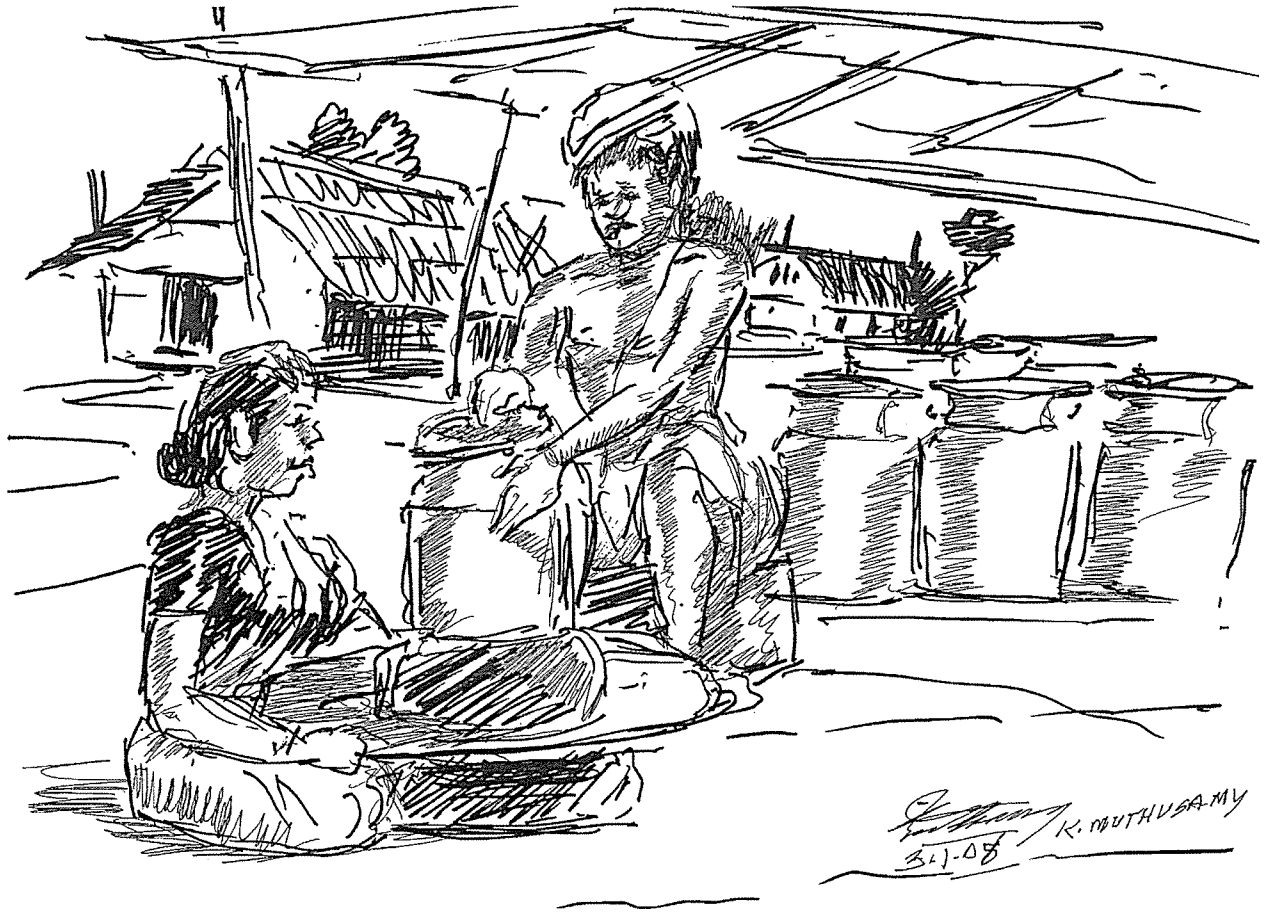


Tradition vs. Rationalität?

Wahlentscheidungen und Strategien der Velar Tamil Nadus



Magisterarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium

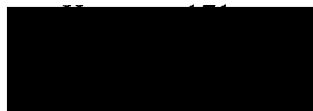
Ruprecht- Karls- Universität Heidelberg 2008

Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften

Institut für Ethnologie

Vorgelegt bei Prof. W. Sax.

Vorgelegt von Maximilian Priester-Lasch



Inhalt

Abbildungsnachweis.....	4
Danksagung.....	5
1. Einleitung.....	6
2. Methode.....	10
3. Das Kastensystem.....	14
3.1. Die Rolle des Kastensystems in der ökonomischen Entwicklung Indiens.....	19
4. Die Theorie der rationalen Wahl.....	28
4.1. Theoretische Grundlagen.....	28
4.2. Methodologische Grundlagen.....	32
4.3. Die Kernannahme der Theorie der rationalen Wahl.....	37
4.4. Das Entscheidungsmodell der „Subjective Expected Utility“.....	40
4.5. Soziale Produktionsfunktionen.....	41
4.6. Das Modell des „homo sociologicus“.....	42
4.7. Das RREEMM-Modell.....	45
4.8. Eingeschränkte Rationalität.....	46
5. Pierre Bourdieus Habituskonzept.....	46
6. Die indischen Handwerker.....	53
7. Die <i>Velar</i>	56
7.1. Die Bedeutung der Produkte der <i>Velar</i>	60
7.2. Die Bedeutung des Herstellungsprozesses.....	61
7.3. Die traditionellen Produkte der <i>Velar</i> und deren Bedeutung.....	70
8. Die Arbeit der <i>Velar</i> . Probleme, Entscheidungen, Strategien.....	75
8.1. Grundlagen und vier Beispiele.....	75
8.2. Situationsbedingungen und die Logik der Situation für die <i>Velar</i>	82
8.2.1. Die ökonomischen Probleme der <i>Velar</i> und deren Ursachen.....	83
8.3. Kulturell determinierte Situationsbedingungen.....	87
8.3.1. Die traditionellen Wirtschaftsbeziehungen der <i>Velar</i>	87
8.3.2. Kulturell determinierte Handlungsbeschränkungen.....	91
8.4. Angewandte Strategien der <i>Velar</i>	95

9. Schluss.....	100
9.1. Zusammenfassung und Analyse.....	100
9.2. Fazit.....	103
Literatur.....	105
Anhang.....	117

Abbildungsnachweis

Deckblatt: K. Muthusamy (2008)

Abb. 1, S. 63: Eine Frau beim Schließen eines Topfbodens mit Paddel und Amboss (eigene 2007).

Abb. 2, S. 74: Figur des Gottes *Aiyandar* (eigene 2007).

Abb. 3, S. 99: Frauen beim Bemalen christlicher „toys“ in einer Firma (eigene 2008).

Karten

Karte 1, S. 117: Indische Union mit dem rot markierten Bereich Tamil Nadu

(http://de.wikipedia.org/wiki/Tamil_Nadu).

Karte 2, S. 118: Distrikte von Tamil Nadu

(http://www.tn.gov.in/images/TN_Districts_Map.jpg).

Karte 3, S. 119: Distrikte Madurai und Ramanathapuram mit eingezeichneten *Nadus*

(Inglis 1984:75).

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt Dr. Gabriele Alex, Prof. Ulrike Niklas und Anand Joti, ohne deren Hilfe diese Arbeit nicht zu verwirklichen gewesen wäre. Weiter möchte ich all meinen Interviewpartnern in Tamil Nadu danken, die mir äußerst wichtige Auskünfte gaben und mich mit großer Gastfreundschaft in ihren Heimen aufnahmen. Sowie den Mitarbeitern des ‚Pondicherry Institute of Linguistics and Culture‘, die mir während der Vorbereitungen meines Feldaufenthalts zur Seite standen. Mein Dank gilt ebenfalls denen, die mich während der Anfertigung dieser Arbeit unterstützten und viel Mühe und Zeit dem Korrekturlesen opferten.

Last but not least möchte ich Lisa danken, die mit großer Geduld meine Launen ertrug und mich immer wenn es nötig war auf den Boden der Tatsachen zurückholte.

1. Einleitung

„(...) *the nonscientific culture based on superstition and traditional belief and the suppression of capitalist forces that explain India's slow economic progress*“ (Chelliah 2001:279).

„*In rural areas, the rules of the ancient Hindu equilibrium are still very much valid, both in regard to occupation assignment and, more so, with regard to constitutional abolished untouchability*“ (Seele 2007:123).

Der indische Subkontinent wird in der deutschen Medienlandschaft oft als ein „Land der Gegensätze“¹ dargestellt.² Als ein Land das einerseits in seinen traditionellen Strukturen verhaftet ist und es andererseits geschafft hat in den letzten zwei Dekaden einen rasanten wirtschaftlichen Aufschwung zu durchleben und heute als eines der führenden Länder der IT-Industrie gilt.³ Als ein Land in dem sich die Landbevölkerung den tausende Jahre alten Normen und Werten verpflichtet fühlt und aufstrebende urbane Eliten am globalen Wettbewerb teilnehmen (Seele 2007:23). Indien galt und gilt noch immer als ein religiös durchdrungener Staat dessen Kulturen sich mehr an religiösen Weltanschauungen orientieren (ebd. 2007:36) als an der Nutzenmaximierung des Utilitarismus⁴ und der okzidentalen Rationalisierung (Hollis; Vossenkuhl 1992:15f.).

Diese Ansicht geht auf einflussreiche Autoren wie Karl Marx (1953) und Max Weber (1963) zurück. Beide attestierten Indien Irrationalität, die das Land daran hindern würde kapitalistische Strukturen zu entwickeln und damit den ökonomischen Aufstieg verhindere. Die Irrationalität begründe sich laut Marx und Weber, durch die fundamentale soziale Institution des Kastensystems, das persönliche und ökonomische Entwicklungen und Veränderungen verhindere bzw. sogar bestrafe (Weber 1963:122ff.; Inden 2000:1ff.).

Die Rationalisierung wurde in Europa und Nordamerika laut Weber durch „die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus“ (Weber 2002:150ff.) ermöglicht. Somit spricht er Akteuren in Kulturen, die weder über die protestantische Ethik noch über den Geist des Kapitalismus verfügen das Potenzial, d.h. die „Anlage“ (Weber 1963:112) ab sich nach rationalen Gesichts-

¹ (<http://www.stuttgarter-zeitung.de/stz/page/detail.php/1128178>; <http://www.finanznachrichten.de/nachrichten-2007-10/artikel-9314836.asp> (30.9.08)

² Siehe z.B. Trojanow, I. 2006 ; Wenner, K. (Hg.) 2006; Steinberger, K. 2007; http://www.zdf.de/ZDFmediathek/content/Indien_-_unaufhaltsam_-_Teil_eins/12982. (5.10.08)

³ Siehe z.B. https://www.bfai.de/DE/Content/___SharedDocs/Links-Einzeldokumente-Datenbanken/fachdokument,templateId=renderSE.html?fid=MKT20070223104333&source=Google&sourcetype=SE; <http://www.cio.de/markt/uebersichten/855923/index2.html>. (9.9.08)

⁴ Für eine theoriegeschichtliche Darstellung des Utilitarismus siehe Düppen (1996).

punkten zu verhalten. Dies trifft insbesondere auf die indische Gesellschaft zu, da diese über einen ganz eigenen „Geist“ verfüge. Den Geist des Kastensystems (ebd. 1963:110).

Die Arbeiten von Denzil Ibbetson und John Nesfield betonten den ökonomischen Aspekt des Systems (Klass 1998:65ff.) das seinen Ausdruck auf der Ebene der selbstversorgenden Dorfgemeinschaften (Inden 2000) in Form des *jajmani*-Systems⁵ (Wiser 1969) findet.

Es wurde zwar festgestellt, dass es im urbanen Raum kapitalistische Strukturen gab (vgl. Weber 1963), doch wurden diese weitestgehend ignoriert, da sie nicht zur westlichen Vorstellung des Subkontinents passten (Inden 2000:132ff.).

Das System der Kasten galt und gilt als ein Bestandteil eines hinduistischen Wertesystems⁶, das angeblich auf Aberglaube und einer unwissenschaftlichen Kultur (Chelliah 2001:279) basiert. Es existiert seit einigen Jahren eine Diskussion darüber, in wie weit das Handeln indischer Akteure innerhalb dieses Wertesystems als rational betrachtet werden kann.⁷

Die angebliche Irrationalität und das damit verbundene Verhaftet-Sein in diesem Wertesystem, das angeblich dem Kapitalismus oppositionell gegenüber steht, da es scheinbar jedem Akteur eine feste Position in der Welt zuschreibt, bildet in der westlichen wissenschaftlichen Darstellung einen Gegensatz zum wirtschaftlichen Aufschwung (Inden 2000:2).

Doch wie gehen Akteure in einem ländlich oder suburban geprägten Umfeld in Südindien, mit durch die Globalisierung und kulturellen Wandel veränderten Verhältnissen um? Halten sie weiter an dem hinduistischen Wertesystem und der damit einhergehenden sozialen Ordnung fest? Handeln sie nach rationalen Gesichtspunkten?

Diese Fragen sollen anhand von Wahlentscheidungen einzelner Akteure bezüglich des Berufs in einer von Knappheit gekennzeichneten Situation geklärt werden. Es ist zu beachten, dass ich nicht die Existenz von beruflicher Mobilität⁸ in Frage stelle, da diese zweifelsfrei vorhanden ist, sondern die Überlegungen die einem evtl. Berufswechsel vorausgehen beschreiben und verstehen möchte.

Um die oben genannten Fragen zu beantworten müssen zunächst andere aufgeworfen werden:

Welche Rolle spielt der familiäre Hintergrund (Béteille 1991), die damit zusammenhängende Kapitalstruktur und das Kapitalvolumen (Bourdieu 1985:10f.) der Akteure? Wie wirken sich die Kastenidentität und die damit verbundenen sozialen Rollen (Dahrendorf 1964) auf das Wahlverhalten aus? Welchen Einfluss haben hierbei makrostrukturelle Gegebenheiten, wie der

⁵ Siehe Kapitel 3.1.

⁶ Ich beziehe mich in dieser Arbeit auf eine hinduistische Gruppe und möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass ich keine Aussage über Gruppen anderer Religionen treffen möchte deren Mitglieder in Kasten eingeteilt sind. Für eine Darstellung christlicher Kasten in Kerala siehe z.B. Fuller (1993). Das Ansprechen der religiösen Zugehörigkeit der von mir untersuchten Gruppe ist notwendig da das Kastensystem von verschiedenen Autoren als ein religiöses (Dumont 1970) bzw. rituelles (Hocart 1968) System angesehen wurde.

⁷ Siehe z.B. Lal (1988); Chelliah (2001); Seele (2007); Morris (1965); Chakrabarty (1996).

⁸ Siehe Sarkar (1984); Roy (2002); Hocart (1968:46).

starke Bevölkerungszuwachs oder ein sich veränderter Lebensstil⁹? Wird sozialer Status als ein Faktor mit in die Überlegungen einbezogen? Welche Strategien werden angewendet um die ökonomische Lage zu verbessern? Lassen die Akteure ihren traditionellen Beruf hinter sich oder versuchen sie diesen mit neuen, modernen Erwerbsmöglichkeiten zu kombinieren?

Dies ist der Fragenkomplex der anhand eines Fallbeispiels bearbeitet werden soll.

Ich beziehe mich auf die berufliche Mobilität einzelner Mitglieder der Kaste der *Velar* im Süden des indischen Bundeslandes Tamil Nadu. Die *Velar* sind eine Kaste deren traditioneller Beruf das Töpfern von Gegenständen des täglichen Gebrauchs aber auch von Ritualobjekten ist.

Die Analyse wird aus der Perspektive der Theorie der rationalen Wahl vorgenommen und bezieht den kulturellen Hintergrund der *Velar* mit ein. Der kulturelle Hintergrund wird von mir als eine Komposition geteilter Normen, Werte¹⁰ und sozialer Rollen betrachtet die gemeinsam die Selbstwahrnehmung der einzelnen Akteure im Unterschied zu anderen definiert. Ich betrachte in diesem Kontext die Strategien, die von den *Velar* angewendet werden um einerseits ihren ökonomischen Nutzen zu steigern und andererseits ihren Traditionen zu entsprechen.

Autoren wie Louis Dumont (2000), Brenda F. Beck (1972), Michael Moffat (1979), André Béteille (1964, 1991, 1996) u.a. haben in ihren Arbeiten wichtige Beiträge zum Verstehen der tamilischen Kultur geleistet und finden in dieser Arbeit Beachtung. Als ethnographische Basis dienen mir die Erkenntnisse die Stephen Inglis (1980, 1984, 1985, 2006) in seinen Werken veröffentlicht hat. Weitere Inspiration fand ich in den Beiträgen von Noel Gist (1954), J. Sarkar (1984), Jan Brouwer (1995, 1999) und D.V. Prasad (2005), die sich mit den Zusammenhängen von Traditionen und beruflicher Mobilität befasst haben.

Den theoretischen Hintergrund vor dem die Wahlhandlungen der *Velar* untersucht werden sind die Ansätze die unter dem Namen Theorie der Rationalen Wahl bzw. Rational Choice bekannt sind und die Fülle an Überlegungen die Pierre Bourdieu im Rahmen seiner Soziologie bezüglich des Habitus und des sozialen Raumes angestellt hat.

Damit ich mich nicht alleinig auf die in der Literatur vorhandenen Daten und Informationen beschränken muss, habe ich zwischen November 2007 und Februar 2008 im südindischen Tamil Nadu eine Feldforschung bei den *Velar* durchgeführt. Diese Gruppe ist interessant, da sie ein

⁹ Siehe <http://www.suedasien.info/laenderinfos/281> (1.10.08); [edms.matrade.gov.my/domdoc/Reports.nsf/svReport/.../\\$File/PMSChennai05-ConsumerBehavior_1.doc?OpenElement](http://edms.matrade.gov.my/domdoc/Reports.nsf/svReport/.../$File/PMSChennai05-ConsumerBehavior_1.doc?OpenElement). (14.9.08).

¹⁰ In der Ökonomie, in der die Theorie der rationalen Wahl Anwendung findet, bezeichnet man die von einer Gruppe geteilten Überzeugungen, auf deren Basis Akteure Entscheidungen fällen, als „shared mental models“ (Denzau; North 1994:3). Ich gehe in dieser ethnologischen Arbeit von Bourdieus sozialwissenschaftlicher Konzeption des Habitus aus (siehe Kapitel 5), in der über die Annahme von geteilten mentalen Modellen innerhalb einer theoretischen Klasse hinaus, andere Aspekte enthalten sind, die sich in Praxisformen bzw. dem Lebensstil manifestieren (Bourdieu 1983).

Beispiel dafür ist, dass *einer* Kaste über ihre Identität *ein* Beruf, in diesem Falle ein handwerklicher, zugeschrieben wird. Die Rolle der dörflichen Handwerker bezüglich der angeblichen wirtschaftlichen Stagnation Indiens wird sowohl bei Marx als auch bei Weber betont (Weber 1963:109). Weiter haben die *Velar* eine wichtige Position im religiösen Feld inne, die ihnen ebenfalls aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit zuteil wird.

Ich gehe davon aus, dass die *Velar* verschiedene wirtschaftliche Sphären unterscheiden. Zum einen existiert die Sphere, in der zum Gelderwerb gearbeitet und die als *veelai*, d.h. Arbeit, bezeichnet wird. Zum anderen sind zwei Sphären der traditionellen Arbeit, in denen Patron-Klienten-Verhältnisse eine große Rolle spielen, zu unterscheiden. Diese sind *manpanai veelai*, die Produktion von irdenen Töpfen und *mancilai veelai*, die Herstellung von Statuen aus Ton und anderen Materialien. Die beiden traditionellen Formen der Arbeit bilden den Kern der traditionellen Wirtschaft der *Velar* und werden als Pflicht und als Erfüllung sozialer Rollen angesehen.

In allen drei Sphären handeln die *Velar* innerhalb des Rahmens, der ihnen durch Handlungsbeschränkungen und Handlungsmöglichkeiten vorgegeben wird, rational. Rationalität ist hier nicht unbedingt als ökonomische Nutzenmaximierung zu verstehen. Wie Sahlins treffend formulierte wird der Nutzen von der jeweiligen Kultur innerhalb ihres „symbolischen Schemas“ konstituiert (Sahlins 1981:8) und gibt somit den Handlungsrahmen vor, innerhalb dessen Akteure agieren.

Eine Beschreibung der zur Datenerhebung und Analyse verwendeten Methoden ist in Kapitel 2 enthalten. Die gewonnenen Daten wurden mit Hilfe der Literatur zum Thema ergänzt und dann vor dem angegebenen theoretischen Hintergrund analysiert. Hierfür habe ich nicht die gesamte Fülle der im Rational Choice Ansatz entwickelten Theorien verwendet, sondern diejenigen in meine Arbeit aufgenommen, die mir als einleuchtend und zur Erklärung menschlichen Verhaltens am geeignetsten erschienen. Doch zunächst habe ich in Kapitel 3 einen Versuch der Beschreibung des Kastensystems vorgenommen bevor ich in Kapitel 4 dazu komme die Rolle des Systems in der wirtschaftlichen Entwicklung Indiens und deren wissenschaftliche Repräsentation zu erläutern. Im fünften Kapitel schildere ich die theoretischen und methodologischen Grundlagen der Theorie der rationalen Wahl und beschreibe die von mir verwendeten Theorien innerhalb des Rational Choice Ansatzes. Diese sind das Entscheidungsmodell der „Subjective Expected Utility“ in Verbindung mit dem Konzept der sozialen Produktionsfunktionen nach Lindenberg (1989). Das Modell des homo sociologicus von Dahrendorf (1964), das RREEMM-Modell ebenfalls von Siegwart Lindenberg (1985) entwickelt, und das Konzept der eingeschränkten Rationalität nach Simon (1979). Hiernach werde ich auf Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus, des Kapitals und deren Verbindung zu Rational Choice eingehen. Darauf folgt im Abschnitt 7 eine Schilderung der

Auffassungen über indische Handwerker und eine Beschreibung der *Velar* (Kapitel 8). Danach gehe ich auf die verschiedenen Bedeutungsebenen der Produkte der *Velar* und deren Herstellungsprozess ein. Anschließend folgt eine Darstellung allgemeiner wirtschaftlicher Probleme, die die Mobilität der Handwerker auf dem Arbeitsmarkt erforderlich machen, bevor ich vier ethnographische Beispiele anführe (Gist 1954; Sarkar 1984; Brouwer 1996; Prasad 2005), die sich ebenfalls mit beruflichen Schwierigkeiten indischer Handwerker und deren Problemlösungsstrategien beschäftigen. Hiernach schildere ich die speziellen Situationsbedingungen innerhalb des Fallbeispiels und die Logik der Situation wie sie von den *Velar* wahrgenommen wird (Kapitel 9.2.). Die Bedingungen der Situation ergeben sich aus den ökonomischen Problemen der Akteure und deren Ursachen (Kapitel 9.3.). Diese weisen neben marktwirtschaftlichen Faktoren auch kulturell bedingte Handlungsbeschränkungen auf. Diese sind die traditionellen Wirtschaftsbeziehungen der *Velar* (Kapitel 9.4.1.) und soziale Rollen (Kapitel 9.4.2.). Anschließend folgt eine Darstellung von Strategien, die von den Akteuren verwendet werden, um ihre Ziele zu erreichen (Kapitel 9.5.). Im letzten Kapitel (Kapitel 10.) befinden sich Zusammenfassung und Analyse der beschriebenen Strategien, sowie das Fazit (Kapitel 10.2.).

