

Opaker Rumpf

Michael Oppitz

Zur Körpersymbolik in Verwandtschaftsbeziehungen

Herz, Leber, Lunge, Eingeweide, Knochen und Fleisch in
himalayischen Gesellschaften

Unterscheidung sozialer Gruppen nach Körperteilen

Körperteile des Menschen oder Körperteile einer Tierart sowie das Verhältnis dieser zu anderen Körperteilen wurden von Gesellschaften des himalayischen Raums zu den verschiedensten Zeiten dazu herangezogen, unterschiedliche soziale Gruppierungen und Konstellationen zu bezeichnen. Der Körper als Ganzes deutete dabei meistens darauf hin, dass die mit einzelnen Körperteilen assoziierten sozialen Einheiten einem größeren Ganzen angehörten: einem Stamm, einer Ethnie, einem politischen Gefüge.

Schon in den ältesten erhaltenen Schriften zur Mythologie, Religion und Geschichte des vor- und frühbuddhistischen Tibet, den in Dunhuang gefundenen Manuskripten, ist wiederholt von der Jagd auf ein wildes Tier die Rede, dessen erlegter Körper seziiert und unter die Beteiligten aufgeteilt wird. Der Kadaver vertritt dabei eine geographische Gesamtheit, die seziierten Körperteile stehen für einzelne Teilterritorien, die der einen oder anderen Gruppe zufallen. So auch in dem Gesang der Prinzessin Sad-mar-kar (um 630 n. Chr.), der Schwester des ersten Königs von Tibet, Srong-btsan gam-pos, die an den König von Zang-žung verheiratet, von diesem aber mit einer anderen betrogen worden war und nun über einen Boten ihren Bruder in metaphorischer Rede auffordert, das Land ihres Gemahls mit seinen Gefolgsleuten zu überfallen und zwischen diesen aufzuteilen. Die Botschaft ist mit einem Vergleich aus der Jagd verschlüsselt: Nomaden aus dem Norden (die Vasallen des Bruders) sollen eine Treibjagd auf einen wilden Yak veranstalten (das unzivilisierte Land Zang-žung). Sie werden den Yak töten (die feindlichen Truppen besiegen) und das erlegte Tier unter sich auf-

teilen: Die Hinterbeine des erlegten Yaks werden der Königsfamilie zu-fallen; die Knochen (oder Hörner) und Sehnen werden an die IDong und Tong gehen; das Fleisch und die Haut an die IHo und rNgegs; die Eingeweide, Herz, Leber und Lunge an die Sha und sPugs. Die seziierten Körperteile des erlegten Yaks sind die aufzuteilenden Territorien des eroberten Reichs Zang-zung, die Empfänger der Beute die Gefolgsleute des Eroberers. Die sechs aufgeführten Namen sind die nach Regionen und Clans angeordneten Kampfeinheiten, es sind die Clannamen (und zugleich territorialen Namen) der Vasallen und ihrer Leute. Dem Bruder fallen als Anführer der Jagd mit den Hinterbeinen des erlegten Tiers selbstverständlich die besten Stücke (des eroberten Reichs) zu.¹

In einer mythologischen Geschichte, die bei den im Norden Zentral-Nepals lebenden Tamang kursiert, deren Lokaltraditionen stark von tibetischen Einflüssen geprägt sind, bietet die Zerteilung eines Körpers den geeigneten Anlass, den Ursprung des Kastenwesens und die Stellung zu erklären, die darin den nicht hinduistischen Tamang zufällt: Ein Brahmane, ein Thakur, ein Schmied und ein Tamang sind die vier Söhne einer Mutterkuh. Als sie stirbt, bittet sie die Söhne, ihren Körper, statt ihn den Krähen und Geiern zum Fraß vorzuwerfen, zu zerteilen und selbst zu verspeisen. Während sich drei der Brüder nach dem Hinscheiden der Mutter daranmachen, alle festen Stücke ihres Fleisches einschließlich Herz und Leber auf dem Herdfeuer zu kochen, begibt sich der Tamang-Bruder zum Fluss, um dort Eingeweide, Haut, Lungen und Magen der Mutter zu waschen. In seiner Abwesenheit schmecken die anderen Brüder die kochende Fleischbrühe ab und kommen überein, dass sie sich des Mutterfleisches enthalten wollen. Ihre Anteile verstecken sie hinter einem Baum. Als der vierte vom Fluss zurückkehrt, setzen sie ihm unter dem Vorwand, selbst schon gespeist zu haben, vier Stücke von Mutters Fleisch vor. Als er gegessen hat, führen sie ihn zu dem versteckten Fleisch und nennen ihn einen «Mutter-Esser». Voll Zorn ergreift der Tamang die gewaschenen Eingeweide und peitscht sie über die Schultern des Kochs, der freudig erklärt, soeben die heilige Schnur des Brahmanen erhalten zu haben. Daraufhin wirft der Tamang mit dem Magen der Mutter nach dem jüngsten Bruder, der freudig erklärt, soeben die königliche Serviette zum Mundabwischen empfangen zu haben. Er wird zum Ahnherrn der königlichen Thakurkaste. Wieder düpiert, greift der Tamang nach dem Kopf und der Haut der Mutter und schleudert sie dem ältesten Bruder entgegen, dem späteren Schmied. Freudig erklärt dieser, der Kopf werde ihm künftig als Luftrohr und die

Haut als Blasebalg dienen. Nun bleibt nur noch die löchrige Lunge der Mutter übrig. Sie verwandelt sich in der Hand des Tamang(-Lama) in einen geheiligten Text, der so, Fleisch-Esser der Mutter, zu einem Experten der Schrift avanciert. So erhält jeder der vier Brüder über einzelne Körperteile der Mutter die für seine Kaste charakteristischen Insignien.²

Waren in den beiden vorangegangenen Beispielen – einer historischen Erzählung aus dem alten Tibet und einem Ursprungsmythos der heutigen Tamang – spezifische Körperteile von Lebewesen dazu eingesetzt worden, in dem einen Fall die sechs großen Clans der tibetischen Frühzeit und ihre dazugehörigen Territorien namentlich einzuführen, in dem anderen Fall das System der vier Kasten im Bewusstsein einer im Grunde egalitären Lokalgesellschaft zu etablieren, so sollen im weiteren Verlauf der Betrachtung zwei komplementäre und generalisierende Körperbegriffe ins Licht gerückt werden, die mit einer enormen Verbreitung im asiatischen Raum immer wieder dazu verwendet wurden, agnatische und uterine Verwandte und ihre Beziehungen zueinander zu kennzeichnen.

Das fragliche Begriffspaar lautet: *Knochen und Fleisch*. In einer ersten Annäherung möchte ich darlegen, wie es im tibetischen Kulturraum verstanden wird, welche Konnotationen es birgt und wie es zu anderen generalisierenden Verwandtschaftsbegriffen steht. In einer zweiten Runde werde ich die Vorstellungen sammeln, die in einer gegenwärtigen Lokalkultur des Himalaya (der tibetisch-stämmigen Nyinba in Nordwest-Nepal) um dieses Begriffspaar zu einer regelrechten Theorie herangereift sind. Dieser indigenen Theorie werde ich die einflussreichen Thesen des Ethnologen Claude Lévi-Strauss zu Knochen und Fleisch folgen lassen, welche in einem weiteren Schritt mit neuem ethnographischem Stoff aus dem himalayischen Raum auf ihre Haltbarkeit hin geprüft werden sollen.

