

DIE MOSO (CHINA) IM INTERKULTURELLEN VERGLEICH
Möglichkeiten und Grenzen des komparativen Ansatzes
in der Ethnologie*

Roland J. Hardenberg

EINLEITUNG

Es mutete wie eine kleine Sensation an, als der in Frankreich ausgebildete Sozialanthropologe Cai Hua vor ein paar Jahren das Folgende verkündete: „Social anthropology is faced, for the first time in the history of the knowledge of humankind, with a society that is without fathers and husbands“ (2001:476). Sein zunächst 1997 als Doktorarbeit in Frankreich, dann 2001 in englischer Übersetzung erschienenes Werk „A society without fathers or husbands“ handelt von den Moso, einer kleinen ethnischen Gruppe von etwa 40 000 Menschen, die in der südchinesischen Yunnan-Provinz leben. Auf fast 500 Seiten schildert Cai Hua Details der Moso-Gesellschaft, die in der allgemeinen Ethnologie sowie in den Medien für Aufsehen sorgten: Die Moso haben keine dauerhaften monogamen ehelichen Beziehungen; eine Frau empfängt im Laufe ihres Lebens zahlreiche männliche Besucher, die mit ihr Geschlechtsverkehr haben, aber in der Regel nicht bei ihr wohnen; Kinder wachsen bei ihrer Mutter und ihren Onkeln auf, während die Väter, falls sie überhaupt bekannt sind, nicht zur Familie gehören; es gibt keine Eifersucht und die Macht sowie ein Großteil des Besitzes liegt in den Händen der Frauen.

Cai Hua zieht weitreichende Schlüsse aus den von ihm dokumentierten Lebensformen der Moso. Sie widerlegen für ihn die beiden einflußreichsten Verwandtschaftstheorien, die Abstammungstheorie und die Allianztheorie (Cai Hua 2001:472–474). Die erste geht davon aus, daß die Familie, bestehend aus Vater, Mutter und deren Kindern, der Ursprung aller verwandtschaftlichen Netzwerke ist. Die Moso haben aber keine Familien, weil die Väter fehlen. Die zweite basiert auf der Annahme, daß Heirat eine dauerhafte Beziehung zwischen Familien schafft. Die Moso kommen aber ohne Heirat aus. Cai Hua beschreibt die Moso als eine einzigartige Gesellschaft, die für ihn die bekanntesten Definitionen und Theorien von Verwandtschaft in Frage stellt: „Marriage, affinity, alliance of marriage, family – these kinds of concepts, no matter what their definitions may be, are essential to anthropology, but seem absent from this culture“ (Cai Hua 2001:472).

* Dieser Beitrag ist eine überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, gehalten am 3. Juli 2006. Ich danke Elisabeth Hsu für kritische Kommentare zu einer früheren Version dieses Beitrags.

Das Buch wurde in vielen namhaften Zeitschriften besprochen und selbst ein Doyen des Faches, Clifford Geertz, widmete dem Werk einen sowohl lobenden, aber auch deutlich kritischen Kommentar in der „New York Review of Books“ (2001). Das Werk bekam außerdem den Segen zweier bedeutender Verwandtschaftsethnologen, Claude Lévi-Strauss und Rodney Needham, die, obwohl selbst keine Sinologen, dem Werk einen höchst positiven Kommentar gaben.¹

GEGENARGUMENTATION

Cai Huas Werk scheint aus zwei Gründen als Sensation empfunden zu werden. Zum einen, weil der Autor seine Daten als Neuentdeckungen präsentiert, zum anderen, weil er den Lebensformen der Moso Einzigartigkeit zuschreibt und daraus weitreichende Schlüsse zieht. Schon bald nach der Veröffentlichung haben sich Regionalspezialisten zum ersten Punkt geäußert und aufgedeckt, daß Cai Huas Daten den Experten in China sowie den sinologischen Fachkreisen außerhalb Chinas weitgehend bekannt waren (Harrell 2002, McKhann 2003). Chinesische Forscher hatten sich ausführlich mit den Moso befaßt, wie Elisabeth Knödel (1995) in ihrer quellenkritischen Auswertung moderner chinesischer Ethnographien zeigt, und nur wenige Jahre vor Cai Hua hatten zwei andere Anthropologen – Weng Naiqun und Shuan-kang Shih – ihre Doktorarbeiten über die Moso an der University of Rochester und der Stanford University eingereicht. Cai Hua war also nicht der erste, der die Sozialformen der Moso beschrieb, aber er hat seine Ergebnisse augenscheinlich am besten vermarktet.

Da ich kein Regionalspezialist für China bin, kann ich zu dieser Debatte über den Forschungsstand nichts Neues beitragen. Als Ethnologe sehe ich mich aber in der Lage, zu dem zweiten Punkt, der behaupteten Einzigartigkeit der Moso-Gesellschaft, Stellung zu nehmen. Mir scheint, daß Cai Hua grundlegende Fehler begeht, wenn er einen Einzelfall als Testmodell für universale Kategorien und Theorien ansieht. Zunächst geht Cai Hua von einem überholten Universalitätsbegriff aus. Nach meinem Verständnis impliziert der Begriff „universal“, daß die Aussagen überall und zu jeder Zeit Gültigkeit besitzen. Dies trifft auf Aussagen über Erscheinungen zu, die den natürlichen Gesetzen unterliegen. Ethnologen mögen früher gehofft haben, solche Gesetzmäßigkeiten im Aufbau von Gesellschaften und ihrer Entwicklung zu finden, längst ist jedoch vielen klar, daß es sich bei unseren Definitionen und Theorien nur um Verallgemeinerungen handelt.² Sie sind Versuche, das Generelle zu beschreiben, Ausnahmen werden als gegeben angenommen. Insofern kann ein Einzelfall wie der der Moso nicht eine These

¹ Siehe den Buchumschlag von Cai Hua (2001).

² Evans-Pritchard (1962:22, 26). Evans-Pritchard schreibt über anthropologische Generalisierungen: „It is a set of abstractions, each of which, though derived, it is true, from analysis of observed behaviour, is fundamentally an imaginative construct of the anthropologist himself“ (1962:23).

oder eine Theorie in der Ethnologie widerlegen, sondern nur deren Gültigkeitsbereich einschränken.³

Der zweite Fehler erscheint mir schwerwiegender. Cai Hua verwechselt kulturelle Besonderheit mit Einzigartigkeit. Die interpretative Ethnologie der letzten Jahrzehnte hat uns gelehrt, daß alle Aussagen über sozialen Phänomene konstruiert sind und nur in ihrem jeweiligen Kontext ihre Bedeutung gewinnen. So gesehen hat das Heiratssystem der Moso einige ganz besondere Charakteristika, aber dies gilt genauso für das Heiratssystem der Han-Chinesen, der Hindus oder der Deutschen.⁴ Jedes System ist nur im jeweiligen zeitlichen, räumlichen und kulturellen Kontext verständlich. Cai Hua begeht nun den entscheidenden Fehler, bei den Moso nur die Besonderheiten, bei allen anderen Gesellschaften hingegen das Gemeinsame zu sehen. Er übersieht, daß ein Vergleich immer Differenz und Gemeinsamkeiten in Betracht ziehen sollte. Bei den Moso mißachtet er jene Aspekte, die sie mit anderen Gesellschaften gemein haben, bei allen anderen Gesellschaften unterschlägt er die maßgeblichen Unterschiede. Cai Hua operiert mit Konzepten, die aus dem Kulturvergleich hervorgegangen sind, führt aber selbst keine kulturellen Vergleiche durch. Dadurch gelingt es ihm, die kulturellen Besonderheiten der Moso zu einer weltweiten Ausnahme zu konstruieren.