2. Methode

„Die Feldforschung ist das empirische Vorgehen der Ethnologen und die zentrale Methode des Fachs“ (Beer 2003:11).

Die Feldforschung und die Empirie spielen in der Ethnologie, wie dem oben stehenden Zitat zu entnehmen ist, eine zentrale Rolle. Eine der Feldforschungsmethoden ist die teilnehmende Beobachtung die von Bronislaw Malinowski zwischen 1915 und 1918 während der „ersten stationären Feldforschung“ (Hauser-Schäublin 2003:35) entwickelt wurde. Doch gibt es auch Einwände gegen diese Darstellung. Diese nennen Frank Hamilton Cushing als ersten teilnehmenden Beobachter in den 1870er Jahren. Der Begriff an sich wurde jedoch erst 1924 von Eduard C. Lindemann geprägt (ebd. 2003:35). In die teilnehmende Beobachtung sind ethnologische Interviews eingebunden (ebd. 2003:45). Diese können eine informelle, unstrukturierte, halbstrukturierte und strukturierte Form haben. Es geht dabei darum den „native's point of view“ (Malinowski 2002:25) und ein gewisses „insider“ Wissen (Bernard 1995:141) zu erlangen, um ein „cultural knowledge“ (Werner; Schoepfle 1987), d.h. ein gewisses Verständnis einer uns fremden Kultur, zu bekommen. Um dieser Arbeit einen empirischen Unterbau zu verschaffen habe ich zwischen November 2007

und Februar 2008 in den Distrikten Madurai, Sivaganga und Tirunelveli¹¹ des indischen Bundesstaates Tamil Nadu im Rahmen einer Feldforschung 24 Interviews durchgeführt. Um meine Kenntnisse über den Herstellungsprozess der Töpferware zu erweitern führte ich teilnehmende Beobachtungen durch. Mein Interesse beinhaltete neben den einzelnen Produktionsschritten auch Tempelzeremonien und -feste, aber ebenso das alltägliche Leben der *Velar*, um deren Vorstellung eines sie befriedigenden Lebensstils evaluieren zu können. In Fragen den Lebensstil betreffend ging es mir um moderne Konsumgüter, die für die *Velar* ein modernes Leben symbolisieren. Durch den Konsum dieser Waren lässt sich einerseits die Notwendigkeit von Bargeld erklären, andererseits stehen diese technischen Neuerungen in Konkurrenz zu den Produkten der *Velar*.

Religiöse Zeremonien und Tempelfeste sind aufgrund der rituellen Bedeutung der von den *Velar* hergestellten Waren wichtig.¹²

Innerhalb der teilnehmenden Beobachtung geht es nicht nur um physische Anwesenheit, die zwar Grundvoraussetzung ist, sondern auch um die ebenso erforderlichen sozialen Beziehungen. Ich kann von großem Glück sprechen, dass ich einen Mitarbeiter hatte, der in das soziale Gefüge der zu untersuchenden Gruppe eingebunden ist. Mein Mitarbeiter war ein *Velar* Namens Anand Joti, der zwar nicht aus einem der drei Distrikte stammt, in denen wir die Untersuchung durchführten, doch schon seit längerem in Madurai lebt und dort an mehreren Forschungsprojekten beteiligt war und ist. Neben seiner beruflichen Tätigkeit in der Region pflegt er auch Freundschaften zu einer Vielzahl von *Velar*, die ich z.T. auch interviewte. Ich bin mir den von Berreman (1972:XVIIff.) beschriebenen Einflüssen, die die Wahl des Mitarbeiters oder Assistenten auf die Datenerhebung haben kann, bewusst. Doch bin ich der Meinung, dass die Befragten unvoreingenommen waren und mir ihre wirklichen Ansichten und Meinungen mitteilten. Aufgrund des weitläufigen Gebiets, in dem ich Interviews durchführte, lebte ich nicht in dem Haushalt einer Töpferfamilie. Ich wohnte stattdessen gemeinsam mit Anand in dem Haus von Prof. Ulrike Niklas, das sich in der Nähe Madurais und damit mitten im Feldforschungsgebiet befindet. Die Unterkunft bot mir die Möglichkeit am Abend Übersetzungen und Reinschriften meiner Aufzeichnungen anzufertigen. Durch die zentrale Lage des Hauses war es möglich, dass uns spontan *Velar* Besuche abstatteten und wir diese aufsuchen konnten um ausstehende Fragen zu klären. Bei Befragungen, die uns in weiter entfernte Dörfer und Kleinstädte führten, übernachteten wir vor Ort bei einer der ansässigen Familien oder in einer Lodge. Der Rückzugsort „meines“ eigenen Hauses bot mir ausreichend Distanz zu meinem „Untersuchungsgegenstand“ um nicht ein ähnliches Schicksal wie Michael Moffat (1979:XXIIIff.) in seiner ersten Feldforschung zu erleiden und ermöglichte es mir doch die

¹¹ Siehe Karte 2.

¹² Siehe Abschnitt 8.3.

für Befragungen wichtige Nähe zu meinen Informanten aufzubauen, ohne jedoch dem Prozess des „going native“ (vgl. Häuser-Schäublin 2003) zu erliegen, falls dies in der Kürze meines Aufenthalts überhaupt möglich ist (vgl. Häuser-Schäublin 2003). Für den knapp bemessenen Zeitraum, den ich für die Datenerhebung zur Verfügung hatte, war die Wohnsituation gut geeignet, da ich so in der Lage war, Distanz und Nähe zu den *Velar* in ausgeglichenem Maß herzustellen.

Da ich bei vielen der Informanten nur einmal die Gelegenheit hatte diese zu befragen erfolgte dies mittels halbstrukturierter Interviews, in denen ich eine vorgefertigte Liste an Fragen abarbeitete, um möglichst verlässliche und vergleichbare Daten zu erhalten. Die Fragenliste wurde von mir mehrmals verändert und angepasst (vgl. Bernard 1988:204f.).¹³ Die Interviews wurden mittels eines Diktiergeräts aufgezeichnet. Hatte ich die Möglichkeit Informanten mehrere Male zu interviewen tat ich dies in informellen und unstrukturierten Befragungen. Die informellen Gespräche waren ein geeigneter Einstieg, um die Lebenssituation der *Velar* nachvollziehen zu können, da hier ein gewisses Vertrauen zu den Informanten aufgebaut werden kann und erste Problemfelder erkennbar werden. Die unstrukturierten Interviews dienten einer genaueren Erklärung von Sachverhalten und boten den Informanten die Möglichkeit eigene Gedanken auszuführen, die sie für den Untersuchungsgegenstand für relevant hielten (vgl. Bernard 1988:204ff.). Leider habe ich nicht alle diese Gespräche aufgezeichnet und musste mich dann bei der Niederschrift auf mein Gedächtnis verlassen. Die beiden letzt genannten Techniken kamen v.a. bei Freunden Anands zum Tragen, die mit fortschreitender Dauer meines Aufenthalts auch zu meinen Freunden wurden. Somit eröffneten sich Möglichkeiten in Gesprächen in privater Atmosphäre an Informationen zu gelangen, deren Erhebung in einer formellen bzw. öffentlichen Gesprächssituation wohl mit Schwierigkeiten verbunden gewesen wäre. Es ist noch zu erwähnen, dass ich 22 der 24 Interviews mit Männern durchführte (vgl. Häuser-Schäublin 2003). Aufgrund dieses unausgewogenen Verhältnisses habe ich mich in meiner Analyse auf die Aussagen der männlichen *Velar* beschränkt.

Das wohl größte Problem, neben den kulturellen Unterschieden, das sich mir bei der Datenerhebung in den Weg stellte war die sprachliche Barriere. Da meine Kompetenzen in der tamilischen Sprache für die Durchführung von Befragungen, in denen es um kompliziertere Tatbestände geht, höchst ungenügend sind, nur wenige meiner Interviewpartner des Englischen mächtig sind und nicht alle tamilischen Begrifflichkeiten übersetzt werden können, musste ich mich größtenteils auf die Übersetzungen Anand Jotis verlassen, der mir für mein Verständnis der dortigen Verhältnisse stets helfend zur Seite stand und ohne den die Übersetzung und Niederschrift der Interviews ein extrem schwieriges und langwieriges Unterfangen geworden wäre. Zudem hätte der Informationsgehalt der

¹³ Die erste Version der Fragenliste ist im Anhang vorhanden.

Interviews stark gelitten. Weiter unterstützte mich Anand in der „Nachbereitung des Beobachteten“ (Hauser-Schäublin 2003:45) in dem er mir mit dem „native's point of view“ (Malinowski 2002:25) Sachverhalte und Begebenheiten erläuterte und ich so meine Aufzeichnungen ergänzen konnte.

Nachdem ich wieder nach Deutschland zurückgekehrt war, habe ich die erhobenen qualitativen Daten vor dem Hintergrund der innerhalb der Theorie der rationalen Wahl angestellten Überlegungen analysiert. Die theoretische Ausgangsposition, die ich für meine Analyse eingenommen habe, ist die des deskriptiven Ansatzes. Dieser beansprucht empirischen Bezug (Kunz 1997:22ff.) und die Annahmen des strukturellen Individualismus, der davon ausgeht, dass gesellschaftliche Strukturen die Entscheidungen von einzelnen Akteuren beeinflussen (ebd. 2004:12). Die Ebene auf der die Untersuchung durchgeführt wurde, ist die des methodologischen Individualismus, da dieser als grundlegend für die im Rahmen des Rational Choice Ansatzes durchgeführten Analysen gilt und Entscheidungen Einzelner untersucht (ebd. 2004:25).¹⁴

Da nur wenige Deutsche das tamilische und andere südasiatische Schriftsysteme beherrschen habe ich tamilische Begriffe und Termini aus anderen südasiatischen Sprachen in lateinische Schrift transkribiert. Ich habe hierbei wegen der Einfachheit auf die Verwendung diakritischer Zeichen verzichtet. Die betreffenden Begriffe sind durch Kursivdruck kenntlich gemacht. Es ist zu beachten dass man diese nicht unbedingt so ausspricht, wie sie ohne diakritische Zeichen dargestellt werden. Da innerhalb der Literatur eine Vielzahl unterschiedlicher Schreibweisen für tamilische Begriffe bestehen, habe ich die vorgefundenen Formen übernommen, mich aber um eine möglichst einheitliche Schreibweise bemüht. Sind tamilische oder andere südasiatische Begriffe in Zitaten besonders gekennzeichnet habe ich die Kennzeichnung übernommen. Wo ich eine Übersetzung der tamilischen Begriffe vorgenommen habe, habe ich dies mit Hilfe des LIFCO Tamil-Tamil-Englisch Wörterbuchs (2007), des Online Tamil-Englisch Wörterbuchs der Universität Köln (<http://webapps.uni-koeln.de/tamil/>), sowie dem Online Wörterbuch der Universität Madras (<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>) getan.

¹⁴ Für eine genauere Beschreibung der betreffenden Überlegungen siehe Kapitel 5.

3. Das Kastensystem

It is possible that in the rural areas a sense of duty still survives towards the occupation and way of life of one's caste among artisans and cultivators, but that sense of duty has little place in the new occupational order (Béteille 1991:140).

Das Kastensystem gilt als essenzielle soziale Institution der indischen Gesellschaft (Inden 2000:1ff.) und ist in dieser Arbeit von Interesse, da untersucht wird, wie sich die Zugehörigkeit zu einer Kaste und die damit verbundenen Erwartungen auf die Berufswahl von Akteuren einer bestimmten Gruppe auswirkt.

Es existieren unterschiedliche Erklärungen für die Entstehung des Kastensystems. In der Vergangenheit wurde das Aufkommen des Systems durch die Existenz menschlicher Rassen und die arische Invasion auf dem Subkontinent erklärt (Klass 1993:64). Weitere Ansichten machen religiöse (Dumont 1970) und rituelle (Hocart 1968) Faktoren als Ursprung des Systems aus. Wieder andere sahen ökonomischer Gründe bzw. die Arbeitsteilung als Anlass für das Entstehen dieser Form der sozialen Stratifikation (vgl. Bouglé 1971). Für A. M. Hocart ist das Kastensystem eine rituelle Organisation. Die Mitglieder der einzelnen Kasten übernehmen innerhalb des königlichen Rituals verschiedene Aufgaben, aus denen sich ihre berufliche Spezialisierung durch den Prozess der Säkularisierung ableitet. Er bezieht sich u.a. auf Töpfer und zwar auf die *Kusavan* (ebd. 1968:1-68, 152), zu denen auch die *Velar* gehören (Thurston 1965:199). Auf die Zusammenhänge von Töpferhandwerk und rituellen Aufgaben der *Velar* werde ich später (Kapitel 8) zurückkommen. Gerald Berreman (1963) und Kathleen Gough (in Leach 1960) sind Anhänger der ökonomischen Erklärung, merken jedoch an, dass über die Zugehörigkeit zu einer *Jati* einer Person nicht explizit ein einziger Beruf zugewiesen wird, sondern vielmehr ein gewisses Spektrum an Berufen. D.h. einem Akteur stehen gewisse Wahloptionen offen. Gough ergänzt dies dahingehend, dass ein Berufswechsel sich von einem traditionellen hin zu einem „modernen“ Beruf vollzieht, niemals von einem traditionellen Beruf zu einem anderen traditionellen Beruf (Gough 1960:33f.).

Der Begriff „Kaste“ stammt von dem portugiesischen oder spanischen Wort „casta“ und bedeutet „etwas Unvermischtes“ (Dumont 1970:21). Die Form der sozialen Stratifikation, die mit dem Begriff Kastensystem bezeichnet wird besteht aus zwei verschiedenen Konzepten, die miteinander verbunden sind, der *Varna* und der *Jati*. Die *Jati* lässt sich im Idealfall in eine *Varna* einordnen. Der Terminus *Varna* bedeutet im Sanskrit „Farbe“ und bezeichnet die vier Gesellschaftsgruppen, in welche die indische Gesellschaft nach dem *Varna*- Prinzip unterteilt wird, wobei die Mitglieder der

drei ersten Gruppen als Zweimalgeborene bezeichnet werden. Die vier Gesellschaftsgruppen sind in zahlreiche *Jatis* stratifiziert (Piano 2004:244). Der Entstehung der vier *Varnas* liegt der, im *Rig-Veda* enthaltene, *purusha* Mythos zugrunde (Anand 1972:18). Dieser Mythos besagt, dass die vier *Varnas* aus dem Körper des *purusha*, eines männlichen kosmischen Urwesens (ebd.:243) entsprungen seien.

Die *Brahmanen* (Priester) entsprangen seinem Mund, die *Kshatriya* (Könige/ Krieger) seinen Armen, die *Vaisya* (Händler, Bauern) seinen Lenden und die *Sudra* seinen Füßen (Geldner 1951:288; Rig Veda 10,90).

Andere Quellen liefern weitere mythologische Erklärungen für das Entstehen der *Varnas* (Anand:18f.) auf die hier jedoch nicht eingegangen wird.

Der altertümliche Gesetzgeber *Manu* lieferte einen wichtigen Beitrag, in dem er, um das Fortbestehen des Universums zu sichern, in seinem Gesetzbuch die Pflichten und Berufe der vier *Varnas* festschrieb (Tambiah 1973:196). Diese lauten wie folgt.

Die Pflicht des *Brahmanen* sollte es sein die *Veden* zu studieren und zu lehren, Opfer für sich und andere durchzuführen und Gaben zu verteilen und anzunehmen.

Die *Kshatriya* haben das Beschützen des Volkes zur Aufgabe, weiter sollten sie Gaben verteilen, Opfer zur Verfügung stellen, die *Veden* studieren und von sinnlichen Freuden Abstand nehmen.

Die Aufgabe der *Vaisya* sollte das Züchten von Tieren, das kultivieren von Land, das Betreiben von Handel, das Verteilen von Gaben, das Bereitstellen von Opfern und das Studieren der *Veden* sein.

Die einzige Aufgabe die den *Sudra* zuteil wurde, war es, den anderen drei *Varnas* zu dienen (Doniger; Smith 1991:12f.). An dieser Stelle darf nicht vergessen werden zu erwähnen, dass eine große Gruppe der hinduistischen Bevölkerung nicht in das Varnasystem integriert ist und zwar die so genannten Unberührbaren bzw. *Dalits* oder *Harijans*¹⁵, sowie die Stammesbevölkerung Indiens, die *Adivasi* (Srinivas 1993:28ff.). Durch den *purusha* Mythos und die Verteilung der Aufgaben durch die Gesetze des *Manu*, wurden die vier *Varnas* in ein hierarchisches System der Klassifikation eingeordnet. Davon ausgehend entstehen u. a. durch das Vermischen der *Varnas*, durch interkasten Heirat, die so genannten *Jatis* (Tambiah 1973:196).

Diese sind:

„Soziale Einheiten, die sich durch Beschäftigung, Deszendenz, Heirat (Endogamie), Interdependenz und verschiedenen (rituellen) Status voneinander abgrenzen, die in einem System hierarchisch (mit unterschiedlichem Status) einander zugeordnet sind“ (Werth 1996:8).

Es ist zu beachten, dass die verschiedenen hier aufgezählten Merkmale von unterschiedlichen

¹⁵ Auch *Dalits* sind in *Jatis* mit unterschiedlichem rituellem Status stratifiziert. Siehe Moffat (1979:100ff.).

Wissenschaftlern verschieden gewichtet werden, sowie weitere Merkmale hinzugefügt oder andere weggelassen werden können, zumal der Begriff *Jati* ein sehr weit gefasster ist. So wird er, neben der sozialen Einheit der Kaste, auch für andere Lebewesen neben den Menschen und auch für Götter verwendet. Unter Menschen kann er auch im Sinne von Geschlecht, Rasse, Stamm, Familie, Abstammung, Klan, Berufsgruppe, ethnische Gruppe etc. benutzt werden (ebd. 1996:6). Verwende ich im Folgenden den Begriff Kaste, so meine ich damit *Jati*, falls nicht anders angegeben.

Innerhalb des *purusha* Mythos wird kein Bezug auf die verschiedenen handwerklichen Berufe genommen. Der Gesetzgeber *Manu* erwähnt aber Handwerker, sagt jedoch ebenfalls nicht welchem Varna diese angehören (Doniger, Smith 1991:113; *Manu* 5,129). Hierdurch haben Handwerker keine feste Position innerhalb des pan-indischen Varnasystems (Brouwer 1995:14). Stella Kramrisch vertritt die Meinung, dass sich Mitglieder aller vier *Varnas* handwerklich betätigten (Kramrisch 1994:60). Dies wäre eine Erklärung für die von Stephen Inglis festgestellte Dualität der Status der Handwerker (Inglis 1988:153). Er bezieht sich hierbei einerseits auf Ananda K. Coomaraswamy (1913), der von einem hohen Status der Handwerker ausgeht der z.T. über dem der Brahmanen steht (Coomaraswamy (1909) 1989:33). Andererseits existiert die Ansicht, Handwerker wären von sehr niedrigem sozialem Rang. Inglis führt dies darauf zurück, dass Handwerke einerseits nach unveränderlichen, ewigen und reinen Regeln betrieben werden, andererseits gelten Handwerker als arme Personen, die zwar respektiert werden da sie nützlich sind, aber über geringe ökonomische Mittel verfügen (Inglis 1988:153). Kramrisch hingegen unterscheidet zwischen verschiedenen Status während der Arbeit und außerhalb der Arbeitszeit. Während der Arbeit haben die Handwerker einen höheren Status, außerhalb einen niedrigeren. Dies führt Kramrisch auf den bereits angesprochenen Bezug auf Handwerker, den *Manu* in seinem Gesetzbuch nimmt, zurück. *Manu* schreibt, dass die Hand eines Handwerkers während der Arbeit immer rituell rein ist. Dies ist dadurch begründet, dass ein Handwerker während der Arbeit den Gott *Visvakarma* verkörpert. Außerhalb der Arbeit tut er dies nicht und gilt als unrein (Kramrisch 1994:61). Des weiteren existierte in *vedischer* Zeit auch innerhalb der unterschiedlichen Handwerke eine Hierarchie, so hatten z.B. Zimmerleute einen hohen Status, da sie dem Herrscher nahe standen, Lederarbeiter waren von niederem Status, da ihr Beruf als unrein galt (Thapar 1988:10f.). Daraus geht hervor, dass die Rangfolge der Handwerke auf den verwendeten Arbeitsmaterialien und ihrer Stellungen zu den Herrschern beruht (Inglis 1984:26). Welchen Status die *Velar* innerhalb der Kastenhierarchie innehaben und welche Rolle hierbei das Einkommen spielt und wie sich dies auf die Berufswahl auswirkt werde ich später erläutern.