Knochen und Fleisch in Tibet

Der erste Europäer, der die mit dem Begriffspaar «Knochen und Fleisch» verbundenen verwandtschaftlichen Vorstellungen der Tibeter verstanden und schriftlich festgehalten hat, war der Jesuit Ippolito Desideri von Pistoia, der Tibet zwischen 1712 und 1727 bereist hatte. In seinem umfassenden Tibetbild heißt es an entsprechender Stelle:

«Die Tibeter unterscheiden zwei Klassen von Verwandten. Die ersten heißen Verwandte desselben Knochens, *Rupá-cik*; die zweiten Verwandte desselben Fleisches, *Scia-cik* [die Übersetzung des Wortes «scia» = «Fleisch» lautete bei Desideri bemerkenswerterweise «Blut», eine Verwechslung, die wohl damit zu erklären ist, dass die beiden Begriffe «Blut» und «Fleisch» bei einigen Gesellschaften tibetischer Herkunft tatsächlich vertauschbar sind, wenn es darum geht, mit ihnen die «mütterliche Verwandtenlinie» zu bezeichnen]. Als Verwandte desselben Knochens oder *Rupá-cik* sehen sie jene an, die von einem gemeinsamen Vorfahren abstammen, wie entfernt er auch sein mag, selbst dann, wenn sie sich im Laufe vieler Generationen in unterschiedliche Zweige unterteilt haben mögen. Verwandte desselben Fleisches oder *Scia-cik* sind solche, die aus legitimen Ehen hervorgehen. Das erste der beiden Verwandtschaftsverhältnisse wird als ein absolutes und unüberwindliches Hindernis für eine Eheschließung angesehen, egal wie weit die direkte Linienverbindung auch zurückliegen mag, und jeder Kontakt zwischen zwei Personen desselben Knochens oder *Rupá-cik* wird als Inzest betrachtet, und die beiden werden überall verabscheut und geschnitten. Das zweite der beiden Verwandtschaftsverhältnisse ist ebenfalls ein Ehehindernis, allerdings nur zwischen Verwandten ersten Grades; so kann ein Onkel seine Nichte nicht ehelichen, doch die Heirat mit einer Kusine ersten Grades auf der mütterlichen Seite ist gestattet und kommt häufig vor.»³

Diese Kennzeichnung wird ergänzt durch eine zweite, die fast 200 Jahre später in einem Bericht des britischen Beobachters L. S. S. O'Malley im *Census of India 1911* veröffentlicht wurde:

«Die Regeln, welche bei den Bhotiyas [= Tibetern] von Sikkim über Vettern-Kusinen-Heirat bestimmen, sind wahrscheinlich mit der Institution der fraternalen Polyandrie verknüpft. Es gilt dort nicht als rechtens, daß ein Mann seine Kusine väterlicherseits heiratet, auch wenn neuerdings einige Fälle registriert wurden, bei denen ein Mann die Tochter seiner Vaterschwester ehelichte. Dagegen mag er die Kusine auf der mütterlichen Seite heiraten, die Tochter seines Mutterbruders wie auch die Tochter der Mutterschwester. Der angeführte Grund ist, daß die Knochen von der väterlichen Seite stammen und das Fleisch von der mütterlichen Seite. Sollten Vettern und Kusinen auf der väterlichen Seite einander heiraten, so heißt es, daß der Knochen durchbohrt werde, was im Laufe der Zeit zu zahlreichen Gebrechen führe.»⁴

Das tibetische Wort für «Knochen», transkribiert *rus*, umspannt die Bedeutungen «Knochen», «Knochenlinie», «väterliche Linie», «Patriclan», «Clan mit Territorium» und «Stamm». So werden die vier vorzeitlichen Clans, die in den Ursprungsgeschichten der Tibeter figurieren, als *Bodgyi-rus-chen-bzi* angesprochen, als die «vier großen Clans Tibets». Dieser Ausdruck ähnelt sehr einem zweiten, dem man ebenfalls in alten Texten begegnet: *Bod-khams-ru-bzi*, «die vier Hörner [= die vier konstitutiven regionalen Teile] Tibets». In der Tat klingen die Wörter *rus* «Knochen» und *ru* «Horn», «Flügel», «Teil», «Abteilung», «Banner» nahezu gleich, was gelegentlich zu einer Vermischung der Bedeutungen beigetragen hat, jener nämlich, dass ein Clan mit einem ihm eigenen Clanland und einer von ihm aufzubietenden militärischen Einheit (Banner) zu denken sei.⁵

Neben *rus* taucht in älteren tibetischen Texten für «Knochenlinie» auch der Begriff *gdung* oder *gdung-rabs* auf, wobei *gdung* als die respektvolle Form von *rus* anzusehen ist. Der Begriff *gdung* oder *gdung-rabs* war ursprünglich wohl nur für die königliche Knochenlinie reserviert, später für die väterliche Linie von Adelsgeschlechtern. Dagegen bezeichnet *rus* die Clans der freien Gefolgsleute. Die Mitglieder einer Patrilinie konnten aber auch mit anderen terminologischen Begriffen gekennzeichnet werden, mit *pha-spun* oder mit *phu-nu*. *Phu-nu* bedeutet im strikten Sinn «älterer und jüngerer Bruder»; im erweiterten Sinn umfasst der Begriff «Blutsverwandte der gleichen Generation in der männlichen Linie», Angehörige eines gemeinsamen Namens, zwischen denen die Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfe und Haftung besteht. Stirbt eine Familie dieses Verbands aus, so erben die restlichen *phu-nu*-Verwandten deren Besitz. Der Ausdruck *pha-spun* setzt sich aus den Bestandteilen «Vater» und «Kinder gleicher Eltern» zusammen. Nach Kowalewskys *Dictionnaire Mongol-Russe-Français* ist *spun* äquivalent mit dem mongolischen *miqa čisum* (= «Fleisch-Verwandte»), also ein Terminus, der Verwandte auf der matrilateralen Seite bezeichnet. Durch die Vorsilbe *pha* «Vater» werden die *spun* «Kinder gleicher Eltern» gewissermaßen auf die väterliche Seite herübergezogen.

Beide Doppelausdrücke, *pha-spun* und *phu-nu*, bezeichnen Personen, die in horizontaler Ausdehnung einem gemeinsamen Clan zugehören: patrilaterale Clanverwandte der gleichen Generation. Demgegenüber kennzeichnen die Doppelbegriffe *rupá-cik* (Desideri) und *gdung-rabs* Verwandte des gleichen Clans in vertikaler Ausrichtung durch die Generationen hindurch. Die horizontalen Begriffe ergänzen die vertikalen

len. Alle vier belegen schon für die frühe tibetische Gesellschaft die grundlegende soziologische Bedeutung der Clans, die sich jeweils durch folgende Merkmale auszeichneten: einen gemeinsamen Clannamen, *rus ming*, eine am Clannamen ablesbare Exogamierregel, einen gemeinsamen Totenkult, ein gemeinsames Territorium, gemeinsame Kriegerunternehmungen sowie gemeinsame Krieger *spun mag*.⁶

Eine bemerkenswerte Parallele zu den tibetischen «Knochen» findet sich in den Sanskrit-Derivaten *hād* und *vañsa*. Der erste der beiden Ausdrücke bedeutet allgemein «Knochen», aber auch «Knochenlinie», «väterliche Abstammungslinie». *hād nāta* sind «die Leute desselben Knochens», ein Äquivalent zu *vañsa*. Dieser Ausdruck umfasst die Bedeutungen «Bambus», «Rückgrat» und «unilineare Abstammung». Er spielt auf bildliche Vorstellungen an, in denen beide Aspekte der Linie, sowohl der horizontale (synchrone) wie der vertikale (diachrone), zusammengefügt sind, was im Tibetischen auf separate Begriffe verteilt wird. Im Bild des «Rückgrats» für «(patrilineare) Abstammungslinie» vereinen sich die vertikalen und horizontalen Aspekte auf folgende Art: Die lineare Abfolge der Generationen (Diachronie) drückt sich durch die Vertikale aus, die das Rückgrat mit seinen übereinander liegenden Wirbeln bildet. Zugleich setzt es sich durch separate Elemente zusammen, die einzelnen Wirbelknochen, von denen jeder einzelne eine Generationsebene (Synchronie) repräsentiert. Im Bild des «Bambus» wiederholt sich dieses Zusammenspiel der Aspekte. Der gerade Bambusstamm mit seiner regelmäßigen Abfolge von Segmenten zeigt die genealogische (und diachrone) Linie an, jedes Segment, durch zwei Knoten markiert, ist sinnfälliger Ausdruck für eine (synchrone) Generation. Wie zur Illustration dieser Verbindung führen die Brahmanen des Gulmi-Distrikts in West-Nepal zur Vertreibung anonymer, übler Geister ein Ritual durch, in dessen Verlauf sie vor einem siebensprossigen Bambusstock sitzen und das *Bhāgavata purāna* rezitieren. An jedem der sieben Tage dauernden Zeremonie steigen die Geister eine Etage auf der durch den Bambus wiedergegebenen genealogischen Leiter auf, bis sie nach der siebenten in der – genealogisch nicht mehr fassbaren – Vorzeit verschwinden.⁷

