



Intendierte Machtallianzen

Lévi-Strauss' Allianzbegriff und die Kritik "künstlicher" Verwandtschaft

Cristian Alvarado Leyton

Abstract. – In alliance theory the concept of “artificial kinship,” i.e., affinal relations, is central. Although vague on other “fictive” kinship forms like godparenthood, Lévi-Strauss’s approach leads out of the quandary the anthropology of kinship was set in by Schneider’s critique. Modifying the notion of alliance not only emancipates ritual and mimetic kinship from their traditional anthropological treatment, which triggered off Schneider’s critique, but also enables us to see any kinship form as an alliance practice ultimately resting on converged individual power interests. Therefore, Lévi-Strauss’s stress on the intended construction of kinship offers a significant perspective for critical social research. [*Lévi-Strauss, alliance theory, ritual and mimetic kinship*]

Cristian Alvarado Leyton, M. A. (Hamburg 2001), Dr. phil. (Hamburg 2006); Lehrbeauftragter an der Universität Hamburg. – Arbeitsschwerpunkte: Beziehungen und Macht, Identität/Differenz, Geschichte der Ethnologie. – Publikationen: “Allianzbeziehungen der Patenschaft. Zur zentralen Machttechnik verwandtschaftlich gestalteter Patronage von Eliten kapitalistischer Verhältnisse” (Hamburg 2006).

Claude Lévi-Strauss hat mit dem Allianzkonzept ein theoretisches Werkzeug entwickelt, dessen Anwendung in der Ethnologie unwillkürlich begrenzt wird. Doch weiterhin ermangelt es eines allgemeinen, theoretisch fundierten Konzeptes zum Verständnis etwa der unterschiedlichsten christlichen Patenschaftspraktiken, auch *compadrazgo* genannt, deren erste kulturvergleichende Untersuchung seit 65 Jahren vorliegt. Dabei liefert die Lévi-Strauss’sche “Allianz” nicht nur für ihre ethnologische Erforschung und die der anderen “unnatürlichen” Verwandtschaftsformen ein sinn-

stiftendes, umfassendes Konzept. Der Allianzbegriff weist auch einen Ausweg für die seit David Schneiders prominenter Kritik verunsicherte Subdisziplin der Verwandtschaftsethnologie auf. Jene EthnologInnen, die Schneiders Einwände gegen den eurozentrischen ethnologischen Verwandtschaftsbegriff konstruktiv berücksichtigen wollen, befinden sich in einer Misslage, gilt es doch an Wissenstraditionen festzuhalten, welche eben diese Kritik grundsätzlich hinterfragt. Zugleich erhellt Schneiders Kritik den Zusammenhang beider Sachverhalte: Das ausgemachte biologistische Vorurteil verhinderte bislang ein realistisches Verständnis der Patenschaftspraxis und anderer “künstlicher” Verwandtschaftsformen hinsichtlich ihrer reichhaltigen Aussagekraft über Machtbeziehungen und -verhältnisse.

Mit Lévi-Strauss’ Allianzkonzept kann beim Begegnen werden, da es “künstliche” Verwandtschaft in das Zentrum sozialetnologischer Überlegungen rückt. Für das vergleichende Studium “künstlicher” Verwandtschaftspraktiken wirkt diese theoretische Bewegung erkenntnisfördernd, während sie zugleich der Schneider’schen Kritik gerecht wird. Da die klassische Allianztheorie auf affinale Beziehungen bezogen ist, gilt es konsequenterweise, den Allianzbegriff formenmäßig auszudifferenzieren. In der Abwendung von scheinbar “natürlichen” Beziehungsverhältnissen rücken die sozialen in den Vordergrund – die individuellen Machtinteressen. Den vorliegenden Problematiken und Möglichkeiten wende ich mich hier zu.

Von der Blutsgruppe zur Allianz

Bekanntlich hebt Claude Lévi-Strauss in “Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft” von 1949 den Allianzcharakter menschlicher Gesellschaft hervor. In seiner Untersuchung arbeitet er die gesellschaftstheoretische Bedeutung der affinalen, auf Heirat und Verschwägerung basierenden Verwandtschaft heraus. Damit wendet er sich gegen die bis weit in die 1950er Jahre vorherrschende Auffassung der Deszendenztheorie, blutsverwandtschaftliche Abstammung sei als Organisationsprinzip menschlicher Gesellschaft ausschlaggebend. Lévi-Strauss bevorzugt dagegen die mit Heirat einhergehenden, sich neu etablierenden Beziehungen zunächst zwischen zwei Individuen, letztlich aber zwischen den Gruppen, denen jene angehören. Zentral ist die von Lévi-Strauss wahrgenommene Bedeutung “künstlicher”, affinalverwandtschaftlicher Beziehungspraktiken, um sich politökonomisch zu verbünden.

Lévi-Strauss’ Begründung des theoretischen Schwerpunktwechsels ist kulturphilosophisch: Ein einmal in Kraft getretenes Inzestverbot habe inzestuöse Gruppen aufgebrochen, weil jetzt “eigene” Frauen an “Fremde” gegeben und “fremde” Frauen im “Tausch” erhalten wurden. Auf diese Weise habe sich der Nukleus gesellschaftlichen, im Lévi-Strauss’schen Sinne eigentlich menschlichen Seins im Gegensatz zum natürlichen, tierischen gebildet.¹ Der kulturtheoretische Anspruch Lévi-Strauss’ verdeutlicht sich in seiner These, Kultur erleichtere ein Überleben der Gruppe jenseits von Natur, d. h. in soziokulturell organisierten Gruppen jenseits zufällig versammelter bzw. inzestuöser Kleingruppen oder nur individuellen Überlebens. Für ihn stellt sich zuvorderst das Überlebensproblem, weil das individuelle Überleben – gerade in kärglichen Gegenden – hochgradig gefährdet sei (vgl. Lévi-Strauss 1993c: 90 ff.).

Die Kultur in erster Form des Inzestverbots etabliere affinal verbundene Gruppen und damit erst Gesellschaft. Hierfür sei ein Sprung aus der Natur heraus in die Kultur notwendig, den die matrimoniales Allianz, das vom Inzestverbot initi-

ierte Heiratsbündnis leistet. Schließlich ist nach Lévi-Strauss ein Inzestverbot dasjenige handlungsstiftende Moment, welches Männer Frauen nach außen geben und von außen dafür selbst Frauen erhalten lässt, oder anders ausgedrückt: es erfolgen “Einschlüsse durch Ausschlüsse” (Lévi-Strauss 1993c: 187). Die affinalverwandtschaftliche Organisation erleichtere das individuelle Überleben, indem matrimoniales Allianzen den verbindenden, beziehungsstabilisierenden Nähfäden etablieren und Individuen zu länger bestehenden, interagierenden Gruppen vereinigen (662 f.; für ein konkretes Beispiel s. Lévi-Strauss 1943: 401 ff.). Auf diese Weise emanzipieren sich Menschen von der Natur und die “Vorherrschaft des Sozialen über das Biologische und des Kulturellen über das Natürliche” (Lévi-Strauss 1993c: 640) tritt ein.²

Für Lévi-Strauss stellt sich die Allianz als Mittlerin zwischen Natur und Kultur dar. Sie sichere die Gruppenexistenz, mittelbar die der darin umfassten Individuen, wobei sie sowohl von der Natur erzwungen als auch frei sei, sich kulturell zu äußern.³ Mit dem vom Inzestverbot bewirkten “Frauentausch” sei das Prinzip des gesellschaftlichen Seins auf den allgemeinen Tausch festgelegt; die Reziprozität wird hier zum “Grundprinzip aller Sozialorganisation” (Schmied-Kowarzik 1993: 284), zum Prinzip gesellschaftlichen Handelns (s. Lévi-Strauss 1993c: 83, 187; vgl. Leach 1998: 117 f.). Nach Lévi-Strauss schafft der zirkulierende “Frauentausch” daher erst genuine Gesellschaft, indem er mit einsetzenden “künstlichen” Verwandtschaftsverhältnissen die anhaltende Integration mehrerer Individuen gewährleistet. Das Inzestverbot sei jedoch nicht nur die erste kulturelle Regel des Menschen, sondern seine kulturelle Matrix, aus der letztlich alle kulturellen Erfindungen wie Einrichtungen entstehen müssten.⁴

1 Lévi-Strauss schreibt: “Vom allgemeinsten Standpunkt aus ist das Inzestverbot der Ausdruck für den Übergang von der natürlichen Tatsache der Konsanguinität zur kulturellen Tatsache der Allianz . . . während die Natur die Allianz dem Zufall und der Willkür überläßt, kann die Kultur gar nicht umhin, dort eine wie immer geartete Ordnung einzuführen, wo keine herrscht. Die wesentliche Rolle der Kultur besteht darin, die Existenz der Gruppe als Gruppe zu sichern und folglich – in diesem Bereich wie in allen anderen – den Zufall durch Organisation zu ersetzen” (1993c: 78, 81).

2 Ein Standpunkt, der Lévi-Strauss (1993d) konsequenterweise zum strikten Gegner soziobiologischen Denkens macht. Daher ist seine Rede vom überlegenen, soziokulturell organisierten Überleben m. E. nicht mit der soziobiologischen Rede vom Überleben des Stärkeren zu verwechseln (s. aber Kang and Kang 1996). Leach versteht Lévi-Strauss’ Typologie menschlicher Allianzsysteme deswegen auch als “eine allgemeine Theorie sozialer Evolution” (Lévi-Strauss 1993c: Rückseite), freilich im Sinne gesellschaftlicher Ausdifferenzierung, nicht im Sinne evolutionistischer Vervollkommnung (Lévi-Strauss 1996b: 14).

3 “. . . es ist gerade die Allianz, die das Scharnier bildet oder besser die Kerbe, in der das Scharnier sich festmachen kann: die Natur zwingt zur Allianz, ohne sie näher zu bestimmen; und die Kultur nimmt sie auf, um sogleich ihre Modalitäten zu definieren” (Lévi-Strauss 1993c: 80 f.).

4 Freuds Einfluß auf Lévi-Strauss ist hier, trotz seiner vehementen Kritik, deutlich erkennbar (vgl. Lévi-Strauss 1993c: 655 ff.; 1996a: 50 ff.). Bekanntlich nimmt Freud in

Insofern führt Lévi-Strauss (1993c, 1993e) den Allianzbegriff als Ausgangspunkt einer ethnologischen Kulturtheorie ein, die im Inzestverbot den Beginn und in der Allianz die Praxis genuin menschlichen, d. h. gesellschaftlichen Seins sieht. Die sich durch Heirat einstellende Verbundenheit kann zu einem sozialen, hier also: in Tauschbeziehung stehenden Zusammenleben führen, da “das Fehlen einer Familienbeziehung keineswegs gar nichts definiert; es definiert die Feindseligkeit” (Lévi-Strauss 1993c: 644). In der Analyse der Heiratsregeln, die den Bündnischarakter affinaler Beziehungen anzeige, und seiner Interpretation der Heirat als Tausch, kann sich Lévi-Strauss auf mehrere Vorläufer stützen (s. Oppitz 1988: 15 f.), vor allem auf Marcel Mauss. Abgesehen von der Leitidee des Tausches, der wechselseitigen Gabe, steht hinter diesen Gedanken Mauss’ anthropologische These, dass Menschen, die den Kontakt nicht meiden, entweder miteinander tauschen oder aber sich bekriegen.⁵ Die Heirat stelle den primären Tausch dar, denn das Inzestverbot sei “die höchste Regel der Gabe” (Lévi-Strauss 1993c: 643).