Im tamilischen Kontext gibt es zwei Besonderheiten in Bezug auf das Kastensystem. Zum einen existiert eine weitere Form der Einteilung von Kasten und zwar in Kasten der linken Hand und

Kasten der rechten Hand (Beck 1970; ebd. 1972; Brubaker 1979). Zum anderen wird die tamilische Gesellschaft aufgrund des numerischen Überhangs von *Sudras* durch diese dominiert. Es gibt in Tamil Nadu nur einige wenige *brahmanische* Kasten und fast keine *Kshatriya* oder *Vaisiya* (Pfaffenberger 1982:1-35). Da die Unterteilung in Kasten der rechten bzw. linken Hand zunehmend an Bedeutung verliert werde ich auf diese Besonderheit nur kurz eingehen und sie sehr vereinfacht darstellen. Die Stratifikation in rechts und links basiert auf zwei verschiedenen Lebensführungen. Einerseits konzentrieren sich Kasten auf rituelle Reinheit und versuchen damit ihre soziale Position zu verbessern, andererseits können Kasten durch ökonomische Dominanz ihre soziale Stellung steigern. Das heißt die erste Gruppe verfolgt einen eher orthodoxen brahmanisch geprägten Lebensstil und wird als Kaste der linken Hand bezeichnet, die zweite Kastengruppe eine mehr weltliche, materialistische, mit den *Kshatriya* assoziierte Lebensweise, sind die Kasten der rechten Hand. Um den Lebensstil des *kshatriya* Modells zu verwirklichen wird versucht politische Macht zu erlangen und damit die anderen Kasten zu dominieren. *Brahmanen* und Beamte stehen über den linken und rechten Kasten, Vaganten sind ebenfalls von dieser Form der Einteilung ausgeschlossen. Es existieren jedoch einige Probleme mit dieser Einteilung. Auf dem indischen Subkontinent gilt die rechte Hand als rituell rein und die linke als rituell unrein, d.h. die rechte ist der linken übergeordnet. Kurz und stark vereinfacht gesagt bezeichnen die befragten Mitglieder einer Kaste immer die eigene als Kaste der rechten Hand und die ihnen untergeordneten als Kasten der linken Hand. Das heißt die Bezeichnungen links und rechts stehen immer im Verhältnis mit der Perspektive des jeweiligen Informanten. Trotz dieser Differenz dominiert die Bezeichnung rechts für Land besitzende, politisch Einflussreiche und mit Bauern verbundene Gruppen (Beck 1970:779ff.).

Die *Velar* sind nicht eindeutig zu einer der beiden Gruppen zuzuordnen, da sie durch ihre Lebensführung, die Merkmale des *kshatriya* Modells aufweisen, wie z.B. das Konsumieren von Fleisch und Alkohol, was mit den Kasten der rechten Hand assoziiert wird. Sie haben aber auch eine besondere Bedeutung für die Fruchtbarkeit des Ackerlandes. Diese besteht darin, dass nur die *Velar* Fruchtbarkeitsriten durchführen und die dafür benötigten Töpfe, in denen sich lokale Götter manifestieren, herstellen können (Inglis 2006:120f.).

Die *Velar* weisen jedoch auch für Kasten der linken Hand typische Merkmale auf. So vermeiden sie beispielsweise den Kontakt mit anderen Kasten die priesterliche Aufgaben ausführen (Inglis 1988:58) und tragen die heilige Schnur (Thurston 1965:189). Dies drückt sich auch in den verschiedenen Aufgaben, welche die *Velar* im religiösen Feld innehaben aus. Einerseits haben sie in

Tempeln des Gottes *Aiyandar* innerhalb ihrer traditionellen Region die Position des *pucari*¹⁶ inne. Diese beinhaltet *brahmanische* Merkmale wie asketisches Verhalten, die Exklusivität von Bräuchen und Ritualen, sowie das Tragen der heiligen Schnur. Dem *pucari* übergeordnet ist der so genannte *vattiyar*, der das Amt des Priesters der Subkaste bekleidet und für diese Rituale ausführt. Der *vattiyar* folgt in seinem Lebensstil ebenfalls dem *brahmanischen* Modell, obwohl er Fleisch verzehrt und damit die Assoziation mit *brahmanischen* Werten ausgeschlossen ist. Eine weitere rituelle Aufgabe hat der *mantiravati* inne, der mit Hilfe magischer Kräfte mentale Probleme und die Folgen des bösen Blicks zu heilen versucht (Inglis 1984:83). Die Rolle des *camiyati*, des Gotttänzers, drückt einen Lebensstil aus der dem *brahmanischen* entgegengesetzt ist. Dieser Lebensstil zeigt sich in Blutopfern, Besessenheit und Selbstgeißelung (ebd. 1984:279ff.). Später im Rahmen des traditionellen Wirtschaftssystems der *Velar* werde ich auf ihre Aufgaben als *pucari* eingehen. Die Bedeutungen des *vattiyar*, des *mantiravati* und des *camiyati* werden ignoriert, da diese nicht mit der beruflichen Mobilität der Töpfer in Verbindung stehen.¹⁷

Zu der undefinierbarkeit der *Velar* im Kontext der rechts- links Unterteilung trägt auch ihre Abstammungsgeschichte bei. Diese besagt, dass die *Velar*, wie viele Handwerkergruppen, aus einer Verbindung zwischen Brahmanen und Nicht- Brahmanen abstammen (Inglis 1988:158). Hierin sieht Kramrisch einen Faktor für die verschiedenen sozialen Positionen von Handwerkern (Kramrisch 1994:60).¹⁸

Um nun in aller Kürze zu der zweiten Besonderheit des Kastensystems Tamil Nadus zu kommen. Diese Besonderheit existiert in Bezug auf die theoretische Idealvorstellung des Systems, die in den Gesetzen des *Manu* enthalten ist aber wohl kaum in der Realität anzutreffen ist (Bouglé 1993:72f.). Die Besonderheit besteht darin, dass *Sudras* und *Dalits* numerisch überwiegen, wohingegen *Brahmanen* eine relativ kleine Gruppe bilden und *Kshatriya* und *Vaisiya* kaum vorzufinden sind. Hieraus folgt, dass Kasten die dem *Varna* der *Sudras* zugeschrieben werden, Aufgaben der *Kshatriya* und *Vaisiya* übernehmen. Das heißt diese *sudra Jatis* sind im Besitz von Land und treiben Handel. Durch dieses Verfügen über, um es marxistisch auszudrücken, Produktionsmittel wird den Kasten eine gewisse Macht zu eigen. Aufgrund dieser haben sie gewisse Statusansprüche die ihnen eine Position direkt unter den *Brahmanen* zuweisen (Pfaffenberger 1982:4ff.). Die Statusansprüche dieser Kasten ergeben sich also aus ihrem materiellen Besitz, ihrer politischen Macht und ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit. Dies hat M. N. Srinivas (1987) in seinem Modell der „dominant

¹⁶ Der Terminus *pucari* bedeutet soviel wie „Priester eines kleinen Tempels“ (LIFCO 2007:497). Das Recht dieses Amt auszuüben wird periodisch innerhalb der lineage weiter gegeben (Inglis 1984:113).

¹⁷ Für eine detaillierte Beschreibung der Funktion eines *vattiyar*, des *mantiravati* und des *camiyati* siehe Inglis (1984:83f, 283ff.; 1985:89-103).

¹⁸ Siehe hierzu auch Tambiah (1973).

caste“ beschrieben.

Pfaffenberger merkt an, dass bei allen Unterschieden die zwischen dem Kastensystem, wie es in den *Dharmasastras* beschrieben wird, und dem in Süd Indien praktizierten System existieren, nicht vergessen werden darf, dass das *dravidische* System eine regionale Variante der Tradition aus dem Gangestal darstellt. Er macht dies daran fest, dass die rituellen Positionen der *Brahmanen* und der *Dalits* perfekt durch die *Dharmasastras* erklärt werden können (Pfaffenberger 1982:3f.). Das in den *Dharmasastras* beschriebene System lässt sich meiner Meinung nach nur bedingt auf rituelle Statusansprüche übertragen, da diese durch Strategien wie Sanskritisierung (Srinivas 2002:187ff.) verändert werden können. Statusansprüche die sich aus ökonomischer und/oder politischer Macht begründen folgen einer Logik die sich nicht nach in den *Dharmasastras* vermittelten Normen richtet.

3.1. Die Rolle des Kastensystem in der ökonomischen Entwicklung Indiens

„Die hinduistische Berufstugend war die traditionalistischste Konzeption der Berufspflicht, die überhaupt denkbar war“ (Weber 1963:122).

„Thus, to attempt to link occupation and jati rigidly is to find one's self operating in a universe of exceptions“ (Morris 1967:607).

Bezüglich der ökonomischen Rückständigkeit des indischen Subkontinents gegenüber den europäischen und nordamerikanischen Staaten gibt es mehrere Meinungen. Zum einen werden die britische Kolonialherrschaft, die damit verbundene Politik (Morris 1967:588) und die politischen Ansätze der Ära von der Unabhängigkeit Indiens 1947 bis zu den Wirtschaftsreformen der 1990er Jahre als Hindernis für das indische Wirtschaftswachstum angesehen (Das 2002:235). Zum anderen werden das indische Wertesystem im Allgemeinen (Morris 1963:588) und die Institution des Kastensystems im Besonderen als Hemmfaktoren wahrgenommen (Subramanyam 1999:23), da dieses als Essenz der südasiatischen Gesellschaft galt bzw. teilweise noch immer gilt (Inden 2000:1ff.). Dies ist neben dem Einfluss anderer sozialer bzw. politischer Institutionen Gegenstand der „institutional economic history“ im indischen Kontext. Unter Institutionen versteht man formelle und informelle Regeln der Gesellschaft die sich zur Steuerung und Ordnung interpersoneller Beziehungen entwickelt haben (Denzau; North 1994:4).

Zunächst werde ich auf einige Autoren des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu sprechen kommen, die den Diskurs maßgeblich beeinflussten, bevor ich mich mit einigen Beiträgen der jüngeren Vergangenheit beschäftige, um danach der Kritik an den Vorgelegten Ansichten etwas Platz einzuräumen. Die älteren Autoren sind Max Weber, Karl Marx und Baden Henry Baden-Powell. Weber und Marx sind relevant da sie das Kastensystem als essenzielle indische Institution dargestellt haben (Inden 2000:133), die im *jajmani*-System ihren Ausdruck findet (ebd. 2000:143ff.; Weber 1963:103ff.). Das *jajmani*-System ist, stark vereinfacht ausgedrückt, ein Austauschsystem zwischen den einzelnen Dorfbewohnern. Die Dorfbewohner tauschen gewisse Dienste, wie z.B. das Bereitstellen von Waren oder „Dienstleistungen“ gegen eine festgelegte Entlohnung, meist in Naturalien, aus. Die Bezeichnungen *jajman*, Kunde, d.h. derjenige der den anderen entschädigt, und *kamin*, Arbeiter, werden den einzelnen Akteuren, je nach dem Verhältnis das sie zueinander haben, zugewiesen (Wiser 1969:1ff.). Dem System liegt der Gegensatz von rein und unrein, Status und Hierarchie zugrunde (Dumont 1970:108). Das *jajmani*-System beschreibt einen ökonomischen Mikrokosmos auf Dorfebene, sprich die selbstversorgende Dorfrepublik, auf der das System eine ökonomische Rationalität, die vollkommen vom Markt getrennt ist, bedingt (Commander 1983:286ff.). Dumont beschreibt das System folgendermaßen: „It has become common practice to apply the term 'the jajmani-system' to the system corresponding to the prestations and counter-prestations by which the castes as a whole are bound together in the village, and which is more or less universal in India“ (Dumont (1966) 1970:97). Das System diene laut Weber der Nahrungssicherung der Dorfbewohner und dem Schutz vor wirtschaftlicher Konkurrenz (Weber 1963:103). Der durch die *jajmani*-Beziehungen gegebene Schutz hat zur Folge, dass Warenpreise durch dorfinterne Regelungen und nicht durch den Markt bestimmt werden (Inden 2000:143). Es ist zu beachten, dass die Bevölkerung das *jajmani*-System nicht als System wahrnimmt, da sie zwar über ihre eigenen und die Beziehungen ihrer Kaste zu anderen Bescheid weiß aber nicht, in welcher Weise andere Kasten miteinander interagieren und daher kein System erkennen kann. Zumal es fraglich ist, ob das *jajmani*-System überhaupt in der Realität als System existierte bzw. existiert und nicht eine Erfindung der Wissenschaft darstellt, wie es von einigen Autoren behauptet wird (Good 1991:48f.). Das *jajmani*-System liegt im Süden Indiens außerdem als eine Mischform aus *jajmani*- und *baluta*-System¹⁹ vor und ist nicht gegen äußere Einflüsse immun, wie es zuweilen angenommen wird, sondern passt sich diesen an (Fuller 1989:39ff.). Diese Anpassung äußert sich in Berufswechseln und in der Angleichung des Lohns an sich verändernde Verhältnisse, sowohl in der Höhe als auch der Natur der Bezahlung. Das heißt der Lohn wird nicht mehr in Naturalien, sondern

¹⁹ Für eine Beschreibung des *baluta*-Systems siehe Mayer (1993:362ff.).

in Bargeld entrichtet (Béteille 2002:103). Durch diese Modifikationen werden die Beziehungen zwischen *Jajman* und *Kamin* gestört und das System zerfällt (Commander 1983:290ff.).

Baden-Powell ist von Interesse, da er im Unterschied, zumindest zu Marx, nicht davon ausgegangen ist, dass das *indo-arische* Dorf auf dem gesamten Subkontinent zu finden sei, sondern zwischen *indo-arischem* und *dravidischem* Dorf differenziert hat (Inden 2000:134ff.).

Max Weber stimmt Karl Marx in seiner Beschreibung des Einflusses des, seiner Meinung nach, traditionalistischen und irrationalen Kastenwesens auf die indische Wirtschaftsentwicklung in dem Punkt der „eigenartigen Stellung des indischen Dorfhandwerkers“ (Weber 1963:109) zu und erkennt diesen ebenfalls als Faktor für die Stagnation der subkontinentalen Ökonomie an. Weber unterscheidet zwischen ländlichen und urbanen Verhältnissen und bemerkt, dass im städtischen Raum, dem Westen der frühen Neuzeit nicht unähnliche merkantilistische Marktstrukturen bestehen und er folgert daraus, dass nicht „die Stellung des Dorfhandwerkers allein, sondern auch die Kastenordnung als Ganzes als Träger der Stabilität anzusehen“ (ebd. 1963:110) sei. Mit „Stabilität“ meint Weber Rigidität. Die Angst vor ritueller Verunreinigung hat laut Weber nichts mit der Rigidität zu tun, sondern ist durch den „Geist des ganzen Systems“ (ebd. 1963:110) begründet. Für die Ausbreitung dieses, dem Kapitalismus negativ gegenüberstehenden Geists, aufgrund dessen jeder bestraft wird der sich für einen Berufswechsel oder die Veränderung von Arbeitstechniken entscheidet (ebd. 1963:111f.), meint Weber den Sieg des Hinduismus über Jainismus und Buddhismus verantwortlich ausmachen zu können (Morris 1967:589). Zwar ist sich Weber bewusst, dass Kasten existieren die kapitalistisch tätig sind, doch ist diese Tätigkeit stark von der Bildung des Einzelnen abhängig, denn der Einzelne könnte niemals aus eigener Kraft kapitalistisch handeln, da die Akteure die einer solchen Kaste angehören nicht über die nötige „Anlage“ verfügen (Weber 1963:112). Das Kastensystem ist für die Industrialisierung ein Hindernis, da aufgrund der drohenden Bestrafung bei Veränderung der Arbeitstechniken der Traditionalismus der Handwerker so gesteigert wurde, dass eine „moderne Organisationsform des gewerblichen Kapitalismus“ (ebd. 1963:111) nicht möglich sei. Es stellen sich nun die Fragen welchen Hintergrund die Furcht vor Bestrafung hat und welche Art von Bestrafung die Bevölkerung bei Nichtbefolgung der Kastenpflichten, *dharmā*, erwartet. Weber beantwortet diese Fragen mit der „Rationalität der Brahmanen“. Diese setzt sich aus den beiden „Grundvoraussetzungen der hinduistischen Religiosität“ (ebd. 1963:117) zusammen. Diese sind *samsara*, der Glaube an Wiedergeburt, und *karma*, die Vergeltungslehre. Ich möchte hier nicht auf die Details dieser beiden „Grundvoraussetzungen“ eingehen, sondern Webers Verständnis dieser und deren gesellschaftliche Auswirkungen darstellen. Weber sieht in der Verbindung von *dharmā*, *samsara* und *karma* die Ursache für die Rigidität des Kastensystems und damit den Geist dem er die Schuld an der

Stagnation der indischen Ökonomie zuschreibt. Er argumentiert dahingehend, dass das Ignorieren von *dharma* negativen Einfluss auf das *karma* und damit auf die nächste Wiedergeburt, *samsara* hat. Die Erfüllung von *dharma* wirkt sich positiv auf *karma* und damit auch auf *samsara* aus. Weber folgert, dass somit v.a. Angehörige niedriger Kasten mit der Erfüllung ihrer Kastspflicht die Hoffnung auf ein besseres Leben in ihrer nächsten Reinkarnation haben und sich deswegen gemäß des *dharma*s verhalten. „Das 'bleibe in deinem Beruf' (...) und die 'Berufstreue' überhaupt waren hier an den hinduistischen Wiedergeburt-Verheißungen verankert, so fest, wie keine andere 'organische' Gesellschaftsethik es je vermocht hat. Denn im Hinduismus knüpft sie (...) an die ganz persönlichen Heilsinteressen des Einzelnen“ (ebd. 1963:121) an.

Die Bezugnahme auf die „Rationalität der Brahmanen“, deren Basis laut Weber die drei genannten Konzepte sind, ist der Punkt an dem eine erste Kritik anzubringen ist. Weber entwickelte seine Ansicht mit Hilfe von *brahmanisch*, dogmatischer Literatur, doch beschreibt die darin enthaltene Dogmatik nur eines der vielen möglichen Wertsysteme des Hinduismus. Sogar die brahmanische Literatur selbst enthält eine große Menge an philosophischer Diversität und umfasst nicht alle traditionellen Ausprägungen des Hinduismus (Morris 1967:595). Zumal der Hinduismus nicht die einzige auf dem indischen Subkontinent präsente Religion ist. Weber beschreibt den Hinduismus zwar als starke soziale Kraft, doch ist es fraglich ob sich das hinduistische Wertesystem über Islam, Sikhismus, Christentum, Buddhismus und alle anderen Religionen Indiens ausbreitete und von deren Anhängern akzeptiert und umgesetzt wurde (Morris 1967:590). Außerdem verwendet Weber eine analytisch unzureichende Kategorie, nämlich die der *Varna*. Die auf wirtschaftlicher Ebene relevante Einheit ist jedoch *Jati*, da durch diese ritualisiertes und religiös determiniertes Verhalten vorgegeben wird. Demzufolge sind „the *varna* categories used by Weber and others (...) entirely irrelevant for the evaluation of the major features of economic or social change“ (ebd. 1967:603). Weitere Kritikpunkte sind, dass Arbeiter in den Baumwollfabriken Mumbais ökonomisch rational handelten (ebd. 1967:599) und dass es sehr wohl Kooperationen verschiedener *Jatis* gab.²⁰

Neben dem Kastensystem galt im orientalistischen Diskurs die Dorfgemeinschaft als eine der Säulen des indischen Gesellschaftssystems. Das Dorf galt als eine sich selbst versorgende Republik, die von der sie umgebenden Umwelt nicht nur getrennt, sondern durch Feindseligkeiten abgeschottet war. Das Dorf wurde als eine natürliche, organische und stabile Einheit wahrgenommen, in der sich das Kastensystem über das *jajmani*-System manifestierte. Im 19. Jahrhundert beschäftigte man sich mit der Frage ob die Produktionsmittel des asiatischen Dorfes, d.h. die zum Dorf gehörenden Ländereien, ein Allgemeingut seien oder ob die Haushalte jeweils über ein privates Stück Land

²⁰ Erstere Feststellung ist nicht unumstritten. Siehe Chakrabarty (1996).

verfügten. Das indische Dorf galt als Paradebeispiel für asiatische Dorfgemeinschaften. In dieser Debatte waren die Publikationen von Karl Marx und Friedrich Engels von zentraler Bedeutung, da sie dem Dorf eine besondere Rolle im Produktionsprozess zukommen ließen (Inden 2000:132ff.). Marx machte drei unterschiedliche Produktionsweisen in vorkapitalistischen Gesellschaften aus. In Europa existierte seiner Meinung nach die antik-römische und die germanische Form der Produktion, in Asien herrschte die tribale oder kommunale Organisation vor. In allen drei Produktionsweisen hatte der Stamm oder der Klan, der für Marx eine exogame Form der endogamen Kasten ist, eine herausragende Stellung (ebd. 2000:137). Doch in der tribalen oder kommunalen Organisation war der Klan von noch größerer Bedeutung als in den anderen beiden Produktionsformen, da hier der Klan oder Stamm bzw. die Kaste nicht als Resultat gemeinsamer Errungenschaften galt, sondern als deren Voraussetzung (Marx 1953:376). Dies ist dadurch begründet, dass das Land von den Dorfbewohnern als kommunaler Besitz der Dorfgemeinschaft bzw. als der Besitz eines gemeinsamen Vorfahrens oder einer Gottheit angesehen wurde. Diese Vorstellung hielt Marx für irrational. Marx folgerte aus dieser Organisationsform in evolutionistischem Stil, dass das asiatische Dorf die nächste Entwicklungsstufe des barbarischen bzw. primitiven Dorfs sei. Deshalb sei es weiter von der Entwicklung des Kapitalismus entfernt als das antik-römische oder germanische Dorf (ebd. 1953:375ff.). Laut Ronald Inden ging Marx davon aus, dass die Dörfler keinen Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung ihrer Gemeinschaft nehmen konnten, da diese von dem Verhältnis der Produktionskräfte, d.h. der Kasten, als historische Agenten bestimmt wurden und den einzelnen Akteuren jegliche Form von „agency“ (Inden 2000:135ff.) absprachen. Die anderen beiden Dorftypen entwickelten sich weiter. Das asiatische Dorf hingegen stagnierte, da es über bestimmte Distinktionen, die den europäischen Dorfgemeinschaften eigen waren nicht verfügte. Diese waren die Trennung zwischen privatem Landbesitzer bzw. dem „cultivating householder“ und dem Dorf, dem Klan oder der Kommune zu der er gehörte. Des Weiteren fehlte es den asiatischen Dörfern an Arbeitsteilung untereinander, d.h. in jedem Dorf wurden die Waren hergestellt, die zum Überleben benötigt wurden, somit waren diese autark (Marx 1953:377). Der dritte Faktor war, dass es keine Separierung von Dorf und dessen Ländereien gab. Weiter war Marx der Ansicht, dass der indischen Gesellschaft die Kapazität zur Veränderung fehle, da diese im steifen Korsett der Kastenordnung gefangen sei (Inden 2000:136f.).