Wie man es sich von den Patrilineen wünscht, verkümmert der Bambus nicht, er ist aufrecht, fest und dauerhaft, es sei denn, er werde zerbrochen. Genau dies kann auch der Abstammungslinie widerfahren, wenn sie durch Inzest «zerbrochen» wird, was man *hād phora* nennt, «Zerbrechen der Knochen». Bambus wie Rückgrat verzweigen sich

nicht, sie bilden durch die Zeit eine einzige Linie. Gegenstück dazu ist das in unseren Breiten geläufige Bild des Stammbaums mit seinen Verzweigungen (Nebenlinien).

Eine direkte Verbindung zwischen «Bambus» und «Knochen», wie der Sanskrit-Ausdruck *vañsa* für die «unilineare Abstammung» nahe legt, findet sich auch in einem Ursprungsmythos der Magar in Nepal wieder. Eine Kuhhirtin wird, da ihre sieben Hexenbrüder sie nicht ernähren, von einem von ihr gehüteten Ochsen am Leben erhalten, der seinen Dung für sie in Reis und Linsen verwandelt. Die Brüder beschließen, das Tier zu schlachten. Der sterbende Ochse bittet die Hirtin, seine Knochen vor den Jagdhunden zu retten. Heimlich vergräbt sie die Knochen ihres Wohltäters, und aus dem Grab sprießt der erste Bambus. Im ersten Bambuszylinder wird das erste Wildschwein geboren, der künftige Beschützer und Gatte des Mädchens, Zerstörer der Hexenbrüder. Die Ochsenfleisch verzehrenden Brüder werden also vernichtet; das die Ochsenknochen vergrabende Mädchen wird gerettet von einem der späteren Menschheit Fleisch liefernden Wildschwein, das aus Knochen hervorgegangen ist, die sich in Bambus verwandelt haben.⁸

Eine indigene Theorie der Knochen-Verwandtschaft

Die Nyinba im Nordwesten von Nepal sind eine kleine Einwanderergesellschaft aus Tibet, die sich in zwei soziale Strata unterteilt: höher gestellte Landbesitzer *dagpo* (*bdag-po*) und untergeordnete Abkömmlinge ehemaliger Sklaven *yogpo* (*gyog-po*).⁹ Nur die Mitglieder des höheren Stratums gehören einem der etablierten Clans (*rü*) an. Der Begriff *rü* umfasst bei den Nyinba drei Bedeutungen: «Knochen», «Clan» und «Mitgliedschaft zu einer sozialen Schicht». Als Knochen bezieht sich *rü* auf eine Körpersubstanz, die man bei Tieren und Menschen antrifft. Es ist die Wurzelbedeutung. In der zweiten Bedeutung «Clan» beschreibt *rü* Personen, die eine gemeinsame agnatische Abstammung von anerkannten Ahnen teilen. Es ist eine patrilineare Deszendenz-Kategorie. In der dritten Bedeutung bezeichnet *rü* (auch als *rigs*) das soziale Stratum, zu dem ein jeder Nyinba durch Geburt gehört.

Die drei Bedeutungen von *rü* durchwirken einander, denn sie basieren auf einer gemeinsamen Vorstellung von Fortpflanzung und der Rolle, die *rü* dabei spielt. Die Substanz *rü* «Knochen», so glauben die Nyinba, wird vom Vater auf den ungeformten Nachkömmling im Geschlechtsakt übertragen, wodurch die Empfängnis eingeleitet wird.

Diese Substanz wird durch das männliche Sperma übertragen, dessen weiße Färbung man mit dem Weiß der Knochen gleichsetzt. Die weichen, fleischigen und roten Bestandteile des Kinderkörpers, so glaubt man, stammten dagegen von den Knochen der Mutter ab und würden über ihr uterus Blut übertragen. Die Knochen-zu-Knochen-Übertragung durch den männlichen Samen gilt als die primäre, woraus folgt, dass die physische Gestalt eines Kinds in erster Linie vom Vater her stammt.

Jedes Neugeborene ist gleichermaßen mit seinem Vater wie mit allen Vätern in der agnatischen Linie verbunden, und selbst die entferntesten Ahnen sind mit den gegenwärtig lebenden Knochenverwandten durch die Knochen-Serie liiert. Alle lebenden Clanmitglieder haben Knochen-Substanz desselben Lagervorrats. Die Clanzugehörigkeit ist knochen-spezifisch. Ein jeder kann sich gewissermaßen an seiner Knochenzugehörigkeit festhalten. Sie verleiht ihm Gruppenidentität. Ein genealogisches Bewusstsein von großer zeitlicher Tiefe ergibt sich durch die Länge der Knochenglieder. Dies gilt auch für andere Gesellschaften tibetischen Ursprungs, etwa für die Sherpa, bei denen schriftlich fixierte Clangenealogien, *ru yi (rus yigs)* (Berichte von den Knochen), bis über dreißig Generationen zurückreichen.¹⁰

Die Gemeinsamkeit des Knochens drückt sich öffentlich vor allem durch Kommensalität aus. (Zusammen essen) bedeutet: die gleichen, auf gleichem Feuer gekochten Speisen aus denselben Töpfen und Tellern zu essen und dadurch die oralen Ausscheidungen zu teilen. Man sagt dazu, (mundvereint) (*kha dri*) zu sein. Zu den Mundvereinten zählen: Mann und Frau, Eltern und Kinder, Mitglieder desselben Knochens und gelegentlich Mitglieder zweier Clans, die durch Zwischenheiraten verbunden sind. Vereinbar im Munde zu sein (oder nicht), ist im Alltagsbewusstsein stärker ausgeprägt als die Knochenzugehörigkeit.

Die gemeinsame physische Machart der Knochenverwandten schließt Clan-Endogamie aus. Verletzungen gegen das strikte Gebot der Clan-Exogamie sind extrem selten und werden mit mystischen Sanktionen umgeben: Knochen-Inzest spalte die Knochen der Schuldigen, und dies sei nach ihrem Tod an den Skeletten ablesbar; die daraus hervorgehenden Nachkommen seien missgestaltet, tot geboren oder so kränklich, dass sie noch als Kinder stürben. Erst nach sieben Generationen der Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen könne eine Intra-Clan-Verbindung toleriert werden.

Bezüglich der gegebenen sozialen Strata verhalten sich die exogamen

Clans endogam. Man heiratet nicht außerhalb des eigenen Stratums. Es gibt, wie gesagt, zwei solcher Strata: die Landbesitzer und deren ehemalige Leibeigene. Ein drittes Stratum, jenes der Lamafamilien oder der Priesterklasse, zählt in matrimonialer Hinsicht zu der Schicht der Landbesitzer. Nur die Clans der Landbesitzer haben Namen, und Clans mit Namen liieren sich nicht mit Clans ohne Namen. Die Normen für die Schichten-Endogamie gehen auf die Prämisse zurück, dass Leute unterschiedlicher *rü* im dritten Sinn, also unterschiedlicher Strata, unterschiedliche und nicht kompatible Typen von Menschen repräsentieren, deren Mischung der Substanzen unangemessen sei. Man sagt *kha ma dri rü ma dri (kha ma 'grigs, rus ma 'grigs)*. (Mund und Knochen stimmen nicht überein). Freilich kommen solche Verbindungen zwischen den Strata mitunter vor, und deren Kinder werden (Halblütige) genannt (*bshag tsha*).