Bis hierher zeigt sich, dass gesellschaftliches Sein nach Lévi-Strauss nicht in natürlichen Beziehungen wurzelt, sondern in künstlichen, erfundenen. Damit steht er im Gegensatz zum deszendenztheoretischen Ansatz, für den fortgesetzte Filiation, blutsverwandtschaftliche Kind- und Elternschaft zentral ist. Insofern degradiert Lévi-Strauss Verwandtschaftsgruppen zu “units in a system of ‘alliances’ made or ‘expressed’ by marriage” (Fox 1967: 23) – degradiert, weil in dem Deszendenzansatz Heirat genau umgekehrt als erhaltende Praxis unilinearier Abstammungsgruppen verstanden wird.

Damit vertritt Lévi-Strauss ein “Primat der Tauschbeziehung vor dem Kriterium der Unilinearität und der Allianz vor der Filiation” (1993b: 150). Er wendet sich prinzipiell von konsanguinalen Beziehungen ab und den “künstlichen” affinalen zu. Die sich scheinbar natürlich einstel-

lende Verbundenheit mittels geteilter körperlicher Substanzen – ob Blut, Knochen o. a. – ist bei Lévi-Strauss unter dem Machtaspekt, der sozialen Organisation menschlicher Fähigkeiten (vgl. Wolf 1994: 218 f.), sekundär gegenüber intendiert ausgewählten Beziehungen, die eigene Blutsgruppe sekundär gegenüber wechselseitigen matrimonialem Selbstverpflichtungen.

Wie sieht Lévi-Strauss nun verwandtschaftliche Beziehungspraktiken jenseits von Abstammung und Heirat?

Lévi-Strauss’ Interpretation “künstlicher” Verwandtschaft

Zu den verbreitetsten Formen der “künstlichen” Verwandtschaftspraktiken zählen neben der Patenschaft die Adoption, Blutsbrüderschaft, Ziehkindschaft und Milchverwandtschaft,⁶ wobei die Patenschaftspraxis als ihre am besten dokumentierte Form gilt (Pitt-Rivers 1968: 410; Eisenstadt and Roniger 1984: 279). Vereinzelt thematisiert Lévi-Strauss in den “Elementaren Strukturen” solche “künstlichen” Verwandtschaftsformen.

Lévi-Strauss entgegnet etwa Brenda Seligmans Verweis auf die bündnisstiftende Blutsbrüderschaft inklusive Inzestverbot, “die Einrichtung der Blutsbrüderschaft” knüpft “ein Band der Allianz zwischen den Individuen”, weshalb es ihm “fern [liegt], zu behaupten, dass der Tausch oder die Gabe der Frauen in den primitiven Gesellschaften das einzige Mittel ist, eine Allianz zu schließen” (Lévi-Strauss 1993c: 646). Dennoch geht er auf diese Verwandtschaftsform nicht weiter ein. Lévi-Strauss behauptet lediglich ihre Ungleichwertigkeit, da Heirat “eine Integration der Gruppe auf einer neuen Ebene” verwirklicht (647). Blutsbrüderschaft dagegen sei wegen ihres Bezugs auf reale Brüderschaft nach der “Natur” gebildet, sie “fügt nichts hinzu und vereint nichts” (646) und sei zudem “eine rein individuelle Angelegenheit” (647). Ausschlaggebend scheint für Lévi-Strauss zu sein, dass Blutsbrüder wegen des Inzestverbots ihre jeweiligen Schwestern nicht heiraten dürfen (646). Daher weise die Blutsbrüderschaft keinesfalls das Allianzpotential der Heirat auf, was Pars pro Toto für die weiteren “künstlichen” Verwandtschaftsformen wie z. B. die Patenschaft gelten müsste und – wie gleich zu sehen sein wird – in der Tat gilt.

“Totem und Tabu” das Inzestverbot als gesellschaftsgenerierend an und schreibt andernorts, Inzest ist “. . . antisozial – Kultur besteht in diesem fortschreitenden Verzicht” (Freud, zit. n. Mitscherlich et al. 2000: 11).

5 “Wenn zwei Menschengruppen einander begegnen, können sie entweder einander ausweichen – und sich schlagen im Falle des Mißtrauens oder der Herausforderung –, oder aber miteinander handeln. . . . Indem die Völker die Vernunft dem Gefühl entgegenstellen und den Willen zum Frieden gegenüber plötzlichen Wahnsinnstoten geltend machen, gelingt es ihnen, das Bündnis, die Gabe und den Handel an die Stelle des Kriegs, der Isolierung und der Stagnation zu setzen” (Mauss 1994: 180 f.; s. Lévi-Strauss 1993c: 644 f.).

6 Für Überblicke zu jeweils einigen Praktiken s. Thurnwald (1932: 181–190), Pitt-Rivers (1968) und E. Goody (1971).

Lévi-Strauss hierarchisiert allianzstiftende Praktiken: Blutsbrüderschaft etablierte zwar eine Allianz, aber eben eine weniger bedeutende, als die für ihn höchste Form der Heiratsallianz, welche “neues” vereint (vgl. Lévi-Strauss 1993c: 645 ff.). Nun ist interessant, dass er in den “Elementaren Strukturen” den Gvatter mit dem Schwager gleichsetzt⁷ und Schwägerschaft synonym mit Gvatterschaft verwendet.⁸ Diese Bedeutungs-gleichsetzungen beruhen jedoch nicht auf einer konsequenten theoretischen Einsicht in ihr gleichwertiges Allianzpotential, sondern auf seinen Feldforschungserfahrungen, die er in den “Elementaren Strukturen” zumindest bezüglich der begrifflichen Gleichsetzung nicht erwähnt. Eine frühere Arbeit Lévi-Strauss’ zu indigenen Gruppen Brasiliens erhellt seine Gleichsetzung von Schwägerschaft und Gvatterschaft.

Vor der Abfassung der “Elementaren Strukturen” thematisiert Lévi-Strauss 1943 verschiedene Beziehungsbegriffe der Nambikwara im westbrasilianischen Inland, die sinngemäß solche der Schwägerschaftsbeziehung seien (Lévi-Strauss 1943: 399; s. 1993c: 21). Ihre Beziehungsbegriffe der Schwägerschaft wären aber nicht singulär, sondern allgemeiner verbreitet und historisch betrachtet auf eine originale Institution bezogen. Um dies zu belegen, geht Lévi-Strauss (1943: 403 ff.) u. a. auf ethnographische Arbeiten französischer Autoren aus dem 16. Jahrhundert zu Tupi an der östlichen Küstenregion Brasiliens ein. Nun schlägt er für diese originale, verbreitete und sozial bedeutende Institution der Schwägerschaft den Begriff *compéragé* vor – ohne explizit den Grund dafür zu nennen.⁹ Lévi-Strauss zitiert zuvor den Autor

Yves d’Evreux, der interethnische Praktiken und Begriffe der Verschwägerung figurativ mit dem Begriff der Gvatterschaft bezeichnet (406), nicht zuletzt, weil die Einheimischen die Begriffe synonym verwendeten.¹⁰

Da Lévi-Strauss belegen will, dass die mit *compéragé* bezeichnete Schwägerschaft eine originale Institution ist, negiert er jedwede praktische Verschmelzung mit der realen Gvatterschaft durch Taufpatenschaft. Es läge nur ein figurativer Begriffsgebrauch sowohl der Einheimischen als auch des Autors vor, keine praktische. Nach Lévi-Strauss wird und wurde dort zwar die reale, auf Taufpatenschaft beruhende Gvatterschaft praktiziert, die aber anderer Natur als die Schwägerschaft ist. Indigene Begriffe der Schwägerschaft bezeichnen nämlich Lévi-Strauss zufolge mögliche HeiratspartnerInnen, während Begriffe der Gvatterschaft kraft des patenschaftlichen Inzestverbots umgekehrt Personen bezeichnen, die nicht heiratsfähig sind – ein Argument, das später bei seiner Abqualifizierung der Blutsbrüderschaft in den “Elementaren Strukturen” wieder auftaucht. Zudem hätten die Einheimischen reale Taufpaten nie als Schwäger verstanden.¹¹

Da Lévi-Strauss seinen Begriffsvorschlag der *compéragé* nicht explizit begründet, scheint der einzige Grund hierfür diese tradierte figurative Verwendung des patenschaftlichen Begriffs sowohl Einheimischer als auch des Autors d’Evreux für die originale Schwägerschaftspraxis indigener Gruppen zu sein. Dies erklärt nun seine spätere, allerdings seltene Verwendung von Patenschaftsbegriffen in den “Elementaren Strukturen”, wobei hier freilich der Verweis auf ihren nun auch von

7 “... wir sagen, dass die eine [Beziehungsart] eine mechanische Solidarität (Bruder) ausdrückt, während die andere [Beziehungsart] eine organische Solidarität beinhaltet (Schwager oder Gvatter)” (Lévi-Strauss 1993c: 646). Im Original: “(beau-frère, ou compère)” (Lévi-Strauss 1949: 599).

8 In der deutschen Übersetzung steht Gvatterschaft: “Die Gabe oder der Tausch von Töchtern schafft eine Beziehung der Gvatterschaft; man kann auch sagen, dass dieses Band der Gvatterschaft, das bereits durch eine Heirat mit der Schwester geknüpft worden ist ...” (Lévi-Strauss 1993c: 587); “die Beziehung zwischen Schwägern oder, wie wir lieber sagen, die Beziehung der Gvatterschaft ...” (588). Im Original: “Le don, ou l’échange, des filles crée la relation de compéragé; on peut dire aussi que le lien de compéragé ...” (Lévi-Strauss 1949: 541); “la relation de beaux-frères, ou, comme nous préférons dire, le compéragé ...” (541).

9 Erst zum Artikelende hin schreibt Lévi-Strauss: “we shall suggest the use of the word *compéragé* – borrowed from the French – to identify the institution, which we consider to be an authentic aboriginal one” (1943: 408).

10 “The stranger or newcomer was adopted by means of the reciprocal appellation of *compère* or *commère* which he received from – and returned to – his male adult contemporaries ... since the stranger usually assimilated himself to the group by marrying within his new community, the terms *compère* and ‘brother-in-law’ soon became synonymous, so that men allied by marriage usually called each other only by the first term” (Lévi-Strauss 1943: 408).

11 “... there are two strong reasons why our authorities cannot have constructed a pseudo-institution based on a European pattern from inconsistent observation ... [1. They] could not have assimilated a relationship whose first consequence and probable aim was to permit new forms of marriage to the relationship between godfathers and parents, the main purpose of which ... had been to impose new and very rigid restrictions upon marriage ... [2.] From the moment of the arrival of the European missionaries both institutions, the European and the aboriginal, actually coexisted among the Indians, at least among those who were baptized, and neither they nor their European priests ever interpreted the Christian ‘god-father’ relationship in terms of the native ‘brother-in-law’ institution” (Lévi-Strauss 1943: 408 f.).

Lévi-Strauss geübten figurativen Gebrauch fehlt. Anstatt dem von Einheimischen wie vom Autoren d'Evreux verwendeten Synonym der Gevatterschaft für Schwägerschaft theoretisch nachzugehen, es als Hinweis auf das gleichwertige Allianzpotential von Patenschaft zu verstehen, und deshalb indigene Schwägerschaft mit dem französischen Begriff der Gevatterschaft zu bezeichnen, bleibt Lévi-Strauss an der Idee von Allianz als Heiraten und entwertet jedwede andere Form.

Lévi-Strauss hierarchisiert verschiedene Allianzen, zwar mit der "künstlichen" affinalen an der Spitze, die aber in der folgenden Generation meist in "natürliche" konsanguinale münden. Er misst andere Praktiken "künstlicher" Verwandtschaft an der Heirat, obwohl sie deutlich auf ihren Allianzcharakter im eigentlichen Sinne eines sozial nobilitierten, idealiter unkündbaren Bündnisses hinweisen – durch freiwillige Etablierung, häufig einhergehende Inzestverbote, Verwendung un-/modifizierter Verwandtschaftsbegriffe und nicht zuletzt ihre Handlungspraxis.