Baden Henry Baden-Powell traf in seiner Untersuchung indischer Dörfer eine Unterscheidung die von Marx nicht vorgenommen wurde, nämlich die zwischen *arischen* und *dravidischen* Dörfern. Dies ist für diese Arbeit interessant, da ich Daten in tamilischen, sprich *dravidischen* Dörfern erhoben habe. Baden-Powell begründete seine Unterscheidung durch die Annahme, dass der arische Einfluss auf die *dravidische* Bevölkerung schlicht zu gering war, um deren Organisationsform des

Dorfes umzustrukturieren. Daher ging er von zwei Organisationsformen der Dörfer aus, dem *arischen*, in dem es eine und hier widerspricht er Marx, landbesitzende Klasse und eine Aristokratie gab und dem *dravidischen* Dorf in dem das Land Privatbesitz der Haushaltsvorstände war. Damit ist gemeint, dass der jeweilige Haushaltsvorstand individuell über das Land verfügte und die Großfamilie keine Verfügungsgewalt darüber hatte. Des Weiteren ist die Größe der Landbesitze unterschiedlich, d.h. es gibt auch Haushaltsvorstände ohne Land. Baden-Powell sieht wie Marx die Ursprünge der Dorfgemeinschaften in tribalen Gesellschaften, hält die *dravidischen* Dörfer aber für älter als die *arischen*. Er argumentiert, dass die Organisationsform sich aufgrund von Umwelteinflüssen, politischer Einflussnahme, gesellschaftlichen Notwendigkeiten und zur Bedürfnissbefriedigung entwickelt habe. Die zu befriedigenden Bedürfnisse hätten sich seit der Entstehung des Kastensystems nicht verändert. Deshalb seien das Dorf und dessen Institutionen statisch.

Im Unterschied zu Marx, sieht Baden-Powell keine Analogien zwischen indischen und europäischen Dörfern (ebd. 2000:140ff.).

Die hier kurz vorgestellten Meinungen stammen wie bereits erwähnt aus dem 19. oder dem frühen 20. Jahrhundert, doch haben sie z.T. bis heute Einfluss auf die Wissenschaft.

Nun möchte ich einige aktuellere Autoren vorstellen, die das Kastensystem als Hindernis der ökonomischen Entwicklung Indiens ansehen. Hierfür werde ich mit Deepak Lals Konzeption des Hindu Equilibriums (1988) beginnen.

Lal spricht sich gegen die Annahme, die Politik der britischen Kolonialherren habe die wirtschaftliche Misere herbeigeführt, aus. Er argumentiert, ähnlich wie Weber, dass ein Wertesystem, das Lal Hindu Equilibrium nennt, für die ökonomische Situation Indiens verantwortlich ist. Die theoretische Basis der Untersuchung bildet die Annahme einer individuellen Motivation in historischem Kontext und der kausalen Beziehung zwischen sich wiederholenden Ereignissen in Gesellschaften die während einer Zeitperiode unverändert bleiben. Die Kausalbeziehungen bedingen die Institutionen der betreffenden Gesellschaft. Er folgt der Vorgehensweise der neoklassischen Ökonomie (Lal 1988:7) und folgert aus den Ergebnissen in funktionalistischer Tradition, dass das Equilibrium aus zwei Gründen entstanden sei. Zum einen aufgrund ökologischer und politischer Unsicherheiten, die auch die Ausbildung des Kastensystems bedingten und zum anderen aufgrund des Kastensystems selbst. Der Fortbestand des Hindu Equilibriums basiert auf den Dorfgemeinschaften und dem Kastensystem (ebd. 1988:131ff.).

Unter Hindu Equilibrium versteht Lal ein soziales und ökologisches Equilibrium, das kulturelle Stabilität und ökonomische Stagnation beschreibt. Mit Hindu ist nicht der Hinduismus als Religion gemeint, sondern eine bestimmte soziale Anordnung, die viele Gruppen samt deren Bräuchen und

Glaubensvorstellungen in sich vereint. Ähnlich wie in der Annahme Webers, in der der Hinduismus durch das Verdrängen anderer Glaubensrichtungen das hinduistische Wertesystem verbreitete, geht Lal von Werten und Normen aus, die in allen auf dem Subkontinent zu findenden Religionen geteilt werden. Innerhalb dieses Equilibriums erlernen die Agenten keine neuen Fähigkeiten und ihr Verhalten wird somit zur Routine. Falls sich die Umgebung verändert, müssen sich die Agenten den Umständen anpassen, wodurch das Equilibrium gestört werden würde. Doch wird durch einen Versuch-und-Irrtum Prozess ein neues Equilibrium entstehen (ebd. 1988:1ff.).

Das Kastensystem ist in Lals Augen ökonomisch funktionell, da es in einer Zeit der politischen Instabilität, die Ernten und einen Lebensstandard, der sich zwischen dem vierten Jahrhundert v. Chr. und 1960 n. Chr. kaum veränderte und ein pro Kopfeinkommen das mit dem des elizabethanischen Englands vergleichbar ist (ebd. 1988:35f.), sicherte. Bedingt durch das *jajmani*-System blieben die Preise für die im Dorf produzierten Waren gleich. Aus der Preisstabilität entwickelten sich feste Löhne, die den Anschein erweckten durch Bräuche festgeschrieben zu sein und somit nicht vom Markt beeinflusst wurden. Dies ist laut Lal die „second-best optimal“ Lösung für feste Bezahlung im indischen Kontext (ebd. 1988:48ff.).

Die verschiedenen Herrscher hatten kein wirkliches Interesse an der Abschaffung des Equilibriums, da dieses ihnen Wege eröffnete Steuern einzutreiben (ebd. 1988:3). Lals Ausführungen beziehen sich auf die in der Nordindischen Ebene zu findenden Dörfer, doch widmet er auch einen Abschnitt den südindischen Verhältnissen.

Da bis zum 9. Jahrhundert der Einfluss der Arier aufgrund ihrer geringen Anzahl im Süden des Subkontinents relativ gering war, vollzog sich dort in abgestufter Form ein Prozess, der von M. N. Srinivas (2002) beschriebenen Sanskritisierung nicht unähnlich ist. Es entwickelte sich eine Kultur, die über andere Eigenschaften als die im Norden Indiens vorhandene verfügte. Diese Eigenschaften beinhalteten ein Kastensystem, das sich von dem nordindischen darin unterschied, dass es fast keine *Kshatriya* und *Vaisya* gab und deren Aufgaben von *sudra Jatis* übernommen wurden²¹, die sich in Kasten der rechten und der linken Hand aufteilten (Lal 1988:66). Die Entwicklung ging in der Form von statten, dass sich ab dem 9. Jahrhundert im Süden Brahmanen ansiedelten und eine Orthodoxie verbreiteten, in deren Mittelpunkt Sivaismus und Vishnuismus standen. Diese assimilierten die Volksreligionen und verdrängten Buddhismus und Jainismus. Mit der Orthodoxie wurde auch die Form der sozialen Stratifikation übernommen, die sich in oben geschilderter Ausprägung manifestierte und zur Verteidigung, zur Eingliederung anderer Gruppen in die landwirtschaftliche Ordnung und zur Behauptung der Stellung der *Brahmanen* in der

²¹ Siehe Kapitel 3.

Gesellschaft benutzt wurde (ebd. 1988:68ff.).

Raja J. Chelliah ist der Ansicht, dass die wirtschaftliche Entwicklung Indiens und anderer Staaten nicht durch deren naturräumliche Ausstattung zu erklären sei, wie dies des Öfteren versucht wird, sondern durch Kultur und Humankapital bedingt ist. Kultur und Humankapital unterdrücken die Entwicklung sogar wenn von politischer Seite die richtigen Maßnahmen ergriffen werden. Er unterscheidet hier zwischen persönlicher, individueller Kultur bezüglich absatzfähigem Humankapital und öffentlicher Kultur, civic culture, in Bezug auf das Humankapital als öffentliches Gut. Beide Kapitalformen basieren auf Sozialisation, Bildung und historischen Erfahrungen der Menschen. In Indien äußert sich dies in „(...) the nonscientific culture based on superstition and traditional belief and the suppression of capitalist forces that explain India's slow economic progress“ (Chelliah 2001:279). Die „nonscientific cultur“ wird durch das Kastensystem repräsentiert das zwar in der Vergangenheit Arbeitsteilung, Spezialisierung und damit ökonomischen Aufschwung förderte, doch heute die wirtschaftliche Entwicklung hemmt (ebd. 2001:277ff.). Sowohl Lal als auch Chelliah nehmen an, dass das Kastensystem einstmals positiven Einfluss auf Indiens Wirtschaft hatte, doch sich den heutigen wirtschaftlichen Bedingungen nicht mehr anpassen kann und deswegen ein Hindernis für die Ökonomie darstellt (ebd. 2001:280; Lal 1988:6,34f.). Doch die Bevölkerung folgt weiterhin der „irrationalen“ traditionellen Lebensweise, da die Akteure bemüht sind Konflikte mit der Familie, der Kastengruppe und der traditionellen Gesellschaft an sich zu vermeiden. Die Aufrechterhaltung des traditionellen, nicht konkurrenzbetonten Lebensstils wurde durch staatliche Institutionen, v.a. der Bürokratie und die betriebene Politik gefördert und auf andere Bereiche, wie das Bildungssystem, im Besonderen das universitäre, ausgeweitet (Chelliah 2001:281).

Peter Seele hebt die religiösen Aspekte der hinduistischen Kultur hervor und untersucht diese als eine Institution in der Begrifflichkeit der „institutional economics“ mit der dazugehörenden Methodologie. Das heißt er untersucht zunächst die Institutionen als Explanans in dem er die Entstehung dieser zu erklären versucht, um dann die Institutionen als Explanandum für gesellschaftliche und ökonomische Verhältnisse heran zu ziehen (Seele 2007:28f.). Es ist sein Anliegen zu klären wie im Falle von formlosen Regeln deren Einhaltung gesichert wird. Die Befolgung der Regeln hängt laut Seele von den Opportunitätskosten ab, diese verringern sich umso mehr als Menschen die Regeln brechen und umgekehrt (ebd. 2007:13f.). Das heißt je mehr Akteure ihren Beruf wechseln umso geringer wird das Pflichtbewusstsein die Regeln bezüglich der beruflichen, um es mit den Worten Webers zu sagen, Kastenpflicht zu befolgen. Seele betrachtet die hinduistische Welt als eine religiös konnotierte institutionelle Struktur, die kategorisch unterschiedlich zu säkularen institutionellen Strukturen ist. Einer der wichtigsten Unterschiede

zwischen religiöser und säkularer Institution ist, dass in letzterer Moral und Werte eine private, persönliche Angelegenheit sind, wohingegen in ersterer religiöse Regeln den Referenzrahmen für das Verhalten der Akteure bilden. Das heißt Regeln und Normen sind durch die Religion vorgegeben und wirken sich wie im homo sociologicus Konzept (Dahrendorf 1958) beschrieben auf die Berufswahl aus. „In the case of the Hindu world, religious rules do not merely regulate what must be done, but also, and more importantly, what must not be done. These rules encompass the choice of occupation (...)“ (ebd. 2007:12). Die religiösen Regeln sind jedoch nicht vollkommen strikt, sondern lassen eine Grauzone zu, in der die Regeln ausgelegt werden können. Dies ist auch im Falle beruflicher Restriktionen zutreffend (ebd. 2007:13).

Seele übernimmt Lals Annahme bezüglich des Hindu Equilibriums, ergänzt aber, dass die ländliche Bevölkerung noch in diesem verhaftet ist, die urbane, gebildete Population hingegen dem Equilibrium des globalen Wettbewerbs angehört. Seele geht wie Lal davon aus, dass sich das Hindu Equilibrium aus einem ökonomischen Prozess entwickelt hat und dieses nur schwerlich abgelegt werden kann, da es religiös begründet ist (ebd. 2007:33ff.).

„The deep-rootedness of transcendence makes for significant stability of behaviour since it provides an instance that buffers uncertainty with regard to behaviour, even regarding the making of decisions, and which furthermore constitutes an authority that is, literally, 'out of the world', and which therefore does not have a problem of legitimisation in this world. Of course, this can only work if complete religious conviction is absolutely guaranteed“ (ebd. 2007:36). Die tiefe Verwurzelung der Religion in den Institutionen wirkt sich in besonderem Maße auf das menschliche Verhalten aus, da sich die Akteure nicht an dem Vorbild eines einzelnen Anführers orientieren, sondern an dem transzendenten Führungsprinzip religiöser Lehren. Seele bezieht sich auf Chelliah und erklärt die „rational irrationality“ (Chelliah 2001:281) ebenfalls durch den Versuch der Konfliktvermeidung mit dem sozialen Umfeld. Die hinduistische Welt versteht Seele als einen Kompartimentbereich, d.h. eine in unterschiedliche Bereiche aufgeteilte Welt, in der jeder Bereich seiner eigenen Rationalität folgt. Deshalb versteht er Rationalität nicht als universellen Standard, sondern als durch die Verbindung zwischen Akteur, Umwelt und den Zielen einer Aktion innerhalb vorgegebener Möglichkeiten determiniert (Seele 2007:49ff.).

Morris David Morris führte eine Untersuchung über die Entstehung einer Arbeiterklasse im industriellen Sektor durch und kam zu dem Schluss, dass in den Baumwollfabriken Mumbais zwischen 1854 und 1947 organisatorisch rational im Sinne der Nutzenmaximierung gearbeitet wurde (Morris 1965:35f.).²² In wie weit sich Morris Ergebnisse auf Haushaltindustrien übertragen

²² Diese Ansicht wird von Chakrabarty (1996) kritisiert.

lassen ist fraglich, doch zeigt seine Studie, dass in diesem Fall der Vorwurf einer generellen Irrationalität nicht haltbar ist.

4. Die Theorie der rationalen Wahl

Die Diskrepanz zwischen den in einer vorkapitalistischen Ökonomie geformten Haltungen und dem importierten und oft auf brutale Weise durch die Kolonialisierung aufgezwungenen ökonomischen Kosmos führte unabweislich zu Bewußtsein, daß der Zugang zu den elementaren ökonomischen Verhaltensweisen (Sparen, Kredit, Familienplanung etc.) sich keineswegs von selbst versteht und daß der »rational« genannte ökonomische Akteur das Produkt ganz besonderer historischer Umstände ist. Genau dies aber ignoriert die ökonomische Theorie wie auch die sogenannte »neue Wirtschaftssoziologie«. Erstere übersieht diesen Zusammenhang, weil sie unter dem Label »Theorie des rationalen Handelns« einen spezifischen historisch verorteten und datierten ökonomischen Habitus einfach registriert und bestätigt, ohne im Entferntesten die Frage zu stellen, welche ökonomischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen diesen überhaupt ermöglichen (Bourdieu 2000:7f).

Interessanterweise ist das Verhalten der meisten Gruppen von Menschen im Alltag vom Rationalmodell des Handelns weit entfernt. Es blieb nach dieser Untersuchung eigentlich nur eine Gruppe von Menschen übrig, für deren Verhalten das Rationalmodell eine gute empirische Annäherung darstelle – und diese Gruppe bestand aus den Studenten der Wirtschaftswissenschaften! Ob hier ein Selektions- oder Sozialisationseffekt vorliegt, ob alle Studierenden dieses Fach aus einer Affinität heraus wählen oder ob der Denkansatz ihr Verhalten formt, blieb ungeklärt. Sicher aber ist, daß das Handlungsmodell des »Neo-Utilitarismus« viel zu begrenzt und eingeschränkt ist (Joas; Knöbl 2004:182).

4.1. Theoretische Grundlagen

Aus dem oben stehenden Zitat geht hervor, dass innerhalb des Neo-Utilitarismus von einem Verhaltensmodell ausgegangen wird, welches für das Erklären menschlichen Verhaltens aufgrund seiner Begrenztheit nicht geeignet ist. Ich möchte im Folgenden verschiedene Ansätze zur Erklärung menschlichen Handelns vorstellen, die unter dem Namen Theorie der rationalen Wahl bekannt sind und den neo-utilitaristischen Ansatz erweitern. Ich werde hier nicht auf die philosophische Diskussion um das Wesen der Rationalität eingehen, sondern mich auf verschiedene Auffassungen von Rationalität innerhalb der Theorie der rationalen Wahl beschränken.

Der Rational Choice Ansatz bzw. die Theorie der rationalen Wahl ist eine ökonomische Betrachtungsweise von Entscheidungen und Handlungen von Akteuren mit bestimmten Zielen, die nur in eingeschränktem Maß erreicht werden können (Kunz 2004:35). Die Theorie soll erklären, wie es

zu bestimmten sozialen, ökonomischen oder politischen Verhältnissen kommt (ebd. 2004:10ff.). Der Ansatz findet auf unterschiedlichen Feldern Anwendung. So z.B. in der Politik und der Bürokratie, in Konfliktforschung und Kriminologie, sowie im Ausbildungs- und Forschungsbereich und in den Bereichen der Umwelt, der Gesundheit, der Ehe und der Familie (ebd. 2004:7). Der Ansatz wird hier angeführt und erläutert, da es Ziel dieser Arbeit ist zu überprüfen, ob die Berufswahl der *Velar* einer der im Rational Choice Ansatz enthaltenen Auffassungen von Rationalität entspricht.

Nachdem die Sozialwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert gegeneinander abgegrenzt wurden, fand die Theorie der rationalen Wahl zunächst in den Wirtschaftswissenschaften ihre Verwendung. Am Ende des 20. Jahrhunderts wurde der Ansatz auf andere Gebiete und gesellschaftliche Zusammenhänge ausgeweitet. Aus diesem Grund ist auch von einem „ökonomischen Imperialismus“ die Rede (ebd. 2004:13).

In den Sozialwissenschaften steht die Theorie der rationalen Wahl für die Zusammenführung der Soziologie, der Ökonomie und der Politikwissenschaft. Manche Anhänger des Ansatzes vertreten die Meinung, dass Rational Choice zur „Analyse und Erklärung aller menschlichen und sozialen Handlungsweisen“ (ebd. 2004:7) zu verwenden ist.

Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes entwickelten im 15. und 16. Jahrhundert die Grundlagen der Theorie der rationalen Wahl innerhalb der Sozialphilosophie und der Politischen Philosophie, in dem sie annahmen, dass der Mensch hauptsächlich zur Befriedigung seiner Bedürfnisse handelt (ebd. 2004:7f.). Dies „hat zu der zentralen und im Rational-Choice-Ansatz bis heute aktuellen Fragestellung geführt, wie unter der Voraussetzung von konkurrierenden Interessen und Individuen, die nur an ihrem eigenen Vorteil interessiert sind, gesellschaftliche Integration und eine stabile politische Ordnung möglich ist“ (ebd. 2004:8).

Diese Fragestellung mag zwar innerhalb des Rational-Choice-Ansatzes eine zentrale Position einnehmen, spielt jedoch in dieser Arbeit keine Rolle, da ich mich mit den Faktoren, die die Entscheidungsfindung auf individueller Ebene beeinflussen, beschäftige. Diese Ebene wird auch innerhalb des ökonomischen Verhaltensmodells als Einheit der Analyse gewählt. Man geht hier vom Menschen als 'homo oeconomicus' aus (Kirchgässner 2000:8ff.), einem Menschen dem vollständige Informationen zur Verfügung stehen und der immer Kosten und Nutzen gegeneinander abwägt (ebd. 2000:27). Der Rational Choice Ansatz untersucht zunächst die Entscheidungsfindungsprozesse einzelner Akteure, denn wenn die Realität so beschrieben werden soll, „dass soziale Ordnung auf Handeln beruht, muss eine empirisch adäquate Modellierung bei individuellem Handeln beginnen“ (Kunz 1997:8). Diesen Anspruch erhebt die Theorie der rationalen Wahl (ebd. 1997:9). Es stellt sich jedoch zuerst die Frage was unter Rationalität verstanden wird. Schumpeter beantwortet diese Frage wie folgt: „Rationales Denken oder Verhalten und eine rationalistische Zivilisation bedeuten

deshalb nicht das Nichtvorhandensein der erwähnten Kriterien²³, sondern bloß eine zwar langsame, aber unaufhörliche Erweiterung jenes Sektors des sozialen Lebens, innerhalb welchem Individuen oder Gruppen mit einer gegebenen Situation fertig werden, indem sie ersten versuchen, das Beste aus ihr herauszuholen durch Verlaß- mehr oder weniger, aber nie vollständig-auf ihre Fähigkeiten; zweitens indem sie dies gemäß den Regeln der Folgerichtigkeit tun, die wir Logik nennen; und drittens indem sie dies auf Grund von Arbeitshypothesen tun, die zwei Bedingungen erfüllen: daß sie minim an Zahl sind, und daß jede von ihnen sich in Begriffen möglicher Erfahrung ausdrücken läßt“ (Schumpeter 1950:199f.). Der Kapitalismus gibt dem Gewinnmotiv und dem Selbstinteresse, die laut Schumpeter auch in anderen Gesellschaften vorhanden sind, die rationalistische Form. Hiermit überträgt er die Rationalität, die den modernen westlichen Gesellschaften zugeschrieben wird auch auf andere Gesellschaften (Hollis; Vossenkuhl 1992:15). Max Weber geht in seinem Werk „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (Weber 2002:150-227) davon aus, dass die Rationalisierung ein typisch okzidentales Phänomen darstellt und mit der Entwicklung der Industriegesellschaften einherging (Hollis; Vossenkuhl 1992:15f.). Marshall Sahlins merkt hierzu an, dass die Nützlichkeit, deren Maximierung der Theorie der rationalen Wahl zugrunde liegt (Kunz 2004:36), immer von der jeweiligen Kultur vorgegeben wird (Sahlins 1981:8). Damit ist das was in westlichen Kulturen als nützlich erachtet wird nicht universell und nicht unbedingt auf andere Gesellschaften übertragbar. Dem schließt sich Robert C. Solomon an, der davon ausgeht, dass Rationalität durch die jeweilige Kultur geformt wird und sich durch diese auszeichnet. Als Begrenzung der Rationalität sieht er das emotionale Engagement eines Akteurs in der Welt (Solomon 1992:603).