Die Tatsache, dass Leute unterschiedlicher Strata bezüglich oraler und sexueller Kontakte (Essen und Heiraten) getrennt sind, wird einzig daraus erklärt, dass sich ihre Knochen nicht vertragen. *Rü* wird verstanden als Attribut der realen Knochen, doch diese Substanz ist unabhängig von den Knochen eines Individuums. Es ist eine Substanz, die die physische Gestalt und mentale Disposition der Person bestimmt. Da alle Mitglieder eines Clans an derselben *rü*-Substanz teilhaben, ist dies, was ihre Clanschaft definiert. Leute gleichen Stratums teilen gewisse Qualitäten von *rü*, was es ihnen erlaubt, ihre Partner im gleichen Stratum und nur in ihm zu suchen. Auf diese Weise kann *rü* als eine hereditäre Grundsubstanz angesehen werden, welche die natürliche Basis für Verwandtschaftsbeziehungen konsanguiner und affiner Art liefert, für Abstammung und für sozialen Rang, weitergegeben durch die Männer.

Die komplementäre Substanz zu *rü* ist *t'ag (khrag)*, also (Blut), gelegentlich auch als *sha* (Fleisch) angesprochen. In der Verwandtschaftstheorie der Nyinba ist *t'ag* die Grundsubstanz für Verwandtschaftsbande, die über Frauen geschaffen werden. Die Nyinba sagen, dass zur Zeit der Empfängnis sich das rote, uterine Blut einer Frau mit dem weißen Sperma des Mannes vermische. Nur durch diese quasi chemische Verbindung werde der Embryo und später das Kind geschaffen. Ohne *t'ag* kein *rü*. Gleichwohl ist *t'ag* zu *rü* nur komplementär. Denn schon die primäre Komponente für die Produktion des uterinen Bluts einer Frau sei die Substanz *rü* (Knochen), die eine Frau durch ihren Vater mitbekommt. Durch das Medium ihres Bluts gibt eine Frau die Substanz *rü* ihres Vaters an ihre Kinder weiter, welches wiederum zur (Bluts-

stanz» des Kindes wird. Während Männer ihre Knochen-Substanz *rü* als *rü* weitergeben, geben Frauen ihre ererbte Knochen-Substanz als *t'ag* «Blut» weiter. Daraus folgt, dass die Vorstellung von einer reinen und unabhängigen Blutlinie, die durch matrilaterale Verbindungsglieder weitergereicht würde, bei den Nyinba nicht vorhanden ist. *T'ag* ist eine abgeleitete Substanz, die in integraler Form nicht an künftige Generationen weitergereicht werden kann. Daher gelten die Beiträge, die eine Frau für die Weitergabe von Substanz leistet, als von geringerer Reichweite denn die der Männer. Trotzdem liefert *t'ag* den Erklärungsrahmen für matrilaterale Verwandtschaftsbeziehungen, für den komplexeren Zug der Abstammung und für die Bilateralität des Systems der Ränge.

Die Beziehung zwischen Mutter und Kind ist der Drehpunkt aller Beziehungen zu den maternalen Verwandten. Diese heißen kollektiv «*t'ag*-Verwandte», auch «Mutterverwandte». Agnaten dagegen heißen «*rü*-Verwandte» oder «Vaterverwandte». Entscheidender Unterschied: Die matrilaterale Verwandtschaft ist von geringerer genealogischer Tiefe. Sie wird nur drei Generationen von der ursprünglichen Mutter-Kind-Beziehung zurückverfolgt und erinnert.

Parallele Vettern und Cousinen auf der mütterlichen Seite werden als *t'ag pun* (*khrag spun*) angesprochen, als «Geschwister durch *t'ag*», während die Kinder zweier Brüder als *rupa pun* (*rus pa spun*), als «Knochen-Geschwister» gekennzeichnet werden. Die Kinder von Geschwistern (unterschiedlichen Geschlechts), also Kreuzvettern und -cousinen, werden demgegenüber als *nyen* (*gnyen*), als «Affine» angesprochen, da sie als mögliche Heiratspartner in Betracht stehen. Tatsache ist, dass die Heirat zwischen realen oder klassifikatorischen Kreuzvettern und -cousinen (egal welcher Art) als ideale Verbindung gilt. Man sagt, dass Affinität durch *t'ag* «Blut» geschaffen werde. Der *t'ag*-Name, den jemand trägt, ist der *rü*- oder Clannamen der Mutter.

Knochen und Blut sind metonymische Umschreibungen von Verwandtschaft. Was Knochen ist, erhalten Kinder durch ihre Väter: Aussehen, Fähigkeiten, Charakterzüge und Temperament. Die Weitergabe ist nicht auf Eigenschaften des Knochenbaus beschränkt, vielmehr ist die Substanz «Knochen» das Vehikel der Weitergabe für ein hereditäres Gesamtpaket. Der Beitrag der Frauen in Gestalt von *t'ag* ist ihre gesamte hereditäre Substanz, der Knochen-Anteil ihrer eigenen Vaterlinie, die sich in ihrem uterinen Blut destilliert.

Clans oder Mitglieder einer Knochenlinie treten bei den Nyinba im

Allgemeinen nicht gemeinsam in Aktion. Sie besitzen kein Clan-Land, beziehen sich nicht auf ein Clan-Territorium, und sie haben keine Rechte auf einen gemeinsamen Besitz. Was sie haben, ist ein exklusives Recht auf einen spezifischen Namen, einen Stammbaum (genealogische Listen), der sie an einen gemeinsamen Ahnen bindet, und eine gemeinsame Clanschutzgottheit *rü-lha*.

Eine ethnologische Theorie zum Begriffspaar Knochen und Fleisch

An die soeben vorgestellte indigene Theorie der Knochen, deren Komplexität und deren konzeptuelles Raffinement dem Leser nicht entgangen sein dürften, möchte ich nun die theoretischen Reflexionen anschließen, die vor mehr als einem halben Jahrhundert von einem Ethnologen bezüglich «Knochen und Fleisch» angestellt wurden. Es lohnt sich, sich diese noch einmal vor Augen zu führen, standen sie doch in unmittelbarem Zusammenhang mit einem grandiosen Entwurf, Verwandtschaft und Heiratsallianz auf ein neues theoretisches Fundament zu stellen. In seinem epochalen Werk *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) widmete Claude Lévi-Strauss zwei ganze Kapitel dem hier behandelten Komplex, von denen eines ausdrücklich mit *Knochen und Fleisch* überschrieben war.¹¹

Zur Rekapitulation des Zusammenhangs sei gesagt, dass Lévi-Strauss in diesem Werk drei Grundstrukturen der Verwandtschaft isoliert hatte, die mit drei Formen der Verwandtenheirat einhergehen: der bilateralen, der patrilateralen und der matrilateralen Kreuzcousinen-Heirat. Die erstgenannte führe zu einem System des eingeschränkten, oszillatorischen Frauenaustauschs mit direkter Reziprozität; der matrilaterale Typ zu einem System des einseitig gerichteten, verallgemeinerten Frauenaustauschs mit indirekter Gegenseitigkeit; und der patrilaterale Typ sei eine wenig praktikable Mischung aus den beiden anderen. Für den verallgemeinerten Tausch versuchte Lévi-Strauss nun zu zeigen, dass er in soziologischer Hinsicht als das vollkommenste unter den elementaren Allianzsystemen gelten könne, da er imstande sei, alle in einer Gesellschaft vorhandenen Tauschgruppen miteinander zu verbinden. Nicht zuletzt wegen dieses Vorzugs habe sich der auf matrilateraler Kreuzcousinen-Heirat basierende verallgemeinerte Tausch einer besonders großen Verbreitung, vor allem in Asien, erfreut. In einem breiten Band habe er sich von den Gilyaken im äußersten Osten Sibiriens über das alte China, Tibet und den östlichen Himalaya bis zu den Kachin von

Burma im Südwesten hin ausgebreitet. Er sei das archaische System dieser immensen Gebiete gewesen, ehe er sich, wie bei den Tungusen und Manchu, den Olcha und Naga, später mit dem eingeschränkten Tausch vermischt habe oder, wie in China, durch diesen verdrängt worden sei.