Insofern ist Lévi-Strauss trotz seiner innovativen theoretischen Hervorhebung "künstlicher" Verwandtschaft nicht in der Lage, die patenschaftliche oder blutsbrüderliche Beziehung als gleichwertige zur matrimonialen wahrzunehmen. Gerade sein Entgegensetzen von heiratserlaubender Schwägerschaft und heiratsverbotender Patenschaft – ein Argument, welches Lévi-Strauss, wie gesehen, auch dafür nutzt, um Blutsbrüderschaft zu entwerten, da solcherart Alliierte ihre Schwestern wegen des nun etablierten Inzestverbots nicht "tauschen" können –, ist im Rahmen seiner Allianztheorie merkwürdig unsinnig und widersprüchlich. Dabei ist nicht einmal entscheidend, dass Blutsbrüderschaft, wenn auch seltener, zu Heiraten zwischen Verwandten von Blutsbrüdern führen kann (s. Evans-Pritchard 1933: 378 f., 399; vgl. Tegnæus 1952: 160), Lévi-Strauss sich also voreilig darauf verlassen hat, dass diese Praxis immer mit dem Inzestverbot einhergeht, weshalb sein entwertendes Argument in solchen Fällen nicht greift.

Vielmehr ist entscheidend, dass die Schwägerschaft Lévi-Strauss zufolge doch gerade darauf beruht, bestimmte Heiraten zu verbieten, auf "Einschlüssen durch Ausschlüsse". Umgekehrt stiften Patenschaft und Blutsbrüderschaft mittels der sozial gesetzten Verwandtschaft neue Beziehungen, welche Lévi-Strauss auch im Falle der Patenschaft bekannt sind und die er in ihrer praktischen Analogie zur Heirat sieht.¹² Diese seltsame Entwertung

12 Lévi-Strauss schreibt in dem früheren Artikel: "Without any doubt there is a striking analogy between [the brother-

verdeutlicht sich stärker, wenn man bedenkt, dass er 1943 die funktionale Nähe von Schwägerschaft und Patenschaft¹³ und später, 1949, auch das Allianzpotential der Blutsbrüderschaft wahrnimmt.

Ausgerechnet Lévi-Strauss vermag nicht, vom sogenannten Frauentausch zu abstrahieren. Die andauernde Anwendung seines entwertenden Arguments schließt m. E. aus, dass seine Hierarchisierung bzw. Ausblendung daher rührt, dass die Ethnologie der Patenschaft und anderer "künstlicher" Verwandtschaftsformen in den 1940er Jahren noch in den Anfängen war. Es gab bereits in mehreren Monographien Daten, auf die sich etwa Paul für seine 1942 abgeschlossene Dissertation – der ersten kulturvergleichenden Arbeit zur Patenschaft mit Berücksichtigung weiterer Formen "künstlicher" Verwandtschaft – beziehen konnte. Auch Lévi-Strauss (1943: 408) bezieht sich auf eine Arbeit, die Patenschaft in Mexiko thematisiert, und, wie gesehen, auf Daten zur Blutsbrüderschaft.

Lévi-Strauss' Widersprüchlichkeit ist Zeichen theoretischer Inkonsequenz. Erst David Schneiders Jahrzehnte später erfolgende Kritik kann verständlich machen, warum es trotz bester Ausgangslage seit Lévi-Strauss' ersten Überlegungen nicht dazu kam, das Konzept der Allianz konsequent auf verwandtschaftliche Beziehungspraktiken an sich auszuweiten.

Zur Kritik der verwandtschaftsethnologischen Vernunft

Insbesondere David Schneider hat mit seinen späteren Arbeiten eine selbstkritische Besinnung in Teilen der Verwandtschaftsethnologie ausgelöst, die auf die wissenschaftlichen Folgen der unreflektierten Anwendung eurozentrischer Begriffe auf Menschen anderer Kulturen abzielt (v. a. Schneider 1984).

in-law relationship] . . . and the Latin-European institution of *compérage*. Originally the *compère* and the *commère* were connected with each other, and both with the child's parents, through the mystical link of parrainage. However, the relation was very soon secularized" (1943: 408; meine Unterstreichung).

13 "Since the sixteenth century travellers and sociologists have failed to devote sufficient attention to the phenomenon [of brother-in-law relationship], probably because it could readily be interpreted as a development of the imported Iberian *compadre* relationship . . . Nevertheless, it presents a striking example of convergence in which the native and Latin-Mediterranean institutions show numerous apparent similarities overlying important structural differences" (Lévi-Strauss 1943: 398; meine Unterstreichung).

Schneider argumentiert, der ethnologische Verwandtschaftsbegriff sei nicht überkulturell, sondern aufgrund einer wirkmächtigen Vorannahme ein spezifisch westlicher und damit für vergleichende Studien ungeeignet. Schneider rückt den von ihm ausgemachten kulturellen Charakter des Verwandtschaftsbegriffes an sich in den Vordergrund, also nicht im üblichen Sinne; "Verwandtschaft" unterläge mannigfaltigen kulturspezifischen Variationen und wäre nicht deckungsgleich mit biologischen Beziehungen, sondern im Sinne dessen, dass das ethnologische Konzept der Verwandtschaft selbst kulturspezifisch ist. Damit thematisiert er dessen kulturellen Ort, also die spezifisch westliche ethnologische Rede über Verwandtschaft per se. Schneiders (1984: 3) zentrale These lautet, ethnologisches Verwandtschaftsdenken "derives closely from our own [i.e., Western] cultural notions". Zu dieser Einschätzung gelangt Schneider, weil ihm in seiner Untersuchung US-amerikanischer Verwandtschaft die Affinität zwischen dem emischen "folk concept" und dem etischen ethnologischen Verwandtschaftskonzept aufgefallen sei.¹⁴

Schneider zufolge unterliegt dem westlichen Denken über "Verwandtschaft" die Prämisse "Blut ist dicker als Wasser", weshalb die "natürliche" Blutsbeziehung eine privilegierte Stellung unter allen Beziehungen zugewiesen bekommt:

... kinship has been defined in terms of the relations that arise from the processes of human sexual reproduction. Human sexual reproduction has been viewed by anthropologists as an essentially biological process, part of human nature, regardless of any cultural aspects which may be attached to it . . . it has been so defined because there is an assumption that is . . . widely held and necessary to the study of kinship . . . It is the assumption that Blood Is Thicker Than Water . . . Because "Blood Is Thicker Than Water," kinship consists in bonds on which kinsmen can depend and which are compelling and stronger than, and take priority over, other kinds of bonds. These bonds are in principle unquestioned and unquestionable. They are *states of being*, not of *doing* or performance – that is, the grounds for the bonds "exist" or they do not, the bond of kinship "is" or "is not," it is not contingent or conditional, and performance is presumed to follow automatically if the bond "exists." All kinship bonds are of essentially the same kind (Schneider 1984: 165 f.).

Die blutsverwandtschaftlich verstandenen Beziehungen zwischen Menschen sind nach Schneider

in unserer Sichtweise besonderer Natur. Ihnen sei die quasi naturgegebene Priorität vor allen weiteren Beziehungen eigen, einer scheinbar nichtkulturellen, weil biologischen Tatsache, die sich aus der "supposedly 'inviolable chain of events'" (Peletz 1995: 365) der sexuellen menschlichen Reproduktion ergibt, aus der Ereigniskette Sex – Empfängnis – Schwangerschaft – Geburt – Elternschaft (365). Weil die Beziehung zwischen Mutter und Kind in unserem Denken naturgegeben ist, herrscht in unseren Breiten die Vorstellung vor, Verwandtschaft "could itself be read off from biology" (Carsten 2000: 13).

Konsequent denunziert Schneider die Annahme des "Blut ist dicker als Wasser" als spezifisch westliche, nicht universelle Prämisse. Denn wenn Verwandtschaft auf dem biologisch-natürlichen Faktum der sexuellen Reproduktion beruhen und als "Tatsache" überall privilegiert würde, wie erklärt man dann, fragt Schneider (1984: 172), die soziale Bedeutung von Adoption? Sie stellt schließlich eine häufig vorkommende und für viele Menschen bedeutsame Praxis dar, bei der weder bluts- noch affinalverwandte Menschen ein zwar "künstliches", aber sozial bedeutsames Verwandtschaftsverhältnis erfahren. Hier wäre die Prämisse sinnlos. Da sie wegen des fehlenden Bezuges zu der oben genannten Ereigniskette nicht greifen kann, führt dies nach Schneider (1984: 172) konsequent dazu, dass EthnologInnen solche Verwandtschaftsformen generell als eine uneigentliche Verwandtschaft, eine niederen Wertes, betrachten und in der Folge disqualifizieren.

Die universal gesetzte Superiorität blutsverwandtschaftlicher Beziehungen normiert die mit "Verwandtschaft" bezeichneten Phänomene, wodurch die nichtkonsanguinalen entwertet werden (s. Rapp 1987, insbes. S. 125). Der eurozentrische ethnologische Verwandtschaftsbegriff verzerrt demnach den Kulturvergleich (s. Carsten 2004: 188 f.), eine Kritik, die auf die allgemeine Begriffsproblematik des ethnologischen Vergleichs verweist. Nicht selten entfremdet die thematische Subsumierung nach eigenen Begriffen die Praktiken anderer, zumal wenn sie nicht recht zueinander passen mögen.¹⁵

Die von Schneider kritisierte Prämisse des "Blut ist dicker als Wasser" erklärt, wieso in der Ethnologie bei "unnatürlichen" Verwandtschaftsformen häufig von einer "fiktiven" Verwandtschaft gesprochen wird und diese empirisch-theoretisch allgemein benachteiligt sind. Die ethnologische

14 Schneider 1984: 174 f.; s. Schneider 1968; vgl. Rapp 1987; Goddard 1996: 68; Carsten 2000: 8 f., 2004: 18 ff.

15 Vgl. Hsu 1967: 3; Ahmed 1987: 32; Jensen 1999: 53.

Rede über Verwandtschaft allgemein bezieht sich nur selten auf Patenschaft oder auf andere Praktiken, die in der übergeordneten Klasse “fiktiver”, “Pseudo-”, “künstlicher”, “ritueller”, “zeremonieller” oder “spiritueller” Verwandtschaft zusammengefasst werden. Schon der ethnologische Sprachgebrauch reflektiert die von Schneider konstatierte Disqualifikation, die dem ethnologischen Verwandtschaftsbegriff eignet – “fiktiv” ist Antonym von “real”, fiktive Verwandtschaft ist anders als Blutsverwandtschaft irgendwie keine wirkliche, ebenso wie die “Pseudo-” oder “künstliche” Verwandtschaft.¹⁶

Dabei hat bereits 1942 Benjamin Paul in der ersten vergleichenden Arbeit zu Patenschaft gefordert, grundsätzlich jene verwandtschaftsartigen Beziehungen zu berücksichtigen, welche weder durch den Begriff der Abstammung noch den der Heirat abgedeckt werden. Paul schlägt für solche Praktiken den Begriff der rituellen Verwandtschaft¹⁷ vor. Den Begriff “Ritualverwandtschaft” wählt Paul, weil nichtverwandte Menschen funktional-beziehungsbegrifflich Verwandtschaft erfahren, nachdem sie mit Riten ein Verwandtschaftsverhältnis initiiert haben – rituell verwandte Menschen “[are] borrowing both its [kinship’s] form and its function” (Paul 1946: 2). Ob nun rituelle Verwandtschaft eine eigenständige verwandtschaftliche Beziehung oder nur ein Untertyp der Verwandtschaft an sich sei, ist für Paul unwichtig,

wichtig sei, die Untersuchung solcher Beziehungen voranzubringen.¹⁸

Für die eigenständige ethnologische Berücksichtigung “künstlicher” Verwandtschaft sind weitere Begriffe notwendig, weil sie sich sowohl von konsanguinalen als auch von affinalen Beziehungen unterscheidet (Paul 1946: 142 ff.). Von blutsverwandtschaftlichen Beziehungen unterscheiden sich die “künstlichen” Verwandtschaftsbeziehungen zunächst darin, meist freiwillig, selbst gewählt zu sein. Von affinalen Beziehungen, die nicht selten selbst gewählt sind und mittels Riten einsetzen, unterscheidet sich “künstliche” Verwandtschaft, weil sie Paul zufolge einen “nongenealogical character” (144) aufweist. Letzteres ist zu modifizieren, weil sie in genealogische münden kann (s. z. B. Goody 1969; Oppitz 1988: 49 ff.).