Auf Grundlage der schottischen Moralphilosophie und der klassischen Nationalökonomie wurde von Adam Smith, Adam Ferguson u.a. im 18. Jahrhundert die Auffassung der Ökonomie als abgegrenzte Wissenschaft hin zu einem interdisziplinären Ansatz verändert. Hier wird die Idee der Knappheit als einer der bestimmenden Faktoren menschlichen Handelns, dessen Ziel die Befriedigung von Bedürfnissen ist, entwickelt. „Heute bezieht sich der Rational-Choice-Ansatz in den Sozialwissenschaften von vornherein auf die Grundposition der schottischen Moralphilosophie. Sie lassen sich in fünf Thesen zusammenfassen“ (Kunz 2004:10):

1. Handlungseinheit ist das Individuum. Es wird davon ausgegangen, dass der Einzelne Entscheidungen aufgrund rationaler Überlegungen, die auf Basis der Nutzenmaximierung angestellt werden, trifft. Das Handeln ist demnach erfolgsorientiert und soll der Verwirklichung von Zielen, Bedürfnisse und Präferenzen dienen.

²³ Die Kriterien sind „die kollektive und affektive Natur des primitiven Geistesprozesses“ (Schumpeter 1950:198).

2. Das Handeln der Individuen folgt dem Selbstinteresse.
3. Die Eingrenzung des Begriffs des Selbstinteresses ist in der Akteurtheorie weit gefasst. So wird beispielsweise das Handeln zum Wohlergehen anderer nicht durch die Orientierung am Selbstinteresse ausgeschlossen. Voraussetzung ist jedoch, dass dies den Präferenzen des Akteurs entspricht. Die Vorstellung eines Akteurs dessen Handlungen rein egoistischen Zielen folgen, bzw. die Auffassung des Nutzens als eine „umfassende persönliche Versorgung mit materiellen oder monetären Gütern, findet sich - häufig in Verbindung mit der Idee einer vollkommenen Informiertheit der Handelnden - zwar ebenfalls in Rational-Choice-Analysen, ist aber Annahme der neoklassischen Ökonomie (...)“ (ebd. 2004:11). Diese Konzeption wird als 'homo oeconomicus' bezeichnet.
4. Knappheit bestimmt die menschliche Lebenssituation. Es wird davon ausgegangen, dass sich der Mensch in einer andauernden Situation der Knappheit befindet. Aus diesem Grund muss er verschiedene Handlungs- bzw. Wahloptionen gegeneinander abwägen. Hierbei muss der Akteur Restriktionen, die soziale Tauschprozesse zur Folge haben berücksichtigen. Diese sozialen Tauschprozesse haben, falls sie immer wieder wiederholt werden, die Eigenschaft die Basis der Strukturen und Institutionen einer Gesellschaft zu bilden. Daraus folgt, dass Präferenzen, Restriktionen und Handlungswahlen in der Theorie der rationalen Wahl eine zentrale Rolle spielen (ebd. 2004:12).
5. Es gibt eine konstante, kultur-, zeit-, und gesellschaftsübergreifende menschliche Natur. Hieraus folgt, dass das menschliche Handeln nicht zufällig ist, sondern gewissen allgemein gültigen Regeln folgt. „Diese allgemeinen handlungstheoretischen Annahmen werden mit speziellen Annahmen über die variablen sozialen und institutionellen Bedingungen des Handelns verknüpft“ (ebd. 2004:12). Mit Hilfe dieser Verknüpfung sollen soziale Phänomene analysiert und erklärt werden.
6. Soziale Prozesse und Strukturen sind das ungeplante Ergebnis absichtsvoller individueller Handlungen. Das heißt, dass sich individuelle Handlungen und deren Folgen im Kollektiv nicht entsprechen müssen. Die Handlungsfolgen, die durch die Handlungen von Individuen bedingt sind, beeinflussen wiederum die Ausgangssituation zukünftiger Handlungen (ebd. 2004:10ff.).

Für die vorliegende Arbeit ist wichtig, dass innerhalb der Theorie der rationalen Wahl Ereignisse auf individueller und auf kollektiver Ebene nicht gesondert betrachtet werden. „Soziale Phänomene resultieren aus individuellen Entscheidungen und Handlungen, und diese Handlungen sind immer in soziale Strukturen eingebettet, das heißt kollektive Phänomene stellen sowohl die Rahmenbedingungen als auch das Ergebnis individueller Handlungswahlen dar“ (ebd. 2004:12).

Dies bedeutet, dass Entscheidungen immer unter Berücksichtigung der gegebenen sozialen Struktur

getroffen werden und die soziale Struktur beeinflussen (strukturell-individualistische Theorie) (ebd. 2004:12).

Ein anderer Ansatzpunkt der Rational Choice Theorie ist die Wahlhandlungstheorie. Diese hat „allgemeine Annahmen über die Bestimmungsfaktoren des individuellen Handelns“ (ebd. 2004:13) zum Gegenstand. Hierzu werden drei Formen des Vorgehens verwendet, die jeweils unterschiedliche Intentionen verfolgen:

1. Die Explikative
2. Die Präskriptive
3. Die Deskriptive

Die explikative Intention des Rational Choice Ansatzes beschäftigt sich aus dem Blickwinkel der Politischen Ökonomie mit der Analyse kollektiver Entscheidungen, dies wird als „Social Choice“ bezeichnet. Die Präskriptive, möchte praxisbezogene Empfehlungen geben, d.h. es soll analysiert werden, welche Entscheidungen in bestimmten Situationen getroffen werden sollten. Die Entscheidungsprozesse sollen optimiert werden. Die deskriptive Intention führt laut Volker Kunz zur Interpretation der Entscheidungstheorie als einem Ansatz, der empirischen Bezug beansprucht. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht die Beschäftigung mit der Beschreibung, der Analyse und Erklärung realer Entscheidungsprozesse. Aus diesem Grund werden die Kernannahmen²⁴ als empirisch prüfbare Hypothesen aufgefasst (Kunz 1997:22ff.). Ich verfolge in dieser Arbeit einen deskriptiven Ansatz, obwohl ich nicht zur Gänze von der empirischen Überprüfbarkeit der Kernannahmen überzeugt bin. Dies begründet sich aus der Annahme, dass die Kernannahmen Allaussagen sind, die, wie es für Allaussagen charakteristisch ist, nicht bestätigt, sondern nur widerlegt werden können.

Nun möchte ich zunächst zu den methodologischen Grundlagen der Theorie der rationalen Wahl kommen.

4.2. Methodologische Grundlagen

Zunächst wäre hier das so genannte Rationalitätspostulat zu nennen, das als Fundament der Theorie der rationalen Wahl und anderer wissenschaftlicher Ansätze dient. Das Postulat enthält die Bedingung der sprachlichen und logischen Präzision. Hiermit soll die logische Schlüssigkeit wissenschaftlicher Aussagen und der Folgerungen die daraus gezogen werden gewährleistet

²⁴ Siehe Abschnitt 5.3.

werden. Diese Folgerungen sind laut des Rationalitätspostulats dann korrekt, wenn sie widerspruchsfrei und deduktiv sind. Induktiv, lässt sich laut des Postulats kein richtiger Schluss ziehen (Kunz 2004:18). Dies widerspricht der ethnologischen Theoriebildung, die für gewöhnlich induktiv, also vom Besonderen auf das Allgemeine schließend vorgeht. Man muss hinzufügen, dass ein rein induktives Vorgehen in der Ethnologie starker Kritik ausgesetzt war. Aus diesem Grund „fließen theoretische Überlegungen und Vorentscheidungen in die Datengewinnung ein, selbst wenn sie nur auf Alltagstheorien beruhen (Beer 2003:12f.).

Die zweite Bedingung fordert Intersubjektivität, d.h. die Nachvollziehbar- und Kontrollierbarkeit der getroffenen Aussagen durch Wissenschaftler, die nicht an der Untersuchung beteiligt waren.

Die dritte Bedingung bezieht sich auf die Begründbarkeit von Aussagen, d.h. Aussagen müssen durch Argumente begründbar sein (Kunz 2004:18f.).

Innerhalb des Rational Choice Ansatzes existieren mehrere Wissenschaftskonzepte, einige möchte ich im Folgenden vorstellen. Von den verschiedenen Ansätzen ist der strukturell- individualistische Ansatz für die vorliegende Arbeit am wichtigsten. Daher wird dieser am ausführlichsten behandelt, doch zunächst zum empirisch-analytischen Ansatz.

Für den empirisch-analytischen Ansatz ist es ausschlaggebend, dass die getroffenen Aussagen empirischen oder analytischen Gehalt haben. Das heißt sie müssen entweder empirisch oder analytisch nachvollziehbar sein. Es wird ein begrifflicher und theoretischer Rahmen gewählt innerhalb dessen die Annahmen empirisch zutreffend und logisch überprüfbar sein müssen.

Ein weiterer Ansatz ist die deduktiv-nomologische Erklärung. Innerhalb dieses Ansatzes soll eine Antwort auf die Frage gegeben werden, warum bestimmte gesellschaftliche Zustände entstehen und bestehen. Der Ansatz versucht die Ursachen und Bedingungen für soziale Phänomene zu erklären. Dies soll in Form von Kausalzusammenhängen geschehen. Wenn eine Erklärung für einen Zustand einer Gesellschaft gefunden wurde, wird basierend auf der Erklärung versucht eine Voraussage für zukünftige Zustände zu treffen. Dies geschieht wiederum durch eine „Wenn-dann- oder Je-desto-Aussage“ (ebd. 2004:22). Die verschiedenen Komponenten der Aussage enthalten unabhängige und abhängige Variablen auf denen ein Gesetz oder eine Theorie beruht auf denen wiederum eine Erklärung basiert. Die Erklärung setzt sich aus „dem zu erklärenden Ereignis (>>Explanandum<<) und den Faktoren, die das Ereignis erklären (>>Explanans<<)“ (ebd. 2004:22) zusammen. Wichtig hierbei ist, dass die Explanantia aus allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Randbedingungen bestehen. Für jeden Anwendungsfall existieren unterschiedliche Randbedingungen die bestimmt werden müssen, da sie nicht aus der Theorie deduktiv abgeleitet werden können. Ein Explanandum ist dann erklärt, wenn es eine logische Folge der Randbedingungen ist (ebd. 2004:22ff.).

Der für diese Arbeit wichtige Ansatz ist, wie bereits erwähnt, der strukturell-individualistische.

Daher werde ich auf diesen etwas ausführlicher eingehen. Dieser Ansatz ist deswegen von besonderem Interesse, da er den Einfluss sozialer Strukturen auf Entscheidungen von Individuen zu erklären versucht. Eines der Ziele dieser Arbeit besteht darin, den Einfluss der sozialen Struktur Kaste und des damit verbundenen Selbstverständnisses der *Velar* auf die Berufswahl der Mitglieder dieser Kaste zu erörtern.

Der Ansatz beruht auf der Annahme von drei Logiken:

1. Der Logik der Situation.
2. Der Logik der individuellen Selektion.
3. Der Logik der Aggregation.

Diese drei Logiken dienen der Mehrebenenmodellierung, d.h. es soll der Zusammenhang zwischen kollektiven Explananda (Makroebene) und individuellen Handlungen (Mikroebene) erklärt werden (Kunz 1997:27). Innerhalb der Theorie der rationalen Wahl geht man davon aus, dass kollektive Phänomene (Makroebene) aus individuellen Handlungen (Mikroebene) hervorgehen. Individuelle Handlungen sind wiederum in die soziale Struktur eingebunden. Somit bildet die soziale Struktur einen Rahmen für die Handlungen Einzelner und beeinflusst wiederum die Handlungen dieser. Daher muss zur Erklärung der Handlungen bzw. Entscheidungen auf die Makroebene zurückgegriffen werden. Rational Choice bedient sich hier der Perspektive des methodologischen Individualismus. „Sie ist grundlegend für Rational Choice (...)“ (Kunz 2004:25). Diese Sichtweise von Rational Choice ist für diese Arbeit von Interesse, da herausgestellt werden soll, wie die einzelnen Mitglieder der *Velar* von sozialen Strukturen in ihrer Berufswahl beeinflusst werden. Die Rückwirkungen der individuellen Entscheidungen auf die soziale Struktur werden nicht behandelt, da dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Der methodologische Individualismus findet Erklärungen, in dem er mehreren Schritten folgt. Zuerst werden die Bedingungen der Situation „und ihre Wahrnehmung und Interpretation durch die Akteure“ (ebd. 2004:26) rekonstruiert. Hierauf folgt das Erklären der Handlungen der Akteure und als letzter Schritt folgt die „Aggregation der Wirkungen diese Handelns zu dem kollektiven Explanandum“ (ebd. 2004:26). Ich werde die ersten beiden Schritte befolgen, der dritte Schritt wird aus bereits angegebenen Gründen nicht nachvollzogen.

Hieraus ergeben sich folgende Probleme:

Das Verknüpfungsproblem zwischen Makro- und Mikroebene das die Frage nach der Herstellung des Bezugs zwischen den situativen Bedingungen und den Akteuren aufwirft. Dies steht in Beziehung mit der Logik der Situation. Diese Logik ergibt sich aus den Handlungsbeschränkungen, die für die Akteure bestehen, d.h. den Ressourcen, die ihnen zur Verfügung stehen und den institutionellen Regeln bzw. dem sozialen Umfeld und der Frage welche Handlungsmöglichkeiten

die Akteure haben. Alle Handlungsbedingungen zusammengenommen kennzeichnen die Situation. Diese wird von den Akteuren wahrgenommen und interpretiert, hieraus wiederum entstehen die Entscheidungen und Handlungen der Akteure. Die Handlungsbedingungen existieren auf der Makroebene, nehmen aber Einfluss auf die Mikroebene. Die beiden Ebenen werden mithilfe von so genannten Brückenannahmen verbunden (ebd. 2004:27). Brückenannahmen sind Hypothesen über den Zusammenhang von Gegebenheiten der Ausgangssituation einer Handlung und den Zielen der Handelnden. Das heißt man versucht durch die Brückenhypothesen den Einfluss sozialer Phänomene und ihre objektiven Gegebenheiten auf das Handeln der Individuen zu fassen und „in die Variablen der Mikroebene zu übersetzen“ (Kunz 2004:27). Diese Variablen sind die Bestimmungsfaktoren der Handlungen Einzelner. Somit werden durch die Brückenannahmen „die sozialen Handlungsbedingungen mit den Bestimmungsfaktoren der Handlungen auf der Mikroebene“ (ebd. 2004:27) verbunden.

Das Problem der Mikro-Mikro-Verknüpfung dreht sich um die Frage, wie die individuellen Variablen, wie Wahrnehmung, Kognition und Bewertungen, die Handlungen der Akteure determinieren. Hierbei handelt es sich um die Frage der Logik der Situation. Um diese zu beantworten muss auf die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des Handelns zurückgegriffen werden. Die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten verbinden den Akteur und seine Definition der Situation mit der Handlung, die aufgrund einer Auswahl aus verschiedenen Optionen ausgeführt wurde. Die Mikrotheorie die diesen Vorgang erklären soll ergibt sich laut Kunz aus dem Gesetz der Nutzenmaximierung. Er merkt jedoch an, dass dies nur eine Erklärungsmöglichkeit sozialen Handelns ist. Weiter weist Kunz darauf hin, dass die „Entscheidung für eine bestimmte Handlungstheorie“ (ebd. 2004:27) von großer Wichtigkeit ist. Denn die Handlungstheorie gibt vor welche Merkmale der Situation als bedeutend erachtet werden. Dies können einerseits vermittelte Normen und andererseits egoistische Motive sein. Die Wechselwirkung von vermittelten Normen, des damit verbundenen Selbstverständnisses und egoistischen Motiven beeinflussen die *Velar* in ihrer Berufswahl und ist Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit.

Das dritte Problem ist das Problem der Verknüpfung zwischen Mikro- und Makroebene. Es geht hierbei um die Logik der Aggregation und somit wird die Frage nach der Verknüpfung von individuellen Handlungen mit dem kollektiven Explanandum gestellt. Diese Frage wird im Rational Choice Ansatz mithilfe von Transformationsregeln beantwortet. Diese sind Regeln, die beschreiben „wann und wie bestimmte individuelle Handlungen einen bestimmten kollektiven Effekt herstellen“ (Lindenberg 1977:51). Hierbei ist zu beachten, dass die kollektiven Phänomene nicht das Resultat von Absichten einzelner Akteure sein müssen. Ein kollektives Phänomen kann dann auftreten, wenn viele einzelne Akteure dieselbe Handlung ausführen und die Aggregation dieser Handlungen

bestimmte Folgen nach sich zieht.

Der Vorteil des Rational Choice Ansatzes ist, dass die einzelnen Schritte, die zu einer Auswahl führen, erklärt werden. Laut Kunz sind diese in einfacheren Darstellungen implizit. Durch das Nachvollziehen der einzelnen Schritte wird die Erklärung intersubjektiv und kritisierbar. Die Kritik kann auf die einzelnen Elemente der Handlungstheorie fokussieren. So kann nach der Richtigkeit der Brückenannahmen, der empirischen Nachweisbarkeit des Handlungsgesetzes und der Logik der Aggregation gefragt werden. „Dabei kann der einfache Makro-Mikro-Makro-Zusammenhang ja nach Erklärungsanspruch und -komplexität ausgebaut werden“ (ebd. 2004:30) und es können, falls nötig, Zwischenstufen, so genannte Mesoebenen eingefügt werden. Auf der Mesoebene befinden sich soziale Gebilde, die zwischen dem Individuum (Mikroebene) und der Gesellschaft (Makroebene) existieren, wie z. B. Gemeinschaften oder Organisationen. Nun möchte ich den Rational Choice Ansatz als Handlungstheorie darstellen, da es mit Hilfe einer Handlungstheorie möglich ist, die gegenseitige Beeinflussung von Individuum und sozialer Struktur zu erklären. Doch zunächst eine Definition des Begriffs Handlungstheorie:

Handlungstheorien sind innerhalb der Sozialwissenschaften eine Klasse von Aussagesystemen, „die sozial-kulturelle Phänomene aus Handlungen erklären, die individuell motiviert sind und im Verbund zu Handlungsfolgen führen. Aus ihnen gehen Regeln hervor, die auf die Motivationen von Handelnden zurückwirken“ (Kunz; Druwe 1996:14f.). Im Mittelpunkt des Interesses dieser Arbeit steht genau dieses Zurückwirken von Regeln bzw. sozialen Erwartungen und Pflichten auf die Motivationen der Akteure. Die Theorie der rationalen Wahl basiert auf der Annahme der Nutzenmaximierung, d.h. Akteure handeln so, dass ihre Ziele unter Berücksichtigung von Restriktionen realisiert werden können. Im Falle, dass die Ergebnisse einer Handlung nicht sicher sind, ist von 'subjektiv erwartetem Nutzen' oder 'subjective expected utility' (SEU) die Rede. Das SEU-Modell dient dazu das Handeln von Akteuren in Situationen, in denen die optimale Handlung von unsicheren Bedingungen oder den Handlungen anderer rationaler Akteure abhängt, zu erklären (Simon 1978:9).²⁵

Die Grundannahme der Nutzenmaximierung im Rational Choice Ansatz stammt aus den Wirtschaftswissenschaften in denen der Ansatz lange Zeit beheimatet war. Aufgrund der allgemeinen Anwendbarkeit des Ansatzes wird er auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen, wie z.B. der Politik, verwendet (Kunz 2004:33). Wegen der Übertragung des wirtschaftlichen Ansatzes auf den Nicht-Marktbereich wurde Ökonomen wie Gary S. Becker, wie bereits erwähnt, ökonomischer Imperialismus vorgeworfen. Man erkannte von Seiten der Ökonomen zwar die Leistungen anderer

²⁵ Siehe Abschnitt 5.4.

wissenschaftlicher Disziplinen an, hielt aber die Ökonomie für den umfassenden Bezugsrahmen (König 2003:93).

Von Interesse ist im Zusammenhang des Nutzenkalküls die Annahme, dass Lust bzw. Unlust jegliches menschliche Handeln und Denken bestimmen. Lust erfährt der Mensch durch die Befriedigung von Bedürfnissen durch bestimmte Güter. Güter erfüllen also für die menschliche Bedürfnisbefriedigung einen bestimmten Nutzen. Gut bezieht sich nicht nur auf die materielle Wortbedeutung, sondern bezieht auch Dinge wie Bürgerrechte oder eine saubere Umwelt mit ein. Da der Begriff des ‚Nutzens‘ nicht auf materielle Güter beschränkt ist, ist die Nutzenkalkulation nicht auf die Wirtschaft beschränkt, sondern stellt eine „generelle Grunddisposition des Handelns“ [dar] die unter den Bedingungen der Knappheit wirksam ist. Damit ist ein allgemeines Erklärungsschema des Handelns gekennzeichnet, das auch als »utilitaristisches Prinzip« ausgewiesen ist“ (Kunz 2004:33, Zusatz von M.P.-L.). Unter Knappheit versteht man die „Differenz zwischen Bedürfnissen und den Möglichkeiten ihrer Befriedigung. Sie kennzeichnet jedes Handeln. Es ist nicht möglich, die Gesamtheit der Bedürfnisse vollständig zu befriedigen“ (ebd. 2004:34). Da alle Ressourcen knapp sind, sind die Menschen dazu gezwungen die verschiedenen Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung oder auch Nutzenstiftung mit Einbeziehung ihrer knappen Mittel zu kalkulieren. Aus dieser Kalkulation ergibt sich die Handlungsstrategie nach der die Akteure vorgehen. Es wird also abgewogen, welche der knappen Ressourcen für welche Ziele verwendet werden. Die Ziele stehen damit in Konkurrenz. Dies ist auch der Grund warum Handlungen als Wahlen aufgefasst werden.