In diesem Beitrag vertrete ich die These, daß wir eine Gesellschaft wie die der Moso besser verstehen, wenn wir Besonderheiten und Gemeinsamkeiten mit anderen Gesellschaften auf verschiedenen Ebenen betrachten. Das Besondere der Moso-Gesellschaft wird deutlich, wenn wir herausarbeiten, inwiefern sie sich von anderen Gesellschaften unterscheidet, mit denen sie gleichzeitig etwas Grundlegendes verbindet. Dies können die geographische Nähe, ähnliche soziale Regeln oder eine vergleichbare Statusordnung sein. So werden andere Gesellschaften mit den Moso vergleichbar, weil ihre Mitglieder in der gleichen Region leben, weil sie ähnliche Wohn- und Geburtsrechte haben oder weil sie entsprechende Statusunterscheidungen vornehmen. Das Spezifische der Moso manifestiert sich danach nicht mehr in einem Gegensatz zum „Rest der Welt“, sondern in feinen Unterschieden zu anderen Gesellschaften, die etwas Grundlegendes mit ihnen gemeinsam haben. So scheint es mir möglich, schrittweise unser Verständnis des Einzelfalls zu verbessern und Verallgemeinerungen zu formulieren.

In den letzten Jahrzehnten ist die vergleichende Methode in der Ethnologie stark in die Kritik geraten und es wurden eine Reihe neuer Ansätze konzipiert. Bevor ich

³ Ich danke Chris Gregory für seine Anregungen zu diesem Thema.

⁴ Das Besondere an den Moso ist aus vergleichender Sichtweise, daß eine auf Dauer angelegte, rituell legitimierte Geschlechterbeziehung nur von einer Minderheit – traditionell der Elite – der Bevölkerung als „richtige“ Lebensform angesehen wird, während die Mehrheit eine diesem Ideal entgegengesetzte Form der Geschlechterbeziehung beachtet. Daß soziale Kategorien mit unterschiedlichem Status innerhalb einer Gesellschaft mit verschiedenen Idealen von Geschlechterbeziehungen identifizieren werden, ist wiederum kein besonderes Merkmal der Moso, sondern weit verbreitet. Der Grund hierfür ist in der Tatsache zu suchen, daß „Heirat“ nicht losgelöst von anderen Institutionen einer Gesellschaft existiert (Needham 1971:6) und daß es innerhalb einer Gesellschaft oft verschiedene Ideen von Geschlechterbeziehungen gibt (Riviere 1971:66).

darum näher auf die Moso eingehe, möchte ich zunächst einige wichtige vergleichende Ansätze in der Ethnologie, ihre Möglichkeiten und Grenzen, besprechen.

VERGLEICHENDE ANSÄTZE IN DER ETHNOLOGIE

Seit ihren Anfängen ist die Geschichte der Ethnologie als einer universitären Wissenschaft eng mit der Frage nach der richtigen vergleichenden Methode verknüpft. Die Ethnologie wollte nicht nur eine beschreibende Wissenschaft sein, sondern eine verallgemeinernde, und dazu wurde der Vergleich benötigt. Doch in welchem geographischen Rahmen soll verglichen werden und was sollen die Inhalte des Vergleichs sein? In der Zeit, als die Lehre des Evolutionismus die Inhalte wissenschaftlicher Diskurse bestimmte, war die Antwort auf diese beiden Fragen eindeutig: Vergleiche sollten sich auf die gesamte Menschheit beziehen und alles umfassen, was die Menschheit in ihrer Evolution produziert hat, „that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“, wie es bei Edward Burnett Tylor (1903:1) heißt. Der Positivismus gab die Gewißheit, daß menschliche Evolution den natürlichen Gesetzmäßigkeiten unterlag und die wahrgenommenen Gemeinsamkeiten auf aller Welt nicht zufällig sein konnten. Einzige Aufgabe der Ethnologen bestand nun darin, diese Gemeinsamkeiten zu ordnen, sie also der angenommenen Entwicklung der Menschheit vom Einfachen zum Komplexen zuzuordnen. So entstand die *comparative method*, die im Grunde aus drei miteinander kombinierten Elementen bestand: erstens der Klassifizierung der Menschheit nach Entwicklungsstufen, zweitens der Bildung von Kategorien für religiöse, soziale oder wirtschaftliche Phänomene und drittens der Zuordnung dieser Kategorien zu den jeweiligen Entwicklungsstufen.

Schon sehr früh wurde Kritik an dieser Methode geäußert, allen voran von Franz Boas, der bereits 1896 in Amerika einen Vortrag hielt, den er „Die Grenzen der vergleichenden Methode der Anthropologie“ nannte. Boas gab eine ganz andere Antwort auf die beiden oben gestellten Fragen. Für ihn sollten der geographische Rahmen zunächst so klein wie möglich sein und die Inhalte des Vergleichs erst in der Forschung identifiziert werden (Boas 1940:279). Boas' vergleichender Ansatz basierte auf einem ganz anderen Wissenschaftsverständnis. Er lehnte *a priori* Annahmen über Gesetzmäßigkeiten und die Evolution der Menschheit als Spekulationen ab und postulierte hingegen eine historische Perspektive, die auf der Basis empirischer Untersuchungen Aussagen über die geschichtliche Verbreitung kultureller Merkmale in einem bestimmten Gebiet zuläßt. Der Vergleich wurde bei Boas zu einem Instrument der lokalen Geschichtsforschung und als solcher bestimmte er die Arbeiten der verschiedenen historischen Schulen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts entbrannten in der Ethnologie erneut grundlegende theoretische Streitigkeiten über die Frage nach der richtigen vergleichenden Me-

thode. Zunächst wurde wieder ein Ansatz populär, der wie die *comparative method* der Evolutionisten die ganze Welt erfassen sollte und dessen Inhalte nicht wirklich problematisiert wurden. Das positivistische Paradigma breitete sich ein weiteres Mal aus und verband sich diesmal in England mit funktionalistischen und in Amerika mit neo-evolutionistischen Deutungsmustern. Britische Sozialanthropologen wie Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1957) wollten dem Fach den Status einer Naturwissenschaft verleihen. Gegenstand sollten soziale Gesetzmäßigkeiten sein, die man auf der Basis empirischer Datenerfassung und anschließender Vergleiche zu erkennen hoffte. Weltweite Vergleiche sollten aufdecken, welche universalen Prinzipien den funktionalen Zusammenhalt sozialer Strukturen garantieren. Die Neo-Evolutionisten in Amerika, wie etwa Leslie White, Julian Haynes Steward oder Marshall Sahlins, waren weniger ahistorisch als ihre britischen Kollegen und benutzen darum neben Feldforschungsdaten auch archäologische und historische Quellen. Es ging ihnen weniger um funktionale Zusammenhänge als um Ursache-Wirkung-Beziehungen, die sie hofften, im Rahmen von kulturellen Vergleichen aufdecken zu können. Spezifische Ursache-Wirkung-Ketten sollten regionale Sonderentwicklungen, generelle Ursache-Wirkung-Ketten weltweit wiederkehrende Institutionen erklären.