Als «Leitmotiv» des verallgemeinerten Tauschs habe der in Tibet und in anderen peripheren Gebieten verbreitete Glaube zu gelten, dass die Knochen von der Seite des Vaters und das Fleisch von der Seite der Mutter stammen. In Tibet sei die Unterscheidung von Knochenverwandten und Fleischverwandten «objektiv mit der Formel des verallgemeinerten Tausches verbunden. Und in China wie in Sibirien war es wahrscheinlich nicht anders.»¹² Es müsse unterstrichen werden, «daß diese Unterscheidung mit einem System des eingeschränkten Tausches unvereinbar ist [...] In einem System des eingeschränkten Tausches ist jede Gruppe sowohl Knochen als auch Fleisch, da sie, um in der Sprache der Scholastik zu sprechen, gleichzeitig und in gleicher Weise Väter und Mütter gibt»¹³. Im verallgemeinerten Tausch bilden demgegenüber zwei tauschende Gruppen ein Gegensatzpaar, bei dem die eine ausschließlich Knochen und die andere ausschließlich Fleisch ist. «Akzeptiert man diese Analyse, dann ist daraus abzuleiten, daß die Unterscheidung von Knochen und Fleisch, wo immer man ihr in dieser oder in gleichwertiger Form begegnet, mit großer Wahrscheinlichkeit für die ehemalige oder derzeitige Existenz eines Systems des verallgemeinerten Tausches spricht.»¹⁴

Die für unseren Zusammenhang entscheidende These lautet also, auf die Grundformen der Heiratsallianz umformuliert: Die Konzeptualisierung des Begriffspaares Knochen und Fleisch mache Sinn in Gesellschaften mit matrilinear Kreuzcousinen-Heirat; in solchen mit patrilinear und bilateraler Kreuzcousinen-Heirat, ja in allen Systemen des symmetrischen Frauentauschs dagegen sei sie widersinnig.

Im folgenden Abschnitt möchte ich diese These von Lévi-Strauss einer Prüfung unterziehen, und zwar an Beispielen, die zur Zeit seiner *Structures* noch nicht bekannt waren, die ihm also nicht dabei hätten behilflich sein können, seine Aussagen zu nivellieren. Jedes der Beispiele entstammt indessen jenem größeren Kulturraum, der ihm die Argumente zu seiner These lieferte.

Knochen und Fleisch in unterschiedlichen Allianzsystemen

Bei den nördlichen Magar des Dhawalagiri-Gebiets in Nordwest-Nepal trifft man ein matrimoniales System an, das in mustergültiger Weise die These von Lévi-Strauss zu bestätigen scheint.¹⁵ Bei dieser Ethnie wird nämlich die Heirat mit der matrilinealen Kreuzcousine vorgeschrieben, auf eine Weise, dass sich eine Form des indirekten Frauentauschs nach der engstmöglichen Formel ergibt – die Dreierallianz. In diesem zirkulativen System des aufgeschobenen Tauschs tritt jede Allianzgruppe zu einer zweiten als Geber und zu einer dritten als Nehmer von Frauen auf – und dies durch die Generationen hindurch in gleicher Weise, solange dies demographisch möglich ist. Das Dreierverhältnis der tauschenden Gruppen wird so gekreuzt von einem dauerhaften dualistischen Verhältnis zwischen Frauengeber und Frauennehmer. Der örtliche Begriff für die patrilineare Abstammungsgruppe, *rus* oder «Knochen», nimmt in diesem dualistischen Verhältnis die feste Bedeutung von «Frauennehmer» an. Dementsprechend erweitert sich der Ausdruck für die Abstammungsgruppe einer Frau, nämlich *syā* = «Fleisch» oder alternativ *nui* = «Milch», zu der Bedeutung «Gruppe der Frauengeber». Der Doppelausdruck *syā-rus* kennzeichnet die im Allianzsystem vorgegebenen Partnergruppen der «Geber und Nehmer». *Syā* bleibt für eine *rus*-Gruppe immer «Fleisch», wie *rus* für eine *syā*-Gruppe immer «Knochen» bleibt, ganz im Sinne der Erwartungen von Lévi-Strauss. Tatsächlich lässt sich für die Magar behaupten, dass das Begriffspaar «Knochen und Fleisch», als Ausdruck einer stabilen Nehmer-Geber-Beziehung, auf die Praxis des einseitig ausgerichteten, indirekten Frauentauschs verweist.

Die weiter östlich siedelnden Tamang von Zentral-Nepal gliedern sich in eine größere Anzahl von Patrilinealclans, die sie *rui* oder «Knochen» nennen. In einem ihrer schriftlich fixierten Texte, dem *Ruichen cyopge* oder den «Achtzehn großen Knochen», werden die Ursprungsorte der Tamangclans – alle in Tibet – behandelt und jedem von ihnen spezifische Clan-Gottheiten *rui-gi-pho-lha*, «Knochengötter» zugewiesen.¹⁶ Tatsächlich spielt der Kult dieser Knochengottheiten im religiösen Leben der Tamang eine wichtige Rolle. Der Clan oder «Knochen» der Tamang lässt sich durch folgende Merkmale kennzeichnen: durch Patrilinearität; durch Patrilokalität; durch eine strenge Exogamierregel, der zufolge das «Brechen der Knochen» oder *hād phorowa* (also eine sexuelle Beziehung innerhalb des eigenen Clans) als Inzest geahndet wird; durch das

Vorhandensein von clan-eigenen Territorien (*kipat*) und die Verehrung von spezifischen Clan-Gottheiten. Die Clanzugehörigkeit einer Person wird nach Ansicht der Tamang durch die Körperknochen *na khru* des Vaters weitervererbt.

Die Verwandtschaftsterminologie ist dominant symmetrisch: Parallele Vettern und Cousinen werden von Kreuzvettern und -cousinen begrifflich gesondert. Die Kreuzvettern und -cousinen beider Seiten bilden eine einzige Kategorie, die parallelen fallen mit den Geschwistern begrifflich zusammen. Das Heiratssystem ist semi-präskriptiv. Schwesterntausch mit symmetrischen Tauschbeziehungen ist häufig und wird auch in nachfolgenden Generationen gern wiederholt. Der Schwesterntausch heißt *depa* = ‚Tauschhandel‘.¹⁷ Dieser ist Ausdruck für die bevorzugte Praxis der bilateralen Kreuzcousinen-Heirat, wie sie auch bei den weiter oben behandelten Nyinba Usus ist. Der Tauschmodus der bilateralen Kreuzcousinen-Heirat ist ein eingeschränkter Tausch unmittelbarer Gegenseitigkeit, was sich nach Lévi-Strauss mit der Unterscheidung der Allianzgruppen in solche der ‚Knochen‘ und solche des ‚Fleisches‘ keineswegs verträgt.

Auch die diversen Kiranti-Stämme Ostnepals kennen den Begriff der Knochen-Verwandten: *hād nata*. Der Vater repräsentiert die Seite der Knochen (*hād*), die Mutter die Seite der Milch (*dudh*). ‚Knochen‘ sind die agnatischen, ‚Milch‘ die uterinen Verwandten. Kreuzcousinen werden terminologisch mit Schwestern gleichgesetzt. Sexuelle Anzüglichkeiten zwischen Vettern und Cousinen sind untersagt, ein Hinweis darauf, dass Ehen zwischen diesen nicht statthaft sind. Heiratsverbindungen zwischen Agnaten sind für sieben Generationen tabu, zwischen matrilinealen Verwandten (Kognaten) für drei. Nach Ablauf dieser Frist werden Binnenheiraten nicht nur geduldet, sondern bisweilen bewusst angestrebt. Eine Heirat dieses Typs heißt in der agnatischen Linie *hād phora* oder ‚Brechen der Knochen‘, innerhalb der Mutterlinie dagegen *dudh phora*, ‚Brechen der Milchlinie‘. Eine einzige Intra-Clan-Verbindung vom Typ *hād phora* oder ‚Brechen der Knochen‘ führt unmittelbar zur Spaltung der bis dahin exogamen Clangruppe. Fortan können und sollen Mitglieder der neu entstandenen Clan-Segmente einander heiraten. Die Mitglieder der entstehenden neuen Clan-Segmente erhalten unterschiedliche magische Clan-Namen.¹⁸ Für die demographische Dynamik ist dieser Prozess von elementarer Bedeutung.