4.3. Die Kernannahmen der Theorie der rationalen Wahl

Das Fundament des Rational Choice Ansatzes bildet unterschiedliche Arten von Annahmen. Man unterscheidet zwischen den unumstrittenen Kernannahmen, die wie der Name schon sagt den Kern des Ansatzes bilden und den umstrittenen Zusatzannahmen, die die „allgemeine Theorie um bestimmte inhaltliche Annahmen“ (ebd. 2004:36) erweitert. Die Kernannahmen umfassen den methodologischen Individualismus und drei theoretische Annahmen über die Mikroebene, die diesen ergänzen (ebd. 2004:36). Die nachfolgende Darstellung beinhaltet fünf Punkte. Die Punkte 1, 2, und 4 entsprechen den Kernannahmen des Rational Choice Ansatzes. Die Punkte 3 und 5 wurden hinzugefügt um den Rational Choice Ansatz zu einer allgemeinen kognitiven Handlungs-Entscheidungs-Lehre zu machen (Kunz 1997:52).

1. „Akteure verfolgen mit ihren Handlungen bewusst Ziele oder Wünsche, d.h. Präferenzen sind die Bedingung menschlichen Handelns. Handeln ist motiviert und trägt zur Realisierung der Ziele bei.
2. Inwieweit Ziele/Präferenzen zum Zuge kommen, hängt von den Handlungsmöglichkeiten ab, d.h. es ist die Präsenz wirksamer Verfügungsbeschränkungen als Bedingung jeglichen Handelns in Rechnung zu stellen. Auch Restriktionen sind im mentalen System (also subjektiv) repräsentiert (kognitive Repräsentationen 2).
3. Kognitive Repräsentationen (1+2) sind das Resultat von sozialen Konstruktionsprozessen, d.h. Kognitionen werden gelernt, in sozialen Beziehungen gestaltet und mit anderen Akteuren geteilt.
4. Die Akteure sind bemüht, ihre Situation zu optimieren, d.h. Handeln ist gekennzeichnet durch das Streben der Akteure, die von ihnen verfolgten Ziele auf günstige Weise zu erreichen (...) Abwägung zwischen Nutzen und Gesamtkosten.
5. Individuelle und kollektive Rationalität fallen häufig auseinander, d.h. die Akteure sind regelmäßig mit den unbeabsichtigten Folgen ihres Tuns oder Unterlassens konfrontiert. Diese Annahme gehört ebenso zu den konzeptionellen Grundlagen einer empirischen Handlungslehre wie die Prämisse, dass Handeln ziel- oder absichtgeleitet, d.h. motiviert, ist“ (ebd. 1997:52ff.).

Hier ist von großer Wichtigkeit, dass in den Punkten eins bis vier so genannte 'Allaussagen', sprich universelle Aussagen, getroffen werden, die für alle Menschen in jedem Raum- Zeit- Gebiet Gültigkeit besitzen (ebd. 1997:53.). Weiter ist zu beachten, dies habe ich auch bereits erwähnt, dass Allaussagen sich zwar falsifizieren, jedoch nicht verifizieren lassen. Deshalb sind Handlungen, die den genannten Punkten nicht entsprechen nicht auszuschließen. Aufgrund der grundsätzlichen Überzeugung von der Richtigkeit der Allaussagen im Rational Choice Ansatz, vernachlässigt dieser alternative Handlungsmotivationen. Dies bedeutet, dass die oben getroffenen Allaussagen nicht auf alle denkbaren Situationen anwendbar sind und die Theorie der Rationalen Wahl auf unzureichenden Annahmen beruht.

Nach dieser Vorstellung verfolgen die Akteure bestimmte Ziele, die sie versuchen mit ihren knappen Mitteln unter Restriktionen zu realisieren. Hier spielen nicht nur Faktoren wie Zeit und Einkommen eine Rolle, sondern auch individuelle Fähigkeiten, die zur Verfügung stehenden Informationen, aber auch Normen, soziale Netzwerke, Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Alle diese Faktoren erleichtern oder erschweren das Erreichen der persönlichen Ziele. Einen Aspekt, den der Rational Choice Ansatz meist vernachlässigt, ist die Entstehung und die Veränderung von Zielen. Weiter zu beachten ist, dass Handlungsbeschränkungen (Restriktionen) und Handlungsmöglichkeiten Anreize für bestimmte Handlungen generieren. Dabei muss man zwischen negativen

und positiven Anreizen unterscheiden. Ein negativer Anreiz verursacht negativen Nutzen, ein positiver Anreiz positiven Nutzen. Die vom Akteur subjektiv wahrgenommene Struktur der Anreize bestimmt die Logik der Situation in der er sich befindet (ebd. 2004:36f.).

Um zu einer Erklärung einer Handlung zu gelangen muss das Zusammenwirken der oben genannten Faktoren berücksichtigt werden. „Die Erklärung nimmt Bezug auf die Ziele des Handelnden und die Restriktionen, die aus seiner Sicht von Bedeutung sind, und eine Entscheidungsregel, nach der jeder Akteur in einer Weise handelt, die den höchsten Zielerreichungsgrad gemäß seinen Überzeugungen über den »Zustand der Welt« verspricht. Rationalität bezieht sich damit lediglich auf die Fähigkeit der Akteure, zwischen besser und schlechter zu unterscheiden und sich widerspruchsfrei danach zu verhalten“ (ebd. 2004:38). Im letzten Satz des voran stehenden Zitats führt Kunz eine weitere, sehr vereinfachte Definition von Rationalität an, in der es darum geht zwischen vorteilhaften und nachteiligen Handlungen zu unterscheiden. Was in dieser Arbeit von Interesse ist, sind die Faktoren, die eine Handlung als günstig bzw. ungünstig für den jeweiligen Akteur erscheinen lassen.

Die so genannten Zusatzannahmen, die die Kernannahmen ergänzen sollen, sind innerhalb der Theorie der rationalen Wahl umstritten, da sie häufig mit den Kernannahmen gleichgesetzt werden. Im Folgenden werden einige der Zusatzannahmen aufgelistet:

1. Das Handeln der Akteure beruht auf egoistischen Motiven.
2. Das Handeln der Akteure erfolgt in einer kurzfristigen Weise, d.h. die positiven Folgen in der Gegenwart werden stärker gewichtet als die zukünftigen Folgen.
3. „Die Präferenzen sind allgemein, konstant und unveränderlich, d.h. dass alle Akteure übereinstimmende Ziele haben und sich diese im Zeitablauf nicht verändern. Aus diesem Grund werden Verhaltensänderungen durch Veränderungen der Handlungsbeschränkungen erklärt und nicht durch Veränderungen der Präferenzen“ (ebd. 2004:39f.). Kirchgässner erläutert diese Annahme indem er davon ausgeht, dass Präferenzen in der Realität nicht konstant sind, sondern sich langsamer als die Restriktionen verändern, deshalb wird ihnen zum Zweck der Analyse Konstanz unterstellt (Kirchgässner 2000:39).
4. Den Akteuren stehen alle Informationen zu den Handlungsalternativen und zu den Folgen der jeweiligen Handlung zur Verfügung, sie sind vollständig informiert.

Das Konzept des Homo Oeconomicus verbindet die Kernannahmen mit den Zusatzannahmen. Dieses Konzept wird für bestimmte Zusammenhänge und Gedankenexperimente mit bestimmten Fragestellungen verwendet, da es die Analyse dieser Fragestellungen vereinfacht (Kunz 2004:40). Gebhard Kirchgässner merkt an, dass die Kritik am Konzept des Homo Oeconomicus des ökonomischen Verhaltensmodells sich nicht gegen das Konzept als solches richtet, sondern auf einen speziellen Fall dieses Konzepts abzielt: Den so genannten Paleo- Homo Oeconomicus der

„uns in den mikroökonomischen Lehrbüchern häufig entgegentritt (...) den vollständig informierten und immer blitzschnell entscheidenden wandelnden Computer“ (Kirchgässner 2000:27). Ich möchte hier nicht näher auf die Kritik am Homo Oeconomicus Konzept eingehen, da dieser nicht Bestandteil der Nutzentheorie ist, denn diese schliesst weder Altruismus, das Wirken von so genannten weichen Anreizen, wie z.B. ein schlechtes Gewissen oder das Befolgen internalisierter Normen, noch verschiedene Präferenzen von Individuum zu Individuum oder zu unterschiedlichen Zeitpunkten oder unvollständiges Wissen bzw. lückenhafte Informationen aus.

Eine Handlungsmöglichkeit der Akteure „besteht fast immer darin, die eigentliche Entscheidung aufzuschieben und sich neue Informationen zu verschaffen, d.h. seine Kenntnis über die Handlungsmöglichkeiten und deren Konsequenzen zu erweitern“ (ebd. 2000:13f.). Durch die Beschaffung neuer Informationen entstehen so genannte Transformationskosten. Die Transformationskosten sind durch die Informationsbeschaffung und deren Verarbeitung, durch die Koordination mit Dritten oder durch die Kontrolle anderer Personen bedingt (Kunz 2004:40).

Mithilfe der Handlungstheorie wird es ermöglicht Einblick in die soziale Situation zu erlangen, die dann durch die „empirische Übersetzung der handlungstheoretischen Konstrukte“ (ebd. 2004:41) analysiert werden kann (ebd. 2004:35ff.).

4.4. Das Entscheidungsmodell des „Subjective Expected Utility“

Da die Menschen in einem Zustand der Unsicherheit leben, welche oft mit der Logik der Situation verbunden ist und damit die Handlungen der Akteure beeinflusst, ist es, um die Nutzentheorie anwenden zu können, notwendig, ein besonderes Entscheidungsmodell zu entwickeln. Das in den Sozialwissenschaften weit verbreitete und bereits angesprochene 'Subjektive Expected Utility'-Modell (SEU) bietet eine Lösung des Anwendungsproblems der Nutzentheorie. Innerhalb dieses Modells gelten zwei Aspekte der Handlungskonsequenzen als von besonderem Interesse. Die Unsicherheit der Handlungskonsequenz und ihr Nutzen für die Akteure. Verschiedene Handlungsstrategien werden von den Akteuren nach der Wahrscheinlichkeit des Erreichens des angestrebten Ziels und den verschiedenen Konsequenzen, die die unterschiedlichen Strategien mit sich bringen, bewertet (Kunz 2004:44). So kann ein *Velar* nach einem höheren Einkommen streben. Ihm bleiben in diesem Beispiel zwei Möglichkeiten. Entweder er wechselt seinen Wohnort und siedelt sich an einem Ort an, wo er seine benötigten Ressourcen wie z.B. Lehm und Feuerholz wesentlich billiger erhält, oder er bleibt an seinem bisherigen Wohnort und wechselt den Beruf, z.B.

hin zum Strassenbau. Die erste Alternative hätte u.a. zur Folge, dass er soziale Kontakte einbüsst und evtl. nicht mehr als *pucari* tätig sein kann, was wiederum einen materiellen Verlust und emotionale Transaktionskosten mit sich bringen würde. Die zweite Möglichkeit hätte zur Folge, dass er sich an geregelte Arbeitszeiten halten müsste und nicht mehr sein eigener Herr wäre. Die Tätigkeit als Priester wird durch Ausübung eines nicht traditionellen Berufs nicht beeinträchtigt, da priesterliche Aufgaben vom „wirklichen“ Beruf der Person unabhängig sind. Also wird die betroffene Person die unterschiedlichen Wahrscheinlichkeiten und ihre Konsequenzen abwägen und sich für die am nützlichsten erscheinende und seinen Präferenzen entsprechendste, entscheiden. Es ist also zu beachten, dass Handlungen unterschiedliche Handlungskonsequenzen haben, die sowohl als negativ als auch als positiv wahrgenommen werden können. Sie sind somit mit Kosten und Nutzen verbunden. „Dies stellt einen Anreiz für die Ausführung von Handlungen dar, weshalb man in diesem Zusammenhang auch von »Anreizwerten« oder »Valenzen« spricht. Insofern sind Präferenzen eines Akteurs für sein Handeln relevant“ (ebd. 2004:44). Restriktionen werden hingegen in der Handlungskonsequenz und der Wahrscheinlichkeit ihres Auftretens ausgedrückt. Der Akteur wählt von verschiedenen Handlungsalternativen diejenige aus von der die erwartete Handlungskonsequenz am positivsten bewertetet wurde und deren Eintreten am sichersten erscheint. Dies ist die Entscheidungsregel, die das Handeln des Akteurs bestimmt. Es ist zu beachten, dass Akteure mit jeder Handlung sehr viele Konsequenzen verbinden, da der Mensch jedoch nur begrenzt Informationen verarbeiten kann, berücksichtigt er bei der Handlungswahl nur wenige Ereignisfolgen (ebd. 2004:45). Dies wird im Ansatz der eingeschränkten Rationalität (bounded rationality) konzeptualisiert.²⁶

4.5. Soziale Produktionsfunktionen

Nach dieser Erörterung der Handlungsbestimmung stellt sich die Frage aus welcher Motivation heraus Menschen handeln und welche Ziele sie mit ihren Handlungen verfolgen. Um dies zu erklären stellte Siegwart Lindenberg in seinem 1989 veröffentlichten Artikel „Social Production Functions, Deficits, and social Revolutions: Prerevolutionary France and Russia“ das Konzept der sozialen Produktionsfunktionen vor. Nach seiner Auffassung streben Akteure nach physischem Wohlergehen und sozialem Status. Dies ist laut Lindenberg universell. Adam Smith folgend bezeichnet Lindenberg sozialen Status und physisches Wohlergehen als fundamentale Ziele. In wie

²⁶ Siehe Abschnitt 5.8.

weit die Mitglieder der untersuchten Töpferkaste nach sozialem Status streben wurde versucht innerhalb der Forschung zu klären, die Ergebnisse werden später dargestellt. Das Streben nach physischem Wohlergehen nehme ich als gegeben an. Diese werden mithilfe von so genannten Zwischengütern hergestellt. Die Zwischengüter sind die Produktionsfunktionen. So ist z.B. die Ausübung eines Berufs und damit der Erwerb von Geld die Produktionsfunktion zum Beschaffen von Nahrungsmitteln und damit des Erlangens des fundamentalen Ziels des physischen Wohlergehens. Die Produktionsfunktionen sind dabei nicht idiosynkratisch, d.h. sie sind nicht nur auf einzelne beschränkt, sondern werden von vielen Personen geteilt. Produktionsfunktionen verschiedener Personen unterscheiden sich dann, wenn die Ressourcen der Akteure unterschiedlich sind. Die Ressourcenausstattung von Akteuren variiert mit der sozialen Struktur (Lindenberg 1989: 53f.), „das heißt vor allem mit ihrer sozialen Position, also mit der Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen“ (Kunz 2004:114). Diese Annahme korrespondiert mit dem von Bourdieu entwickelten Modell des sozialen Raumes bzw. der sozialen Klasse und den verschiedenen von ihm konzeptualisierten Kapitalformen, welche die Ressourcenausstattung nach Lindenberg darstellen. Diese wirken sich wiederum auf den Habitus der Akteure aus. Hierauf werde ich später noch zu sprechen kommen. Innerhalb Lindenbergs Konzeption existieren zwei Schwachstellen, zum einen sind die von ihm angeführten fundamentalen Ziele nicht begründet und sind aus diesem Grunde umstritten. Zum anderen können physisches Wohlbefinden und sozialer Status auf unterschiedliche Art und Weise erreicht werden (ebd. 2004:118).

4.6. Das Modell des homo sociologicus

Dem oben bereits mehrfach erwähnten homo oeconomicus, dem allwissenden Nutzenmaximierer der neoklassischen Ökonomie (ebd. 2004:11), der rein selbstinteressiert handelt, wird innerhalb der Theorie rationalen Handelns das von Ralf Dahrendorf vorgestellte Konzept des homo sociologicus gegenüber gestellt (Kirchgässner 2000:33). Dahrendorf geht davon aus, dass der Mensch soziale Rollen, ähnlich eines Schauspielers auf der Bühne innerhalb der Gesellschaft spielt. Die sozialen Rollen bekommen die Akteure durch ihre verschiedenen Positionen in der Gesellschaft zugewiesen. Eine soziale Position bzw. Stellung verortet eine Person innerhalb eines Koordinatensystems sozialer Beziehungen die wiederum weitere Positionen implizieren, so entsteht ein Positionsfeld. Unter sozialer Position versteht Dahrendorf Ämter wie z. B. den Vorsitz eines Vereins aber auch Berufe oder die Stellung als Vater. Wichtig hierbei ist, dass die Positionen nicht personengebunden

sind, d.h. sie existieren auch ohne den jeweiligen Akteur. Eine soziale Rolle bestimmt die Art sozialer Beziehungen, z.B. das Verhältnis zwischen einem Lehrer und seinen Schülern oder zwischen *jajman* und *kamin* (Lewis 1969: XII). Mit den sozialen Rollen sind gewisse Erwartungen verbunden. „Soziale Rollen bezeichnen Ansprüche der Gesellschaft an die Träger von Positionen, die von zweierlei Art sein können: einmal Ansprüche an das Verhalten der Träger von Positionen (Rollenverhalten), zum anderen Ansprüche an sein Aussehen und seinen „Charakter“ (Rollenattribute) (...). Soziale Rollen sind Bündel von Erwartungen, die sich in einer gegebenen Gesellschaft an das Verhalten der Träger von Positionen knüpfen“ (Dahrendorf 1958:26). Für mich ist innerhalb dieser Untersuchung das Rollenverhalten von Interesse, Rollenattribute werden außer Acht gelassen, da sie für die Berufswahl der *Velar* nicht relevant sind.

In der traditionellen hinduistischen Gesellschaft beschreibt der Begriff *dharma* Rollenerwartungen, die an gesellschaftliche Gruppen, sprich Kasten, aber auch Tiere und Elemente gerichtet waren und werden. *Dharma* regelt die Lebensführung sowohl in Bezug auf die Religiosität als auch in Bezug auf das weltliche Leben der Hindus (Piano 2004:19ff.). Ich bin mir der Probleme, die es in Zusammenhang mit der Definition des Begriffs Hinduismus gibt durchaus bewusst, verwende ihn hier aber als Sammelbegriff für diejenigen südasiatischen Religionen, die sich nicht ausdrücklich von diesem Begriff distanzieren (vgl. Michaels 1998:30ff.). Die Gesetze des *Manu*, die den vier *Varnas* ihre sozialen und beruflichen Aufgaben zuschreiben, verbinden *dharma* mit Beruf oder zumindest mit einem gewissen Spektrum von Berufen (Doniger; Smith 1991:12f.). Diese Verbindung besteht heute jedoch nur noch in der Theorie und moderne Berufe sind davon gänzlich ausgenommen. In wie weit sich Mitglieder einer Kasten, denen ihr Beruf über die Zugehörigkeit zu ihrer Kaste zugewiesen wird, wie im Falle der *Velar*, von Rollenerwartungen beeinflussen lassen, werde ich später erläutern.

Soziale Rollen verbinden das Individuum mit der Gesellschaft. „Am Schnittpunkt des Einzelnen und der Gesellschaft steht *homo sociologicus*, der Mensch als Träger sozial vorgeformter Rollen. Der Einzelne ist seine sozialen Rollen, aber diese Rollen sind ihrerseits die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft“ (Dahrendorf 1958:16). Mit ärgerlicher Tatsache meint Dahrendorf, dass sich der Mensch der Gesellschaft nicht entziehen kann und ihr verpflichtet ist. Das heißt die Gesellschaft droht demjenigen mit Sanktionen, der sich nicht Rollenkonform verhält. Der Einzelne steht den sozialen Rollen mehr oder weniger hilflos gegenüber, da er sie nicht bestimmen oder verändern kann, dies kann nur die Gesellschaft. Doch bestimmt der *homo sociologicus* nicht den gesamten Menschen. Innerhalb der sozialen Rollen besitzt der Akteur gewisse Freiheiten, so kann z.B. ein Lehrer entscheiden mit welchen Methoden er den Schülern den Lehrstoff vermittelt. Der Akteur kann sozusagen die soziale Rolle interpretieren (ebd. 1958:33). Zusammenfassend wäre

festzuhalten, dass soziale Rollen drei Merkmale besitzen:

1. Sie sind vom Akteur prinzipiell unabhängig.
2. Ihr Inhalt wird von der Gesellschaft bestimmt.
3. Sie sind verbindlich.

Mit diesen Merkmalen sind wiederum drei Probleme verbunden:

1. „Wie vollzieht sich im Einzelnen die Begegnung des Individuums und der Gesellschaft? Wie werden die vorgeprägten Rollen zum Teil des sozialen Verhaltens Einzelner? (...)
2. Wer oder was ist die Gesellschaft? (...)
3. Wie kann die Verbindlichkeit von Rollenerwartungen garantiert werden? Welche Mechanismen oder Institutionen wachen darüber, daß der Einzelne die ihm begegnenden Verhaltensvorschriften nicht als bedeutungslose und willkürliche Ansprüche beiseite schiebt?“ (ebd. 1958:28)

Ich werde hier lediglich auf das erste und dritte Problem eingehen. Zunächst zu Problem Nummer drei.

Die Gesellschaft versucht die Rollenerwartungen zu versichern, indem sie positive und negative Sanktionen verhängt. Mit positiven Sanktionen sind Formen der Ehrerweisung, wie z.B. das Verleihen von Orden gemeint. Negative Sanktionen sind Strafe und Ächtung. Hierbei ist von großer Wichtigkeit, dass verschiedene Formen von Erwartungen und damit auch unterschiedliche Formen von Sanktionen bestehen. Dahrendorf unterscheidet zwischen Muss-Erwartungen, Soll-Erwartungen und Kann-Erwartungen.

Muss-Erwartungen sind diejenigen Erwartungen die vom Gesetzgeber vorgeschrieben und deren Nicht-Erfüllung von ihm unter Strafe gestellt ist. Soll-Erwartungen sind Erwartungen, die beschreiben, wie sich ein Akteur verhalten sollte. Dahrendorf illustriert dies mit einem Beispiel aus der Politik. So kann ein Parteimitglied nicht gesetzlich dafür bestraft werden, wenn es Mitglieder für eine andere Partei wirbt. Die negative Sanktion besteht dann darin, dass das betroffene Mitglied von den übrigen Parteimitgliedern geächtet wird. Hier wird die quasi-rechtliche Institution der Organisation sichtbar (ebd. 1958:30).