Die Vergleichskategorien der Neo-Evolutionisten und Funktionalisten waren nun infolge von Feldforschungen viel differenzierter als die Kategorien der Ethnologen des 19. Jahrhunderts. Nach wie vor hinterfragte man aber nicht den Zusammenhang zwischen Kategorien und Wirklichkeit. Stammesgesellschaften, patri- oder matrilineare Gesellschaften, *chiefs* und *big men* wurden als soziale „Dinge“ angesehen, die sich eindeutig definieren lassen, auch wenn sie in Varianten in Erscheinung treten. Ausgestattet mit einem neuen Begriffsapparat und riesigem Datenmaterial begannen nun amerikanische Anthropologen wie George Peter Murdock die ganze Welt nach einem Katalog von Kategorien zu erfassen und in Tabellen darzustellen. Die entsprechenden Listen sollten dann dazu dienen, statistische Korrelationen zwischen bestimmten sozialen und kulturellen Phänomenen herzustellen, etwa zwischen einer bestimmten Verwandtschaftsterminologie und einer Abstammungsordnung.

Gegen diesen „tabulated nonsense“, wie Edmund Leach (1964:299) es nannte, regte sich schon sehr bald Kritik. Wie gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel in der Ethnologie. Wie einst Boas kritisierte nun eine neue Generation von Ethnologen den vorherrschenden Universalismus und den unkritischen Umgang mit sozio-kulturellen Kategorien. Sie wiesen darauf hin, daß sich einzelne Elemente nicht aus spezifischen Bedeutungszusammenhängen lösen lassen. Ein „Jugendhaus“ in Papua-Neuguinea ist nicht mit einem „Jugendhaus“ in Nordost-Indien vergleichbar, weil sich die Bedeutung beider Institutionen nur aus ihren jeweiligen historischen und sozio-kulturellen Zusammenhängen erschließt. Bedeutungen werden diesem Ansatz folgend nicht als gegeben und unwandelbar angenommen, sondern als etwas, was Menschen in bestimmten Kontexten konstruieren und aushandeln (Holy 1987:5–6).

Wie Ladislav Holy in seiner Abhandlung über die vergleichende Methode ausführte, hatte dieser interpretative Ansatz unterschiedliche Folgen (1987:5–15). Zum einen wurde betont, daß die ethnologische Tätigkeit implizit immer „vergleichend“ ist, da am Prozeß der Datenerhebung sowohl die Befragten als auch die Ethnologen selbst beteiligt sind. Wenn Ethnologen Forschungen betreiben, bringen sie bereits eine vergleichende Perspektive mit, die sie in die Befragungen einfließen lassen und auf die die Informanten reagieren.⁷ Hier liegt der Ansatzpunkt für die reflexive Anthropologie, die in den letzten zwei Jahrzehnten die Ethnologie maßgeblich bestimmt hat. Vertreter dieses Ansatzes konzentrierten sich insbesondere darauf, wie Erfahrungen, Wertungen und persönliche Haltungen die Beschreibungen und Konstruktionen der Ethnologen beeinflussen (Davies 1999). Im Rahmen dieser reflexiven Ethnographie wurde vor allem auch von George Marcus die These vertreten, daß postmoderne Ansätze ältere Formen des kontrollierten Vergleichs ablösen, da sie sich nicht mehr auf kulturell und geographisch definierte Einheiten beziehen. Der Fokus richtet sich vielmehr darauf, wie globale in lokale Prozesse eingebunden werden. Dieser Zusammenhang von Global und Lokal bietet den Rahmen für einen Vergleich von Phänomenen, die weder geographisch noch kulturell verknüpft sind (Marcus 1994:389).

Zum anderen verlor die vergleichende Forschung, wie sie von Funktionalisten und Neo-Evolutionisten praktiziert wurde, sehr schnell an Bedeutung. Es war deutlich geworden, daß gesellschaftliche Tatbestände nicht wie natürliche Dinge behandelt werden können, weil sie nicht außerhalb des Menschen existieren, sondern unauflösbar mit dem Prozeß der Bedeutungsgebung durch den Menschen verknüpft sind. Ausgehend von dieser Überlegung entwickelten sich zwei neue Formen der vergleichenden Methode (Holy 1987:11). Der ersten geht es um die Darstellung kultureller Differenz, der zweiten um die Erkenntnis von Differenz als Ausdruck der Transformation formaler Gemeinsamkeiten.

Der Ansatz, der sich auf Differenzen konzentriert, geht aus der Prämisse der interpretativen Ethnologie hervor, die besagt, daß jedes symbolische System nur in sich selbst verständlich ist. Dieser Überlegung folgend erscheint es naheliegend, kulturelle Vergleiche vor allem dazu zu verwenden, das Besondere an jedem Einzelbeispiel zu betonen. Typisch für dieses Vorgehen sind Studien, die zwei oder drei Gesellschaften, meist einer Region, einander gegenüberstellen, um die Variationen und unterschiedlichen Bedeutungen sozio-kultureller Phänomene aufzuzeigen. Autoren, die diesem Ansatz folgen, suchen nicht mehr nach Gemeinsamkeiten oder kausalen beziehungsweise funktionalen Zusammenhängen, sondern bedienen sich des Vergleichs zur Erkenntnis kultureller Differenz (Holy 1987:10).

⁵ So schreibt etwa Kathleen Kuehnast in einem Beitrag über Ethnographie in Kirgizstan: „First, I begin by examining the persistence of Cold War ideologies in the post-Soviet period and the ways in which the fieldworker is consciously and unconsciously affected by this legacy. Likewise, our informants interpret us not only as individuals but also as members of cultures from which we come“ (2000:101).

Der zweite Ansatz geht ebenfalls von Differenz aus und lehnt monolithische Kategorien des Kulturvergleichs ab, versteht Differenz aber als Resultat der Transformation grundlegender Strukturen oder Prinzipien. Je nach kultureller beziehungsweise geographischer Nähe oder Distanz der zu vergleichenden Einheiten nimmt dieser Ansatz verschiedene Formen an (Holy 1987:12–14). Innerhalb einer Gesellschaft kann sich der Vergleich auf Gemeinsamkeiten und Differenzen einer Struktur in verschiedenen Bereichen des symbolischen Systems konzentrieren. So habe ich in einer Arbeit über die Hochlandbewohner in Indien gezeigt, daß Gabentausch und Gewaltausübung eine Struktur bilden, die sowohl die großen Opferfeste als auch die Heiraten zwischen den Dörfern bestimmt (Hardenberg 2005). Wenn sich der Vergleich auf mehrere Gesellschaften einer Region bezieht, wird darauf geachtet, wie sich eine Struktur innerhalb des gleichen Bereiches verändert. So macht etwa ein Vergleich verschiedener Hochlandethnien in Mittelindien deutlich, daß ihre Gesellschaften aus sehr ähnlichen Elementen bestehen, die aber zu ganz eigenen Ordnungen zusammengefügt werden (Pfeffer 1997). Untersuchungen zu Gesellschaften, die weder geographisch noch kulturell verbunden sind, können ebenfalls einen vergleichenden Ansatz wählen, um strukturelle oder formale Gemeinsamkeiten beziehungsweise deren Transformationen herauszuarbeiten. Solche Untersuchungen sind am schwierigsten mit dem interpretativen Ansatz zu vereinen, da sie sich am weitesten von der Berücksichtigung spezifischer Bedeutungssysteme weggeben. Sie müssen sich mit der gleichen Kritik auseinandersetzen, die auch den positivistischen Ansätzen entgegengebracht wurde, und zwar, daß die Inhalte keinerlei Beziehung zueinander haben außer der, die durch den Vergleich erst geschaffen wird.