‚Brechen der Knochen‘ ist das Mittel, neue Allianz-Partner zu schaffen oder statistisch nicht mehr funktionsfähige alte Allianzbeziehungen

gänzlich aufzulösen. Obwohl der Clan die Exogamie zumindest für sieben Generationen in der männlichen Linie fordert, dient die Heirat nicht eigentlich der Kommunikation. Man praktiziert Dorf-Endogamie und Endogamie innerhalb der Clan-Zweige, die sich durch ‚Knochen-Brechen‘ gespalten haben. Diese Tendenz der Endopraxis führt zur Lokalisierung und Atomisierung der Gesellschaft und mag auch dazu beigetragen haben, dass sich die Kiranti in höherem Maße als andere Bergvölker des Himalaya in zahlreiche Stämme und Unterstämme aufgespalten haben. Die bei den Kiranti auffallend enge Beziehung zwischen Bruder und Schwester steht einem ‚Brechen der Milchlinie‘ entgegen; dagegen ist die Heirat vom Typ ‚Brechen der Knochen‘ die bestmögliche Lösung für einen Bruder, seine Schwester nur halbwegs aufzugeben. Sie heiratet in seiner Nähe, in einen Zweig, mit dem man Allianzen unterhält und von dem man selbst Schwestern bekommt. Auch wenn aufgrund des Verbots, Kreuzcousinen zu heiraten, direkter Schwesterntausch als unheilvoll gilt, preisen die Kiranti gleichwohl eine Form des direkten Tauschs als ihr Ideal: den klassifikatorischen Schwesterntausch. Und so vereinen auch sie das nach Lévi-Strauss Unvereinbare, indem die Zweiteilung der Affinen in Knochen-Verwandte und Milch-Verwandte sich unmittelbar mit einem Modus des direkten matrimonialen Tauschs verträgt.

Wendet man sich vom indo-nepalesischen Himalaya ab und seiner östlichen Abdachung im sino-tibetischen Grenzgebiet zu, so kann man bei einigen der dort lebenden Völker ebenfalls dem Begriffspaar von Knochen und Fleisch als Verwandtschaftsmetonymien begegnen. So basiert das Verwandtschaftssystem der Naxi im Nordwesten Yunnans auf der Annahme, dass die paternalen Verwandten die Knochen eines Individuums liefern und die maternalen das Fleisch dazu. Väter sind Knochen, Mütter sind Fleisch; Söhne sind Knochen, Töchter sind Fleisch. Frauen sind wie Bäume, Männer wie Berge. Frauen sind beweglich, Männer nicht. So wie Bäume am Berge Wurzeln schlagen, so verwurzeln sich Frauen am Knochen des Mannes. Aus der Knochenlinie ihrer eigenen Väter kommend, bringen sie Fleisch in die Knochenlinien ihrer Männer ein. So unterhalten sie eine doppelte und ambivalente Beziehung zu zwei Knochen, zwischen denen sie mit ihrem Fleisch vermitteln.¹⁹

Die konsanguinen Verwandten in ihrer Gesamtheit werden in der Piktogrammschrift der Naxi mit zwei nebeneinander gestellten Bildzeichen wiedergegeben, von denen das erste – ein Zaun – die paternalen

männlichen Verwandten bezeichnet und das zweite – ein Farnkraut – die Frauen der paternalen und alle maternalen Verwandten. Diese beiden Piktogramme verweisen mit dem Zaun auf die feste Fixierung der Knochenlinie und mit dem Farnkraut auf die Verpflanzbarkeit der fleischführenden Frauen. Alle Verwandten der Vaterlinie werden mit dem Bildzeichen für «Knochen» wiedergegeben, alle Verwandten auf der mütterlichen Seite mit dem Zeichen für «mageres Fleisch».

Anders als bei den weiter oben behandelten Magar kann die Opposition von Knochen und Fleisch bei den Naxi hingegen nicht eindeutig auf Begriffe wie Frauenehmer oder Frauengeber übertragen werden. Denn «Fleischverwandte» können zugleich Frauengeber wie Frauenehmer für die Knochenlinie einer Person sein.

Dies folgt aus der Logik der bevorzugten Heiratsregel, welche besagt, dass man die Tochter der Vaterschwester ehelichen soll. Die Naxi praktizieren also, zumindest idealerweise, die patrilaterale Form der Kreuzcousinen-Heirat. Diese Lösung umschreiben sie mit dem Satz: «Der Mutterbruder schnappt sich die Tochter der Schwester für seinen Sohn». Die matrilaterale Form und die matrilaterale Parallelcousinen-Heirat kommen zwar in seltenen Fällen ebenfalls vor, werden aber wenig geschätzt. Auch hierfür haben die Naxi eine Spruchformel parat: «Auf dem Kopf des Muntyak und des Flusshirschen gibt es nur Knochen (Hörner) und kein Fleisch», was dahin gehend zu verstehen ist, dass bei derartigen Eheschlüssen die Braut dieselbe «Route» (Heiratsrichtung) einschlagen müsse wie die Schwester ihres Vaters oder die Schwester ihrer Mutter.

Auch wenn aufgrund ihrer bevorzugten Heiratsregel (der patrilateralen Kreuzcousinen-Heirat) die Naxi das Verhältnis von Frauengeber und Frauenehmer nicht eindeutig festlegen können, da diese Rollen in einem solchen Regime in jeder Generation vertauscht werden, haben sie sich dennoch – und gegen die Prognosen von Lévi-Strauss – erfolgreich des Gegensatzpaares von Knochen und Fleisch bedient, um die väterlichen von den mütterlichen Verwandten zu sondern.

Die Moso, nördliche Nachbarn der Naxi und historisch gesehen mit diesen engstens verwandt, weisen eine gemischte Abstammung auf. Die Gesellschaft ist in drei soziale Strata gegliedert: Adel, Einfache und Diener, von denen der Adel durch patrilineare Abstammung gekennzeichnet ist, während die beiden unteren Strata matrilinear sind. Beim Adel erhalten Kinder ihren Namen und den Besitz durch die Vaterlinie, die unteren Gruppen sind anders organisiert: Hier bleiben Geschwister le-

benslänglich im Hause ihrer Geburt, Brüder wie Schwestern. Statt der geläufigen Heirat praktizieren die Moso dieser Strata in großer Mehrheit eine Form, *tisese* genannt (wörtlich: «hin und her gehend»), die man als «Besuchsehe» bezeichnen könnte. Ein Mann lebt im Haus seiner Schwester, seine Geliebte und temporäre oder lebenslange Partnerin in einem anderen Gehöft. Tags arbeitet er für den Haushalt seiner Abstammungsgruppe, nachts geht er als Besucher in den seiner Partnerin. Kinder, die aus diesen Beziehungen hervorgehen, gehören in den Haushalt der Mutter. Ein jeder lebt also matri- oder natolokal. Die natürliche Vaterschaft steht nicht zur Debatte. Die Vaterrolle wird vom mütterlichen Onkel übernommen, dem Bruder der Mutter, der mit ihr im gleichen Haushalt lebt und in einem anderen Besuchspartner ist. Name und Besitz werden in der mütterlichen Linie weitervererbt, da Patrilinearität in diesem System nichtehelicher Partnerschaft keinen Sinn machen würde.²⁰

