. The logic of close marriage and serial monogamy in contemporary Uyghur society in Kashgar (Xinjiang, China)	69
<i>Rune Steenberg</i>	
Introduction	69
Kinship and relatedness. Different theoretical approaches	71
Divorce and close marriage in South Xinjiang	73
Affines are relatives	81
The ideal of making affines close relatives	83
<i>Tughqan</i> : Kinship and relatedness. Local perspectives	86
Conclusion: Divorce and close marriage	88

Uncle, aunt and cousin brother: English terms in the relationship terminology of the Latin Catholics of Kerala, South India	97
<i>Miriam Benteler</i>	
Introduction	97
The relationship terminology and kinship system of the Latin Catholics	98
The 'South Indian' kinship system	100
The kinship system of the Latin Catholics	102
Parallels: European Kinship and Christianity	110
South Asian kinship systems and Christianity	111
The impact of English relationship terms	112
Conclusion: Affinity as a value?	115
Wildbeuter in Indien im Vergleich zu Stammes- und Kastengesellschaften: Soziale Gebundenheit in der Sprache von Verwandtschaft .	121
<i>Georg Pfeffer</i>	
Kultur und Verwandtschaft	121
Wildbeuter	122
Stammesgesellschaften	126
Kastengesellschaft	131
Über die Autorinnen und Autoren	139

Einleitung

‚Tod‘ und ‚Auferstehung‘ (Patterson 2005: 1) der sogenannten Verwandtschaftsethnologie sind bereits vielfach beschrieben worden (s. u. a. Alber, Beer, Pauli und Schnegg 2010, Faubion 1996, Parkin und Stone 2004, Peletz 1995, Schweitzer 2000): War Verwandtschaft zu Beginn der wissenschaftlichen Beschäftigung mit anderen Gesellschaften das Thema schlechthin und stand oft im Vordergrund ethnologischer Betrachtungen – denn Verwandtschaft wurde als die konstituierende Form der sozialen Organisation in den von Ethnologen untersuchten Gesellschaften gesehen (Parkin und Stone 2004: 1) (und stellte zudem ein Thema dar, welches die Ethnologie mit keinem anderen Fach teilen musste (Parkin und Stone 2004: 2, Parkin 2009, Faubion 1996: 68)) – nahm die Bedeutung des Themas seit den 1970er Jahren kontinuierlich ab. Verwandtschaft wurde zusehends als klassisches oder sogar altmodisches Thema betrachtet, das nicht zu neusten Trends in der Ethnologie zu passen schien und somit in Lehre und Forschung des Faches an Relevanz verlor (vgl. Pfeffer 2004: 381). Schickte Lewis Henry Morgan noch Fragebögen zu Verwandtschaftssystemen in alle Welt, um seine große These des asiatischen Ursprungs der indianischen Bevölkerung Nordamerikas zu stützen (Morgan 1871), sind Begriffe der Verwandtschaftsethnologie heute nur noch wenigen geläufig (Pfeffer 2004: 381): „[kinship] became exemplar of an anthropology out of step with the times“ (Patterson 2005: 1).¹

Die für den ‚Tod‘ der Verwandtschaftsethnologie verantwortlich gemachten Gründe sind mannigfaltig. Ausgehend von der eigenen Gesellschaft – den grundlegenden Änderungen, die die Familie zu dieser Zeit erfuhr – schien das Ende von Verwandtschaft an sich erreicht, und somit auch das Ende der Beschäftigung mit Verwandtschaft (Kuper 2008: 727). Die wortwörtlich vernichtende Kritik am Konzept der Verwandtschaft insbesondere durch David Schneider und Rodney Needham (s. unten) sowie das Aufkommen neuer Themenbereiche und theoretischer Ansätze (vgl. Pfeffer 2004: 381) leisteten ihren Beitrag.

¹ Patterson verweist jedoch darauf, dass der ‚Tod‘ der Verwandtschaftsethnologie nur aus anglozentristischer Perspektive zu konstatieren ist, denn viele Wissenschaftler in aller Welt forschten kontinuierlich in diesem Bereich weiter (2005: 3, s. auch Schweitzer 2000: 4–6). Zudem bemerkt Robert Brightman, dass eine strikte Einteilung in ‚vor‘ und ‚nach‘, d. h. in ‚alte‘ und ‚neue‘ Ansätze, die in historischen Abrissen zur Verwandtschaftsethnologie üblich sind, den stetigen Veränderungen, Rückgriffen und der parallelen Existenz verschiedener Richtungen nicht gerecht wird (2013: 259–260).

In den 1980ern/1990ern kam das Thema im Rahmen der feministischen Ethnologie wieder auf und wurde im Kontext von Gender erkundet (s. z.B. Fishburne Collier und Yanagisako 1987). Eine Wieder- bzw. Neuentdeckung größeren Ausmaßes ist jedoch erst seit Beginn des neuen Jahrtausends zu beobachten – unter anderen Vorzeichen und mit neuen Begrifflichkeiten. Die unter dem Label *new kinship studies* zusammengefassten Ansätze stützen sich auf das von Janet Carsten geprägte Konzept von *relatedness* (2000). Emotionale und praktische Aspekte von Verwandtschaft werden hier in den Vordergrund gestellt und die ‚Gemachtheit‘ oder ‚Konstruiertheit‘ von verwandtschaftlichen Beziehungen betont.

Die in diesem Band zusammengefassten Beiträge gehen, mit Ausnahme des Aufsatzes von Rune Steenberg, auf das Panel *Verwandtschaft als Kultur? – Die Bedeutung von Verwandtschaft in der Debatte um Kultur und Kulturerbe* zurück, das auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) vom 14.09. bis 17.09.2011 in Wien zum Thema *Wa(h)re ‚Kultur‘? Kulturelles Erbe, Revitalisierung und die Renaissance der Idee von Kultur* durchgeführt wurde.

Als Anregung für das Panel diene der Aufsatz *Culture As Creativity* von Roy Wagner (1977), in dem er hervorhebt, dass Wissenschaft, Technologie und Kunst, d.h. die Summe der Errungenschaften, Erfindungen und Entdeckungen, als anerkannter Kern unserer eigenen Kultur gelten. Das Verständnis von Kultur als materielle Kultur, in der Menschen durch Dinge repräsentiert und Dinge eine Vorrangstellung gegenüber Menschen einnehmen, hat, so Wagner, auch die ethnologische Beschäftigung mit anderen Kulturen und Gesellschaften stark beeinflusst. Der soziale Aspekt, der Menschen und die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen in den Vordergrund rückt, hat hingegen weniger Beachtung gefunden (1977: 496–500, 503).

Das Panel widmete sich insbesondere diesem sozialen Aspekt; zur Annäherung daran richtete es den Fokus auf Verwandtschaft, d.h. auf Verwandtschaftsbeziehungen als grundlegende soziale Beziehungen, die in vielen Gesellschaften die Basis von Gesellschaft, von Kultur bilden.

Die Beiträge beschäftigen sich mit Verwandtschaft in ganz unterschiedlichen Regionen – von Österreich über Zentralasien bis nach Indien – und untersuchen ganz unterschiedliche Aspekte – von Adressterminologien und Senioritätsbeziehungen bis hin zu Tischordnungen und Scheidungsraten. Dabei stützen sie sich auf verschiedene Ansätze: Sie verbinden ‚alte‘ und ‚neue‘ Ansätze der Verwandtschaftsethnologie bzw. zeigen, dass klassische Ansätze nicht ihre Relevanz eingebüßt haben und durchaus in der Lage sind, auch ‚moderne‘ Phä-

nomene zu beleuchten; sie untersuchen die Anwendbarkeit von Konzepten und Begrifflichkeiten, die den *new kinship studies* zuzuordnen sind, beschäftigen sich mit der Dichotomie von Kultur und Natur im Kontext von Verwandtschaft (s. unten) und nutzen den ‚Bereich‘ der Verwandtschaft für einen vergleichenden Ansatz.

So unterschiedlich die Beiträge hinsichtlich ihrer thematischen und regionalen Ausrichtung auch sind: Sie machen deutlich, dass Verwandtschaft weiterhin Bedeutung besitzt. Das, was wir als Verwandtschaft bezeichnen bzw. unter diesem Begriff untersuchen, stellt einen wichtigen, wenn nicht sogar den Ansatzpunkt zur Annäherung an viele Gesellschaften dar. So warnt beispielsweise Adam Kuper davor, die Beschäftigung mit Verwandtschaft gänzlich aufzugeben: Ethnologen hätten dann nichts mehr zu sagen über Dinge, die für die meisten Menschen, unter denen sie forschen sowie für ihre eigenen, unmittelbaren Vorfahren und vielleicht auch für sie selbst von äußerster Relevanz seien (2008: 733, auch Parkin und Stone 2004: 20) – selbst im vielbeschworenen ‚Zeitalter der Globalisierung‘ (Alber, Beer, Pauli und Schnegg 2010: 13). Dass das Interesse am Thema Verwandtschaft abgenommen hat heißt nicht, dass Verwandtschaft und Verwandtschaftssysteme nicht mehr existieren (Kuper 2008: 717): Die Zentralität von Verwandtschaft ist weiterhin gegeben (Carsten 2000: 5).