Doch auch innerhalb des Spektrums “künstlicher” Verwandtschaft zeigt sich eine wesentliche Differenz hinsichtlich ihrer Etablierung, weshalb es zusätzlich zwischen den rituellen und nichtrituellen “künstlichen” Verwandtschaftspraktiken zu differenzieren gilt. Die nichtrituelle Form “künstlicher” Verwandtschaft nenne ich in Anlehnung an Benjamin (1988) *mimetisch*, eine funktional-figurative Erfahrung verwandtschaftlicher Praxis. In Beziehungspraktiken “mimetischer Verwandtschaft” erfahren Individuen emisch als verwandtschaftlich verstandenes Verhalten mit figurativ verwendeten Verwandtschaftsbegriffen ohne Rekurs auf Riten – im Sinne institutionalisierter und förmlicher Handlungen, denen Aussagen über den gesellschaftlichen Status der Beteiligten zugeordnet werden (Leach 1993: 13 ff.). Die nur funktional-figurative Erfahrung verwandtschaftlicher Beziehungen kann mit den rituell eingesetzten eine bestimmte Beziehungsform ausmachen, wie es sich im phänomenologischen Vergleich etwa bei Patenschaft verdeutlicht (s. Alvarado 2006: Teil II). Beide Formen, rituelle und mimetische Verwandtschaft, ziehen eine Beziehungspraxis nach sich, die sozial von “wirklicher” Verwandtschaft nicht abgrenzbar ist.

Die Begriffe der rituellen und mimetischen Verwandtschaft haben gegenüber künstlich, fiktiv oder pseudo den Vorteil, die Erfahrungen der Praktizierenden nicht leichtfertig zu entwerfen und damit unter dem Machtaspekt zu unter-

16 In seiner Einführung in die Verwandtschaftsethnologie betitelt Parkin (1997: 124 f.) z. B. die eine Seite über “unnatürliche” Verwandtschaft allgemein mit “pseudo-kinship”, reserviert dabei “fictive” für Adoption und verweist darauf, dass Patenschaft und Blutsbrüderschaft häufig als rituelle Verwandtschaft begriffen werden. Im Englischen heißt *pseudo* “false, pretending, or unauthentic”, *fictive* beruht auf *fictitious*, was auch “not genuine or authentic; assumed; false” bedeutet (“Collins English Dictionary”. Glasgow 1992). Dies bestätigt Schneiders These einer hierarchisch gewendeten analytischen Wertung von Verwandtschaftsformen durch die Sex-/Blut-Annahme.

17 “. . . the term ‘ritual kinship’ comprehends all those instances of artificial relationship growing out of a ritual compact and obligating the contracting parties to behave as kinsmen to each other and to members of each other’s families” (Paul 1946: 2). Paul setzt hier implizit eine vorherige nichtverwandtschaftliche Beziehung der Beteiligten voraus (s. a. 140). Unnötigerweise verhindert dieses Definieren, Einsichten darüber zu gewinnen, wenn Bluts- und Affinalverwandte ihre Beziehung zusätzlich rituell “verwandtschaftlichen”. Es steht auch im merkwürdigen Widerspruch zu dem von Paul eingeführten, mittlerweile klassischen Analysekriterium für die Patenwahl von Verwandten oder Nichtverwandten, der intensiven oder extensiven Patenwahl (56 f.). Offenkundig hat er dies für seine allgemeine Definition nicht bedacht.

18 Vgl. Paul: “Whether ritual kinship is to be regarded as a subdivision of kinship or to be distinguished from it, is not a problem of significance. Of more importance for purposes of directing research is the awareness that instead of the two conventional divisions of kinship, three are to be recognized: consanguineal, affinal, and ritual” (1946: 3).

schätzen. Augenscheinlich geschieht dies weiterhin, denn Pauls Forderung von 1942, rituell verwandtschaftliche Praktiken allgemein zu berücksichtigen, wurde nicht umgesetzt. Noch immer werden “unnatürliche” Verwandtschaftsformen in den Arbeiten zur allgemeinen Verwandtschaftsethnologie vernachlässigt.¹⁹ Viele Arbeiten, welche die Verwandtschafts-/Ethnologie generell betreffen, erwähnen “unnatürliche” Verwandtschaftsformen nur beiläufig oder überhaupt nicht.²⁰ Mir ist keine Arbeit bekannt, die substantiell wenigstens die fünf verbreitetsten Praktiken thematisiert. Pitt-Rivers (1968) klassifiziert als einziger annähernd den ganzen Phänomenbereich systematisch, wobei er Milchverwandtschaft auslässt. Die Missachtung fällt gerade dann auf, wenn westliche EthnologInnen trotz ihres eigenen lebensweltlichen Kontextes patenschaftliche Bande ausblenden.²¹

“Unnatürliche” Verwandtschaftspraktiken fristen in der Verwandtschaftsethnologie weiterhin ein Randdasein. Angesichts ihrer sozialen Bedeutung für viele Menschen verwundert es nicht, wenn sich einzelne EthnologInnen in ihren Studien zu Praktiken “unnatürlicher” Verwandtschaft beklagen, sie seien zu wenig untersucht und theoretisch erfasst (z. B. Altorki 1980: 233; Kehl-Bodrogi 1996: 188). Obwohl von den “künstlichen” Verwandtschaftsformen die Patenschaft, wie erwähnt, am meisten dokumentiert wurde – gerade in Zentralmexiko –,

beklagen Nutini und Bell (1980: 405) in ihrer Arbeit zu Patenschaftsbeziehungen im zentralmexikanischen Tlaxcala noch 1980, dass “our lack of understanding of *compadrazgo*, ethnographically and comparatively, ... embraces virtually every aspect of the institution”. Es handelt sich hier um eine traditionelle Klage in der Ethnologie der Patenschaft.²² Die Klagen sind Zeichen dafür, dass die Ethnologie allgemein diesen Praktiken nicht gerecht wird.

Der geringe Stellenwert, den “unnatürliche” Verwandtschaftspraktiken in der Ethnologie haben, muss einer allgemeineren Auffassung geschuldet sein. Nun kann Schneiders radikale Kritik die geringe Aufmerksamkeit des ethnologischen Denkens für Formen “unnatürlicher” Verwandtschaft gut erklären. Schneider versteht diese angesichts ihrer sozialen Bedeutung unsachliche Behandlung als Resultat dessen, dass unser Denken für “wahre” Verwandtschaft und ihrer entsprechend wertschätzenden wissenschaftlichen Untersuchung eine biologische Beziehung voraussetzt.²³ Da die “Blutsverwandtschaft als letztlich wahre und natürliche Verwandtschaft” an ihrer Spitze steht, gelten “die anderen Verwandtschaftsformen – Schwiegerverwandtschaft und sogenannte ‘fiktive Verwandtschaft’ wie Adoption und Patenschaft – als sekundär” (Hauser-Schäublin 1998: 60; vgl. Carsten 2004: 139–146). Jede nichtbiologische Verwandtschaftsbeziehung wird geringschätzig ausgeblendet, was ja auch Lévi-Strauss (s. Fn. 13) zu Beginn seiner Arbeiten über die soziale Bedeutung “unnatürlicher” affinaler Beziehungen kritisiert, aber bei anderen verwandtschaftlichen Beziehungsformen unwillkürlich vollzieht.

Denn selbst in Lévi-Strauss’ Denken ist die von Schneider kritisierte Prämisse “Blut ist dicker als Wasser” am Werk. Zwar privilegiert Lévi-Strauss

19 Peletz (1995: 364, 366) z. B. führt unter 146 genannten Arbeiten nur zwei zur “unnatürlichen” Verwandtschaft an (Nutini und Bell 1980; Modell 1994). Bezeichnenderweise gibt Peletz jedoch Nutini und Bells Arbeit nicht für Patenschaft oder rituelle Verwandtschaft an, sondern als Beispiel für ethnohistorische Verwandtschaftsstudien, während er Modells Arbeit nur allgemein, nicht als Beispiel für Adoption nennt.

20 Im deutschsprachigen Raum sind hier in jüngster Zeit zu nennen: Helmig (1993), Müller (1998), Helbling (2003). Die oben erwähnte Arbeit Parkins (1997: 124 f.) beinhaltet systematisch zum Thema nur eine Seite von ca. 180 Seiten. Wenn rituelle und mimetische Verwandtschaftstypen berücksichtigt werden, freilich unproportional, liegt es nicht selten am individuellen Interesse denn an theoretischer Einsicht, wie z. B. bei Jack Goody – in dessen Textbuch (Goody 1971) zwei von 25 Kapiteln bzw. ca. 30 von 380 Seiten das Thema behandeln –, den selbst aber Adoption und Patenschaft interessiert (u. a. Goody 1969; 1983: Kap. 9; 2002: 51 f.). Erst in der Folge Schneiders berücksichtigen einige EthnologInnen solche Praktiken auch allgemein, wenn auch weiterhin stark unproportional (etwa Holy 1996; Carsten [ed.] 2000; Carsten 2004).

21 Thurnwald (1932: 181–190) z. B. diskutiert in seinem Kapitel “Künstliche Verwandtschaft” Adoption, Milchverwandtschaft und Blutsbrüderschaft, klammert aber kurioserweise Patenschaft aus, obwohl er einige Jahre zuvor die durch Taufe entstehende Beziehung – aber ohne Verweis auf den Heiligen Geist – Verwandtschaft nennt (Thurnwald 1925: 193).

22 Kurz nach Paul (s. o.) äußert Gillin in seiner vielbeachteten Arbeit über das peruanische Moche: “The system of relationships called the *compadrazgo* ... is perhaps the most important body of interpersonal relationships in Moche ... It is strange that this type of linkage between persons and families has not received more extensive treatment in the sociological and ethnological literature” (1945: 104). S. ferner Carlos (1973: 75) und Montes del Castillo (1989: 151).

23 “‘True’ or ‘real’ kinship presumes that there *is* some biological relationship between persons so related ... a bond of some intrinsically biological sort must be ‘there’ for the bond of kinship to work. If the bond between the parent and the natural child and the adopted child were equally strong, of essentially the same quality or significance, then there would be no reason why the distinction between adoptive, putative, fictive relationship and ‘true’ or ‘real’ relationship should be so consistently drawn, as it has for the past hundred years or more” (Schneider 1984: 172).

die "künstliche" Verwandtschaft der Verschwägerung, doch führt diese meist in der folgenden Generation in die blutsverwandtschaftliche Beziehungskategorie, d. h. sie ist offenkundig mit der scheinbar "natürlichen" Blutsverwandtschaft verbunden, sie geht ihr meist voraus. Schon früh kritisierten Boon und Schneider (1974: 815, Fn. 2) das "genealogical bias" Lévi-Strauss', da er sich letztlich nicht von einer biologischen Rahmung der Verwandtschaft befreit habe.²⁴ Die gesellschaftliche Bedeutung praktischer "Verwandtschaftlichung" von Beziehungen – wenn sich etwa nichtverwandte Menschen zu Gvattern oder Blutsbrüdern machen und nunmehr als Verwandte gelten – wahrzunehmen, ist offensichtlich erschwert, wenn sie in analytische Beziehungshierarchien eingeordnet werden.