Vertreter des überregionalen Kulturvergleichs haben darum das Wesen der Kategorien neu überdacht. Rodney Needham definierte die Kategorien des Kulturvergleichs nicht mehr als „wasserdichte“, sondern als offene Klassen (1971, 1975). In ihnen weisen die einzelnen Elemente wie die Bilder einer Ahnengalerie gewisse Familienähnlichkeiten auf, das heißt, es gibt inhaltliche Überschneidungen, aber keine Identität aller Merkmale. Needham strebte mit diesen polythetischen Klassen einen Kulturvergleich an, der sich auf eine sehr formale Ebene sozialer Institutionen bezog und der zum Beispiel der Frage nachging, ob zwei Tauschsysteme symmetrisch oder asymmetrisch sind.

Darüber hinaus haben sich viele Ethnologen, angeregt durch die Arbeiten Louis Dumonts, auf den Vergleich von Werten konzentriert.⁶ Werte werden in diesem Zusammenhang nicht als das individuell Wünschenswerte verstanden, sondern als etwas, das den kollektiven Vorstellungen von der Welt eine ideologische Form gibt, also beispielsweise eine Hierarchie zwischen dem relativ Reinen und Unreinen im Kosmos schafft. Das Ganze und die Teile solcher Wertesysteme manifestieren sich in vielen Gesell-

⁶ Galey (1984); Barnes, de Coppet und Parkin (1985); Barraud und Platenkamp (1990); de Coppet und Iteanu (1995)

schaften im weitesten Sinne in bezug auf „Körper“ – etwa in Ideen von „ganzen“ und „geteilten“ Menschen (Platenkamp 2004) – oder von „benannten“ und „unbenannten“ Häusern (McKinnon 1995). Solche Ordnungen haben ähnliche Strukturen, beziehen sich aber auf unterschiedliche Werte und soziale Gebilde. Die Einheiten eines Vergleichs, der sich zum Beispiel auf Häuser in Gesellschaften mit hierarchischen Wertesystemen bezieht, sind darum nicht willkürlich gewählt, es verbindet sie etwas außerhalb des Vergleichs, und zwar die hierarchische Form (Hardenberg 2007).

Dies sind zusammengefaßt nur einige der relevanten Formen der vergleichenden Methode in der Ethnologie.⁷ Der kurze Überblick macht bereits deutlich, wie groß die Spannbreite vergleichender Vorgehensweisen ist: Sie reicht vom reflexiven Ansatz, der den Vergleich zu einem impliziten Mechanismus der Datenerhebung und -auswertung macht, hin zum überregionalen Vergleich kollektiver Wertesysteme. Die Zukunft der Ethnologie als eine generalisierenden Wissenschaft scheint mir in einer Kombination dieser vergleichenden Ansätze zu liegen. Die Kombination ist wichtig, um die Fehler zu vermeiden, die Cai Hua meiner Ansicht nach in seiner Analyse der Moso-Gesellschaft gemacht hat. Cai Hua stellt das Lokale dem Globalen ohne Zwischenschritte gegenüber. Eine Kombination vergleichender Ansätze ermöglicht hingegen eine schrittweise Verallgemeinerung und eine allmähliche Erweiterung des Vergleichs von regionalen zu überregionalen Zusammenhängen. Ich möchte dies am Beispiel der Moso demonstrieren. Dazu fasse ich zunächst kurz die scheinbar sensationellen Aspekte der Moso-Gesellschaft zusammen, bevor ich diese Aspekte in eine vergleichende Perspektive stelle.

DIE MOSO IM SÜDWESTEN CHINAS

Die Moso leben im Südwesten Chinas, in einem Gebiet, das zu den beiden Regionen Yunnan und Sichuan gehört. Diese Region wird auch von anderen ethnischen Gruppen bewohnt, wie den Pumi, Naxi und Yi. Die Gesellschaft der Moso ist durch eine Statusordnung gekennzeichnet, die aus drei Rängen besteht, deren indigene Bezeichnungen sich – mit Vorbehalten – als „Aristokraten“ (*sipi*), „freie Bauern“ (*dzeka*) und „Knechte“ (*wer*) übersetzen lassen (Hsu 1998:72). Viele Moso verfügen über große Gehöfte (*yidu*), deren Bewohner meist zur gleichen matrilinearen Abstammungsgruppe (*sizi*) gehören und in denen Brüder und Schwestern idealerweise ihr Leben lang zusammenwohnen. Innerhalb dieser mütterlichen Abstammungsgruppe sind sexuelle Beziehungen und selbst Anspielungen auf sexuelle Angelegenheiten streng untersagt. Moso-Frauen vermeiden sogar, im Kino in der gleichen Reihe wie ein matrilinearere Verwandter zu sitzen, aus Furcht, der Film könne anzügliche Szenen enthalten (Cai Hua 2001:127). Anderer-

⁷ Als Beispiel für eine viel umfassendere Diskussion der Geschichte und der Probleme komparativer Ansätze in der Ethnologie sei auf den von André Gingrich und Richard G. Fox herausgegebenen Sammelband (2002) verwiesen.

seits ist das Kino auch der Ort, an dem sich sexuelle Beziehungen anbahnen (Cai Hua 2001:188–191).

Laut Cai Hua gibt es vier institutionalisierte Formen zwischengeschlechtlicher Beziehungen bei den Moso: den heimlichen Besuch (*nana sésé*), den offenen Besuch (*gepié sésé*), die Kohabitation (*ti dzi jímào the*) und eine aufoktroyierte Form der Ehe (*jí the ti dzi*). Der heimliche Besuch ist die am weitesten verbreitete Form (2001:185–236). Mann oder Frau ergreifen bei verschiedenen Anlässen, etwa einem Kinobesuch, die Initiative, und versuchen, eine Verabredung für den Abend zu treffen. Ist dies geschehen, wird der Mann in der Nacht heimlich das Haus der Frau aufsuchen, nie umgekehrt. Meist bringt er kleine Geschenke mit, verbringt die Nacht im Zimmer der Frau und verläßt das Haus wieder in aller Frühe. Viele Frauen haben mehrere und wechselnde Besucher, doch wenn sich eine besonders enge Liebesbeziehung mit einem Mann entwickelt, braucht dieser nicht mehr heimlich in ihr Haus zu schleichen, sondern kann ihr einen offenen Besuch abstatten (2001:237–262). Auch diese offenen Beziehungen sind meist nicht sehr langlebig und nicht exklusiv, da die Frau gleichzeitig auch noch heimliche Besucher empfangen kann. Cai Hua betont in seiner Arbeit ausdrücklich, daß Eifersucht von den Moso abgelehnt wird und ein Mann niemals exklusive Ansprüche an eine Frau stellen sollte (2001:212–215). Die dritte Form der institutionalisierten Sexualität, die Kohabitation, stellt für ihn eine Ausnahme dar, da sie nur unter bestimmten Umständen praktiziert wird (2001:263–301). Cai Hua verweist noch auf eine vierte institutionalisierte Form, die „Ehe“, die den Moso seiner Ansicht nach zunächst von der Qing-Dynastie, später von den Kommunisten aufgedrängt wurde. Ideen der Affinität seien den Moso aber völlig fremd und hätten niemals begonnen, das Denken der Moso zu bestimmen (2001:441).