Wie steht es in dieser Gesellschaft mit dem Konzept von Knochen und Fleisch? Ist es überhaupt bekannt? Was soll ein Begriff für Agnaten, nämlich «Knochen», wo doch die Patriline keine Bedeutung hat, ihre Existenz geradezu negiert wird? *Ong* (*ō* oder *ah*) «Knochen» kommt von der Mutter, sagen die Moso. Hat eine Familie keine Tochter, so bricht die Knochenlinie ab. Und woher kommt das Fleisch? «Knochen und Fleisch kommen beide von Mutters Seite.» «Knochen und Fleisch existieren gemeinsam.» «Ohne Knochen kann Fleisch nicht sprießen.» Traditionellerweise wohnen diejenigen, die eine gemeinsame weibliche Vorfahrin haben, unter einem Dach, sie werden *ong hing* genannt, «Leute des Knochens». Leute gemeinsamen Knochens sind solche, die sich über eine gemeinsame weibliche Vorfahrin einig sind. Die matrilineare, residentielle Gruppe von Konsanguinen, die unter einem gemeinsamen Dach vereinigt ist, wird *lhe* genannt. «Alle *lhe*-Zugehörigen sind von demselben Knochen.»²¹

Das Verbot sexueller Beziehungen gilt für alle Personen, die als Konsanguine zusammenleben. Als Konsanguine gelten überdies alle, die sich auf eine gemeinsame Vorfahrin in der mütterlichen Linie zurückführen lassen, selbst wenn sie unter einem anderen Dach wohnen. Die Sanktionen gegen Inzest sind streng. Kinder, die in einer inzestuösen Beziehung gezeugt wurden, haben, so sagt man, «keine Knochen».

Sollten die bisherigen ethnographischen Angaben über «Knochen und Fleisch» bei den Moso zutreffen, so sind wir in diesem Fall mit einer doppelten Verzerrung konfrontiert. Auf der einen Seite haben wir es, ent-

lang der sozialen Strata, mit zwei unterschiedlichen Systemen innerhalb einer einzigen Gesellschaft zu tun, einem patrilinearen und einem matrilinearen. Das erstgenannte dürfte dem zu erwartenden Muster entsprechen, dem zufolge mit Knochen die Agnaten in der Patriline und mit Fleisch die Verwandten in der mütterlichen Linie bezeichnet werden. Im zweiten System, das die Ehegemeinschaft durch die Besuchsehe ersetzt und in dem Brüder und Schwestern lebenslang im Haushalt ihrer mütterlichen Vorfahren verbleiben, werden die Begriffe Knochen und Fleisch sozusagen einseitig monopolisiert – von der Matriline. Diese Zusammenlegung ist nur möglich, da es in Ermangelung einer Ehegemeinschaft der Unterscheidung von Allianzpartnern in solche der männlichen und solche der weiblichen Seite gar nicht bedarf. Knochen und Fleisch brauchen in diesem System nicht zusammengeführt werden, sie sind von vornherein eins. Ihre Gegenüberstellung ist obsolet.

In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Moso von allen anderen hier behandelten Fällen. Egal, welchem Typ von Verwandtenheirat diese im einzelnen den Vorrang geben, ob der matrilateralen Kreuzcousinen-Heirat wie die Magar; ob der patrilateralen wie die Naxi; ob der bilateralen Kreuzcousinen-Heirat oder dem Schwesterntausch wie die Nyinba und die Tamang; oder einem Typ, bei dem die Cousinsen-Heirat ausgeschlossen, durch die Möglichkeit des Knochen-Brechens jedoch eine weitere Option des direkten Frauenaustauschs eröffnet wird, wie es die Kiranti vorschlagen – in allen diesen himalayischen Beispielen bezeichnen die Knochen die Patriline und ein Komplementärbegriff (Fleisch, Milch oder Blut) die mütterliche Seite, die Seite der affinen Verwandten.

Angesichts der vielfältigen Verbindungen, die zwischen dem Begriffspaar «Knochen und Fleisch» und elementaren Allianztypen offenbar möglich sind, ist allerdings zu fragen, ob die von Lévi-Strauss ursprünglich formulierten Gegensätze zwischen eingeschränktem (direktem) und verallgemeinertem (indirektem) Tausch in soziologischer Hinsicht wirklich von grenzziehender Natur sind; oder ob sie nicht Übergänge zueinander darstellen.

Genau dies gab er jüngst in einer Sondernummer der Zeitschrift *L'Homme* zu bedenken, die ausschließlich der Verwandtschaftsforschung gewidmet ist und allein schon mit ihrem Umfang von 700 Seiten die Aktualität dieses totgesagten Zweigs der Ethnologie schlagend unter Beweis stellte. In seinem Nachwort unterteilte Lévi-Strauss den verallgemeinerten Tausch in zwei Modalitäten, eine aleatorische und eine gerichtete. Die vom Zufall bedingte Modalität lasse sich durch die

einfache Formel wiedergeben: Man gibt an andere als die, von denen man empfängt; man empfängt von anderen als denen, denen man gibt. Demzufolge sei der gerichtete, verallgemeinerte Tausch nur eine Sonderform des aleatorischen Tauschs und der eingeschränkte Tausch nur eine Sonderform des gerichteten, verallgemeinerten Tauschs, dessen untere Grenze.²² Der Reichtum an Heiratsregeln und Allianztypen, mit denen das Konzept von «Knochen und Fleisch» sich verträgt, weist in die Richtung einer solchen Auffassung.

Anmerkungen

- 1 Dunhuang-Manuskript-Pelliot 1038. Übs. in Macdonald, Ariane. «Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290: essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Srong-bcan sgam-po». *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*. Paris, 1971. 190–391.
- 2 Veröffentlicht in Holmberg, David. *Order in Paradox. Myth, Ritual and Exchange among Nepal's Tamang*. Ithaca, 1989. S. 34–36.
- 3 de Filippi, Filippo. *An Account of Tibet. The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia*, S. J. 1712–1727. London, 1932. S. 192.
- 4 O'Malley, Lewis Sydney Steward: *Census of India 5. 1911*, S. 326.
- 5 Haahr, Eric. *The Yarlung Dynasty*. København, 1969. S. 271 ff.; Tucci, Giuseppe. «The Secret Characters of the Kings of Ancient Tibet». *East and West* 4.3 (1955): 197–205, S. 204.
- 6 Róna-Tas, András. «Social Terms in the List of Grants of the Tibetan Tun-Huang Chronicle». *Acta Orientalia Scientiarum Hungaricae* 5.3 (1955): 249–270.
- 7 Lecomte-Tilouine, Marie. «The proof of the bone: lineage and devali in Central Nepal». *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 27.1 (1993): 1–23, S. 4.
- 8 Oppitz, Michael. «The Wild Boar and the Plough. Origin Stories of the Northern Magar». *Kailash* 10. 3 (1983): 187–226.
- 9 Die folgende Darstellung basiert auf den präzisen Ausführungen von Levine, Nancy. «The Theory of Rū: Kinship, Descent and Status in a Tibetan Society». *Himalayan Highland Societies in Anthropological Perspective*. Hg. v. Christoph von Fürer-Haimendorf. New Delhi, 1981. 52–77; Levine, Nancy. Kapitel 3: «Descendent, Kinship, and Alliance». *The Dynamics of Polyandry. Kinship, Domesticity and Population on the Tibetan Border*. Chicago, 1988. – Die Nyinba-Termini werden bei ihrem ersten Auftreten im Text durch schrifttibetische Äquivalente (in Klammern) ergänzt.