Schneider richtet sich gegen die Ideologie, ethnologische Methoden und Theorien wären wertfrei-objektiv, anders ausgedrückt: kulturlos, ein offensichtlicher Widerspruch gerade in der Ethnologie. Seine radikale Kritik, die er aus der einheimischen Untersuchung US-amerikanischer Verwandtschaftskonzepte gewann, bewahrheitet, dass die Ethnologie "sees everything (everything but itself) as culturally bound" (Peirano 1998: 110; vgl. Carsten 2000: 13). Heute sind Schneiders spätere Arbeiten für die interpretative Kritik der biologistisch gehandhabten Verwandtschaft zentral, gerade in Gender-Untersuchungen.²⁵ Denn selbst die elterliche Beziehung mit dem "natürlichen" Ort der "Mutter" ist im Zeitalter reproduktiver Technologien und rechtlicher Emanzipation homosexueller Eltern für die menschliche Reproduktion weder zwingend notwendig noch "zwangsläufig" vorauszusetzen. Die letzte "natürliche" Beziehung von Mutter und Kind kulturalisiert und differenziert sich mit unabsehbaren Folgen für unser Verständnis "blutsverwandtschaftlicher Abstammung".²⁶

Schneider (1984: 177) zufolge hätten ethnologische Verwandtschaftsstudien nun zwei Möglichkeiten, um dem biologistischen Diktat zu entgehen. Entweder müssten solche Studien vom Gegenstand

her in thematisch weiter gefassten Untersuchungen aufgehen, sich also nicht auf willkürlich abgetrennte Gesellschaftsbereiche beschränken. Eine solche, stärker holistisch ausgerichtete Ethnologie gibt die Erforschung von "Verwandtschaft" im traditionellen Sinn auf (vgl. Goddard 1996: 74 f.; Holy 1996: 168). Oder aber – was mitunter unterschlagen wird (etwa von Schweitzer 2000: 214) – wir wählen eine andere Annahme als die des "Blut ist dicker als Wasser" aus, welche dem kulturvergleichenden Studium "verwandtschaftlich" genannter Beziehungen gerecht wird (s. z. B. Carsten 2000: 4, 14).

Ich plädiere für die zweite Alternative und schlage hierfür das Allianzkonzept Lévi-Strauss' vor.

Konvergierte Machtinteressen: "Verwandtschaft" als intendierte Allianz

Angesichts der Kritik Schneiders bietet sich Lévi-Strauss' Allianztheorie als alternatives Verwandtschaftsparadigma an, weil hier die "künstliche" affinale Beziehung anstatt der "natürlichen" konsanguinalen als sozial prioritär gesetzt wird. Damit wendet sich Lévi-Strauss prinzipiell von im westlichen Denken als naturgegeben gedachten Beziehungen ab und hebt die interessengeleitete kulturelle Etablierung besonderer sozialer Beziehungen hervor. Nicht zufällig spielt die soziale Bedeutung von Adoption für Schneiders Kritik des biologistischen Verwandtschaftsbegriffes in der Ethnologie eine zentrale Rolle. Die "unnatürliche" Verwandtschaftspraxis kann uns schulen, "Verwandtschaft" in der Praxis zu verstehen, als "states of doing", wie es Schneider formuliert, ohne a priori solche Praktiken zu hierarchisieren, sondern als eigenständige Verwandtschaftsweisen wahrzunehmen. Mit "Allianz" ist der Bezug auf sexuelle Reproduktion zweitrangig, die verwandtschaftsstiftende Identität individueller Machtinteressen steht im Vordergrund – das Soziale.

Lévi-Strauss hat die oben dargestellte Kritik der verwandtschaftsethnologischen Vernunft inhaltlich vorbereitet, was etwa daran erkenntlich ist, dass Schneider, wie überhaupt die interpretative Ethnologie, wesentlich von Lévi-Strauss beeinflusst wurde.²⁷ Zudem verweist Lévi-Strauss explizit darauf, dass eine einmal etablierte affinale Bindung für die Erfahrung eines sozialen Bündnisses nicht ausreicht, denn von "dem Augenblick an, da die

24 Vgl. Boon and Schneider 1974: 800 f.; Schneider 1984: 173; Peletz 1995: 350.

25 S. z. B. Collier and Yanagisako 1987; Goddard 1996; Hauser-Schäublin 1998; Carsten 2000, 2004.

26 S. Bergman (1995); Peletz (1995: 365 f.); Carsten (2004: Kap. 7); Carsten ed. (2000); Franklin (2003); Bestard (2004); s. a. Schneider (1997). Ausgehend von Schneider kritisiert Hauser-Schäublin (1998: 62) genealogische Begriffe wie "Vater", "Schwester" usw. als "analytische Instrumente" wegen ihrer westlichen Sinnlast. Sie richtet sich damit gegen gängige Beteuerungen, Genealogie sei nicht-biologistisch, da zugleich die auf natürlicher Reproduktion beruhende Filiation betont wird (z. B. Scheffler 1973: 749).

27 S. insbes. Boon and Schneider 1974: 815; vgl. Ortner 1984: 130, 136 f.; Kuper 1995: 187 f.

Allianz geschlossen ist, muß alles darangesetzt werden, sie aufrechtzuerhalten und weiterzuentwickeln" (1993c: 587). Diese Praxisperspektive Lévi-Strauss' wird Schneiders Kritik gerecht, Verwandtschaft nicht als "states of being", sondern als "states of doing" zu verstehen. Allerdings bleibt Lévi-Strauss auf halbem Wege stecken, wie ich oben aufgezeigt habe. Daher gilt es, den Allianzgedanken konsequent für jedwede emisch als "verwandtschaftlich" verstandene Beziehungsform zu denken, entgegen etablierter Forschungstraditionen.

Die von Schneider herausgeschälte Prämisse ethnologischer Untersuchungen "Blut ist dicker als Wasser" einerseits, die Fokussierung von Lévi-Strauss auf ein durch Heirat und affinale Bande einsetzendes Bündnis zwischen Gruppen andererseits, haben eine der "künstlichen" Verwandtschaft gerecht werdende Perspektive wesentlich erschwert. Sie stellt per se keine blutsverwandtschaftliche Verbindung und zumeist kein Bündnis zwischen Gruppen im engeren Sinne dar, sondern eigentlich und vor allem zwischen Individuen. Damit verliert sie die beiden Anschlusspunkte an diese Bereiche, den der Abstammung und den der Gruppenverbindung.²⁸ Beides trägt dazu bei, dass rituelle und mimetische Verwandtschaft in der Ethnologie weiterhin keine angemessene Berücksichtigung erfahren.

Hierfür stellt die eingeschränkte Rezeption des Lévi-Strauss'schen Allianzbegriffes in der Ethnologie einen weiteren wichtigen Faktor dar. Lévi-Strauss' regelgläubiges, abstrakt-ideales Modelldenken erfuhr allgemein viel Kritik, weil es auf die jeweils vorherrschende Handlungspraxis kaum zuträfe (Scheffler 1970; vgl. Oppitz 1993: 124–129). Lévi-Strauss (1966: 16 ff.) selbst hat kein Hehl daraus gemacht, beobachtbare empirische Realität weniger interessant zu finden als die hieraus gezogenen modellhaften Schlüsse. Dennoch hat es sich in der Ethnologie eingebürgert, neben der früher mehrheitlich thematisierten Deszendenz die sich durch Heirat ergebenden Bande zumindest als gleichberechtigt zu akzeptieren und in Rückbezug

auf Lévi-Strauss zu verstehen. Seine Idee der Heiratsallianz von Gruppen ist in der Ethnologie mittlerweile selbstverständlich, was ein gutes Beispiel für die von Schneider ausgemachte Kontinuität von Alltagsbegriffen und Wissenschaftskonzepten gibt, bezeichnet das französische "alliance" doch Ehe und Schwägerschaft. Jedenfalls wird heute schon beiläufig von "Allianz" bzw. "komplexen" und "elementaren Allianzsystemen" gesprochen, wenn in der Ethnologie von Heirat die Rede ist. Selbst kritisierte Begriffe wie "Frauentausch" oder "Frauengeber/-nehmer" werden weiterhin verwendet.²⁹

Die im Zusammenhang mit rituellen und mimetischen Verwandtschaftspraktiken wegweisende Kritik des semantisch begrenzten Allianzbegriffes hat Lee Guemple geleistet. Guemple plädiert 1974 dafür, "to stretch its [alliance theory's] applicability from its relatively narrow concern with marriage systems, to a variety of social contracts" (1974: 174). Doch seit Guemples Kritik wurde die Allianzidee nicht weiterentwickelt, indem sie, wie er es fordert, auch auf andere Beziehungen angewendet wird. Jedwede substantielle Weiterentwicklung des Allianzbegriffs jenseits der Heirat scheint nicht erforderlich, weil Allianz mittlerweile selbstverständlich ist. Es hat sich m. E. unberechtigterweise etabliert, "Allianz" an sich mit Heirat gleichzusetzen, synonym zu verstehen³⁰ – trotz Lévi-Strauss' wenn auch nur zaghafter Hinweise auf weitere Allianzformen jenseits von Heirat. "Allianz" *als solche* wird nur wenig thematisiert oder nur heiratsbezogen weiterentwickelt.³¹

29 Vgl. Carsten 2004: 13; Oppitz 1993: v f., 83 f.; s. aber Asch 2005: 438.

30 In den letzten Jahren etwa Kohl (1993: 42 ff.); Peletz (1995: 350 f.); González (1996: 153 ff.); Kang and Kang (1996); Parkin (1997); Bloch (1998); Kurtz (2001: 86 ff.); Goody (2002: 253); Carsten (2004: 14). Insofern kann Kuper (1995: 187) nicht die Allianzidee meinen, wenn er schreibt, "The 'alliance' model of kinship systems has been generally abandoned".

31 Für ersteres zwei Beispiele: Oppitz (1993), der Lévi-Strauss' bis 1975 vorliegende Arbeiten zusammenfassen will, führt im Index nur fünf Einträge für das Stichwort "Allianz" an, bei ca. 320 Seiten Buchumfang, die allesamt einfache Wortnennungen, also keine grundsätzlichen Thematisierungen der "Allianz" darstellen. Kurtz (2001: Kap. 6) bedenkt in seiner politikethnologischen Einführung die Verwandtschaftspolitik mit einem Kapitel, nutzt "Allianz" hier jedoch rein deskriptiv. Als exemplarischen Fall für letzteres sei erneut Oppitz erwähnt, der zwar die rituelle Verwandtschaftspraxis *mit-mimi* in Nepal thematisiert (1988: 49 ff.), aber nur um die klassische Allianztheorie zu bestätigen (1988: 43). Er verweist auf Arbeiten, die *mit-mimi* untersuchen, "wenn auch nicht im Sinne der Erschließung neuer Heiratsmärkte" (1988: 51, Fn. 24), was Oppitz' alleinigen Grund ihrer Berücksichtigung anzeigt.

28 "Alliance theorists ... are concerned with relationships between individuals who are respectively members of different social groups, and on the consequences of these relationships for the social groups themselves" (Guemple 1974: 175; s. Fox 1967: 11; Kang and Kang 1996: 45). Scheffler (1973: 784) bestreitet generell die verbreitete – von Lévi-Strauss (1993c: 189; 1993e: 84 f.) geteilte – Annahme, Heirat sei eine Angelegenheit zwischen Gruppen, statt zwischen den heiratenden Individuen selbst. S. a. Corbins (1976: 224 f.) Kritik am Objekt "Gruppe" der Verwandtschaftsstudien.