Diese These ist in den letzten Jahren relativiert worden, vor allem von Chuan-kang Shih (1994, 2000, 2001), der 16 Monate lang bei den Moso geforscht hat. Auch Shih beschreibt die herausragende Bedeutung der Besuchsbeziehung, die seinen Nachforschungen zufolge „tise“ genannt wird, was soviel wie „hin- und hergehen“ bedeutet (Shih 2000). Anders als Cai Hua sieht er andere Formen der Geschlechterbeziehung in der Moso-Gesellschaft nicht nur als sekundäre, von außen aufoktroyierte Institutionen an. Wie auch Cai Hua weist er darauf hin, daß vor allem in Familien von aristokratischem Rang neben der Besuchbeziehung seit Jahrhunderten eine Form der Ehe in der Moso-Gesellschaft existiert. Sie heißt übersetzt „Alkohol trinken und Speise essen“ (*zhi-chi-ba-dzi*), da man sie durch eine aufwendige Zeremonie mit einem großen Festessen besiegelt.⁸ Die Ehe wurde laut Shih vermutlich von den Pumi im 13. Jahrhundert eingeführt und entwickelte sich seit dem 17. Jahrhundert zur festen Institution in Familien mit aristokratischem Rang (2001:404–405). In diesen aristokratischen Familien war virilokaler Wohnsitz und patrilineare Weitergabe von Ämtern üblich.

⁸ Shih (2000:705, 2001:386), Cai Hua (2001:303)

Schon vor Beginn der kommunistischen Herrschaft gab es also neben der Besuchsbeziehung unter den Aristokraten eine Form der dauerhaften, legalen Ehe. Mit Beginn der kommunistischen Zeit wurde versucht, die Ehe, wie sie die Mehrheit der Chinesen konzipiert, für alle verpflichtend zu machen. So versuchte die kommunistische Regierung seit 1956 mit zahlreichen Reformen, die *tisese* abzuschaffen und durch die monogame Heirat zu ersetzen mit so drakonischen Maßnahmen wie der „eine-Ehefrau-ein-Ehemann-Bewegung“ (Shih 2000:707). Erst mit Beginn der Ära Deng Xiaopings wurde die Politik gegenüber den Moso wieder toleranter (Cai Hua 2001:471).

Zusammengefaßt finden wir also verschiedene Formen der institutionalisierten Geschlechterbeziehung bei den Moso, von denen der „Besuch“ am häufigsten ist, während dauerhafte eheliche Beziehungen eher die Ausnahme darstellen. Während Cai Hua die Besuchsform als typisch für die Moso-Gesellschaft und ihre matrilineare Ideologie betrachtet, verweisen andere Autoren auf die historische Bedeutung monogamer Heirat sowie auf Virilokalität und auf die patrilineare Weitergabe von Ämtern in den aristokratischen Rängen. Diese Zusammenhänge zwischen Deszendenz, Heiratsformen und Rangordnung möchte ich nun in eine komparative Perspektive stellen. Dazu beginne ich mit einem Vergleich, der die Moso in Beziehung zu anderen Ethnien der Region betrachtet, stelle dann die Moso einer anderen Gesellschaft mit matrilinearere Ordnung und Besuchssystem gegenüber und erörtere zum Schluß den Zusammenhang von Heirat und Status in verschiedenen Gesellschaften.

DIE MOSO IN IHRER REGION

Cai Hua versäumt es, in seiner Monographie einen direkten Vergleich zwischen den Sozialordnungen der Moso und anderer Ethnien der Region durchzuführen. Er betont die Besonderheiten der Moso, behandelt aber kaum die Gemeinsamkeiten, die diese Ethnie mit anderen, benachbarten Gemeinschaften hat. Besonders stark erscheinen die Unterschiede zwischen den Moso und den Naxi, ihren direkten Nachbarn. Anders als die Moso der Yongning-Region, auf die sich Cai Hua bezieht, sind die Naxi der Lijiang-Region in patrilineare Lineages eingeteilt, die durch ein Allianzsystem verbunden sind (McKhann 1998:30–31). Eine Lineage definiert sich durch die patrilineare Weitergabe von „Knochen“. Heirat, bevorzugt mit der patrilinealen Kreuzcousine, schafft Beziehungen des „Fleisches“ zwischen diesen Lineages. Die Bedeutung der Patrilineage äußert sich auch deutlich in den Ritualen, vor allen den Opfern, die von den Mitgliedern der Patrilineage durchgeführt werden.

Auf den ersten Blick unterscheiden sich die Naxi beträchtlich von den Moso mit ihrer matrilinearen Ideologie, ihrer Co-Residenz von Bruder und Schwester, ihrer Besuchsbeziehung und ihrem tibetischen Buddhismus. Charles McKhann kann jedoch in einer vergleichenden Studie, die historische Veränderungen und Variationen innerhalb der Ethnien berücksichtigt (2003), nachweisen, daß diese Unterschiede nicht absolut

sind. Wie bereits erwähnt, finden er und andere in der Elite der Moso Praktiken, die ansonsten als typisch für die Naxi angesehen werden, wie etwa die patrilokale Residenz, die Heirat und die Weitergabe von Ämtern durch den Vater an den Sohn. Die verschiedenen Naxi-Gruppen, die McKhann untersucht, weisen in einzelnen Punkten auch Gemeinsamkeiten mit den Moso auf. So verweist McKhann auf eine Naxi-Untergruppe, bei der unverheiratete Frauen üblicherweise mit ihren Brüdern zusammenleben und Liebhaber empfangen. Die Kinder, die diesen Frauen geboren werden, bleiben, wie bei den Moso, Teil des kollektiven Haushalts (McKhann 1998:39). Bei einer anderen Naxi-Gruppe findet er eindeutig bilaterale Tendenzen, daß heißt, es wird bei der Bestimmung der Gruppenzugehörigkeit mal die väterlich, mal die mütterliche Linie bevorzugt (McKhann 1989:39). Einige dieser Naxi-Gruppen leben in direkter Nachbarschaft von Kham-Tibetern, über die bekannt ist, daß sie eine bilaterale Deszendenzordnung haben und daß sie der Ehebindung keine große Bedeutung zuschreiben. Unverheiratete Frauen leben mit ihren Brüdern und nicht mit ihren Ehemännern zusammen, selbst nach der Geburt eines Kindes (McKhann 1998:40).

Auch Elisabeth Hsu hat auf Gemeinsamkeiten zwischen den Moso und den Naxi hingewiesen. In ihrer Analyse spielen indigene Vorstellungen vom „Haus“ in beiden Gesellschaften eine zentrale Rolle. Häuser sind dauerhafte soziale Einheiten, die sich in der Praxis über die flexible Handhabung von sozialen Regeln konstituieren. Gleichzeitig findet Hsu in beiden Gesellschaften auch ein Zusammenspiel von zwei Ideenordnungen, die sie die „am Herd orientierte Ideologie“ (*hearth-oriented ideology*) und die „an Heiratsallianzen orientierte Ideologie“ (*alliance-oriented ideology*) nennt (Hsu 1998:80–3).