Doch was ist Verwandtschaft?

Sicher kein abgeschlossener Bereich, der in allen Gesellschaften der Welt gleichermaßen existiert, da er auf universelle biologische Fakten zurückzuführen bzw. mit diesen gleichzusetzen ist – auch wenn dies dem alltäglichen Verständnis in unserer Gesellschaft entspricht und auch in Teilen der ethnologischen Forschung propagiert wird (z. B. Lang 1989, 1992, Scheffler 1984, Shapiro 2008, s. hierzu auch Sahlins 2013: 63–65). Nicht erst die *new kinship studies* haben dies betont (Alber, Beer, Pauli und Schnegg 2010: 10–11, 16, Carsten 2013: 249).

Dass eine eindeutige Definition von Verwandtschaft nicht nur schwierig, sondern gar unmöglich ist, wenn man nicht davon ausgeht, dass Verwandtschaft auf Biologie zu reduzieren ist, geben bereits Rodney Needham mit seiner Bemerkung „there is no such thing as kinship“ (1971: 5) und der Forderung nach einer polythetischen Definition von Verwandtschaft (1975, s. auch Good 1996) und David Schneider mit seiner Bezeichnung von Verwandtschaft als „non-subject“ „[which] does not exist in any culture known to man“ (1972: 59, s. auch 1972: 50) deutlich zu verstehen.

Die ethnologische Beschäftigung mit Verwandtschaft wurde mit diesen Äußerungen aber nicht abgeschafft. Needham hat sich zeitlebens mit der Thematik beschäftigt und insbesondere Schneiders Anmerkungen haben neue Ansätze und Analysen hervorgebracht und zu einer Erneuerung und einem Überdenken bestehender Begrifflichkeiten und einem Hinterfragen von existierenden Konzepten und Vorstellungen geführt (vgl. Hardenberg 2009: 63, Sahlins 2013: 12, 15).

Das jüngst erschienene Werk von Marshall Sahlins reiht sich in die kritische Auseinandersetzung mit Verwandtschaft ein. Anders als Schneider, den er scharf kritisiert, plädiert Sahlins jedoch für die Existenz von Verwandtschaft (s. dazu Bloch 2013: 255). Die ontologische Ähnlichkeit mit anderen Dimensionen kultureller Ordnungen (s. dazu Viveros de Castro 2009) sieht er eben nicht als Beweis für die Nicht-Existenz von Verwandtschaft, sondern vielmehr als Beleg für ihre bedeutende Stellung (2013: 60–61, 13–18). In seinem Buch verspricht er Antwort auf die große, titelgebende Frage *What Kinship Is – And Is Not* (2013: IX).

Für Sahlins lässt sich Verwandtschaft mit dem Konzept des *mutuality of being* beschreiben, das er im ersten Kapitel entwirft (und dessen Grundzüge er schon bei Emil Durkheim (2013: 18) und Aristoteles (2013: 20) angelegt sieht):

The idea of kinship in question is ‘mutuality of being’: people who are intrinsic to one another’s existence (2013: 2), [...] who belong to one another, who are parts of one another, who are co-present in each other, whose lives are joined and interdependent. (2013: 21)²

Ein Verwandtschaftssystem ist somit eine Vielfalt intersubjektiver Partizipationen, das heißt, ein Netzwerk von „mutualities of being“ (2013: 20). Mit wachsender räumlicher und genealogischer Distanz, so Sahlins, nimmt *mutuality of being* ab (2013: 53) – ein Punkt, der wichtig für die Beantwortung der Frage *What Kinship Is*, für die Abgrenzbarkeit/Nicht-Abgrenzbarkeit verwandtschaftlicher Beziehungen von anderen sozialen Beziehungen wäre, aber leider nicht weiter ausgeführt wird.

Sahlins’ Konzept ist, wie Janet Carsten positiv hervorhebt,

² Ähnlich definiert Roy Wagner, der analytisch von der Basisanalogie aller Verwandtschaftsbeziehungen ausgeht, ‚solicitude‘, also Besorgnis oder Sorge, als wesentliche Ähnlichkeit aller bestehenden Verwandtschaftsbeziehungen (Wagner 1977: 623).

[...] intuitively graspable not as an analytic abstraction, as many definitions of kinship seem to be, but in a way that palpably makes sense of a whole range of human experience as described in the ethnographic record, and also our own. (2013: 245)

Sie betont damit die Ähnlichkeit zu Konzepten der *new kinship studies* generell, die sie insbesondere in der Hervorhebung der praktischen und emotionalen Seite von Verwandtschaft sowie in dem inklusiven und offenen Charakter der Verwandtschaftsdefinition sieht (Carsten 2013: 246). Eine direkte Ähnlichkeit von dem Konzept des *mutuality of being* zu dem Begriff der *relatedness* besteht ihrer Ansicht nach besonders darin, dass beide Ansätze die Dichotomie von Biologischem und Sozialem meiden (2013: 249, s. auch 2000: 4).

Sahlins selbst betrachtet, trotz sicher nicht von der Hand zu weisender Ähnlichkeiten, die *new kinship studies* bzw. die Ansätze, die er unter dem Begriff des Konstruktivismus zusammenfasst, kritisch. Unterstützt er den Konstruktivismus eingangs anhand vieler Beispiele aus unterschiedlichsten Kulturen (2013: 2–9), so folgt gleich darauf eine wichtige Kritik und Abgrenzung, in der Sahlins strukturalistischer Hintergrund zum Vorschein kommt. So mahnt er an, dass die Privilegierung von Praxis über Struktur in dieser Form nicht haltbar ist und zu einer postmodernen Unbestimmtheit führt:

not all differences in practice are differences in form [...]. Many differences in practice may be as insignificant for the integrity of kinship categories as variations in pronunciation are for the integrity of phonemes. (2013: 10)

Selbst wenn Menschen ihre Verwandtschaftsbeziehungen konstruieren, wie beispielsweise die Eskimo-Sprecher, die Sahlins als Weltmeister postnataler Verwandtschaft bezeichnet (2013: 9), so heißt das nicht, dass damit die Verwandtschaftskategorien erst geschaffen werden, denn die Bedeutung, die diese Beziehungen haben, bestehen vor der variierenden und sich immer wieder neu erschaffenden Praxis (2013: 10–11). Wie bereits andere vor ihm betont er damit, dass das Verwandtschaftssystem kategorisch ist und strukturelle Begebenheiten existieren, auch wenn Verwandtschaft konstruiert wird (2013: 10, 43).

Mit Viveros de Castro kritisiert Sahlins zudem, dass in konstruktivistischen Ansätzen unter Verwandtschaft – wie zuvor in der Abstammungstheorie – Konsanguinität verstanden wird und Affinität wenig Beachtung findet, da sie von vorne herein als ‚gemacht‘ interpretiert wird und diese Gemachtheit keiner weiteren Erklärung zu bedürfen scheint (Viveiros de Castro 2009: 257,

Sahlins 2013: 11). Im Kontext der Erläuterung der Konstruiertheit von Kon-sanguinität wird in konstruktivistischen Ansätzen eine biologische/organische Verbindung nicht mehr als gegeben, sondern als konstruiert verstanden. Damit ist “biology still there” (Sahlins 2013: 11) – Viveiros de Castro spricht von einer “obsession with ‘biology’ – whether for or against when it comes to the-oring about kinship” (2009: 251) – und der Gegensatz von Natur und Kultur wird damit nicht abgeschafft, sondern weiter reproduziert. So kommt nach Sahlins der Konstruktivismus, beeinflusst und angetrieben von Schneiders Kri-tik an der Übertragung der Zentralität von Biologie in unserer Kultur auf an-dere Gesellschaften, wieder sehr nah an eben die Positionen heran, die er kritisiert und ablehnt (2013: 11) und endet damit in einer Sackgasse (2013: 12).