- 10 Oppitz, Michael. *Geschichte und Sozialordnung der Sherpa*. Innsbruck u. München, 1968, S. 32 ff.
- 11 Lévi-Strauss, Claude. *Die elementären Strukturen der Verwandtschaft*. Kap. XXIII u. XXIV. Frankfurt a. M., 1981.
- 12 Lévi-Strauss (Anm. 11), S. 533.
- 13 Ebd.
- 14 Lévi-Strauss (Anm. 11), S. 534.
- 15 Oppitz, Michael. *Onkels Tochter, keine sonst. Heiratsbündnis und Denkweise in einer Lokalkultur des Himalaya*, Frankfurt a. M., 1991, S. 43 ff.
- 16 Macdonald, Alexander W. «Les Tamang vus par l'un d'eux». *L'Homme* VI, no. 1 (1966): 27–58.
- 17 Toffin, Gérard. «Unités de parenté, système d'alliance et de prestations chez les Tamang de l'ouest». *Anthropos* 81 (1986): 21–45.
- 18 McDougal, Charles. «Structure and Division in Kulunge Rai Society». *Kailash* I, 3 (1973): 205–224; und *The Kulunge Rai. A Study in Kinship and Marriage Exchange*, *Bibliotheca Himalayica* III, 14. Kathmandu, 1979.
- 19 McKhann, Charles F. «Fleshing out the Bones: The Cosmic and Social Dimensions of Space in Naxi Architecture». *Ethnicity and Ethnic Groups in China*. Hg. v. Chien Chiao u. Nicholas Tapp. *New Asia Academic Bulletin* VIII. Hong Kong, 1989, S. 157–177. Die ausführlichsten ethnographischen Daten zum Komplex Knochen und Fleisch bei den Naxi sind in Charles McKhanns Dissertation *Fleshing out the Bones: Kinship and Cosmology in Naqxi Religion*, Ph. D. thesis, University of Chicago, 1992, enthalten, im Kap. 7: «Of Bone and Flesh: Kinship and Marriage», S. 298–329.
- 20 Shih Chuan-kang. *The Yongning Moso: Sexual Union and Household Organisation, Gender and Ethnicity in a Matrilineal Duolocal Society in Southwest China*. Stanford University Ph. D. dissertation, Stanford, 1993; sowie in den Aufsätzen «Mortuary Rituals and Symbolism among the Moso». *Naxi and Moso Ethnography: Kin, Rites, Pictographs*. Hg. v. Michael Oppitz u. Elisabeth Hsu. Zürich, 1998. 103–125; und «Tisese and its anthropological significance. Issues around the visiting sexual system among the Moso». *L'Homme* 154/155 (2000): 697–709.
- 21 Cai Hua. *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris, 1997 S. 95 f.
- 22 Lévi-Strauss, Claude. «Postface». *L'Homme* 154/155 (2000): 713–720, S. 714.

Über die Herausgeber

Claudia Benthien, Dr. phil., Jahrgang 1965, ist Wissenschaftliche Assistentin am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin. 1998 Promotion an der Humboldt-Universität, anschließend Postdoktorandin am Graduiertenkolleg «Körper-Inszenierungen» an der Freien Universität Berlin. 1996 Visiting Scholar an der Columbia University, New York; 2001 Fellow an der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel und am Warburg Institute, London. Tiburtius-Preis 1999 des Landes Berlin.

Buchpublikationen u. a.: Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse (1999); Über Grenzen. Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik (Hg., zus. mit Irmela Marei Krüger-Fürhoff, 1999); Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle (Hg., zus. mit Anne Fleig und Ingrid Kasten, 2000).

Christoph Wulf, Dr. phil., Jahrgang 1944, ist Professor für Allgemeine und Vergleichende Erziehungswissenschaft, Mitglied des Interdisziplinären Zentrums für Historische Anthropologie, des Sonderforschungsbereichs «Kulturen des Performativen» und des Graduiertenkollegs «Körper-Inszenierungen» an der Freien Universität Berlin.

Buchpublikationen u. a.: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft (zus. mit Gunter Gebauer, 1992; 2. Aufl. 1998); Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie (Hg.; 1997); Spiel – Ritual – Geste (zus. mit Gunter Gebauer, 1998); Anthropologie der Erziehung (2001); et al.: Das Soziale als Ritual (2001); mit Dietmar Kamper Herausgeber von zwölf Bänden unter dem Rahmenthema «Logik und Leidenschaft». Internationale, transdisziplinäre Studien zur Historischen Anthropologie; Mitherausgeber der «Zeitschrift für Erziehungswissenschaft» und der Reihen «Historische Anthropologie», «European Studies in Education», «Pädagogische Anthropologie», geschäftsführender Herausgeber von «Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie».

Claudia Benthien / Christoph Wulf (Hg.)

Körperteile

Eine kulturelle
Anatomie

rowohlts enzyklopädie
im Rowohlt Taschenbuch Verlag

Rowohlt's Enzyklopädie
Herausgegeben von Burghard König

Originalausgabe
Veröffentlicht im Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg, Juni 2001
Copyright © 2001 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg
Umschlaggestaltung any.way, Walter Hellmann
(Abbildung: Théodore Géricault)
«Anatomische Fragmente» / Montpellier, Museum
Satz: Aldus und Optima PostScript, PageOne
Gesamtherstellung Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3 499 55642 1
Die Schreibweise entspricht den Regeln der neuen Rechtschreibung.

Inhalt

Claudia Benthien und Christoph Wulf

Einleitung

Zur kulturellen Anatomie der Körperteile 9

Zerteilter Kopf

Inge Stephan

Das Haar der Frau

Motiv des Begehrens, Verschlingens und der Rettung 27

Sabine Flach

Das Auge

Motiv und Selbstthematization des Sehens
in der Kunst der Moderne 49

Gert Mattenkloft

Gehörgänge

Erkennen durch die Stimme 66

Kay Himberg

Phantasmen der Nase

Literarische Anthropologie eines hervorstechenden Organs 84

Claudia Benthien

Zwiespältige Zungen

Der Kampf um Lust und Macht im oralen Raum 104

Opaker Rumpf

Michael Oppitz

Zur Körpersymbolik in Verwandtschaftsbeziehungen

Herz, Leber, Lunge, Eingeweide, Knochen und Fleisch in
himalayischen Gesellschaften 133

Karl-Josef Pazzini

Haut

Berührungssehnsucht und Juckreiz 153

Philine Helas

Madensack und Mutterschoß

Zur Bildgeschichte des Bauches in der Renaissance 173

Christoph Wulf

Magen

Libido und Communitas – Gastrolatrie und Askese 193

Gerburg Treusch-Dieter

Leber und Leben

Aus den Innereien einer Kulturgeschichte 207

Zerrissenes Geschlecht

Hartmut Böhme

Erotische Anatomie

Körperfragmentierung als ästhetisches Verfahren
in Renaissance und Barock 228

Adrian Stähli

Der Hintern in der Antike

Kulturelle Praktiken und ästhetische Inszenierung 254

Edith Wenzel

Zers und fud als literarische Helden

Zum «Eigenleben» von Geschlechtsteilen
in mittelalterlicher Literatur 274

Doerte Bischoff

Körperteil und Zeichenordnung

Der Phallus zwischen Materialität und Bedeutung 293

Ann-Sophie Lehmann

Das unsichtbare Geschlecht

Zu einem abwesenden Teil des weiblichen
Körpers in der bildenden Kunst 316

Elisabeth von Samsonow

Die verrutschte Vulva

Entwurf einer neuen Organtheorie 339

Stefanie Wenner

Ganzer oder zerstückelter Körper

Über die Reversibilität von Körperbildern 361

Anna Opel

Szenen der Zerteilung

Zur Wirkungsästhetik von Sarah Kanes Theaterstücken 381

Bewegte Glieder

Kerstin Gernig

Skelett und Schädel

Zur metonymischen Darstellung des Vanitas-Motivs 403

Katrin Deufert und Kerstin Evert

Der Torso im Tanz

Von der Destabilisierung des Körpers
zur Autonomie der Körperteile 423

Friedrich Weltzien

Der Rücken als Ansichtseite

Zur «Ganzheit» des geteilten Körpers 439

Burkhard Oelmann

Auslösen / Abtrennen

Fotografierende und fotografierte Hände 461

Anne Fleig

Sinnliche Maschinen

Repräsentationsformen der Beine in der Moderne 484

Gerhard Wolf

Verehrte Füße

Prolegomena zur Geschichte eines Körperteils 500

Über die Autorinnen und Autoren 524