McKhann kommt zu dem Schluß, daß die Moso der Yongning-Region ihre Einzigartigkeit verlieren, wenn sie in den regionalen Kontext eingebettet werden. Es finden sich verschiedene Heiratspraktiken, Residenzregeln und Deszendenzformen, die in der ganzen Region verbreitet sind, aber unter dem Einfluß bestimmter politischer, religiöser und ökonomischer Faktoren in ganz spezifischen Kombinationen auftreten. So kann sich das grundsätzlich bilaterale Modell zu einer Betonung der Matri- oder der Patriline entwickeln und diese Unterformen können sich mit uxori-lokaler- oder patrilokaler Residenz sowie mit Ehe- oder Besuchsbeziehungen verbinden. Wenn wir die Moso von Yongning nur mit den Naxi von Lijiang kontrastieren, erscheinen die Moso als einzigartig, wenn man sie jedoch mit anderen Ethnien der Region vergleicht, wird deutlich, daß ihre Gesellschaft eine Variation eines Musters darstellt, das die Region als Ganzes charakterisiert.

DIE MOSO UND MATRILINEARITÄT

Wenn wir die Moso mit Gesellschaften aus anderen Regionen vergleichen wollen, stellt sich die Frage, wie es uns gelingen kann, einerseits Gemeinsamkeiten aufzudecken, andererseits kulturspezifische Aspekte des Einzelfalls zu wahren. Die klassische Methode des Vergleichs operierte zu diesem Zweck mit sehr groben Kategorien, die sich auf ein gemeinsames Merkmal konzentrierten. Die Moso-Gesellschaft würde dieser Methode folgend etwa als eine matrilineare Gesellschaft klassifiziert, weil die Moso die Zugehörigkeit ihrer Kinder in der Regel über die mütterliche Linie bestimmen. Dies gilt nun zum einen nicht für alle Moso und zum anderen wirft diese Zuordnung die Frage aus, warum die Moso etwa den matrilinearen Hopi-Indianern Nordamerikas ähnlicher sein sollten als ihren unmittelbaren Nachbarn, nur weil sie die gleiche matrilineare Regel der Zugehörigkeit beachten. Aus dieser Frage erwächst die Forderung, Gesellschaften miteinander zu vergleichen, die sich in einer Reihe von Punkten ähneln, mehr noch, in denen die gemeinsamen Elemente auch in einer vergleichbaren Anordnung vorkommen, in denen sich also auch die Strukturen ähneln.

Wenn man die Yunnan-Region verläßt und nach Südindien schaut, entdeckt man deutliche strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen den Moso und den Nayar.⁹ Die Nayar sind eine Kriegerkaste von der Malabar-Küste, deren soziale Ordnung sich unter dem Einfluß der britischen Kolonialherren erheblich transformiert hat. Ich beziehe mich im folgenden auf die präkolonialen Zustände. Wie die Moso waren (und sind) die Nayar Teil eines komplexen regionalen Systems, in diesem Fall des indischen Kastensystems.¹⁰ In der Vergangenheit kamen die lokalen Herrscher und Anführer meist aus der Kaste der Nayar, deren Männer für ihre kriegerischen Fähigkeiten bekannt waren. Wie bei den Moso gab es bei den Nayar früher markante Statusunterschiede, vor allem zwischen den Aristokraten und jenen Abstammungsgruppen der Nayar, die Dienstleistungen verrichteten (Gough 1961:306–312). Im Status standen die Nayar über den zahlreichen anderen Kasten, und nur die Brahmanen, die Gelehrten und religiösen Spezialisten des Landes, waren ihnen übergeordnet (Gough 1961:306). Die Nayar unterschieden sich aber nicht nur in Status und traditioneller Funktion von den meisten anderen Kasten dieser Region, sondern auch in der Regelung ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen. Während für die meisten Kasten in Indien die patrilineare Norm

⁹ Cai Hua erwähnt zwei Beiträge von Gough und Leach, in denen diese Autoren unter anderem in bezug auf die Nayar die Begriffe „Heirat“ und „Familie“ definieren, vergleicht aber selbst nicht direkt zwischen den Nayar und den Moso (2001:427–430, 450). Bei Elisabeth Hsu findet sich der Hinweis, daß Shuan-kang Shih bereits in seiner Doktorarbeit von 1993, die mir nicht vorliegt, einen ausführlichen Vergleich zwischen dem Besuchssystem der Nayar und der Moso vorgenommen hat (Hsu 1998:74, 94). Inhalte dieses Vergleichs veröffentlicht Shih auch in einem seiner neueren Artikel (2000:708). Susanne Knödel (1998:49–50) verweist ebenfalls auf die Parallelen zwischen den Moso und den Nayar.

¹⁰ Hsu hat als erste auf diese wichtige Gemeinsamkeit hingewiesen (1998:74).

gilt, wurde bei den Nayar ein Kind immer zur Abstammungsgruppe der Mutter gerechnet (Gough 1961:323–325) und häufig bewohnten alle, die von der gleichen Mutter oder Großmutter abstammten, ein großes Haus oder Gehöft. Wie bei den Moso formten die Bewohner dieses Gehöfts eine Abstammungs- und Hausgemeinschaft namens „taravad“ (Gough 1961:325). Es galt das Ideal, daß in einer solchen Hauseinheit Bruder und Schwester immer zusammenbleiben, daß also nicht, wie in anderen Kasten üblich, entweder der Mann oder die Frau mit der Heirat das Haus verläßt.

Die deutlichste Gemeinsamkeit zwischen den Moso und den Nayar existiert jedoch hinsichtlich ihres Besuchsystems. In der Vergangenheit gab es bei den Nayar zwei rituell markierte Beziehungen zwischen Männern und Frauen, die nicht zur gleichen Abstammungsgruppe gehören. Die erste Beziehung wurde in einem Ritual begründet, welches das Binden des *tali* heißt. Das Wort „tali“ bezeichnet ein Schmuckstück, das bis heute in ganz Südindien der Bräutigam bei der Hochzeit an die Braut übergibt und das den verheirateten Status einer Frau markiert. Bei den Nayar führte jede Abstammungsgruppe dieses Ritual einmal alle zehn bis zwölf Jahre kollektiv durch (Gough 1961:328–329, 357–358). Zu Beginn des *tali*-Rituals wurden die jungen Mädchen zunächst für drei Tage separiert, während derer sie die gleichen Restriktionen beachteten wie später während der Menstruation. Anschließend banden ihnen junge Männer aus einer anderen Abstammungsgruppe, mit der man schon seit Generationen durch dieses Ritual verbunden war, das *tali* um. Dann zogen sich die neugebildeten Paare für drei Tage zurück, in denen es zum Geschlechtsverkehr kommen konnte. Am vierten Tag unterzogen sich beide einem rituellen Bad, bevor sie gemeinsam ein Mahl einnahmen. Im Anschluß daran zerriß der junge Mann das Lendentuch des Mädchens, das es während der gemeinsamen Separation getragen hatte, in zwei Teile. Dieser Akt kann als Scheidung interpretiert werden (Leach 1982:190), denn von nun an hatte der junge Mann keine weiteren Verpflichtungen gegenüber dem Mädchen. Auch für das Mädchen ergaben sich daraus keinerlei Obligationen gegenüber dem jungen Mann – mit Ausnahme der Pflicht, im Falle seines Todes die notwendigen Rituale durchzuführen.

Das Binden des *tali* veränderte allerdings den Status des Mädchens. Es war ihm nun gestattet, nachts im Haus seiner Mutter einen Mann zu empfangen und mit ihm sexuellen Verkehr zu haben. Der rituelle Ehemann, der das *tali* gebunden hatte, konnte einer dieser Besucher sein, aber er verfügte über keine besonderen Anrechte. Diese Besuchsbeziehung wurde von den Nayar „sambandhan“ genannt – ein Wort, das in anderen Teilen Indiens die Heirat bezeichnet (Gough 1961:359–360). Meist brachte ein Besucher beim ersten Mal ein Tuch als Geschenk mit, das die *sambandhan*-Beziehung zu einer bestimmten Frau einleitete. Es begründete aber kein ausschließliches Recht auf die Sexualität dieser Frau, da sie mit mehreren Besuchern in Beziehung stehen konnte.