Dem Inhaltverzeichnis nach, welches programmatisch die Hauptthesen des vielbesprochenen Buches zusammenfasst *What Kinship Is – Culture* und *What Kinship Is Not – Biology*, scheint dies auch für Sahlins eigenen Text zu gelten, und sicher orientiert er sich auch weiterhin an der Kultur-Natur-Dichotomie (s. dazu auch Carsten 2013: 248), die immer schon zentral für die anthropo-logische Beschäftigung mit Verwandtschaft gewesen ist (Viveros de Castro 2009: 237–238). Doch weder wird Biologie als Grundlage wieder durch die Hintertür eingeführt, noch wird sie, wie Robert Parkin kritisiert, missachtet (2012: 295, s. dazu auch Pfeffer’s Kritik an Schneider (1992: 47)), sondern Sahlins verleiht ihr einen anderen Stellenwert, eine andere Position:

This chapter is an argument against all such ‘biological’ under-standings of kinship: not only because they are encompassed in meaningful determinations of ‘mutuality of being’; or because postnatal, ‘made’ kinship often enough takes priority over rela-tions of procreation; or because the latter are culturally variable, sometimes to the point that they are of no particular interest to the people concerned; but also importantly because the relations of birth are reflexes of the greater kinship order and are incorpo-rated within that order. (2013: 63)

Damit sieht das Konzept des *mutuality of being* Biologie als ein mögliches, aber nicht notwendiges konstituierendes Element von Verwandtschaft an, als *eine* Art und Weise der Konstruktion von Verwandtschaft, neben vielen anderen:

[...] ‘mutuality of being’ will cover the variety of ethnographi-cally documented ways that kinship is locally constituted, whether procreation, social construction, or some combination of these. (2013: 2)

oder

[...] mutuality of being' has the virtue of describing the various means by which kinship may be constituted whether natively or postnatively, from pure 'biology' to pure performance, and any combination thereof. (2013: 28)

Eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Konstruktionen von Verwandtschaft (Liebe und Großziehen/Erziehen, Essen geben oder zusammen einnehmen, zusammen arbeiten, vom selben Land leben, die Erfahrung von Migration und Residenz teilen, Adoption, Heirat – und Prokreation), die erneut eine Unterscheidung von Biologie und Kultur aufruft, ist letztendlich hinfällig, denn diese Möglichkeiten der Konstitution von Verwandtschaft sind, so Sahlins, im Grunde alle gleich (2013: 29): „they all know [sic!] [share?] with procreation the meaning of participating in one another's life“, “they involve the transmission of life-capacities among persons” (2013: 28–29). Postnatale Bestimmungen von Verwandtschaft werden jedoch häufig in scheinbar genealogischen Begriffen ausgedrückt. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, dass Biologie doch primäre Grundlage von Verwandtschaft ist und alle anderen Konstruktionen nur Metaphern, ‚fiktive Verwandtschaft‘ sind, sondern, in Umkehrung, dass eben Geburt/Fortpflanzung eine Metapher für Verwandtschaftsbeziehungen ist, die von der sozialen Ordnung, in die sie eingebettet sind, geprägt sind (2013: 72–73, 76). Verwandtschaft geht der Geburt voraus, ist *a priori* zur Geburt, statt erst mit und aus ihr heraus zu entstehen (2013: 68, s. auch 2013: IX). Verwandtschaft ist für Sahlins, und damit endet sein Buch: „culture, all culture“ (2013: 89) (– womit man auch wieder beim Titel des DGV-Panels *Verwandtschaft als Kultur?* gelangt ist).

Sahlins greift in seinem Werk *What Kinship Is* eine große Frage auf. Aber gelingt es ihm, das 150 Jahre alte ‚Problem‘ der Verwandtschaftsethnologie (Sahlins 2013: IX) zu lösen? (siehe z. B. die Kritik von Parkin 2012 und von Teilnehmenden des HAU Book Symposiums: Bloch 2013, Brightman 2013, Carsten 2013, Hamberger 2013, Kapila 2013, Fausto 2013, Edwards 2013, Feuchtwang 2013, Shryock 2013). Oder existiert vielleicht gar keine ‚Lösung‘ und es ist und bleibt wichtig, Fragen zu stellen?

Dies tut Viveiros de Castro, mit dessen Zitat Sahlins sein Buch beschließt, in seinen Nano-Essays (die keinesfalls Nano-Gedanken enthalten) (2009: 237, 258). Im Kontext der Beschäftigung mit den *new kinship studies* stellt er eine Frage, die jeder Beschäftigung mit Verwandtschaft in anderen Gesellschaften vorrausgehen sollte: „what guarantees that our current understanding of kin-

ship ... may be more in line with, say, Amazonian understanding?“ (2009: 253). Seine Antwort folgt gleich darauf: nichts: “We are in no better position than our forebears, as far as non-Western understandings are concerned” (2009: 253). Viveiros de Castro betont damit, es gäbe keinen Grund anzunehmen, dass die Menschen des Amazonas – und andere, kann man hier hinzufügen – unser Verständnis von Verwandtschaft teilen (2009: 254).

Denn, so zeigt er explizit am Beispiel vom Verständnis von ‚Körper‘: nicht die Körper sind unterschiedlich, nicht die Sichtweise auf diese (die Vorstellung von Ethnobiologie), sondern die Konzepte von Körperlichkeit. In gleicher Weise sind Konzepte von Verwandtschaft unterschiedlich und somit weder mit biologischen Fakten oder ethnobiologischen Erklärungen zu fassen. Es muss daher immer wieder der Versuch unternommen werden, sich von den eigenen Konzepten zu trennen – „subverting the conceptual regime of everyday notions“ (2009: 260) – und die Andersartigkeit unterschiedlicher Konzepte zuzulassen, denn nur auf diese Weise ist es möglich, sich Verwandtschaft in anderen Gesellschaften zu nähern.

So bleibt es weiterhin Aufgabe, das, was wir Verwandtschaft nennen, in ihren vielen verschiedenen Facetten zu erforschen und so dazu beizutragen, wie Georg Pfeffer fordert, andere Ordnungsmuster sichtbar zu machen (1992: 47) und unser eingeschränktes Verständnis von Verwandtschaft Stück für Stück zu erweitern. Dazu sollen die folgenden Aufsätze einen Beitrag leisten.

Hilde Schäfflers Aufsatz *Verwandtschaft und Freundschaft im Kontext kommerzialistischer Hochzeitsrituale in Österreich* ist im Rahmen der Entwicklung zu sehen, die Verwandtschaft in der eigenen Gesellschaft in den Blickpunkt rückt (vgl. Faubion 1996: 69). Ausgehend von dem Konzept des *kinning* von Signe Howell (2006) zeigt Schäffler auf, wie die normativen Vorgaben für Tischordnungen für das Hochzeitsessen bei professionell geplanten Hochzeitsfeiern in Österreich genutzt werden, um verwandtschaftliche und freundschaftliche Beziehungen zur Darstellung zu bringen. Dabei macht sie deutlich, dass der im Konzept des *kinning* enthaltene Aspekt des kreativen Schaffens und der Konstruktion sozialer Beziehungen, das ‚Machen‘ von Verwandtschaft, im Kontext der untersuchten Tischordnungen eindeutig begrenzt ist: Wer während des Hochzeitsessens wo und neben wem sitzt und insbesondere die räumliche Nähe und Distanz zum Brautpaar richtet sich nach konventionellen Vorstellungen von Kernfamilie. So wird die Verbundenheit des Paares mit den eigenen Familien betont, klare Grenzen zwischen Freundschaft und Verwandtschaft gezogen und der Aspekt der Abstammung in den Vordergrund gerückt.

Ein ganz anderes Verständnis von Verwandtschaft tritt dagegen in dem Aufsatz *Kinship as "Culture"? Approach Towards the Meaning of Soyol ('Culture') as a Relationship of Seniority in Mongolia* von Elisa Kohl-Garrity zutage, der die Beziehung von Verwandtschaft und Kultur in der Mongolei und damit auch das mongolische Verständnis dieser beiden Konzepte untersucht. Anhand von alltäglichen und rituellen Aspekten verdeutlicht Kohl-Garrity, dass Kultur (,soyol') in der Mongolei nicht von sozialen Beziehungen zu trennen ist. In der Respektbeziehung zwischen Junior und Senior wird das Wissen um den respektvollen Umgang und um die Art und Weise, Beziehungen zu formen, über Generationen hinweg weitergegeben. Im alltäglichen Leben sorgt die Verwendung von Verwandtschaftsbegriffen für einen ‚kultivierten‘ Umgang miteinander. Verwandtschaft stellt somit keine definitive und begrenzte Kategorie dar; Kultur ist als Prozess der Formierung von sozialen Beziehungen zu verstehen. Denn die Abwesenheit von sozialen Beziehungen bedeutet zugleich auch die Abwesenheit von Kultur. Die im Kontext von Verwandtschaft immer wieder reproduzierte Dichotomie von Kultur und Natur/Biologie wird in Bezug auf mongolische Vorstellungen gebrochen, denn Natur steht hier nicht in Opposition zu Kultur, sondern ist Teil von ihr.