Dies rührt auch daher, dass Lévi-Strauss selbst, wie oben gesehen, "künstliche" Verwandtschaftsformen der Patenschaft oder Blutsbrüderschaft als Allianzbeziehungen theoretisch nicht weiterverfolgt. Entgegen seiner Intention legt Lévi-Strauss jedoch mit seiner begrifflichen Gleichsetzung von Schwägerschaft und Gevatterschaft, die er 1949 "vergisst" zu erklären, nahe, es handele sich hier um gleichwertige Formen der Allianzbildung: Heirat und Patenschaft. Lévi-Strauss ist sich nicht bewusst – womöglich anders als die Akteure in seinem oben erwähnten brasilianischen Fallbeispiel –, dass der von ihm verwendete französische Begriff "alliance" nicht nur Ehe und Verschwägerung, sondern auch Patenschaft bzw. "unnatürliche" Verwandtschaft bedeutet.³²

Nun verwundert es nicht, in ethnologischen Arbeiten "unnatürliche" Verwandtschaftsformen vergleichsweise selten unter dem Allianz aspekt im Sinne Lévi-Strauss' gedeutet zu sehen. Die EthnologInnen, die etwa die bestdokumentierte Form patenschaftlicher Beziehungen zumindest ansatzweise als Allianz interpretieren, bilden eine Minderheit.³³ Bezeichnenderweise erfolgt diese Interpretation zumeist ohne expliziten Bezug auf Lévi-Strauss' Allianztheorie, ein Umstand, den ich mir nur dadurch erklären kann, dass der kulturtheoretische Inhalt des Allianzbegriffes, die Idee des intendierten verwandtschaftlichen Bündnisses gegenüber *anderen*, mittlerweile entleert ist und allgemein im Sinne eines Heiratsbündnisses verstanden wird. Die inkonsequente allianztheoretische Berücksichtigung rituell und mimetisch verwandtschaftlicher Beziehungen hat sich bis heute kaum verändert, weshalb sich hier, wo ihre theoretische Berücksichtigung eigentlich am besten möglich sein sollte, ein ähnliches Bild wie in der allgemeinen Verwandtschaftsethnologie bietet.

Ich plädiere dafür, jedwede Form von Verwandtschaft als Allianz zu verstehen, den Begriff von seinem begrenzten semantischen Inhalt der

Heirat und Verschwägerung auf Formen sozialen Verhaltens auszuweiten, die sich funktional und beziehungs begrifflich an emisch als "verwandtschaftlich" verstandenen Praktiken orientieren. Rituelle und mimetische Verwandtschaftspraktiken gelten den Beteiligten gemäß ihres emischen Verständnisses verwandtschaftlicher Beziehungen in ihrer Handlungs- und Denkpraxis als "wirkliche" (Alvarado 2006). Die Untersuchung der scheinbar "unnatürlichsten" Allianzbande wie z. B. die der Patenschaft zeigt sozusagen vom Rand aus die allgemeine Bedeutung verwandtschaftlicher Praxis insgesamt auf. Schon weil sich die sogenannte künstliche Verwandtschaft terminologisch an die "natürlicheren" Allianzformen konsanguinaler/affinaler Verwandtschaft anlehnt, verweist sie auf deren soziale Wirkmacht. Zugleich verhindert ihre Interpretation als gleichwertige Allianzen, die graduell verschiedenen Formen zu hierarchisieren.

Insofern gilt es auch die "natürliche" Verwandtschaft als konsanguinale Allianz zu verstehen. Ihre Differenz zu den weiteren liegt darin, dass die möglichen Verbündeten prinzipiell vorgegeben sind, sie kommen einem "Pool" an potentiellen Verbündeten gleich. Hier entscheidet sich erst in der Praxis, ob sie ihr Bündnis in die Handlungstat umsetzen oder ob es sozial wirkungslos bleibt, wodurch sich die "natürliche" Beziehung entfremdet.³⁴ Da auch blutsverwandtschaftliche Bande, um aktualisiert zu werden, auf konvergierten Machtinteressen beruhen, stellen sie eine intendierte Allianz insoweit dar, als sie zwar nicht freiwillig etabliert, aber freiwillig aufrechterhalten werden, indem ihnen andauernd Bedeutung gegeben oder entzogen wird. Sozial entscheidend ist das anhaltend konvergierende Machtinteresse von Individuen, das Allianzfunktionen erzeugen kann. "Natürliche" Verwandtschaft bedeutet nicht viel, wenn die gesellschaftlich als "verwandt" definierten Individuen in ihren Machtinteressen divergieren. Die potentielle Allianzfunktion verwandtschaftlich gestalteter Beziehungen gilt es immer wieder zu aktua-

32 "Alliance" weist nach Sachs-Villatte, "Enzyklopädisches französisch-deutsches und deutsch-französisches Wörterbuch" (Berlin 1963: 28), sechs Bedeutungen auf, wobei unter 3, "parenté" neben "Verwandtschaft" und "Verschwägerung" auch die figurative Verwendung "spirituelle geistige Verwandtschaft" aufgeführt wird. S. a. "Trésor de la langue française. Dictionnaire de langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789–1960)" (Paris 1973/2: 564). Dort wird unter "alliance" unter Angabe einer Quelle von 1882 auch die "Alliance spirituelle", die durch Taufpatenschaft entstehende spirituelle Verwandtschaft angeführt.

33 Hammel 1968; Esteva 1970; Chock 1974; Coy 1974; vgl. Alvarado 2006: 141–168.

34 So haben etwa Lomnitz und Pérez-Lizaur zeigen können, wie Blutsverwandte trotz der virulent geforderten Solidarität unter Verwandten ihren emisch anerkannten Verwandtschaftsstatus verlieren, sie aktiv aus "der" Familie ausgeschlossen werden, wenn sich ihre Machtinteressen von denen der Familienpatrone unterscheiden. Ihr sozialer Ausschluss geschieht z. B., indem sie nicht mehr zu Familienfeiern eingeladen werden, "with the result that such individuals disappear from the kinship map of younger family members" (Lomnitz and Pérez-Lizaur 1987: 144; s. a. 87, 143 ff., 190).

lisieren, das Soziale entscheidet über das Natürliche.³⁵

Die gesellschaftsphilosophische Position Lévi-Strauss', Bündnispraxis setze genuin menschliche Gesellschaft ein, geht m. E. von der Annahme aus, jeder menschlichen Beziehung sei ein Kampf um Macht inhärent, denn zwischen Menschen gäbe es keinen an sich konfliktfreien oder tauschfreien Raum. Das menschliche Machtinteresse äußert sich bei Lévi-Strauss darin, dass es Menschen die gesellschaftlich konstruierte Praxis der "Verwandtschaft", die Allianz als primäres Bündnis erfinden ließ,³⁶ um in möglichst anhaltender sozialer Kooperation eine hierdurch einsetzende Machtsteigerung zu entfalten. Von ihrem Zweck des Machterhalts und -gewinns gegenüber anderen beschaffen verwandtschaftlich gestaltete Beziehungen Vorteile und relative Sicherheit vor gegnerischer Macht.

Individuelles Machtinteresse gebiert Allianzpraxis, es motiviert, Beziehungen entweder auf vielfältige Weise verwandtschaftlich zu gestalten oder zu entfremden. Daher subsumiert Machtbegehren "Verwandtschaft" in beide Richtungen hin: Fremde werden zu Verwandten, Verwandte werden zu Fremden, je nachdem, ob ihre Machtabsichten konvergieren oder divergieren. Gerade das Studium "künstlicher" Verwandtschaft schärft den Sinn dafür, diese soziale Beziehungsbewegung wahrzunehmen. "Verwandtschaft" ist eine Handlungs- und Denksprache, die mit Freiwilligkeit kombiniert ihren höchsten Machteffekt erzielt: eine besondere, da idealiter unkündbare Beziehung, die sich an in der frühen Sozialisation erfahrenen Beziehungen gerade vom affektiven Gehalt her orientiert und die der andauernde Allianzwillen der beteiligten Personen aufrechterhält. Die Bedeutung von "Verwandtschaft" kommt identi-

schen Machtabsichten gleich, die zu gesellschaftlich konstruierter, nobilitierter Verbündung motivieren.

Erst wenn individuelle Machtinteressen konvergieren und ein Bedürfnis nach besonderer Verbündung entsteht, ist die Beziehung zwischen Verwandten bedeutsam, damit handlungswirksam. Mitunter "verwandtschaftlichen" bereits Verwandte ihre Beziehung zwecks Bestätigung der anhaltenden Machtidentität erneut, etwa wenn sich Verwandte zu PatInnen ihrer Kinder wählen oder eigene Kinder in Ziehkindschaft überlassen; nichtverwandte Menschen etablieren verwandtschaftliche Praxis affinal, rituell oder mimetisch. Bei konvergierenden Machtinteressen gestalten Menschen ihre Beziehungen aktiv und fortlaufend verwandtschaftssprachlich, während die Divergenz zur praktischen Beziehungsauflösung führt. Zeigen sich Machtdifferenzen offen und damit der Kampf untereinander, hebt sich "natürliche" Verbundenheit in der Beziehungspraxis auf, sie wird praktisch bedeutungslos.

Die zentrale Berücksichtigung spezifischer Machtinteressen erfordert, die klassische, d. h. gruppenorientierte Allianztheorie, zu erweitern und stärker Individuen in ihrem alltäglichen Umfeld zu thematisieren. Gerade individuelle Erfahrungen gehen in den der Verwandtschaftsethnologie eigenen Formalismen unter (Carsten 2000: 14). Dagegen führt die Untersuchung von Allianzbeziehungen im vorgeschlagenen Sinne von der gruppenzentrierten, erfahrungsärmeren ethnologischen Wahrnehmung weg und stellt die individuellen Erfahrungen in ihren spezifischen gesellschaftlichen Machtverhältnissen in den Vordergrund (vgl. Abu-Lughod 1991). Ein solcher kritisch-emanzipativer Arbeitsimperativ ermöglicht es, die Stärke der Ethnologie – die kulturvergleichende, qua Feldforschung an gesamtgesellschaftliche Prozesse gekoppelte Mikroperspektive auf konkrete Machtbeziehungen – voll zu entfalten.

Gerade in jüngerer Zeit wird der konstitutiv gewordene Antiholismus in der Ethnologie als hinderlich betrachtet.³⁷ Nun vermag ein semantisch erweiterter Allianz begriff auf selbstverständliche Weise die zentralen, aber konzeptuell getrennten Gesellschaftsbereiche Wirtschaft, Politik, Religion und Verwandtschaft zu vereinigen und eine genuin ethnologische Erforschung moderner Machtverhältnisse zu eröffnen.

35 Louis Dumont hat früh zu bedenken gegeben, wie die intendierte Allianz hinter einer Terminologie verschwindet, die blutsverwandtschaftliche Begriffe analytisch bevorzugt, wie mit Begriffen des Natürlichen solche des Sozialen verdeckt werden: "what we are accustomed to call cross-cousin marriage is nothing but the perfect formula for perpetuating the alliance relationship from one generation to the next and so making the alliance an enduring institution ... Indeed, it is only the anthropologist's customary and peculiar vocabulary, *expressing alliance in terms of kin*, which conceals this simple truth instead of revealing it" (1953: 38; meine Hervorhebung).

36 Lévi-Strauss schwankt darin, Blutsverwandtschaft konsequent als soziale Konstruktion wahrzunehmen, so etwa, wenn er über einen Fall schreibt, dass hier "die *reale* Blutsverwandtschaft ... oft gar nicht feststellbar ist, *falls* sie überhaupt existiert" (1993c: 77; meine Hervorhebung).

37 Wolf 1980; Schneider 1984: 8; Peletz 1995: 345; Carsten 2000: 2.

Kritische Sozialforschung und Allianzen

Von Lévi-Strauss lässt sich das theoretische Bewusstsein übernehmen, dass Menschen mit gezielt einsetzbaren Verwandtschaftsdefinitionen Macht erlangen und innerhalb ihres jeweiligen lebensweltlichen Kontextes ein soziales Bedürfnis nach besonderer Bündnissetzung und -teilnahme haben. Solidarische Loyalität ist das zentrale Moment der verwandtschaftlichen Idee, kontinuierliches Resultat der anhaltenden sozialen Allianzpraxis.