Die Männer durften Nayar oder auch Brahmanen sein, entscheidend war nur, daß sie nicht von niederem Status als die Frau waren. Die Einhaltung dieser Regel wurde überprüft, wenn die Frau schwanger war. Dann mußte sie mindestens einen Mann be-

nennen, der sie besucht hatte und der die Kosten für die Geburtsrituale übernehmen sollte (Gough 1961:359–360). Wenn sich niemand von geeignetem Status dazu bereit erklärte, konnte die Frau von ihrer Abstammungsgruppe mit dem Tode bestraft werden. Wenn sich jedoch ein Mann fand, der das Geburtsritual bezahlte, war die Einhaltung der sexuellen Regeln durch die Frau bestätigt. Aus dem Geburtsritual konnte der Mann jedoch kein Anrecht auf das Kind beanspruchen, da dieses automatisch zur Gruppe seiner Mutter gehörte.

Wenn wir die *tisese* der Moso mit der *sambbandan*-Beziehung der Nayar vergleichen, fällt auf, daß die Regelung sexueller Beziehungen bei den Moso alles andere als einzigartig ist. In beiden Gesellschaften findet sich eine relativ ähnliche Grundordnung, basierend auf matrilinearere Zugehörigkeit, natolokaler Residenz, Besuchsbeziehungen, Abwertung der Vaterschaft, Betonung der Rolle des Mutterbruders und einer auf die Hausgemeinschaft orientierten Ideologie.¹¹ Es fällt außerdem auf, daß in beiden Gesellschaften eine starke Mobilität der männlichen Bevölkerung besteht beziehungsweise bestand: bei den Nayar, weil die Männer als Krieger oft nicht zu Hause waren; bei den Moso, weil die Männer als Händler umherziehen.

Einen Unterschied zwischen beiden Formen der Beziehung sieht Shih darin, daß *sambbandhan* im Gegensatz zur *tisese* auch vertragliche und verpflichtende Züge besaß (Shih 2000:708). Eine weitere wichtige Differenz zeigt sich laut Shih in der unterschiedlichen Artikulation von Hierarchie. Bei den Moso praktizieren die Aristokraten eine andere Heiratsform und beachten eine andere Nachfolgeregelung als die Gemeinen. Die königlichen Lineages der Nayar setzten sich ebenfalls ab, aber auf eine andere Weise. Sie verbanden sich mit Männern aus der statushöheren Kaste der Brahmanen. Bei diesen Brahmanen galt im Unterschied zu den Nayar die patrilineare Abstammungsregel (Gough 1961:320). Bei den Brahmanen durfte allerdings nur der Älteste einer Gruppe von Brüdern heiraten, während die jüngeren Brüder lediglich *sambbandhan*-Beziehungen mit Nayar-Frauen eingehen konnten. Die Kinder des ältesten Bruders waren als Brahmanen anerkannt, während die Kinder der jüngeren Brüder dem matrilinearen Prinzip folgend zu den Nayar gehörten (Gough 1961:320).

HEIRATSFORMEN UND STATUS

Dieser Unterschied zwischen den Moso und den Nayar verweist zugleich auf eine viel grundlegendere Gemeinsamkeit. Diese wird deutlich, wenn man im Sinne Needhams die verschiedenen Geschlechterbeziehungen der Moso im Rahmen einer polythetischen

¹¹ Siehe Hsu (1998) und Moore (1985). Laut Hsu kommt Shih in seiner Doktorarbeit zu einem ganz ähnlichen Ergebnis und betont die folgenden Gemeinsamkeiten zwischen Moso und Nayar: „matrilineality [...] grand households [...] absence of residential and economic unit formed by partners [...] and absence of affinal ties and jural relations between themselves“ (Hsu 1998:74).

Klasse von „Heirat“ begreift und nach formalen Gemeinsamkeiten, nach grundlegenden Prinzipien fragt. Die Moso differenzieren genauso wie die Nayar oder die genannten Brahmanen unterschiedlich bewertete Formen der zwischengeschlechtlichen Beziehung. Bei den Moso findet sich der Gegensatz zwischen aristokratischer Heirat und der Besuchsbeziehung der Gemeinen, bei den Nayar begegnet uns die Differenzierung zwischen der kollektiven Heirat ganzer Lineages und den Besuchsbeziehungen der Individuen, und bei den Brahmanen treffen wir auf den Gegensatz zwischen der Heirat des älteren Bruders und der Konkubinage der jüngeren Brüder. Die Beziehungsformen sind hierarchisch und werden mit unterschiedlichen Werten assoziiert. Bei den Moso korrespondieren die beiden Heiratsformen mit den Rängen in der Gesellschaft, bei den Nayar mit der Unterscheidung von kollektiven und individuellen Beziehungen und bei den Brahmanen mit dem Wert der Seniorität.

Für eine solche hierarchische Differenzierung von Heiratspraktiken finden sich viele Beispiele aus anderen Gesellschaften. Bei den Dongria Kond im Hochland von Orissa, auf die sich meine Forschungen in den vergangenen Jahren bezogen, wird deutlich zwischen den arrangierten Heiraten und den Brautentführungen unterschieden (Hardenberg 2005:264–271). Arrangierte Heiraten werden von den Eltern über Jahre geplant, involvieren zahlreiche Gabentransaktionen und verschaffen den Beteiligten einen hohen gesellschaftlichen Status, während Brautentführungen oft spontane Angelegenheiten der Jugendlichen sind und häufig Konflikte auslösen. Mein derzeitiges Forschungsinteresse richtet sich auf Kirgizstan, wo sich eine ganz ähnliche Unterscheidung zwischen arrangierten Heiraten und Brautentführungen findet. Auch in Kirgizstan wird den arrangierten Heiraten ein höherer Status als den Brautentführungen zugeschrieben, doch anders als bei den Dongria Kond sind Ehre und Schande zentrale Werte beim Zustandekommen ehelicher Beziehungen. In Deutschland wiederum ist der Unterschied zwischen formalen Eheschließungen und Partnerschaften allgemein bekannt. Er entspricht der Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, denn die Ehe ist eine formale Einbindung individueller Beziehungen in die staatliche Ordnung und wird dementsprechend mit staatlichen Vergünstigungen und Zuwendungen „be-lohnt“, während Partnerschaften als individuelle, private Angelegenheiten nicht Teil des staatlich-bürokratischen Systems sind.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die Moso nicht anders als die meisten anderen Gesellschaften eine Hierarchie von Geschlechterbeziehungen kennen, die mit sozialen Differenzierungen einhergeht und zentrale Wert-Ideen zum Ausdruck bringt. Die formale Gemeinsamkeit – Hierarchie der Geschlechterbeziehungen – bietet gleichzeitig die Möglichkeit, unterschiedliche Wert-Ideen zu artikulieren.