Auch in dem Beitrag *Marriage as a Process of Constituting Central Relatives. The Logic of Close Marriage and Serial Monogamy in Contemporary Uyghur Society in Kashgar (Xinjiang, China)* von Rune Steenberg wird deutlich, dass Verwandtschaft hier nicht auf Vorstellungen von Abstammung zu reduzieren ist. Unter Verbindung von Ansätzen der *old* und *new kinship studies* beleuchtet Steenberg die Heirat zwischen nahen Verwandten und die hohen Scheidungsrate unter Uiguren in der autonomen Region Xinjiang in Nordwestchina. Scheidungen, die generell gesellschaftlich akzeptiert sind, lassen sich mit dem Verständnis von Heirat als Prozess der Schaffung enger Verwandter verständlich machen, das in dem Konzept der Heirat zwischen sozial Nahen enthalten ist. Gelingt es trotz sorgfältiger Auswahl der Affinen nicht, aus den durch Heirat verbundenen Gruppen eine soziale Einheit zu machen, d.h. Affine in enge Verwandte zu verwandeln, wird eine Scheidung und erneute Heirat als notwendige Konsequenz gesehen. Die Kategorie naher Verwandter, in der vorzugsweise geheiratet wird, ist somit nicht hauptsächlich durch genealogische Verbindungen definiert, sondern durch soziale Nähe und Vertrauen und konstituiert sich im Heiratsprozess, der, wenn er erfolgreich verläuft, Affine zu zentralen Verwandten macht.

Während Steenberg und Kohl-Garrity die Verwandtschaftsterminologie in ihre Analyse miteinbeziehen, steht sie im Zentrum des Aufsatzes *Uncle, Aunt*

Verwandtschaft und Freundschaft im Kontext kommerzialisierter Hochzeitsrituale in Österreich

Hilde Schäffler

Einleitung

Hollywood erzählt schon seit längerem von professionellen HochzeitsplanerInnen: wohl am prominentesten im Film „The Wedding Planer“ mit Jennifer Lopez in der Hauptrolle. In den USA, aber auch in England und Japan, sind HochzeitsplanerInnen längst bedeutender Bestandteil eines umfassenden Hochzeitsmarktes, der heiratswillige Paare mit allen erdenklichen Produkten und Dienstleistungen für den per Definition „schönsten Tag im Leben“ umwirbt und beliefert. In den deutschsprachigen Ländern ist der Beruf des Hochzeitsplaners beziehungsweise der Hochzeitsplanerin mittlerweile ebenfalls zur buchbaren Realität geworden, auch wenn diese Profession hier v.a. im Vergleich zu den USA noch in den Kinderschuhen steckt. Dieser Beitrag befasst sich ausgehend von einer ethnographischen Studie zur Praxis professioneller Hochzeitsplanung in Österreich mit der Bedeutung verwandtschaftlicher und freundschaftlicher Beziehungen im Rahmen von geplanten Hochzeiten. Durch die professionelle Hochzeitsplanung wird die Arbeit der Vorbereitung, Gestaltung, Organisation und Begleitung von Hochzeiten aus dem Bereich der Familie und der Freundschaft in den Bereich des Marktes verlagert, eine „außenstehende“ Person mit diesen Aufgaben betraut. Welche Auswirkungen hat die Inanspruchnahme dieser Dienstleistung auf die sozialen Beziehungen des Paares?

Um dieser Frage nachzugehen werde ich ausgewählte Prozesse der Verwendung, Artikulation und „Herstellung“ von verwandtschaftlichen Beziehungen im untersuchten Feld analysieren. In Anlehnung an Peter Schweizer (2000: 14) werde ich zu ergründen suchen, „what people do with or against kinship“. Bei dieser im weitesten Sinne funktionalen Betrachtung von Verwandtschaft gehe ich von einer Analyse der Strukturen und Modelle von Verwandtschaft aus, die den normativen Vorgaben für die Tischordnung beim Hochzeitsessen inhärent sind. Zentral ist aber die Fragen nach dem Umgang der Brautpaare sowie HochzeitsplanerInnen mit diesen normativen Mustern im Prozess der Er-

Das Paar als Ideal und Zwang

Mit Ausnahme des Pfarrers und der TrauzeugInnen werden stets Paare nebeneinander gesetzt. Neben eine Frau kommt ein Mann, neben einen Mann wieder eine Frau usw. Diese Anordnung wird möglichst durchgehend beibehalten und mit der Autorität der Tischkärtchen verkündet. So wurde ich bei einer Hochzeit angewiesen, bei allen Tischen die Tischkärtchen so zu verteilen, dass „Monika“ neben „Anton“, der wiederum neben „Helga“ etc. zu sitzen kommt. Den Nachnamen entsprechend Ehepaare gemeinsam, gibt es unterschiedliche Nachnamen, dann jedenfalls weibliche und männliche Vornamen immer abwechselnd. Sind die jeweiligen Personen nicht schon ein Paar, dann haben sie die Chance, sich kennen zu lernen und vielleicht eines zu werden, wie es einem einer Interviewpartnerinnen formuliert: „Paare immer gemeinsam, Singles möglichst ‚kuppeln‘“. So war auch bei der Planung der Tischeinteilung, die ich mittels der Tischkärtchen zu „realisieren“ hatte, schon dafür gesorgt worden, dass an jedem Tisch in etwa gleich viele Frauen wie Männer saßen. Jedoch war bei keiner Hochzeit für mich nachvollziehbar, dass es einen speziellen „Single-Tisch“ gegeben hätte – eine „Einrichtung“, die von einigen US-amerikanischen AutorInnen, die vor allem den heteronormativen Aspekt von Hochzeiten in den Blick rücken, als diskriminierend kritisiert wird und zwar meist nicht nur für Singles, sondern auch für Schwule und Lesben, die an diesen Tisch gesetzt werden (siehe Ingraham 1999; Oswald 2000; Freeman 2002). Aus zahlreichen, vor allem informellen Gesprächen und Beobachtungen kam ich zu dem Schluss, dass zumindest in einem akademischen, urbanen Umfeld in Österreich sich nicht wenige Singles von vornherein um eine Begleitung kümmern, wenn sie auf eine Hochzeit eingeladen sind, um nicht unter den ganzen Pärchen „allein“ zu sein. Auch andere Erlebnisse meiner teilnehmenden Beobachtung bzw. deren Anbahnung zeigen die starke „Paar-Normativität“ von Hochzeiten. Ein Freund, wissend, dass ich in der Anfangsphase meiner Forschung steckte und dringend einen Zugang zu Hochzeiten suchte, war nicht bereit, mich als Begleitung zur Hochzeit seiner Cousine mitzunehmen, da ich dann als seine Partnerin angesehen worden wäre. Genau in diesem Sinne war unser Tischnachbar bei einer anderen Hochzeit überzeugt, dass die Freundin, die ich auf diese Hochzeit begleitete, und ich eine heimliche lesbische Beziehung unterhielten. Wir hatten keinerlei Anlass zu dieser Vermutung gegeben. Alleine die Tatsache, dass ich sie auf die Hochzeit begleitete, legte offensichtlich die Schlussfolgerung nahe, dass wir ein Paar waren. Wie die erwähnten Autorinnen in Bezug auf US-amerikanische Hochzeiten zeigen, wird auch bei den Hochzeiten im untersuchten Feld vorwiegend in Paarkonstellationen ge-

dacht, seien sie hetero- oder homosexuell. Dieser Paar-Zwang in heterosexueller Version wird zudem bei fast jeder Hochzeit durch Unterhaltungen wie das Brautstraußwerfen oder auch durch Strumpfbandwerfen proklamiert. Beim Brautstraußwerfen wirft die Braut entweder ihren Brautstrauß oder einen eigens zu diesem Zwecke angefertigten Wurfstrauß über ihre Schulter in die Menge der versammelten nicht-verheirateten weiblichen Hochzeitsgäste. Diejenige, die den Strauß fängt, so die Deutung, wird als Nächste heiraten. Beim Strumpfband wird analog zum Brautstraußwerfen das Strumpfband der Braut in die Menge der männlichen nicht-verheirateten Hochzeitsgäste geworfen. Auch hier geht es darum zu ermitteln, wer als nächster heiraten wird.