Ein Beispiel hierfür aus dem indischen Kontext wären die z.T. drastischen negativen Sanktionen die interkasten Ehen nach sich ziehen können. Heiratet z.B. eine kastenhindu Frau einen Dalit kann dies zur Bestrafung oder sogar zur Ermordung der Eheleute durch Angehörige der Gemeinschaft führen, obwohl eine solche Eheschließung vom staatlichen Gesetz nicht verboten und die Sanktionierung unter Strafe gestellt ist (<http://www.gfa.org/mixed-caste-elopement-ends-in-burning> 19.10.2007; Das 2002:187).

Kann-Erwartungen sind Tätigkeiten, die der Akteur freiwillig ausführt, zu denen er nicht

verpflichtet ist. Der freie Wille ist hierbei jedoch nur scheinbar enthalten, denn derjenige „der immer nur das Allernötigste tut, muß schon sehr wirksame Alternativen der Befriedigung kennen, um durch die Geringschätzung seiner Mitmenschen nicht gestört zu werden“ (Dahrendorf 1958:31). Das Nicht-Erfüllen von Soll-Erwartungen wird also mit dem Einbüßen gesellschaftlichen Ansehens bestraft. An dieser Stelle ist es sehr wichtig, dass Dahrendorf davon ausgeht, dass das System von Erwartungen und von Bestrafungen bei Nicht-Erfüllung dieser, in jeder Gesellschaft vorzufinden ist (ebd. 1958:28ff.).

Hier wurde nur auf negative Sanktionen eingegangen, da positive Sanktionen laut Dahrendorf nicht zur Erklärung des Drucks geeignet sind, den die Gesellschaft auf den Akteur ausübt (ebd. 1958:29). Nun möchte ich zur Beantwortung des ersten Problems kommen. Dahrendorf führt hier zwei Schlagworte an. Sozialisation und Verinnerlichung. Dies führt mich zur Soziologie Pierre Bourdieus, der sich eingehend mit diesen Prozessen beschäftigt hat (vgl. Bourdieu 1982; 1987). Doch zuvor möchte ich auf zwei weitere Konzepte innerhalb des Rational Choice Ansatzes eingehen. Dem RREEMM-Modell und dem Modell der eingeschränkten Rationalität. Zunächst zu ersterem.

4.7. Das RREEMM-Modell

Das RREEMM-Modell wurde ebenfalls von Siegwart Lindenberg (1985) entwickelt und stellt eine Erweiterung des REMM-Modells William Mecklings dar. Die beiden Ansätze betonen die Lernfähigkeit des Menschen, die in anderen Ansätzen implizit ist (Kunz 2004:38). RREEMM steht für 'resourceful', 'restricted', 'expecting', 'evaluating', 'maximizing', 'man'. Ein Akteur gilt als 'resourceful', da es ihm möglich ist verschiedene Möglichkeiten zu suchen und zu finden. Der Akteur kann lernen und erfinden. Er ist 'restricted' da er unter der Bedingung der Knappheit eine Auswahl treffen muss. Er ist 'expecting', weil er subjektive Wahrscheinlichkeiten mit zukünftigen Ereignissen verbindet. Aufgrund seiner Fähigkeit, seine Präferenzen zu ordnen und zukünftige Ereignisse einzuschätzen, ist er 'evaluating'. Da der Akteur seinen erwarteten Nutzen maximieren möchte, indem er zukünftige Ereignisse einschätzt ist er 'maximizing' (Lindenberg 1985:100). Fügt man dem RREEMM-Modell den Begriff „enabling“ bei. So entsteht das so genannte REE(E)MM-Modell. Durch diese Erweiterung wird das Konzept des homo oeconomicus modifiziert und verbindet somit das Interesse an der Nutzenmaximierung mit sozial-kulturellen Regeln (Druwe; Kunz 1996:35) und damit mit Dahrendorfs Rollenerwartungen.

4.8. Eingeschränkte Rationalität

Herbert A. Simon entwickelte das Konzept der eingeschränkten Rationalität. Es findet seine Anwendung in der Erklärung von Wahlentscheidungen in Situationen der Unsicherheit und von ungleichem Wettbewerb (Simon 1979:497). Der Akteur verhält sich nicht als Maximierer sondern als Befriediger, d.h. er versucht seinen Nutzen so lange zu steigern, bis dieser ein Niveau erreicht hat mit dem der Akteur zufrieden bzw. befriedigt ist (Simon 1959:263). Ist es dem Akteur jedoch nicht möglich einen für seine momentanen Erwartungen befriedigenden Nutzen zu erreichen „senkt er sein Anspruchsniveau und sucht dann nach einer im Hinblick auf dieses tiefere Niveau akzeptable Alternative“ (Kirchgässner 2000:31). Es geht in Simons Konzept hauptsächlich um Suchverfahren in, wie bereits erwähnt, Situationen der Unsicherheit. Wie eingeschränkt die Akteure in ihrem Handeln sind, steht in Abhängigkeit mit den gegebenen institutionellen Bedingungen und darin, in wie weit das Individuum über die jeweiligen Alternativen informiert ist (ebd. 2000:32). Ein Beispiel: Ein *Velar* verfügt in seinem häuslichen Betrieb nur über eine traditionelle, einem Teller ähnelnde Töpferscheibe, die per Hand in Rotation versetzt wird. Dadurch, dass die Scheibe zu Beginn der Modellierung eines Gegenstands gedreht wird und danach an Drehmoment verliert wird das Formen eines Produkts erschwert. Das Ziel des Töpfers ist es den Herstellungsprozess zu erleichtern, damit die Arbeitsbedingungen zu verbessern und seine Produktion zu steigern. Dies könnte durch die Anschaffung einer durch einen Motor betriebene Töpferscheibe bewerkstelligt werden. Da jedoch ein solcher Antrieb für den Töpfer zu teuer ist, sucht er nach einer anderen Lösung die seinen finanziellen Möglichkeiten entspricht. Er senkt sein Anspruchsniveau und entscheidet sich letztlich für eine Scheibe, die mit Hilfe einer Mechanik mit einer Kurbel manuell betrieben wird. Das Antreiben der Töpferscheibe kann durch einen Verwandten, der ohnehin in die Produktion eingebunden ist übernommen werden. Damit vermeidet der Töpfer die hohe Investition in einen Motor und erreicht trotzdem annähernd sein angestrebtes Ziel.

5. Pierre Bourdieus Habituskonzept

Nun möchte ich auf Dahrendorfs erstes Problem und dessen Beantwortung zurückkommen. Um eine Erklärung für die Prozesse der Sozialisation und der Verinnerlichung liefern zu können, möchte ich im Folgenden auf Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus eingehen. Da der Begriff Habitus in Bourdieus Sinn nicht ohne weiteres zu erklären ist, möchte ich ebenfalls auf die Konzepte des

Kapitals, des sozialen Raumes bzw. Feldes und der Klasse eingehen.

Das Kapital bildet bei Bourdieu die Basis für die Theorie des sozialen Raumes, da die unterschiedlichen Kapitalformen „das theoretische Kriterium zur Differenzierung der spezifischen Felder“ (Schwingel 1995:80) darstellt. Die Menge der zur Verfügung stehenden unterschiedlichen Kapitalformen determiniert die Handlungs- und Profitchancen eines Akteurs (Bourdieu 1985:10). Der soziale Raum ist so gestaltet, dass die Positionen der Akteure oder der Gruppen von Akteuren durch zwei Unterscheidungsprinzipien festgelegt werden. Diese Prinzipien sind ökonomisches und kulturelles Kapital (Bourdieu 1998:18) und sind laut Bourdieu auch in außereuropäischen kapitalistischen Kulturen wirksam (ebd. 1998:13). Da sich in Indien spätestens seit den 1990er Jahren kapitalistische Strukturen ausgebildet haben (Das 2002:X), sollte dies nach Bourdieus Auffassung auch hier zutreffen.

„Akteure verteilen sich in einer ersten Dimension nach dem Gesamtvolumen des Kapitals, das sie besitzen, und in einer zweiten Dimension nach der Struktur dieses Kapitals, das heißt nach dem relativen Gewicht, das die verschiedenen Kapitalarten- ökonomisch und kulturell- im Gesamtvolumen ihres Kapitals haben“ (Bourdieu 1998:18f.).

Die Position, die die Akteure innerhalb des sozialen Raumes einnehmen, bestimmen deren Vorstellungen und Praktiken aus denen der Habitus hervorgeht. Dieser wiederum beeinflusst die Positionen der Akteure im sozialen Raum. Aus diesen lassen sich wiederum theoretische Klassen ableiten. Bourdieu betont ausdrücklich, dass es sich um keine Klassen im Sinne Karl Marx' handelt und die theoretischen Klassen nur im sozialen Raum virtuell existieren (ebd. 1998:24ff.).

Doch stellt sich zunächst die Frage, welche Kapitalsorten von Bourdieu unterschieden werden. Er differenziert drei Formen des Kapitals: Das Ökonomische Kapital, das kulturelle Kapital und das soziale Kapital (Bourdieu 1997:49ff.), wobei kulturelles und soziales Kapital einiger Erklärungen bedürfen.

Das kulturelle Kapital wird in drei Unterkategorien aufgespaltet. Die erste dieser drei Kategorien ist die des inkorporierten Kulturkapitals. „Inkorporiertes Kapital ist ein Besitztum, das zu einem festen Bestandteil der Person, zum Habitus geworden ist; aus Haben ist Sein geworden“ (ebd. 1997:56). Der Habitus ist Ausdruck und Erzeugungsprinzip des Lebensstils und des Geschmacks einer Person. Er bringt einerseits klassifizierbare Praxisformen hervor und bewertet andererseits die Produkte der Praxisformen. Dies ist laut Bourdieu der Geschmack (Bourdieu 1983:277ff.). Doch nicht nur der Lebensstil und der Geschmack einer Person werden durch das inkorporierte Kulturkapital beeinflusst, sondern auch physisches Aussehen und Sprache. Das inkorporierte Kulturkapital wird durch soziale Vererbung, sprich Sozialisation, weitergegeben (Bourdieu 1997:57). Der Prozess der Aneignung von inkorporiertem kulturellem Kapital ist zeitaufwendig. Aus diesem Grund ist die

Aneignung „in erster Linie von dem in der gesamten Familie verkörperten kulturellen Kapital abhängig“ (ebd. 1997:58). Doch auch schulische Ausbildung wird von Bourdieu als Faktor der Aneignung von kulturellem Kapital aufgefasst. Die erforderliche Zeit zur Aneignung des kulturellen Kapitals ist das Bindeglied zwischen ökonomischem und kulturellem Kapital. Die Zeit ist deswegen die Verbindung zwischen diesen beiden Kapitalformen, da eine Familie die Nachkommen nur unter der Voraussetzung von vorhandenem ökonomischem Kapital, beispielsweise in einer angesehenen Privatschule oder in einer Universität, ausbilden lassen kann. Das Kind hat während der Zeitspanne der Ausbildung kein Einkommen und muss daher von den Eltern finanziert werden (ebd. 1997:72). Die Art und Weise wie kulturelles Kapital akkumuliert wird kann sich je nach Gesellschaft, Klasse und Epoche unterscheiden (ebd. 1997:55ff.).

Die zweite Form des kulturellen Kapitals ist das objektivierte Kulturkapital. Dieses kann nur durch seine Beziehung zum inkorporierten Kulturkapital bestimmt werden.

Unter objektiviertem Kulturkapital versteht Bourdieu Objekte, wie z.B. Bücher, Gemälde etc.. Durch diese Gegenstände wird das kulturelle Kapital übertragbar. Es ist zu beachten, dass nur Zeichen für kulturelles Kapital weiter gegeben werden, jedoch nicht das inkorporierte Kulturkapital, das dazu notwendig ist ein Buch oder Gemälde wertschätzen zu können. Das objektivierte Kulturkapital kann nur dann fortbestehen, wenn es von den Akteuren angeeignet wurde (ebd. 1997:61).

Die dritte Form des Kulturkapitals stellt das institutionalisierte Kulturkapital dar. Diese Form beschreibt die Objektivierung von inkorporiertem Kulturkapital. Die Objektivierung des inkorporierten Kulturkapitals ist notwendig, da diese den gleichen biologischen Grenzen wie sein Inhaber unterliegt. Durch die Objektivierung wird dieser Mangel ausgeglichen und dem Kulturkapital wird durch das Verleihen von akademischen oder schulischen Titeln institutionell Anerkennung verliehen (ebd. 1997:62).

Nun komme ich auf das soziale Kapital zu sprechen. „Das soziale Kapital ist die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind“; oder anders ausgedrückt, es handelt sich dabei *um* Ressourcen, die auf der *Zugehörigkeit zu einer Gruppe* beruhen“ (ebd. 1997:63).

Der Umfang des Sozialkapitals des Einzelnen hängt sowohl von der Ausdehnung des Beziehungsnetzes ab, d.h. wie viele Beziehungen dem Akteur tatsächlich zur Verfügung stehen, als auch vom Umfang des Kapitals. Hierbei ist sowohl ökonomisches, als auch kulturelles und symbolisches Kapital gemeint, das diejenigen besitzen, mit denen der jeweilige Akteur in Beziehung steht.

Unter symbolischem Kapital versteht Bourdieu die Gesamtheit der Kapitalarten und deren Struktur

über die ein Akteur verfügt. Dies äußert sich in sozialem Prestige und Anerkennung (Bourdieu 1985:11).

Bourdieu versteht die verschiedenen Kapitalarten als ineinander wandelbar. Es ist zu beachten, dass das ökonomische Kapital den anderen Kapitalformen zugrunde liegt. Das heißt, dass kulturelles und soziales Kapital mit Hilfe von ökonomischem Kapital erworben werden können. Um dies zu bewerkstelligen ist so genannte Transformationsarbeit notwendig. Um kulturelles Kapital anzuhäufen muss ein Akteur ein gewisses Maß an spezifischer Arbeit und ökonomischem Kapital investieren. Aber auch kulturelles und soziales Kapital kann durch Transformationsarbeit in ökonomisches Kapital umgewandelt werden. Ein Beispiel hierfür wären soziale Beziehungen mit deren Hilfe eine Person eine besonders gut bezahlte Anstellung erhält.

Ich möchte nun auf den Zusammenhang zwischen Kapital, Habitus, sozialem Raum und Klassen näher eingehen. Wie oben bereits erwähnt besteht zwischen Habitus und sozialem Raum bzw. Feld eine Wechselwirkung. Eine solche besteht ebenfalls zwischen Habitus und dem Kapitalvolumen bzw. der Struktur des Kapitalvolumens eines Akteurs aber auch zwischen Kapitalvolumen, dessen Struktur und sozialem Raum. Innerhalb der Soziologie Bourdieus ist der Habitus das Konzept mit dem er versucht das Entstehen von Praxisformen zu erklären (Schwingel 1995:62). Der soziale Raum unterscheidet sich innerhalb Bourdieus Konzeption vom sozialen Feld dadurch, dass soziale Räume durch den für sie typischen Einsatz zu sozialen Feldern werden. Jedes Feld ist als ein spezifiziertes Universum mit besonderem Einsatz und Regeln zu begreifen (Bohn 1991:27f.), in dem sich der Habitus widerspiegelt (Bourdieu 1983:282f.). Der Habitus entsteht durch Erfahrungen, die ein Individuum in seinem jeweiligen sozialen Raum machen kann (Schwingel 1995:59). Der soziale Raum ist wiederum durch Kapitalvolumen und Kapitalstruktur vorgegeben (Bourdieu 1985:10f.). Das Konzept des Habitus, das bei Bourdieu „über die üblichen Konnotationen wie Gewohnheit, das Habituelle, Gewohnheitsmäßige und Haltung im Sinne der äußeren Erscheinung, dem Verhalten, dem Geschick“ (Bohn 1991:35f.) hinausgeht, ist durch vier Merkmale gekennzeichnet:

1. Die Inkorporation. Diese vollzieht sich durch Lern- und Konditionierungsprozesse innerhalb der sozialen Umgebung des Akteurs. Vernünftiges soziales Handeln wird durch die Inkorporation ermöglicht, zudem kann ein Akteur erst durch sie Alltagserfahrungen fraglos akzeptieren, da der Leib Teil der Sozialwelt, „wie die Sozialwelt Teil des Leibes“ (Bourdieu 1985:69) geworden ist.
2. Der Habitus wirkt als Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmatrix (Bohn 1991:32), die auf Dispositionen basiert, die der Akteur aufgrund seiner sozialen Herkunft ausbildet (Bourdieu 1998:73). Er ist gesellschaftlich und historisch bedingt, da er auf Erfahrungen des Kollektivs

und des Einzelnen basiert (Schwingel 1995:62). Die Dispositionen und der Habitus wirken als Erzeugungsprinzip von Eigenschaften und Werturteilen und bewirken, „daß die Gesamtheit der Praxisformen eines Akteurs (...) als Produkt der Anwendung identischer (oder wechselseitig austauschbarer) Schemata zugleich systematischen Charakter tragen und systematisch unterschieden sind von den konstitutiven Praxisformen eines anderen Lebensstils“ (Bourdieu 1983:278). Der Habitus ist sowohl Erzeugungsprinzip als auch Klassifikationssystem „objektiv klassifizierbarer Formen von Praxis“ (ebd. 1983:277), er erzeugt Wahrnehmungsschemata, Denkschemata, den Ethos eines Akteurs, dessen Geschmack und die Handlungsschemata aus denen die Praxisformen resultieren (Schwingel 1995:62). Der Habitus wirkt also differenzierend, d.h. dass Personen, die verschiedenen sozialen Lagen angehören, niemals den gleichen Habitus entwickeln können (Bourdieu 1983:279).

3. Der Habitus ist des Weiteren dadurch gekennzeichnet, dass praktisches Wissen, während dieses innerhalb einer Handlung in Verwendung ist, dem Akteur nicht bewusst ist. Das praktische Wissen ist implizit. Das heißt gewisse Handlungen werden durch unbewusste Vorgänge, Automatismen gesteuert (Bourdieu 1993:126f.). „Unbewusst nicht im psychoanalytischen, sondern in dem Sinne, dass die Genese, die Geschichte vergessen wurde“ (Schwingel 1995:63).
4. Ein weiteres Merkmal des Habitus ist dessen Hysteresis-Effekt oder Trägheitsannahme (Bohn 1991:34). Darunter versteht Bourdieu das festklammern eines Akteurs an einem früheren, nach dessen Auffassung, vorteilhafteren Zustand. Dieser Zustand wird durch die Hysteresis mystifiziert, d.h. es wird diesem Zustand, Bourdieu bezieht sich auf die Inflation von Bildungstiteln, ein Wert beigemessen, den er nicht mehr besitzt. Dies wirkt sich auf die realen Praktiken von Gruppen aus, die versuchen den Wert eines Titels wiederherzustellen (Bourdieu 1983:238ff.).
5. Wichtig in dieser Konzeption ist, dass der Mensch sich seinem Habitus nicht entziehen kann, der Habitus ist mit dem biologischen Körper des Akteurs so fundamental verbunden, dass der Habitus physisch in den Akteur übergegangen ist. „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man“ (Bourdieu 1993:135).
6. Der Habitus steht mit den unterschiedlichen Arten des Kapitals, des sozialen Raum, der sozialen Felder und der Klassen in der Form in Beziehung, dass er sozialkulturell bedingt ist, „d.h. durch die spezifische Stellung, die ein Akteur und die soziale Klasse, der man ihn zurechnen kann innerhalb der Struktur gesellschaftlicher Relationen inne hat (...)“ (Schwingel 1995:66) wird der Habitus determiniert. Die gesellschaftlichen Bedingungen in denen ein Akteur lebt und vor Allem aufwächst, werden von ihm verinnerlicht und der Habitus generiert. Die Wahrnehmung, das Denken und Handeln werden durch die „materiellen und kulturellen Existenzbedingungen“

(ebd. 1995:66), sprich durch sein soziales Umfeld, vorgegeben. Der Habitus ist jedoch nicht statisch sondern er unterliegt Veränderungen. Diese Veränderungen sind durch Erfahrungen, die eine Person während des Lebens sammelt und durch den „sozialen Lebenslauf“ (Bourdieu 1993:113) einer Person bedingt. Der „soziale Lebenslauf“ und damit die Erfahrungen die ein Mensch sammeln kann, sind von dessen ökonomischem und kulturellem Kapital abhängig.

7. Da der Habitus durch stille Pädagogik inkorporiert wird (Bourdieu 1993:128), die es schafft über unscheinbare Ermahnungen eine „komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik“ (ebd. 1993:128) zu vermitteln, wird er zur „zweiten Natur“ (Bourdieu 1983:739) und es entsteht die so genannte unfreiwillige Wahl des Schicksals, die durch die jeweiligen Lebensumstände bedingt ist und den jeweiligen Geschmack vorgibt (ebd. 1983:290). Hierdurch wird „die gesellschaftliche Not (-wendigkeit) zur Tugend“ (Schwingel 1995:68) und die bestehende Gesellschaftsordnung bestätigt (ebd. 1995:68).

Der Habitus wirkt jedoch nicht als steifes Korsett, das alle Praxisformen des Akteurs determiniert (Joas; Knöbl 2004:534). Der Habitus gibt einen gewissen Handlungsrahmen vor, innerhalb dessen die Akteure erfinderisch handeln können und in dem die Handlungen nicht immer voraussehbar sind. Der Habitus determiniert inhaltlich nicht die Praktiken, sondern deren Ausführung. „Vor allem die (ungleich verteilten) Chancen, über die verschiedenen Kapitalformen zu verfügen, legen den jeweiligen Spielraum fest, innerhalb dessen Freiheit für Variation, selbst für Innovation besteht“ (ebd. 1995:70). Bourdieu (1982) verdeutlicht dies im Kapitel über Bildungsbeflissenheit in seinem Werk „Die feinen Unterschiede“. Die oben bereits angesprochene Wechselwirkung zwischen Habitus und sozialem Feld besteht darin, dass das soziale Feld von Praktiken beeinflusst wird, deren Rahmen durch die Habitus der Akteure strukturiert werden. Sowohl die sozialen Strukturen als auch die Habitus besitzen eine Entstehungsgeschichte, sie sind sozusagen gewachsen. Bourdieu geht davon aus, dass das Entstehen von sozialen Strukturen durch „historische(n) Praxisformen sozialer Akteure (...)“ gewährleistet ist und dass diese Praxisformen „als Aktualisierung von (selbst historisch-soziologisch bedingten) Habitusstrukturen begriffen“ (Schwingel 1995:76f.) werden.