SCHLUSSFOLGERUNG

Dieser Beitrag hat gezeigt, daß es in der heutigen Ethnologie nicht die vergleichende Methode gibt, sondern eine Reihe von Ansätzen, die sich auf verschiedene Bereiche beziehen: einzelne Regionen oder die ganze Welt, formale Gemeinsamkeiten oder kulturelle Unterschiede, Strukturen in einer oder in mehreren Gesellschaften, polythetische Klassen oder Wertesysteme. Das Beispiel der Moso hat deutlich gemacht, wie wichtig es ist, nicht nur eine Ebene des Vergleichs anzustreben, da wir sonst wie Cai Hua schnell den Fehler begehen, das Einzigartige sowie das Universale zu konstruieren. Die Kombination von verschiedenen Ansätzen kann dazu beitragen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten auf unterschiedlichen Ebenen herauszuarbeiten und ein differenziertes Verständnis der Verbindung des Lokalen mit dem Globalen zu erzeugen. So können wir schrittweise durch Vergleiche aufzeigen, welche Schnittpunkte eine Gesellschaft mit anderen auf lokaler, regionaler und überregionaler Ebene hat. Jenseits von Entwicklungshilfe, Medizinethnologie und *action anthropology* scheint mir hier ein wichtiges Potential der Ethnologie als Wissenschaft zu liegen. Die vergleichende Ethnologie kann das allgemein Menschliche im kulturell Spezifischen aufzeigen und gleichzeitig den eigenständigen Entwicklungen des Menschseins ihren gebührenden Platz einräumen.

LITERATURVERZEICHNIS

- BARNES, Robert H., Daniel de COPPET und Robert J. PARKIN (Hrsg.)
 1985 *Contexts and levels: anthropological essays on hierarchy*. Oxford: The Anthropological Society
- BARRAUD, Cécile und Josephus D.M. PLATENKAMP
 1990 „Rituals and the comparison of societies“, *Bijdragen Tot De Taal-, Land- en Volkenkunde* 146(1):103–123
- BOAS, Franz
 1940 *Race, language and culture*. New York: The Macmillian Company
- CAI HUA
 2001 *A society without fathers or husbands: the Na of China*. New York: Zone Books
- DAVIES, Charlotte Aull
 1999 *Reflexive ethnography: a guide to researching selves and others*. London: Routledge

DE COPPET, Daniel und Andrè ITEANU (Hrsg.)

1995 *Cosmos and society in Oceania*. Oxford: Berg

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

1962 *Essays in social anthropology*. London: Faber and Faber

GALEY, Jean-Claude (Hrsg.)

1984 *Différences, valeurs, hiérarchie*. Textes offerts à Louis Dumont. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

GEERTZ, Clifford

2001 „The visit: a society without fathers or husbands: the Na of China“, *The New York Review of Books* 48(16):27–30 (18.10.2001)

GINGRICH, André und Richard J. FOX (Hrsg.)

2002 *Anthropology by comparison*. London und New York: Routledge

GOUGH, Kathleen

1961 „Nayar: Central Kerala“, in: David M. Schneider und Kathleen Gough (Hrsg.), *Matrilineal kinship*, 298–383. Allahabad: A.H. Wheeler & Co

HARDENBERG, Roland J.

2005 *Children of the earth goddess: society, marriage, and sacrifice in the highlands of Orissa (India)*. Münster (Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Westfälische Wilhelms-Universität)

2007 „Das ‚einschließende Haus‘. Wertehierarchien und das Konzept der ‚Hausgesellschaft‘ im interkulturellen Vergleich“, *Anthropos* 102:157–168

HARRELL, Stevan

2002 Buchbesprechung „Cai Hua: A society without fathers or husbands. New York 2001“, *American Anthropologist* 104(3):982–983

HOLY, Ladislav

1987 „Introduction: description, generalization and comparison: two paradigms“, in: Ladislav Holy (Hrsg.), *Comparative anthropology*, 1–21. Oxford: Basil Blackwell

HSU, Elisabeth

1998 „Moso and Naxi: the house“, in: Michael Oppitz und Elisabeth Hsu (Hrsg.), *Naxi and Moso ethnography: kin, rites, pictographs*, 67–99. Zürich: Völkerkundemuseum

KNÖDEL, Susanne

1995 *Die matrilinearen Mosuo von Yongning. Eine quellenkritische Auswertung moderner chinesischer Ethnographien*. Münster: Lit (Kölner ethnologische Studien 22.)

1998 „Yongning Moso kinship and Chinese state power“, in Michael Oppitz und Elisabeth Hsu (Hrsg.), *Naxi and Moso ethnography: kin, rites, pictographs*, 47–65. Zürich: Völkerkundemuseum

KUEHNAST, Kathleen

- 2000 „Encounters in post-soviet Kyrgyzstan: dilemmas of gender, poverty and the cold war“, in: H.G. de Soto und N. Dudwick (Hrsg.), *Fieldwork dilemmas: anthropologists in post-socialist states*, 100–117. Madison, WI und London: University of Wisconsin Press

LEACH, Edmund

- 1964 „Comment on: Raoul Naroll ‚On ethnic unit classification‘“, *Current Anthropology* 5(4):299
- 1982 „Marriage, legitimacy, alliance“, in: Edmund Leach, *Social anthropology*, 176–211. Glasgow: Fontana Paperbacks

MARCUS, George

- 1994 „On ideologies of reflexivity in contemporary efforts to remake the human sciences“, *Poetics Today* 15(3):383–404

MCKHANN, Charles F.

- 1998 „Naxi, Rerkua, Moso, Meng: kinship, politics and ritual on the Yunnan-Sichuan frontier“, in: Michael Oppitz und Elisabeth Hsu (Hrsg.), *Naxi and Moso ethnography: kin, rites, pictographs*, 23–45. Zürich: Völkerkundemuseum
- 2003 Buchbesprechung „Cai Hua: A society without fathers or husbands. New York 2001“, *Journal of Asian Studies* 62(1):225–227

MCKINNON, Susan

- 1995 „Houses and hierarchy: the view from a South Moluccan Society“, in: J. Carsten und S. Hugh-Jones (Hrsg.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, 170–188. Cambridge: Cambridge University Press

MOORE, Melinda A.

- 1985 „A new look at the Nayar Taravad“, *Man* 20(3):523–541

NEEDHAM, Rodney

- 1971 „Remarks on the analysis of kinship and marriage“, in: Rodney Needham., *Rethinking kinship and marriage*, 1–34. London *et al.*: Tavistock Publications
- 1975 „Polythetic classification: convergence and consequences“, *Man* 10(3):349–369

PFEFFER, Georg

- 1997 „The scheduled tribes of Middle India as a unit: problems of internal and external comparison“, in: Georg Pfeffer und D.K. Behera (Hrsg.), *Contemporary society: tribal studies*. Band 1: Structure and process, 3–27. New Delhi: Concept Publishers

PLATENKAMP, Josephus D.M.

- 2004 „From partial persons to completed societies“, *Zeitschrift für Ethnologie* 129:1–28

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

- 1957 *A natural science of society*. Glencoe, Illinois: The Free Press

RIVIERE, Peter G.

- 1971 „Marriage: a reassessment“, in: Rodney Needham (Hrsg.), *Rethinking kinship and marriage*, 57–74. London: Tavistock Publications

SHIH, Chuan-kang

- 1994 *The Yongning Moso*. Stanford (Ph.D. dissertation, Stanford University, Department of Anthropology)
- 2000 „Tisese and its anthropological significance: issues around the visiting sexual system among the Moso“, *L'Homme* 154(5):697–712
- 2001 „Genesis of marriage among the Moso and empire-building in late imperial China“, *The Journal of Asian Studies* 60(2):381–412

TYLOR, Edward Burnett

- 1903 *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray (1871)