Zwei Modelle als Gestaltungsvorgabe

Die folgenden beiden Modelle werden von den HochzeitsplanerInnen an ihre KundInnen als Vorlagen für die Gestaltung der jeweiligen Tischordnung vermittelt:

Das „klassische“ Modell der Hochzeits-Tafel

Als „klassisch“ oder auch „traditionell“ gelten vor allem die Gestaltungsvarianten der U-, T- oder E-Tafeln. Bei einer U-Tafel werden eckige Tische so aneinander gestellt, dass im Raum ein großes U aus Tischen entsteht, bei einer T- sowie einer E-Tafel wird ebenfalls dieser Buchstabe durch Tische im Raum nachgebildet. Sämtliche Gäste sowie das Hochzeitspaar werden dann an dieser einen Tischformation platziert. Diese Gestaltungsvarianten zählen ebenso zum Wissen der HochzeitsplanerInnen wie sie auch in Ratgebern und Hochzeitsmagazinen enthalten sind, wo sie aber zumeist als die einzigen Vorlagen für die Gestaltung der Tisch- und Sitzordnung angegeben werden. Das Brautpaar hat bei einer solchen Tafel grundsätzlich immer in der Mitte der Stirnseite der Tafel zu sitzen. Diese Stirnseite hat bei einer U-Tafel kein Gegenüber, sodass der Blick auf die dort sitzenden Personen für die restliche Hochzeitsgesellschaft möglichst frei ist bzw. von dieser Stirnseite der Rest der Gesellschaft überblickt werden kann. Von den ExpertInnen wird eher die erste Blickrichtung akzentuiert – die Sicht auf das Brautpaar, dessen Positionierung auf dem „Präsentierteller“ (IWP5: 309). Die Braut sollte an der rechten Seite des Bräutigams sitzen, weil dies ein Zeichen für deren verheirateten Status darstellt (IWP5: 337; IWP4: 89). Neben der Braut sitzt zumeist der Vater des Bräutigams,

neben ihm seine Frau. An der Seite des Bräutigams wird die Brautmutter platziert, daneben ihr Mann. In den Ratgebern, Hochzeitsmagazinen und auch den Angaben der HochzeitsplanerInnen zufolge ist diese Anordnung der Eltern des Brautpaares die gebräuchlichste. Eine der HochzeitsplanerInnen verweist auf die Variante, neben das Brautpaar jeweils die eigenen Eltern zu setzen. Dies betone mehr noch den Zusammenhalt der „alten Familie“ (IWP5: 329). Anschließend an die Eltern des Brautpaares sitzen eventuell Großeltern, dann die TrauzeugInnen und der Pfarrer, wenn es sich um eine kirchliche Trauung handelt und er zur Tafel kommt. Statt der Großeltern können auch eventuell vorhandene Geschwister des Brautpaares in die direkte Nähe des Paares gesetzt werden. An die Stirnseite der Tafel anschließende Tische sind zunächst für die restlichen geladenen Verwandten des Paares vorgesehen, und zwar in absteigender Reihenfolge: zuerst Personen, die näher verwandt sind, dann Personen, die entfernter verwandt sind. Anschließend kommen dann FreundInnen, Bekannte und NachbarInnen. Verwandtschaft und FreundInnen der Braut sowie des Bräutigams werden zudem getrennt. Jene der Braut kommen auf ihre Seite, jene des Bräutigams auf seine. Umso größer die räumliche Distanz zum Paar an der Tafel wird, umso weniger heikel ist, wer an einem bestimmten Platz sitzt. Bei einer T-Tafel gilt dieselbe Reihenfolge: an die Stirnseite werden ebenso Eltern, Pfarrer und Trauzeugen gesetzt, die ersten Plätze des einen an die Stirnseite anschließenden Tisches sind für Großeltern, Verwandte, dann FreundInnen und Bekannte vorgesehen. Allerdings gibt es hier keine Trennung der Gäste nach Zugehörigkeit zu Braut oder Bräutigam.

Diese „klassischen“ Gestaltungsvarianten der Hochzeitstafel beinhalten mehrere Prinzipien einer sozialen Raumordnung: Dreh- und Angelpunkt der Tischformation und somit des sozialen Raumes, der darauf abgebildet wird, ist das Brautpaar. Es hat den Vorsitz über die Tafel, soll die ganze Hochzeitsgesellschaft überschauen können, gleichzeitig aber auch dessen Betrachtung zugänglich und „ausgesetzt“ sein, wie die Metaphorik des „Präsentiertellers“ nahelegt. Wer in unmittelbarer Nähe des Brautpaares ebenfalls an der Stirnseite der Tafel sitzt, ist genauestens geregelt und von vorrangiger Bedeutung. Diese Plätze sind reserviert für die Eltern und eventuell die Großeltern des Paares sowie diejenigen, die in der römisch-katholischen Trauungszeremonie eine zentrale Rolle spielen: Pfarrer und TrauzeugInnen. Diese Tisch- und Sitzordnung impliziert ausgehend vom Brautpaar eine hierarchische Anordnung der Hochzeitsgesellschaft im Raum. Die Zuteilung der Plätze ist keine Frage der Sympathie, sondern in erster Linie eine der Zugehörigkeit zur Verwandtschaftsgruppe von Braut oder Bräutigam. Hervorgehoben werden vor allem

Kinship as ‘culture’? Approach towards the meaning of *soyol* (‘culture’) as a relationship of seniority in Mongolia

Elisa Kohl-Garrity

Culture as object or essence?

This paper relates to discussions on cultural heritage, revitalization and the renaissance of the idea of culture as cultural commodity or truth/real, as well as its use for anthropology. These issues have become topics of an increasing range of publications and conferences, such as the conference of the Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) in Vienna in 2011 and works on the role of the UNESCO world heritage and culture, e.g. by Christoph Brumann (2011, 1999). The paper will deal with kinship as culture regarding debates on culture and cultural heritage, i.e. the social aspects of culture, which leads me to reflect upon the Mongolian concept of *soyol* (‘culture’) as relation of seniority and aims at demonstrating the inextricability between notions of culture and kinship. This paper is based on a one-and-a-half-year research on the concept of respect in a *ger* (Mongolian felt tent) district of Ulaanbaatar in 2007/08, 2009 and 2014/15. Hence the article tries to question the premises by which ‘culture’ and at times ‘heritage’ are often implicitly defined by offering discussion of kinship as culture in a Mongolian context. All names of interlocutors were anonymized.

One of the crucial questions posed in this context is to what extent *soyol* may be thought in terms of its commonly designated counterpart ‘culture’ and what implications this may entail. In approaching this topic, I will draw on ritual as well as everyday occasions and theoretically consolidate this by drawing on Roy Wagner’s *The Invention of Culture* (1981), that is, on his concept of culture as creativity and invention respectively, a kind of extension of – or approach towards – existing cultural concepts. The text will expound on the notion of culture and kinship, inevitably omitting other possible contextualizations. Hence, the article is not trying to make an absolute claim, but rather a partial one.

The thematic banner of cultural heritage, revitalization and the renaissance of the idea of culture as well as the idea of culture as commodification or truth in the sense of 'the real' or 'the essence' are often based on implicit assumptions. I would like to address these in discussing some anthropological dealings with culture and contrastively refer to Mongolian understandings of what culture may denote. The ambiguous question of whether culture, regarding cultural heritage, is an object or an essence (as was the case at the 2009 conference by the DGV) seems to be rather redundant – in any case cultural heritage appears fixed as is also the case for many UNESCO listings. A call for revitalization begs the question if culture still exists, since the word implies that it needs saving. In fact, anthropological debates by Chris Hann (2007) or Lila Abu-Lughod in Brumann (1999) have argued against utilizing culture theoretically, pointing to its many misuses, whereas Christoph Brumann argued for retaining the concept in face of the lack of a better alternative, albeit remaining conscious of its misuses (1999). A renaissance of the idea of culture, as in the above mentioned conference, entails that it must have lost some importance at one point of time, gone out of fashion or that it has even been forgotten. This does not seem to be the case. Anthropological works on, e.g., World Heritage have taken various conceptualizations of culture into account and have dealt with a variety of presumptions in the ever-growing amount of world heritage sites located in different cultural settings. Christoph Brumann (2011) has analysed both concepts of heritage and culture in his articles "Unser aller Kulturgut: Eine ethnologische Annäherung an das UNESCO-Welterbe." and his article on culture (1999): "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded."

Concepts of culture

Oftentimes determining an intangible or tangible heritage site first involves struggling over who has the right to claim this site. The development of linking identity and culture in scholarly, political and everyday life is not new – contextually dependent, culture may at times take its place among a conceptual conglomerate including an ethnic determinant, which takes on a character of identity tacitly linked to a biological component, which makes people 'belong' to a certain group, that then connotes culture.

In the following, I would like to give an example of this theorization relevant in a Mongolian context. This understanding of implicit ethnicity seemingly plays a particular role in Mongolian ethnographic history, which was characterized by Soviet theory mainly until 1990. As Julian Bromlej, who could be termed a representative of this kind of theory, in his 1977 monograph *Ethnos and Ethnography* defines the different terms of *volk*, *culture*, *tribe*, *social organisms*, *race*, *population*, within one culture 'class' he concludes:

In short, the different human communities – as well as the majority of their underlying varieties of action – stand in constant interrelation to each other and are interwoven in one way or another. In this utterly complicated ranking of human unions the communities designated as 'ethnicities' in specialized scholarly literature take a special place. (Bromlej 1977: 23).