Daher vermag die Allianztheorie Aussagen über die soziale und psychologische Beziehungsqualität vom Machtaspekt her zu treffen, eine Schwäche der Netzwerkanalyse, die auf Beziehungsverknüpfungen an sich abzielt (vgl. Sayres 1956: 349; Beer 1998: 210 f.). Die Kritik an struktur-/funktionalistischen Arbeiten (Boissevain 1978) gibt freilich zu bedenken, dass bestimmte Werte wie z. B. Loyalität keinesfalls automatisch entsprechendes Verhalten oder gar Denken bedeuten. Allianz ist – einmal etabliert – nicht selbsterhaltend, sie entsteht fortlaufend durch die andauernde Identität individueller Machtabsichten. Verwandtschaft ist damit nie organisches Resultat, quasi feststehendes Praxisprogramm mit automatischen Resultaten, sondern ein beibehaltener Organisationsprozess.³⁸ „Verwandtschaft“ muss immer wieder aktualisiert werden und kann Macht gebären.

Insbesondere die Praxis ritueller und mimetischer Verwandtschaft verweist darauf, dass die verwandtschaftliche Beziehungen etablierende Idee der Familie „als die natürlichste der sozialen Kategorien ... zum Modell aller *sozialen Verbände* prädestiniert“ ist (Bourdieu 1998: 130), von individuellen Formen wie Patenschaften zu figurativen kollektiven Erfahrungsformen wie Nationalismen mit Bildern des Vaterlandes und des Mutterbodens reichend (Müller 1998: 139; Carsten 2004: 154 ff.). Die in der frühen, gesellschaftlich beeinflussten Sozialisation erfahrenen Affekte ebenso wie der Habitus tragen dazu bei, die affektive Wirkmacht verwandtschaftlicher Bande zu verankern – und damit ihren spezifisch auszeichnenden Imperativ solidarischer Loyalität (vgl. Bourdieu 1998: 130 f.; s. a. Bloch 1973: 77 f.). Die kulturelle Erfindung primärer Beziehungen ist eine wirkmächtige Matrix gesellschaftlicher Beziehungen. Lévi-Strauss'

These, verwandtschaftlich gestaltete Beziehungspraxis sei das effektivste, weil primäre Kulturmittel, um Menschen und Macht zu organisieren, verweist auf ihre unverzichtbare Sozialqualität in Machtkämpfen.

Da die „natürlichen“ blutsverwandtschaftlichen Bande prinzipiell nicht frei wählbar, die affinalen personell und vom klassenspezifischen Habitus zumeist begrenzt sind, erweisen sich die rituell und mimetisch verwandtschaftlichen Praktiken als vorteilhafte Beziehungsgestaltungen. Gerade wenn sie zur Patronage hinzutreten, wie etwa Patenschaft in christlichen Gesellschaften (Greenfield 1996), *oyabun-kobun*-Beziehungen in Japan (Bennett and Ishino 1963), Milchverwandtschaft in Pakistan (Parkes 2001), Blutsbrüderschaft in Zaïre (Rösler 1992: 423 f., 438 f.) oder funktional-figurative Verwandtschaftspraktiken in Bangladesch (Mashreque and Amin 1993), zeigen sie ihre Bedeutung für Machtverhältnisse an, weil sich sozial ungleiche Menschen entgegen horizontaler Klassensolidarität verbünden (s. Lomnitz and Pérez-Lizaur 1987: 238; Alvarado 2006). Das konfliktschwächende Potential verwandtschaftlicher Beziehungsgestaltung, basierend auf dem Handlungsimperativ solidarischer Loyalität, wird aktualisiert, indem sie Klienten zu konformem Verhalten und Patrone zu Machtabgaben anhält, ohne freilich die aus Abhängigkeit und Ausbeutung resultierenden Konflikte gänzlich aufheben zu können.

Lévi-Strauss' These souveräner Machtorganisation mittels erfundener primärer Beziehungsformen wurde hinsichtlich komplexer Machtprozesse letztlich auch in der Ethnologie nicht konsequent durchdacht. Der kulturphilosophische Anspruch der Allianzidee legt nahe, dass verwandtschaftlich gestaltete Praxis für Machtprozesse in kapitalistischen Gesellschaften nicht aufhört bedeutsam zu sein. Gegen evolutionistisch beeinflusste Deutungen, Verwandtschaft befände sich auf dem Rückzug aus der Moderne, ist auf ihre potentiell überlegene soziale Wirkmacht gegenüber anderen Beziehungsformen – etwa vertraglichen, freundschaftlichen oder patronageartigen – zu verweisen, da sie allein idealiter als unkündbare Beziehung gilt.

Im Gegensatz zur Deszendenztheorie ermöglicht es die der Allianz, Verwandtschaft an sich auch in industrialisierten Gesellschaften als bedeutsam zu verstehen.³⁹ Ebenso zeigt sich ein gravierender

38 Vgl. Wolf: „organization is always at risk. Since power balances always shift and change, its work is never done; ... Even the most successful organization never goes unchallenged. The enactment of power always creates friction“ (1994: 223).

39 Vgl. Fox: “[The approach of descent] had very little to offer us in helping us to understand kinship and marriage in our own society where large and politically important kin-groups are *not* the basic units” (1967: 24).

Erkenntnismangel in der zumeist mit institutionellem Zugang arbeitenden Forschung zu westlichen Eliten, blendet sie doch ansatzbedingt verwandtschaftliche Beziehungen aus.⁴⁰ Dagegen rückt der erweiterte Ansatz Lévi-Strauss' die den Besetzungen institutioneller Elitenpositionen nicht selten vorgelagerten verwandtschaftlich gestalteten Beziehungspraktiken in den Vordergrund. Ihre angemessene Untersuchung als soziale Bündnisse der im Machtinteresse Geeinten ist eine zentrale Aufgabe kritischer Ethnologie. Der Allianzbegriff ermöglicht es der kritischen Sozialforschung, gesamtgesellschaftliche Machtverhältnisse über Beziehungen mit relationalem Ansatz zu untersuchen (vgl. Wacquant 1996: 34 ff.), auch und gerade bei Eliten.

Menschen stiften verwandtschaftliche Funktionen, die mit bestimmten sozialen Formen assoziiert sind, ohne diese Formen praktizieren zu müssen. Diese Einsicht konnte selbst Lévi-Strauss nicht konsequent denken. Obwohl er die blutsverwandtschaftliche Beziehung kulturtheoretisch der "künstlichen" affinalen unterordnet, blendet er verwandtschaftliche Beziehungstechniken, die nicht affinaler Art sind, aus. Zwar nimmt er die funktionale Ähnlichkeit matrimonialer und patenschafterlicher bzw. blutsbrüderlicher Bande wahr, aber er relativiert sie inkonsequenterweise in der Theorie. Die eine Forderung von Lee Guemple, Allianzen jenseits von Heiraten zu erkennen, haben infolgedessen bis heute nur wenige EthnologInnen und dann nur ansatzweise umgesetzt. Anders als die alternative blutsverwandtschaftliche Beziehungen privilegierende Deszendenztheorie ermöglicht der Allianzbegriff "künstliche" Verwandtschaftspraktiken theoretisch zu emanzipieren.

Gerade weil sich die von EthnologInnen untersuchten Menschen des Bündnischarakters "unnatürlicher" Verwandtschaftsbande bewusst sind (s. z. B. Hammel 1968: 4), ist es an der Zeit, diese als gleichwertige Allianzbande theoretisch zu etablieren. Anders als die westliche Faszination von sexueller Reproduktion, stellt ein auf Allianz beruhender Verwandtschaftsbegriff die kulturelle Tatsache des Machtinteresses in den Vordergrund. Verwandtschaft als Allianz zu verstehen, entspringt daher nicht zuletzt dem Bewusstsein jener, die sie erfahren. Es erinnert daran, dass "what we are doing is not building a theory with which to interpret the facts, but rather trying to get back to the older native theory at the origin of the facts

we are trying to explain" (Lévi-Strauss 1968: 351; vgl. Bourdieu 1998: 128 f.).

Die geringe Aufmerksamkeit, die rituelle und mimetische Verwandtschaftspraktiken in der Ethnologie erhalten, verweist auf die wissenschaftlichen Folgen eines letztlich biologistischen Verwandtschaftsbegriffs, trotz aller Lippenbekenntnisse, man wüsste, dass verwandtschaftliche Beziehungen kulturelle seien. Die sich an Bezeichnungen wie "fiktiver" Verwandtschaft festmachende, wertende Unterscheidung zwischen "natürlicher" und "unnatürlicher" Verwandtschaft ist als universaler Wertmaßstab für verwandtschaftlich gestaltete Beziehungen nicht sinnvoll. Rituelle und mimetische Verwandtschaftspraktiken erinnern daran, auch die "natürlicheren" verwandtschaftlichen Beziehungen als "states of doing", nicht als "states of being" zu verstehen und ihre nur graduelle Differenz zu den "natürlichen" Formen wahrzunehmen.

Ein theoretisches Verständnis von "Verwandtschaft" als intendierter Machtallianz, als verwandtschaftlich gestaltetes Bündnis, eröffnet einen Ausweg aus der Unsicherheit, die Schneiders Kritik auslöst. Bisher sind die analytischen Möglichkeiten des Lévi-Strauss'schen Allianzbegriffes leichtfertig vergeben worden. Die von Lévi-Strauss theoretisch erkannte Bedeutung intendiert erfundener Beziehungen, um sich sozial nobilitiert zu verbünden und gesellschaftliche Macht zu entfalten, ist für die kritische Sozialforschung wegweisend.

Ich danke Ulrike Capdepon und Christina Janik für Kritik.

Zitierte Literatur

Abu-Lughod, Lila

1991 Writing against Culture. In: R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*; pp. 137–162. Santa Fe: School of American Research Press.

Ahmed, Akbar S.

1987 *Toward Islamic Anthropology. Definition, Dogma, and Directions*. Lahore: Vanguard.

Altorki, Soraya

1980 Milk-Kinship in Arab Society. An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage. *Ethnology* 19: 233–244.

Alvarado Leyton, Cristian

2006 Allianzbeziehungen der Patenschaft. Zur zentralen Machttechnik verwandtschaftlich gestalteter Patronage von Eliten kapitalistischer Verhältnisse. Hamburg: LIT.

40 Vgl. Hansen and Parrish 1983: 271, 274 f.; Camp 2003: 137; Alvarado 2006: Kap. 3.

Asch, Michael

2005 Lévi-Strauss and the Political. "The Elementary Structures of Kinship" and the Resolution of Relations between Indigenous People and Settler States. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 425–444.

Beer, Bettina

1998 Freundschaft als Thema der Ethnologie. *Zeitschrift für Ethnologie* 123: 191–213.

Benjamin, Walter

1988 Über das mimetische Vermögen. In: W. Benjamin, *Angelus Novus*. Ausgewählte Schriften 2; pp. 96–99. Frankfurt: Suhrkamp. [1966]

Bennett, John W., and Iwao Ishino

1963 Paternalism in the Japanese Economy. *Anthropological Studies of Oyabun-Kobun Patterns*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bergman, Jeanne L.

1995 The Persistence of Kinship. Recent Contributions to Feminist Anthropology. *Anthropological Quarterly* 68: 234–240.

Bestard, Joan

2004 Kinship and the New Genetics. The Changing Meaning of Biogenetic Substance. *Social Anthropology* 12: 253–263.

Bloch, Maurice

1973 The Long Term and the Short Term. The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship. In: J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*; pp. 75–87. Cambridge: Cambridge University Press.

1998 Alliance. In: A. Barnard and J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*; pp. 23–25. London: Routledge. [1996]

Boissevain, Jeremy

1978 *Friends of Friends. Networks, Manipulators, and Coalitions*. Oxford: Blackwell. [1974]

Boon, James A., and David M. Schneider

1974 Kinship vis-à-vis Myth. Contrasts in Lévi-Strauss's Approaches to Cross-Cultural Comparison. *American Anthropologist* 76: 799–817.

Bourdieu, Pierre

1998 *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp. [1994]

Camp, Roderic A.