He then dates the usage of 'ethnos' in Soviet literature back to the beginning of the 20th century and attributes this scholarly concept to the works of Sergej Michajlovič Širokogorov 1921/22 and Pavel Ivanovič Kušners (Knyšev) in 1940/50, who also introduces an interrelation with the concept of the 'national'. According to Helene Mutschler (2011) who cites Bromlej, the term referred to an "objective reality" and extended to all people rather than exotic groups (2011: 141). Bromlej's highly influential theory on ethnos, particularly in the former USSR and 'brother' states, of which Mongolia was one, seems to combine both questions of essence and object. It then entails aspects of cultural commodification, at least in its lasting and less theoretical aspects. However, it is hard to do justice to Bromlej's theory, which is not the object of this article. Suffice to say that it played a role in Mongolian scholarly conceptualizations on 'culture', adding aspects to indigenous notions such as *ugsataan*, commonly used to translate 'ethnos', yet also denoting 'nobility, gentry and aristocracy' from the 1930's onwards (Lhamsuren, 2006: 65). *Undesten*, also used to translate 'ethnos' most often in combination with *yas* 'bone', displays this 'objectiveness' more obviously and derives from the word 'root'. To point to the multiplicity of conceptualizations at work, it might be worth noting at this point, that Russia was considered as 'elder brother' in Mongolia, drawing on kinship terminology and moral relations, which are rather spread in every-day-language.

The question of the 'origin' of such a conglomerate may find different philosophical antecedents. Its proliferation however, precludes a soundness of this kind of inquiry when it relates to 'locating' the origin. Rather, the interrelations

Marriage as a process of constituting central relatives. The logic of close marriage and serial monogamy in contemporary Uyghur society in Kashgar (Xinjiang, China)

Rune Steenberg

Introduction

Kinship practice among Uyghurs in the city of Kashgar, in Xinjiang Autonomous Uyghur Region of northwest China,¹¹ is heterogeneously influenced by different kinship conceptualizations that contain two major strands. The one regularly recognized in academic writing is based on a genealogically based definition of kinship. While inheritance and some local expressions of kinship have an agnatic bend, most kinship practice is cognatically rendered and the sibling group, including married sisters, is the most important institution drawing on this strand. The other conceptualization, which is less recognized in academic writing, is based on gift exchange, verbal categorization and other kinds of semantic performance. Recognizing this conceptualization is crucial to understanding much of the local kinship practice among Uyghurs in Kashgar, including the often mentioned close marriage and serial monogamy (Bellér-Hann 2008a: 266). In Kashgar, these two phenomena are closely connected and draw on a local non-genealogical understanding of kinship, according to which relatives are not primarily genealogically prescribed, but are produced and reconfirmed through exchange and other performance of mutual dependency. Thus, exchange and mutual dependency rather than genealogical connections define close relatives (*yéqin tughqan*).

The neighborhood community and marriage relations are two of the most important institutions in which kinship is constructed. The closest exchange partners within the neighborhood are often described as ‘real relatives’ (*resmiy tughqan*). Marriage relations are expected to lead the two parties to become close relatives and even in many ways become one social unit, but

¹¹ The following arguments draw upon material collected during a total of 18 months of fieldwork in and around Kashgar conducted between 2010 and 2013.

are at the same time laden with ambiguities and tensions. It is the ideal for affines to become central relatives (*eng yéqin tughqan*, the closest relatives of a household constituting its core economic, social and ritual dependencies), but this is a long and arduous process involving much gift exchange before, during and after the wedding. In case this ideal cannot be fulfilled, the marriage has failed and divorce is a logical, though dreaded, consequence. Therefore, the affines are often sought amongst those who have the potential for becoming close relatives; of meeting the expectations and thus of fulfilling the ideal. Marriage partners are sought among those who are close already, such as relatives, neighbors and other close social relations.

Marrying close to construct and confirm central relatives is just one logic of marriage¹² and not all marriages follow it, but it is a widespread one and one that is central to the local understanding of marriage, affinity and kinship more generally. It also delivers important conditions of possibility for the local phenomena of frequent divorce and serial monogamy. In Kashgar, affinity and consanguinity are not to be seen as mutually exclusive categories, as in alliance theory. Instead, the relation between the categories of 'relatives' and 'affines' or of 'kinship' and 'affinity' is rather one of encompassment. Affinity is embedded within kinship, is hierarchically encompassed by it, but at the same time marks out a central and outstanding area within the category of relatives, thus reversing this hierarchy on a secondary level (cf. Dumont 1986: 227, 253). The two categories are not mutually exclusive, but this does not make the category of affinity less important locally nor analytically useless. Actually, its structural significance for creating social units is pronounced and fully justifies treating it as a cultural category and local value despite the absence of both explicit positive marriage rules and a terminological opposition between affines and kin.

¹² This is no marriage strategy, but a more general and structural relation which I choose to call 'a logic'. It formulates the connection of local concepts and phenomena on a conceptual level. Such a logic entails several possible strategies. Other strategies that follow other logics exist.

Kinship and relatedness. Different theoretical approaches

Kinship has not been a primary issue addressed by Western social scientists working on Xinjiang and Uyghurs, though kinship networks, kinship connections, 'family' and the like are often mentioned. A notion of kinship is invoked to explain political loyalties, identity, social security or trading networks (cf. Bellér-Hann 1998: 702, Clark 1999: 1, Wang 2004: 114, 118, Light 2006: 341, Friederich 2007: 103, Chen 2008: 162–163), but little attention is paid to how kinship actually works, and the local conceptualizations and social practices connected to kinship among Uyghurs in Xinjiang are rarely discussed at any length (for notable exceptions see Bellér-Hann 1999: 124–132, 2008a). Topics like ethnicity and politics, oppression and resistance as well as religion have drawn more scholarly interest, and the political sensitivity of the region make the kind of fieldwork necessary for kinship analysis difficult to undertake. Furthermore, kinship had already been "demised" (Stone 2004: 241) as a central topic in anthropology, when in the wake of Deng Xiaoping's reform policies Xinjiang started to become accessible to anthropological research in the 1990s.

The demise of kinship was introduced by prominent anthropologists like Rodney Needham (1971) and David Schneider (1968, 1984) who harshly criticized the ethnocentrism implicit in the analytical models of kinship studies. Schneider revealed and discredited "kinship" as a category based on Western imaginaries of biology and descent, while Needham and others questioned the term's analytical utility (Needham 1971: 3–5, 30). This led to a massive turn away from kinship studies, until then a heart piece of anthropology (Carsten 2000: 2–4, Hardenberg 2009: 61–62, Stone 2004: 240–242).

Yet, even if kinship is no universal phenomenon or concept, something we could call "kinship" (*tughqandarchiliq*, *qandashliq*, *qérindashliq*) certainly is of great relevance in Kashgar. It entails marriage choice, sibling groups, 'family' (*a'ile*), filiation and the distinction between relatives and non-relatives. These matters are central to many people's lives: to their social relations, their economic opportunities, their dealings with the state and their emotional engagements. As Adam Kuper states: "It would be a disaster if anthropologists found that they had nothing to say about matters that are so essential to most of the people we live among, to say nothing about our recent ancestors, and, perhaps, even ourselves." (2008: 733).

Uncle, aunt and cousin brother: English terms in the relationship terminology of the Latin Catholics of Kerala, South India

Miriam Benteler

Introduction

The English language is gaining more and more importance in Kerala, South India and English words are frequently used within Malayalam speech. Since education is considered an essential means for social mobility and (especially temporary work) migration turns out to be of growing relevance, even many poor families in coastal areas nowadays try to send their children to English medium schools from an early age onwards. They often struggle hard to pay the immense tuition fees in order to provide their children with an English education and the chance of social mobility associated with it (cf. Osella and Osella 2000: 16, 46, 140–144, George 2012: 116–118).

It is thus not surprising that English relationship terms have also found their way into the kinship terminology of Kerala. Although not yet widespread, the use of English terms is certainly growing with the rise of educational opportunities. While people of elder generations exclusively use Malayalam terms, younger people increasingly mix both Malayalam and English vocabulary – in address as well as in reference. Accordingly, it is quite common among youngsters and young adults today to refer to and call their parents' younger siblings *uncle* and *aunt* (*auntie*); their cousins *cousin brother* and *cousin sister* (s. also George 2012: 121). This also applies to the Latin Catholic community, on whose relationship terminology this article focuses.

The infiltration of English terms into the terminology of the Latin Catholics has certain implications. It does not only affect the terminology's lexis, but also changes parts of its structure. Interestingly, these structural changes can be understood as the continuation of a transformational process that probably commenced with the introduction of the ecclesiastical marriage rules among the Latin Catholics at the time of their conversion in the sixteenth century.

The Latin Catholics

The Latin Catholic community is one of many Christian communities in the southwestern state of Kerala. Portuguese missionaries converted them in the sixteenth century and particularly baptised members of different lower castes (mainly fishing castes) in the coastal areas of Kerala as well as other parts of South India. Until the Second Vatican Council, the Latin Catholics used Latin as their liturgical language; they followed and still follow the Latin rite. Therefore, they are known as *latinkaar* in the local language Malayalam, as 'Latins' or 'Latin Catholics' in English.

The findings of this article are based on fieldwork, which was carried out between 2007 and 2009 in Chellanam, a large (and largely unbounded) coastal village in the Ernakulam District, Central Kerala. With 70–80%, the Latin Catholics constitute the majority of the population. Pentecostals and different Hindu castes (Gaudha Saarasvatha Brahmans, Izhavas, Kudumbis, and Pulayyas) make up the rest of the inhabitants. Numerically, but also with respect to economic power and educational background, the Latin Catholics can be considered the 'dominant community' (Srinivas 1967, Dumont 1980, 160–163) of the area. The Catholic churches and chapels stand out in quantity and size and the communities' religious activities feature prominent in the life of the village. Moreover, Catholicism appears to have had quite an impact on the kinship system of the Latin Catholics from early times onward.

The relationship terminology and kinship system of the Latin Catholics

In order to understand the changes which the use of English relationship terms have brought about, it is necessary to examine the relationship terminology of the Latin Catholics as such, that is, the 'purely' Malayalam terminology that certainly prevails among community members. This terminology and, in fact, the whole kinship system, strikingly differs from the kinship system to be found among many other communities or castes in South India, that is, from the 'Dravidian' or 'South Indian' kinship system characterised by so-called 'cross cousin marriage'.

Some general remarks

Labels such as 'Dravidian' and 'cross cousin marriage' already hint at the fact that kinship studies require a considerable amount of 'technical language' (Pfeffer 2004: 381). This language is in most cases rather ambiguous. Labels such as 'Dravidian', 'South Indian', 'cross cousin marriage', 'cross', and 'parallel' – and, in fact, 'kinship' itself – carry certain implications and should thus be considered before they are applied.

The label 'Dravidian' implies that the kinship system it designates is only to be found among speakers of Dravidian languages, while the label 'South Indian' in turn indicates that the kinship system labelled as such only occurs in South India. However, as linguistic and geographical designations in general, the labels are utterly misleading, their use an 'unfortunate practice' (Barnard/Good 1984: 59, cf. Pfeffer 1992: 50, Needham 1971: 16).

The kinship system shared by many castes and communities in South India is not only to be found among speakers of Dravidian languages and is not restricted to the South of the subcontinent, but also exists among speakers of other language families (cf. e.g. Trautmann 1981: 112), in regions of Central and North India (Trautmann 1981: 111–112) and even outside the subcontinent, for example among communities in South America (Taylor 1998). Furthermore, not all castes in South India and not all speakers of a Dravidian language actually share the same kinship system, as, among others, the case of the Latin Catholics illustrates (cf. also Pfeffer 2004: 383). In the following, the labels will appear in quotation marks to signify their insufficiency.

The 'South Indian' kinship system is usually associated with 'cross cousin marriage', which is, again, a rather problematic expression. Louis Dumont calls it a 'very particular and queer name' (1983: 14) since it expresses 'alliance in terms of kin' (1983: 14) and thus conveys the anthropologist's notion of kinship in giving primacy to genealogically traceable relations while veiling the principle standing behind this type of marriage: the transmittance of affinal relations from generation to generation (cf. Pfeffer 1992: 50). For the same reason, Dumont proposes to talk about consanguines and affines rather than 'parallel' and 'cross' relatives (on these labels see e.g. Good 1991: 63–64, Pfeffer 2004, Rudner 1992), the later stressing a biological bond and the distinction of direct and collateral lines which *is not* expressed in the terminology in contrast

Tab.1: Terms of reference

	terms of reference	exemplary relationships to which terms apply
generation +2	appuuppan ammuumma	FF, MF FM, MM
generation +1	appan/appacchan/appacchi amma/ammacchi ammaaiyappan ammaaiyamma vallyappachan vallyammacchi kochappan kochamma ammaavan ammaayi uncle aunt	F M HF, WF HM, WM FeB, MeZH, FeZH FeBW, MeZ, FeZ FyB, MyZH, FyZH FyBW, MyZ, FyZ MB (sometimes FZH) MBW (sometimes FZ) FyB, FyZH, MyB, MyZH FyBW, MyZ, FyZ, MyBW
generation 0	cheettan cheecchi aniyan aniyatthi aliyan naatthuun bhartthaavu bhaarya cousin brother cousin sister	eB, e(MBS), e(FZS), e(MZS), e(FBS), H eZ, e(MBD), e(FZD), e(MZD), e(FBD) yB, y(MBS), y(FZS), y(MZS), y(FBS) yZ, y(MBD), y(FZD), y(MZD), y(FBD) ZH (m.s.), WB (m.s.) BW (f.s.), HZ (f.s.) H W MBS, FZS, MZS, FBS MBD, FZD, MZD, FBD
generation -1	makan, moon makal, mool marumakan marumakal anantharavan anantharaval [composite term] [composite term]	S D DH SW ZS (m.s.) ZD (m.s.) BS (m.+ f.s.), ZS (f.s.) BD (m.+ f.s.), ZD (f.s.)
generation -2	peerakkitaavu	SS, SD, DS, DD

terised by the distinction between direct and collateral relatives and the absolute subordination of affinity to consanguinity, that is, a terminology conforming to the formulations of the Canon Law. The use of English relationship terms by young Latin Catholics pushes the communities' terminology further into that direction.

The distinction between direct and collateral relatives now appears in the terminology of the Latin Catholics in some features (certainly not (yet) in a constant manner) through the use of English terms, which imply a different type of classification. In the future, the application of English terms might further affect the structure of the terminology, and, consequently, the position of affinity in the kinship system of the Latin Catholics.

So far, however, the valuation of affinity remains untouched and distinguishes the kinship system considerably from our own.

Bibliography

- Aiyappan, A. 1937: Social and Physical Anthropology of the Nayadis of Malabar. *Bulletin of the Madras Government Museum* 2: 1–141.
- Alvi, Anjum 2007: India and the Muslim Punjab: A Unified Approach to South Asian Kinship. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13: 657–678.
- Antony, E. P. 1993: Origin and Growth of the Latin Catholics. In: *Latin Catholics of Kerala. Communalism Versus Christian Charity*, M. Arattukulam (ed.), Kottayam: Pellissery Publications, pp. 9–100.
- Barnard, Alan J.; Good, Anthony 1984: *Research Practices in the Study of Kinship*. London: Academic Press.
- Barnett, Steve 1976: Coconut and Gold: Relational Identity in a South Indian Caste. *Contributions to Indian Sociology* 10: 133–56.
- Bayly, Susan 1984: Hindu Kingship and the Origin of Community: Religion, State and Society in Kerala, 1750–1850. *Modern Asian Studies* 18: 177–213.
- Bayly, Susan 1989: *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, C. 1921: *Indisches Kastenwesen und christliche Mission*. Aachen: Xaverious-Verlag.
- Busby, Cecilia 1997: Of Marriage and Marriageability: Gender and Dravidian Kinship. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3: 21–42.

Wildbeuter in Indien im Vergleich zu Stammes- und Kastengesellschaften: Soziale Gebundenheit in der Sprache von Verwandtschaft

Georg Pfeffer

Kultur und Verwandtschaft

Die offensichtliche Willkür des Kulturellen wird meist akzeptiert, wenn von chinesischer Küche, nigerianischer Bekleidung oder dem muslimischen Opfer die Rede ist, doch ‚Verwandtschaft‘ wird nicht nur im Alltag, sondern auch von vielen habilitierten Ethnologen einer festen und von Natur aus vorgegebenen Ordnung zugerechnet. Unser *Bürgerliches Gesetzbuch* fasst sie in Worte, doch selbst viele unserer Fachleute wissen nicht, dass unser Staat überhaupt genötigt war, eine derartige Festlegung schriftlich zu fixieren. Sie sehen bei fremden Äußerlichkeiten vielleicht Variationen, doch der ‚Kern‘ oder die ‚Essenz‘, im BGB „Abstammung“ genannt, soll universal sein. Nur wer sich langfristig im fremdkulturellen Kontext mit anderen Ideenordnungen befasst, also anderen als den eigenen Möglichkeiten, die Welt zu gliedern, wird auch im Komplex ‚Verwandtschaft‘ die Willkür von Kultur erkennen.

Warum ist die anthropologische Verwandtschaftsforschung so unbeliebt in Deutschland? Warum war sie in der deutschsprachigen Ethnologie – von den goldenen Zeiten der Kulturkreislehre bis in die Gegenwart hinein – immer ein Ladenhüter? Eine Ursache mag darin liegen, dass die Idee von ‚Verwandtschaft‘ hierzulande auch im Fach stillschweigend nach den heimischen Kriterien definiert wird, so dass alle Abweichungen andernorts, etwa in der Frage der Terminologien, als eine Art Rätselspiel für Eigenbrötler belächelt wird. Unsere heimische Definition von Verwandtschaft, nachzulesen im § 1589 des *Bürgerlichen Gesetzbuchs* der Bundesrepublik Deutschland und ergänzt in § 1590 durch etwas Sekundäres namens ‚Schwägerschaft‘, ist aber offensichtlich nur im Hausgebrauch nützlich. Für anthropologische Forschungen ist jede definitorische Eingrenzung, die eine Domäne namens ‚Verwandtschaft‘ schafft, hinderlich, weil sie die zahllosen Dimensionen von willkürlich verfassten Weltordnungen ignoriert.