2003 Informal and Formal Networking among Elite Mexican Capitalists and Politicians. *Comparative Sociology* 2: 135–154.

Carlos, Manuel L.

1973 Fictive Kinship and Modernization in Mexico. A Comparative Analysis. *Anthropological Quarterly* 46: 75–91.

Carsten, Janet

2000 Introduction. Cultures of Relatedness. In: J. Carsten (ed.); pp. 1–36.

2004 *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, Janet (ed.)

2000 Cultures of Relatedness. *New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chock, Phyllis Pease

1974 Time, Nature, and Spirit. A Symbolic Analysis of Greek-American Spiritual Kinship. *American Ethnologist* 1: 33–47.

Collier, Jane Fishburne, and Sylvia Junko Yanagisako (eds.)

1987 *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.

Corbin, Marie P.

1976 Kinship and Personal Network in Andalusia. [Unveröffentlichte Ph.D. Thesis, University of Kent, Canterbury]

Coy, Peter

1974 An Elementary Structure of Ritual Kinship. A Case of Prescription in the Compadrazgo. *Man* 9: 470–479.

Dumont, Louis

1953 The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage. *Man* 53: 34–39.

Eisenstadt, Shmuel Noah, and Luis Roniger

1984 *Patrons, Clients, and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Esteva Fabregat, Claudio

1970 Algunas funciones y relaciones del compadrazgo y del matrimonio en Chinchero (Cuzco). *Universitas* 6–7: 55–90.

Evans-Pritchard, Edward E.

1933 Zande Blood-Brotherhood. *Africa* 6: 369–401.

Fox, Robin

1967 *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. Harmondsworth: Penguin Books.

Franklin, Sarah

2003 Re-Thinking Nature–Culture. *Anthropology and the New Genetics. Anthropological Theory* 3: 65–85.

Gillin, John

1945 *Moche. A Peruvian Coastal Community*. Washington: Smithsonian Institution.

Goddard, Victoria A.

1996 From the Mediterranean to Europe. Honour, Kinship, and Gender. In: V. A. Goddard, J. R. Llobera, and C. Shore (eds.), *The Anthropology of Europe*; pp. 57–92. Oxford: Berg. [1994]

González, Aurora

1996 Parientes y afines. In: J. Prat y Á. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*; pp. 149–159. Barcelona: Ariel.

Goody, Esther N.

1971 Forms of Pro-Parenthood. The Sharing and Substitution of Parental Roles. In: J. Goody (ed.); pp. 331–345.

Goody, Jack

1969 Adoption in Cross-Cultural Perspective. *Comparative Studies in Society and History* 11: 55–78.

1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

2002 *Geschichte der Familie*. München: C. H. Beck. [2000]

Goody, Jack (ed.)

1971 *Kinship. Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin.

Greenfield, Sidney M.

1996 Godparenthood. In: D. Levinson and M. Ember (eds.); vol. 2; pp. 541–544.

Guemple, Lee

- 1974 Alliance Theory. Summary of Discussion. In: J. H. Barkow (ed.), *Proceedings of the First Congress, Canadian Ethnology Society*; pp. 174–178. Ottawa: National Museums of Canada.

Hammel, Eugene A.

- 1968 *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Hansen, Edward C., and Timothy C. Parrish

- 1983 Elites vs. the State. Toward an Anthropological Contribution to the Study of Hegemonic Power in Capitalist Society. In: G. E. Marcus (ed.), *Elites. Ethnographic Issues*; pp. 257–277. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hauser-Schäublin, Brigitta

- 1998 Humantechnologien und die Konstruktion von Verwandtschaft. *Kea* 11: 55–73.

Helbling, Jürg

- 2003 Sozialethnologie. In: H. Fischer und B. Beer (Hrsg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick. Neufassung*; pp. 125–156. Berlin: Dietrich Reimer.

Helmig, Thomas

- 1993 Verwandtschaft. In: T. Schweizer, M. Schweizer und W. Kokot (Hrsg.), *Handbuch der Ethnologie*; pp. 145–173. Berlin: Dietrich Reimer.

Holy, Ladislav

- 1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.

Hsu, Francis L. K.

- 1967 Christianity and the Anthropologist. *International Journal of Comparative Sociology* 8: 1–19.

Jensen, Jürgen

- 1999 Probleme und Möglichkeiten bei der Bildung kulturenübergreifender Begriffe im Vergleich kultureller Phänomene. Ein Beitrag zu Aspekten des Prozesses ethnologischer Theoriebildung. In: W. Kokot und D. Dracklé (Hrsg.), *Wozu Ethnologie?*; pp. 53–73. Berlin: Dietrich Reimer.

Kang, Tai S., and Gay E. Kang

- 1996 Alliance, Conflict, and Exogamy. In: D. Levinson and M. Ember (eds.); vol. 1; pp. 45–48.

Kehl-Bodrogi, Krisztina

- 1996 Formen ritueller Verwandtschaft in der Türkei. In: G. Elwert, J. Jensen und I. R. Kortt (Hrsg.), *Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolph*; pp. 187–208. Berlin: Duncker & Humblot.

Kohl, Karl-Heinz

- 1993 *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: C. H. Beck.

Kuper, Adam

- 1995 *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London: Routledge. [1973]

Kurtz, Donald V.

- 2001 *Political Anthropology. Power and Paradigms*. Boulder: Westview Press.

Leach, Edmund R.

- 1993 *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press. [1954]
- 1998 Claude Lévi-Strauss zur Einführung. Hamburg: Junius. [1970]

Levinson, David, and Melvin Ember (eds.)

- 1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. 4 vols. New York: Henry Holt.

Lévi-Strauss, Claude

- 1943 The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist* 45: 398–409.
- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1966 The Future of Kinship Studies. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965*: 13–22.
- 1968 The Concept of Primitiveness. In: R. B. Lee and I. DeVore (eds.), *Man the Hunter*; pp. 349–352. Chicago: Aldine.
- 1993a Der Blick aus der Ferne. Frankfurt: Fischer. [1983]
- 1993b Die Ehe mit Verwandten näheren Grades. In: C. Lévi-Strauss 1993a; pp. 141–155. [1983]
- 1993c Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt: Suhrkamp. [1949, 1967]
- 1993d Der Ethnologe und das Wesen des Menschen. In: C. Lévi-Strauss 1993a; pp. 53–69. [1979]
- 1993e Die Familie. In: C. Lévi-Strauss 1993a; pp. 73–104. [1956]
- 1996a Traurige Tropen. Frankfurt: Suhrkamp. [1955]
- 1996b Vorwort. In: A. Burguière et al. (Hrsg.), *Geschichte der Familie*. Bd. 1; pp. 9–15. Frankfurt: Campus-Verlag. [1986]

Lomnitz, Larissa, and Marisol Pérez-Lizaur

- 1987 A Mexican Elite Family, 1820–1980. Kinship, Class, and Culture. Princeton: Princeton University Press.

Mashreque, M. Shairul, and M. Ruhul Amin

- 1993 Patron-Client Relations and Fictive Kinship in Bangladesh. *The Eastern Anthropologist* 46: 19–30.

Mauss, Marcel

- 1994 Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt: Suhrkamp. [1923–24]

Mitscherlich, Alexander, Angela Richards, and James Strachey

- 2000 Editorische Vorbemerkung zu “Die ‘kulturelle’ Sexualmoral und die moderne Nervosität”. [1974] In: S. Freud, *Studienausgabe*. Bd. 9: *Fragen der Gesellschaft/Urspünge der Religion*; pp. 11–12. Frankfurt: Fischer.

Modell, Judith

- 1994 *Kinship with Strangers. Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture*. Berkeley: University of California Press.

Montes del Castillo, Ángel

- 1989 *Simbolismo y poder. Un estudio antropológico sobre compadrazgo y priestazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Anthropos.

Müller, Ernst W.

- 1998 Sozialethnologie. In: H. Fischer (Hrsg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Vierte, überarbeitete Auflage; pp. 137–170. Berlin: Dietrich Reimer.

Nutini, Hugo G., and Betty Bell

- 1980 *Ritual Kinship. The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*; vol. 1. Princeton: Princeton University Press.

Oppitz, Michael

- 1988 *Frau für Fron. Die Dreierallianz bei den Magar West-Nepals*. Frankfurt: Suhrkamp.

- 1993 Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt: Suhrkamp. [1975]
- Ortner, Sherry B.**
1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126–166.
- Parkes, Peter**
2001 Alternative Social Structures and Foster Relations in the Hindu Kush. Milk Kinship Allegiance in Former Mountain Kingdoms of Northern Pakistan. *Comparative Studies in Society and History* 43: 4–36.
- Parkin, Robert**
1997 Kinship. An Introduction to Basic Concepts. Oxford: Blackwell.
- Paul, Benjamin D.**
1946 Ritual Kinship – with Special Reference to Godparenthood in Middle America. Chicago: University of Chicago. [A Part of a Dissertation . . . Microfiche. Teile der gleichnamigen unveröff. Ph. D. Thesis, University of Chicago 1942]
- Peirano, Mariza G. S.**
1998 When Anthropology Is at Home. The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105–128.
- Peletz, Michael G.**
1995 Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 24: 343–372.
- Pitt-Rivers, Julian**
1968 Pseudo-Kinship. In: D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 8; pp. 408–413. New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- Rapp, Rayna**
1987 Toward a Nuclear Freeze? The Gender Politics of Euro-American Kinship Analysis. In: J. F. Collier and S. J. Yanagisako (eds.); pp. 119–131, 350–352.
- Rösler, Michael**
1992 Pygmäenforschung und kein Ende? Kritische Betrachtungen zum Verhältnis von Bauern und Bambuti im Ituri-Gebiet von Haut-Zaire. In: E. W. Müller und A.-M. Brandstetter (Hrsg.), *Forschungen in Zaire in memoriam Erika Sulzmann (7.1.1911–17.6.1989)*; pp. 415–454. Münster: LIT.
- Sayres, William C.**
1956 Ritual Kinship and Negative Affect. *American Sociological Review* 21: 348–352.
- Scheffler, Harold W.**
1970 “The Elementary Structures of Kinship” by Claude Lévi-Strauss. A Review Article. *American Anthropologist* 72: 251–268.
1973 Kinship, Descent, and Alliance. In: J. J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*; pp. 747–793. Chicago: Rand McNally College.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich**
1993 Strukturele Ethnologie und geschichtsmaterialistische Kulturtheorie. In: W. Schmied-Kowarzik und J. Stagl (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie*; pp. 275–307. Berlin: Dietrich Reimer. [1980]
- Schneider, David M.**
1968 *American Kinship. A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
1997 The Power of Culture. Notes on Some Aspects of Gay and Lesbian Kinship in America Today. *Cultural Anthropology* 12: 270–274.
- Schweitzer, Peter P.**
2000 Concluding Remarks. In: P. P. Schweitzer (ed.), *Dividends of Kinship. Meanings and Uses of Social Relatedness*; pp. 207–217. London: Routledge.
- Tegnæus, Harry**
1952 *Blood-Brothers. An Ethno-Sociological Study of the Institutions of Blood-Brotherhood with Special Reference to Africa*. Stockholm: Victor Pettersons Bokindustriaktiebolag.
- Thurnwald, Richard**
1925 Brüderschaft, künstliche. In: M. Ebert (Hrsg.), *Reallexikon der Vorgeschichte*. Bd. 2: *Beschwörung–Dynastie*; pp. 189–195. Berlin: Walter De Gruyter.
1932 Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen; Bd. 2: *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Wacquant, Loïc J. D.**
1996 Auf dem Wege zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: P. Bourdieu und L. J. D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*; pp. 17–93. Frankfurt: Suhrkamp. [1992]
- Wolf, Eric R.**
1980 They Divide and Subdivide, and Call It Anthropology. *New York Times*, 30. November: E9.
1994 Facing Power. Old Insights, New Questions. In: R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*; pp. 218–227. New York: McGraw-Hill. [1990]