Im fachlichen Kontext verwenden wir allerdings ein *odd job word* namens Verwandtschaft, denn es lässt vielleicht gemeinsame Züge anklingen, verharret aber nicht in den engen semantischen Grenzen unserer eigenen – kulturspezifischen – Sprachkonventionen. Falls wir angetreten sind, mehr Verständnis für fremde Konventionen aufzubringen, sollten wir dieses Ziel nicht durch ethnozentrische Wahrheiten von vornherein *ad absurdum* führen. Das Konzept Verwandtschaft bietet also – ebenso wie viele andere im Fach – die Alternativen, fremde Kulturen als minderwertige oder gar absurde Versionen unserer eigenen zu betrachten, oder aber deren Relativität zu akzeptieren.³¹

Übereinstimmende Vorstellungen von dem, was als Verwandtschaft gelten oder abgelehnt werden soll, sind oft nicht einmal innerhalb der Bevölkerung eines modernen Staates zu finden. Im Folgenden sollen die sehr unterschiedlichen semantischen Grenzziehungen in Indien vermittelt werden. Aus Platzgründen fungieren soziale Integrationsformen als Vergleichsgrößen, denn das Fach differenziert seit langem Wildbeuter gegenüber Stammes- bzw. Kastengesellschaften nach bestimmten äußerlichen Kriterien, die etwa bei der Nahrungsgewinnung, der fehlenden Staatlichkeit oder der hierarchischen Distinktion ansetzen. Mein Referat über Verwandtschaft soll unabhängig von diesen empirisch überprüfbar gewisse ideologische Unterschiede anzeigen. Drei sehr unterschiedliche Ideenordnungen von Welt lassen sich mit Hilfe jenes *odd job word* Verwandtschaft offenbaren, und ein besseres steht nicht zur Verfügung.

Wildbeuter

Die indischen Wildbeuter, vielleicht 100 000 Menschen oder mehr, leben vorwiegend in Südindien, insbesondere in den bewaldeten Gebirgen, welche die drei Provinzen Karnataka, Kerala und Tamil Nadu verbinden. Nurit Bird-David, die dort lange gearbeitet hat, unterscheidet Wildbeuter von Leuten wie uns durch ihren ständigen und intimen Umgang mit ihrer Umwelt „in der Art wie man enge Verwandte ‚kennt‘, die ihr alltägliches Leben teilen“³².

31 "(O)nce you have 'defined' a particular term, the only argument is the sterile one of whether the society in question does or does not contain the 'real' phenomenon, 'out there', to which the term is naively assumed to apply. Our true concern should be to *understand* the fascinating variety of human kinship institutions, not merely to label them" (Barnard and Good 1984: 16).

32 "in the way one ‚knows‘ close relatives sharing their day-to-day life" (1992: 39).

Im Hinblick auf die Umwelt verstehen wir uns als Beobachtende und fügen entsprechende Wahrnehmungen in einen festgelegten logischen Bereich, den wir „ökologische Einsichten“ nennen. Die Wildbeuter dagegen nehmen alle Nuancen zur Kenntnis und engagieren sich im Rahmen der ständig wechselnden Möglichkeiten als Gebende oder – häufiger noch – als Nehmende. Diese Transaktionen entsprechen „der Art, wie man mit intimen Verwandten umgeht“³³. Für diese Menschen des Waldes entspricht eben dieser einer übermenschlichen Größe, einer elterngleichen anhaltend fürsorglichen Versorgungsinstanz. Die Autorin unterscheidet vor allem zwischen unserem „Handlungsvorurteil im Rahmen der Produktionsidee“³⁴, und dem „Ressourcenvorurteil“³⁵ der Wildbeuter. Wir konzipieren Dinge als Produkte, die wir verwenden können, weil sie zuvor hergestellt worden sind wie das Getreide der Bauern oder Milch und Käse aus der Produktion von Hirten, deren technischer Einsatz Nahrungsmittel zugänglich macht. Doch für Wildbeuter ergibt sich die Natur der Dinge *nicht* aus der Art, wie sie geschaffen oder angeeignet werden. Angebaute Früchte werden nicht von wild wachsenden unterschieden, erlegte Tiere nicht von aufgefundenen Tierleichen, sondern Früchte oder Fleisch werden von ewig fürsorglichen übermenschlichen Eltern zur Verfügung gestellt. Unter diesen Umständen ‚gehört‘ ein Gegenstand auch nicht einem Individuum, sondern er wird bei Bedarf verwendet, ganz gleich, wer einen solchen Bedarf empfinden mag. In unserer Sprache ‚teilen‘ Wildbeuter also das Vorhandene miteinander um gleichzeitig zu bemerken, dass ein derartiges ‚teilen‘ mit Sesshaften Ärger einbringt, der immer und grundsätzlich vermieden werden muss.

Bird-David befasst sich nicht mit Verwandtschaft. Die uns geläufigen Familienverhältnisse dieser scheuen Wildbeuter in den südindischen Forsten werden bei Peter Gardner beschrieben, der den Paliyan in Kerala ein Forscherleben gewidmet hat. Er zeigt, dass so etwas wie Zusammenarbeit allenfalls dyadisch stattfindet, ohne dass von einer deutlichen Arbeitsteilung die Rede sein kann (1966: 393). Gemeint ist das formlos gefundene Miteinander von einer Frau und einem Mann, sowie eventuellen Kleinkindern. Auffällig viele Paliyan heiraten niemals in ihrem Leben, andere nur, wenn sie sich nicht – oder nicht mehr – allein ernähren können. Wieder andere leben, selbst wenn sie alt sind, langfristig ohne eine Partnerschaft dieser Art.

33 “the way one deals with intimate relatives” (ibid.)

34 “activity bias within the idea of production” (ibid.)

35 “resource bias” (ibid.)

Über die Autorinnen und Autoren

Miriam Benteler

Miriam Benteler studierte Ethnologie und Kunstgeschichte an der Freien Universität Berlin und promovierte dort 2012 über die Lateinischen Christen in Kerala/Südindien. Benteler war u. a. als Museumsassistentin bei den Staatlichen Museen zu Berlin und als Lehrbeauftragte an verschiedenen Universitäten tätig. Die Dissertation, die auf mehreren Feldforschungsaufenthalten in Südindien basiert, ist 2014 unter dem Titel ‚Shared Values. Hierarchy and Affinity in a Latin Catholic Community of South India‘ bei Manohar erschienen.

Elisa Kohl-Garrity

Elisa Kohl-Garrity schreibt derzeit ihre Doktorarbeit am Max-Planck-Institute for Social Anthropology in Halle als Teil der International Max-Planck-Research-School ANARCHIE (Anthropology, Archeology and History in Eurasia). Thema ihrer Forschung sind Formen und Konzepte von Respekt in Ulaanbaatar. Kohl-Garrity arbeitet seit 2006 über die Mongolei und führte dort mehrere längere Feldforschungen durch. Die Forschung für ihre Dissertation wurde mit einem Stipendium des Mongolischen Präsidenten Zakiagiyn Elbegdorj unterstützt.

Georg Pfeffer

Georg Pfeffer studierte Ethnologie an der Universität Freiburg und promovierte dort 1970 über Pariagruppen des Pandschab. Er habilitierte 1976 über die Sasana-Brahmanen in Orissa an der Universität Heidelberg, wo er auch als Dozent und später als Professor tätig war. Von 1985 bis 2008 war Pfeffer Universitätsprofessor an der Freien Universität Berlin. Er führte längere Feldforschungen in Pakistan und Indien durch und ist Autor zahlreicher Publikationen, darunter ‚Verwandtschaft als Verfassung; Unbürokratische Muster öffentlicher Ordnung‘ (im Druck).

Hilde Schäffler

Hilde Schäffler studierte Kultur- und Sozialanthropologie, Philosophie und Gender-Studies an der Universität Wien und der Australian National University (Canberra) und promovierte über professionelle Hochzeitsplanung in Österreich. Sie war u. a. als Gastwissenschaftlerin an der Universität Bern und als Research Fellow am Institut für Kulturwissenschaften in Wien tätig und arbeitet derzeit als Projektleiterin bei Public Health Services in der Schweiz.

Rune Steenberg

Rune Steenberg absolvierte 2009 seinen Magister in Ethnologie und Geographie an der Freien Universität zu Berlin und promovierte 2014 von der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies. Zur Zeit ist er Post-doctoral Fellow an der Columbia University, New York. Steenberg arbeitet zu Verwandtschaft, Tausch und Händlernetzwerken in Xinjiang und Kirgizstan.