Nun möchte ich in aller Kürze auf den Zusammenhang von sozialem Raum und Klassen eingehen um danach das Wirken der Klassenzugehörigkeit auf das Individuum nach Bourdieus Auffassung zu erläutern, doch zunächst soll der Begriff „sozialer Raum“ bestimmt werden.

Ein sozialer Raum ist ein mehrdimensionaler Raum, „dem bestimmte Unterscheidungs- bzw. Verteilungsprinzipien zugrundeliegen (...). [Diese beinhalten] die Gesamtheit der Eigenschaften (bzw. Merkmale), die innerhalb eines fraglichen sozialen Universums wirksam sind (...). Die Akteure oder Gruppen von Akteuren sind anhand ihrer relativen Stellung innerhalb dieses Raums definiert“ (Bourdieu 1985:9f., Zusatz von M.P.-L.).

Die soziale Stellung eines Akteurs innerhalb des Raumes wird durch seine Stellung in den einzelnen Feldern vorgegeben. Die Verteilungsstruktur der ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel ist dabei ausschlaggebend. Bourdieu meint damit an erster Stelle das ökonomische Kapital an das sich kulturelles und soziales Kapital anschließen. Hieraus folgt das symbolische Kapital, das „als legitim anerkannte Form der drei vorgenannten Kapitalien (gemeinhin als Prestige, Renommee usw. bezeichnet)“ (ebd. 1985:11) gilt.

Die unterschiedlichen Stellungen von Akteuren bzw. von Gruppen von Akteuren lassen sich hierarchisch ordnen. Aus dieser Ordnung wiederum werden Klassen abgeleitet. Bourdieu versteht die Klassen, wie bereits erwähnt, als theoretische. Klassen sind „Ensembles von Akteuren mit ähnlichen Stellungen, und die, da ähnlichen Konditionen und ähnlichen Konditionierungen unterworfen, aller Voraussicht nach ähnliche Dispositionen und Interessen aufweisen, folglich auch ähnliche Praktiken und politisch-ideologische Positionen“ ausüben bzw. haben (ebd. 1985:12). Bourdieu nimmt aufgrund dessen an, dass sich Verhaltensweisen durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe prognostizieren und erklären lassen.

Die jeweilige Gruppenzugehörigkeit und damit die Position innerhalb des sozialen Raumes ist von den Akteuren nur selten oder schwer zu überwinden. Das heißt nicht, dass ein Akteur nicht seine Gruppenzugehörigkeit und seine soziale Position verändern kann, Bourdieu meint damit, dass sich unterschiedliche soziale Gruppen nur selten zusammenschließen.

Wie aber beeinflusst die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe bzw. Klasse die Handlungen eines Einzelnen?

Die Klassen beeinflussen die Handlungen des Einzelnen in der Weise, wie dies auch der Habitus tut, da die in einer Klasse zusammengefassten Individuen über denselben Habitus verfügen, da ihnen „identische Geschichte(n)“ (Bourdieu 1993) zueigen sind. Das individuelle Handeln wird „als mehr oder minder typische Varianten bzw. Variationen von gruppen- oder klassenspezifischer Praxisformen“ (Schwingel 1995:72) betrachtet. Bourdieu geht jedoch nicht davon aus, dass das Handeln eines Individuums durch dessen Klassenzugehörigkeit vollkommen bestimmt ist. Er geht wie im Habituskonzept davon aus, dass es innerhalb der Klassen einen spezifischen Spielraum gibt, den der Akteur nutzt. Dieser Spielraum wird einerseits durch die Ressourcen und Möglichkeiten des Einzelnen und damit durch dessen Stellung innerhalb seiner Klasse bestimmt, andererseits ist der „soziale Lebenslauf“ eine Determinante.

Abschließend wäre festzuhalten, dass Bourdieu betont, dass die Reproduktion der sozialen Strukturen nicht die einzig denkbare Möglichkeit für die Gestaltung des Verhältnisses von Habitus und Feld ist. Gerät ein Akteur in eine Krisensituation, in der seine habituellen Erwartungen mehrfach enttäuscht und damit seine Denk- und Wahrnehmungsstrukturen in Frage gestellt werden, kann es

dazu kommen, dass Habitus und Feld sich von einander entfernen (ebd. 1995:80). „Dies kann zum Scheitern des Habitus als Produktionsprinzip von Praxis und zu seiner Ersetzung beispielsweise durch reflektierte Chancenabwägung führen“ (ebd. 1995:80f.). Werden jedoch die Erwartungen des Habitus bestätigt, wird auch das Verhältnis von Habitus und Feld nicht hinterfragt (Bourdieu 1993:50).

Nach dem ich das theoretische Feld dieser Arbeit bereitet habe, möchte ich nun zur Beschreibung der indischen Handwerker allgemein kommen um danach auf die *Velar* im Besonderen einzugehen.

6. Die indischen Handwerker

Wie Stephen Inglis treffend bemerkt und ich oben bereits erwähnt habe, gibt es zwei Ansichten auf indische Handwerker. Einerseits existiert die Auffassung, die Handwerker würden die Art und Weise, wie sie ihre Arbeit betreiben, an unveränderlichen und ewigen Regeln ausrichten. Andererseits sieht man die Handwerker als arme Leute, die ihre Arbeit verrichten und sich dabei wenig von religiösen oder politischen Veränderungen beeinflussen lassen (Inglis in Meister 1988:153).

Im Folgenden werde ich ersterer Vorstellung einige Zeilen widmen.

Diese geht auf Schriften wie die *Veden*, die *Silpa* Texte oder das Gesetzbuch des *Manu* zurück. Es ist zu beachten, dass es sich hierbei um idealisierte Vorstellungen handelt. Es steht außer Frage, dass die Umsetzung dieser Vorstellungen regional variiert (Huyler 1988:146f.), vorausgesetzt, dass sie den Handwerkern überhaupt bekannt sind. Ein weiterer Faktor, der Abweichungen von diesem Ideal notwendig macht, ist der moderne Arbeitsmarkt, der ein starkes Anwachsen der beruflichen Vielfalt auch auf dem indischen Subkontinent bedingte (Bouglé 1993:66).

Die indischen Handwerker sehen *Visvakarma*, eine Form von *Brahma* (Inglis 1984:27), als ihren mythologischen Vorfahren an. Er gilt als derjenige, auf den alle Handwerke zurückgehen. Da *Visvakarma* alle kreativen Kräfte in sich vereint, stellt er das Prinzip, d.h. den Grundsatz, eines jeden Handwerks dar. Die Kreativität spielt im Selbstverständnis der *Velar* eine große Rolle. Sie sehen sich selbst als eine natürlich kreative Gruppe, deren Mitgliedern es leicht fällt, erschaffende Arbeiten auszuführen. Die Handwerker erachten ihren Beruf nicht als erlernte Fähigkeit, sondern als eine von Gott vermittelte Gabe, die durch ihre Vorfahren an sie weiter gegeben wurde. Dies beinhaltet auch Form und Aussehen der jeweiligen Objekte (Coomaraswamy 1989:47f.). „(...) the craftsman is not an individual expressing individual whims, but a part of the universe, giving

expression to ideals of eternal beauty and unchanging laws, even as do the trees and flowers whose natural and less ordered beauty is no less God-given“ (ebd.:48). Hierdurch würde jedoch jegliche Innovation innerhalb der Handwerke ausgeschlossen werden. Huyler schreibt hierzu, dass zwar die exakte Reproduktion des Prototyps eines Gegenstands eines der höchsten Ideale indischer Handwerker sei, dass jedoch viele Objekte unbewusst durch den Produzenten verändert würden und dadurch der persönliche Sinn des Handwerkers für Formgebung in das Endprodukt einfließe (Huyler1988:150). Inglis stellt ebenfalls Veränderungen innerhalb der Technik sowie des Stils, des Gebrauchs und der Bedeutung von Objekten fest (Inglis 1988:153), ohne diese jedoch zu konkretisieren. Ich habe die Feststellung gemacht, dass sich einige *Velar* sehr wohl Gedanken über das Design ihrer Produkte machen und diese versuchen zu verbessern bzw. den Wünschen und Vorstellungen ihrer Kunden, sprich dem Markt anzupassen. Dazu später mehr.

Dass sich die Handwerker auf *Visvakarma* beziehen, hat für das jeweilige Handwerk nicht nur ästhetische Bedeutung, sondern hat auch magische, sakrale Relevanz (Kramrisch 1983:52f.). Dies werde ich später anhand der von den *Velar* produzierten Objekte und ihres Herstellungsprozesses, die beide einen besonderen rituellen Wert besitzen, erläutern.

Kramrisch betont, dass durch das Vermitteln der beruflichen Fähigkeiten nicht nur das handwerkliche Know-how weiter gegeben wird, sondern auch bestimmte Normen und Werte übermittelt werden. Sie verbindet dies mit dem Konzept des *dharma* und geht somit davon aus, dass die Ausübung des Berufs die Pflicht eines Handwerkers und sein Weg zu spirituellem Fortschritt sei (Kramrisch 1983:56). Das *dharma*-Konzept besagt, dass es besser sei eine Person führe ihr eigenes *dharma* schlecht, als das einer anderen Person gut aus (Coomaraswamy 1989:44). Kramrisch stellt auch fest, dass fast jeder Handwerker sich auch als Bauer verdingte um seinen Lebensunterhalt auf zu bessern (Kramrisch 1983:61ff.). Coomaraswamy verbindet das Handwerk mit dem Konzept des *karma* und bezieht sich hierbei auf die Anweisungen die in der Schrift *Mayamataya* enthalten sind. Diese besagen, dass ein Handwerker seinen Beruf ausführen soll. Wenn er dies befolgt, wird er im nächsten Leben dafür belohnt. Falls nicht folgt eine Bestrafung (Coomaraswamy 1989:44).

In den *Veden* wird nicht zwischen Kunst und Handwerk unterschieden. Es existiert ein einziger Begriff für diese beiden Betätigungsfelder. Dieser Begriff, *silpa*, schließt auch Bedeutungen wie Mühe, Arbeit, Form, Kreation, Ritus und Ritual mit ein. Die Vielseitigkeit der Handwerke erstreckt sich vom Wagner über den Bildhauer zum Töpfer, vom Parfümeur hin zum Weber und Architekten, um nur einige zu nennen. Es gibt bis zu 64 verschiedene Hauptbetätigungsfelder, in denen auch *tantra*, Magie und die Kunst der Liebe enthalten sind. Die Gegenstände und Bauten, die durch Handwerker erschaffen werden, gelten als Nachahmungen heiliger Formen (Kramrisch 1975:18ff.).

Die Arbeit der Handwerker wurde innerhalb der Familien weitervererbt oder durch Ausbildung

weiter gegeben und konnte, wie bereits erwähnt, von allen vier *Varnas* ausgeübt werden. Doch auch diese Ansicht ist nicht unumstritten, so werden die Handwerke bzw. Künste durch zwei Schriften, dem *Arthasastra* und dem *Visnumrti* den *Sudras* zugewiesen. Die unterschiedlichen sozialen Stellungen der Handwerke innerhalb der Kastenhierarchie führt Kramrisch auf Heiraten zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kasten zurück, auch dies wurde bereits kurz angesprochen. Diese nicht legitimen Verbindungen finden in einem Mythos ihren Ausdruck, der besagt, dass *Visvakarma* neun Söhne von einer Frau des *sudra Varnas* hatte. Diese wurden Girlandenmacher, Schmied, Töpfer, Schlosser bzw. Metallarbeiter, Muschelschnitzer, Weber, Architekten, Maler und Goldschmied. Die letzten drei dieser Liste haben ihr Recht verloren Opfer darzubringen, da sie verschiedene Vergehen begangen hatten. So hatte der Eine Gold von einem *Brahmanen* gestohlen, der Andere die Anweisungen eines *Brahmanen* missachtet und der Dritte sein Handwerk nicht gemäß den Regeln durchgeführt. Vor Allem der letzte Punkt ist interessant, da er die Wichtigkeit der Einhaltung der Regeln des jeweiligen Handwerks betont (Kramrisch 1975:20).

Die Handwerker waren ein „organisches Element“ (Coomaraswamy 1989:1) der Gesellschaft. Sie waren in der Weise eingebunden, dass sie auf Dorfebene teil des sozialen Gefüges waren. Falls es nur wenige oder eine einzige Person gab, die ein Handwerk ausübte, waren diese über das *jajmani*-System mit den übrigen Bewohnern der Siedlung verknüpft. Es existierten auch Dörfer, die ausschließlich von Handwerkern eines Berufs bewohnt wurden. In diesem Falle bestand Konkurrenz unter den Handwerkern und die Einnahmen waren unsicher (Kramrisch 1959:21). In Städten, aber auch in marathischen Dörfern (Coomaraswamy 1989:2) waren etwa ab dem vierten Jahrhundert v. Chr. die Handwerker in Gilden organisiert, in denen sie als Handwerker und Händler tätig waren. Die Gilden regelten sowohl die Arbeitszeiten, die zu erbringenden Leistungen und die Qualität der Produkte, gewährleisteten aber auch eine gewisse Sicherheit im Bezug auf den Lebensstandard ihrer Mitglieder (Kramrisch in Singer 1959:18ff.). Eine Gilde konnte aus Angehörigen verschiedener Kasten bestehen. Die Mitgliedschaft war erblich, doch konnten sich Interessenten in die Gilde einkaufen (Coomaraswamy 1989:5f.). Wenn sich in der Struktur der Gilde endogame Heiraten etablierten, entwickelte sich die Gilde zur Kaste (Thapar 1988:12).

Eine dritte Weise, wie die Handwerker mit der übrigen Gesellschaft in Beziehung standen, war als Bedienstete eines Königs oder eines Tempels, d.h sie waren entweder fest oder auf Zeit am Hofe eines Königs tätig oder sie verdingten sich beim Bau bzw. bei der Instandhaltung eines Tempels. Auch diese Stellung wurde innerhalb der Familien weitergegeben und die Handwerker wurden nach festen Maßstäben, entweder in Naturalien, bar oder mit Land bezahlt (Coomaraswamy 1989:14ff.). Dies bringt mich zu einem weiteren, für die Handwerker wichtigen Aspekt, dem Verhältnis zwischen Künstler/Handwerker und ihrem Auftraggeber, sprich Patron.

Neben der ökonomischen Beziehung zwischen Patron und Handwerker bestand auch eine spirituelle Verbindung, nämlich in der Weise, dass der Handwerker durch das Befolgen seines *dharmas*, durch das er seinen Lebensunterhalt verdiente, dem Patron dabei half einen spirituellen Plan zu erfüllen. Durch die Patronage eines Künstlers sicherte der Patron für sich und seine Angehörigen einen Platz in der Nachwelt, indem er die erlangten Meriten in seiner Gemeinschaft verteilte (vgl. Inglis 1984:34). Hierdurch bekommt das Schaffen des Handwerkers die Bedeutung, dass der Künstler bzw. Handwerker als Mittler zwischen Patron und Nachwelt vermittelt (Kramrisch 1983:56f.). Der Handwerker hat somit eine dem Priester ähnliche Funktion inne (Inglis 1984:34).

7. Die *Velar*

Die *Velar* sind eine Gruppe tamilischer Töpfer, der so genannten *Kusavan. Velar* oder *Velan*, was die weniger respektvolle singular Form von *Velar* ist, ist ein Titel, den die Töpfer in der Region um Madurai führen, (Thurston 1965:199) um ihre Kastenzugehörigkeit zu spezifizieren (Inglis 1984:63). Die *Velar* unterteilen sich in drei regionale Gruppen, die sich auf drei tamilische Königreiche, namentlich die *Chola*, *Cera* und *Pandiya* beziehen (Thurston 1965:188). Der Name der Referenzregion wird vor dem Titel *Velar* geführt, hieraus entstehen dann die Bezeichnungen *Chola Velar*, *Cera Velar* und *Pandiya Velar*. Die Referenzregionen stellen für die jeweiligen *Jatis* die traditionellen Territorien dar, in denen sie ihre traditionellen Rechte und Pflichten im Sinne des *jajmani*-Systems ausüben. Es ist zu beachten, dass sich dieses System über die Grenzen eines Dorfes über eine „Micro-Region“ (Good 1991:48ff.) erstreckt. Diese „Mikro-Region“ bzw. „Mikro-Regionen“ werden im tamilischen Kontext als *Nadu* bezeichnet und stimmen nicht mit den heutigen Grenzen der Distrikte überein (ebd. 1991:50).²⁷ Ein *Nadu* war fundamental für die Organisation des ländlichen Raumes, da es die territorialen Ansprüche der lokalen, dominanten Bauern verkörperte (Ludden 1985:35).²⁸ Weiter ist die bereits genannte Kritik am *jajmani*-System zu beachten.

²⁷ Siehe Karte Nr. 2 und 3

²⁸ Tamil Nadu besteht in der traditionellen geographischen Einteilung aus fünf *Nadus*. *Chola Nadu*, *Pantiya Nadu*, *Cera Nadu*, *Tintai Nadu* und *Konku Nadu*. Das Wort *Nadu* bedeutet schlicht Land oder Provinz (LIFCO 207:403) und kann jegliche Ausdehnung umfassen (Dumont 2000:170). Die genannten fünf *Nadus* spalten sich wiederum in kleinere *Nadus* auf, so besteht z.B. *Konku Nadu* aus 24 Subregionen (Beck 1972:63). Aufgrund der Größe des von den *Chola*, *Cera* und *Pandiya Velar* bewohnten Gebiets (siehe Karte Nr.3) ist anzunehmen, dass die von den *Velar* als *Chola*, *Pantiya* und *Cera Nadu* bezeichneten Gebiete nicht mit den drei der fünf *Nadus* die zusammen Tamil Nadu umfassen, übereinstimmen. Ein weiteres Indiz hierfür ist, dass die *Pramalai Kallar*, die ebenfalls in der Region um Madurai leben, Das Gebiet als *Kallar Nadu* bezeichnen. Die Bezeichnungen hängen damit zusammen, dass sie nicht durch ihre externen Grenzen, sondern durch ihre innere Organisation definiert sind (Dumont 2000:16, 186). *Nadus* sind egozentriert. Daher können kann der Begriff *Nadu* je nach Kontext unterschiedlich große Gebiete beschreiben (Daniel 1987:68).

Aufgrund der Einwände gegen die Konzeption des *jajmani*-Systems werde ich im Folgenden, wenn ich auf Tauschbeziehungen zu sprechen komme, diese als Beziehungen bzw. Verhältnisse zwischen Patron und Klient bezeichnen.

Während meines Aufenthalts in der Region führte ich hauptsächlich Interviews mit Angehörigen der *Pandiya Velar*, einige wenige Gespräche mit *Cera Velar* im so genannten *Pandiya Nadu* und einige Interviews mit *Cera Velar* nahe Tenkasi im Tirunelveli Distrikt durch. Daten von *Chola Velar* konnte ich nicht erheben.

Die allgemeine Bezeichnung *Kusavan* setzt sich aus dem sanskritischen Wort *Ku* für Erde und dem Personalmarker *avan* zusammen (Thurston 1965:188). In offiziellen Dokumenten werden sie als *Kulalar* bezeichnet (Inglis 1984:61). Wie die Bezeichnung *Kusavan* nimmt der Titel *Velar* Bezug auf Erde, da er „diejenigen der Erde“ bedeutet. Weiter kann sich *vel* auf neun legendäre „petty Kings“ beziehen, die von dem ersten *Chola* König *Kariakala* bekämpft wurden. *Velan* kann auch mit den achtzehn *Velir*, den Anhängern von *Agastiya*²⁹ assoziiert werden, laut Inglis beziehen sich viele Töpfer auf diesen als ihren Vorfahren (ebd. 1984:65).

Eine weitere Person, die von Töpfern als ihr Vorfahr bezeichnet wird ist *Kulalan*, der ein Sohn *Brahmas* war. Der Legende nach betete *Kulalan* zu seinem Vater und bat ihn darum täglich Dinge erschaffen und zerbrechen zu können. Also machte ihn *Brahma* zu einem Töpfer.

Der Status der Töpfer und ihre Position im sozialen Raum sind, wie ich bereits geschildert habe, mehrdimensional. Einerseits beanspruchen sie aufgrund ihrer Aufgaben als Priester im religiösen Feld einen hohen rituellen Status, andererseits gelten sie aufgrund ihrer angeblichen Abstammung aus einer Verbindung eines *Brahmanen* mit einer *Sudra* als rituell niedrig gestellt. Thurston leitet von der Abstammung der *Velar* das Recht ab Töpfe für rituelle Zwecke herstellen zu dürfen und die heilige Schnur zu tragen (Thurston 1965:189).

Ein Informant erzählt mir eine Geschichte aufgrund derer die *Velar* einen rituellen Status beanspruchen können, der dem der *Brahmanen* übergeordnet ist. In dieser Geschichte besteht ein Wettkampf zwischen einem Zimmermann, einem Goldschmied und einem Töpfer, in dem herausgefunden werden sollte, welcher der drei Handwerker Gott am meisten dient. Um diesen Streitpunkt zu klären, stellte der Zimmermann eine hölzerne Figur *Ganeshas* her. Der Goldschmied schmiedet Schmuck und der Töpfer formt aus Ton einen Topf. Nachdem alle drei ihre Arbeit beendet hatten entzündete ein *Brahmane* ein Feuer um ein Opfer darzubringen. Der *Brahmane* warf die hölzerne Figur, den Schmuck und den Topf in das Feuer. Die Figur verbrannte und der Schmuck schmolz, nur der tönernerne Topf wurde durch das Feuer gehärtet und damit noch stabiler. Somit hatte

²⁹ *Agastiya* oder *Akattiyar* ist ein tamilischer Heiliger und gilt als einer der „Erfinder“ des Tamil (Inglis 1985:65).

der Töpfer den Wettbewerb gewonnen und bewiesen, dass er Gott am nächsten steht. Als Belohnung erhielt der Töpfer eine Töpferscheibe mit einem zu einem *Lingam*³⁰ geformten Stück Ton. Da der Töpfer aus diesem *Lingam* etwas erschafft, hat er eine höhere rituelle Position als die *Brahmanen* inne und darf Fleisch verzehren ohne, dass er dadurch seinen rituellen Status einbüßt.

Des Weiteren bezeichnen sich die *Velar* als „*ati-Brahman*“ oder „*original-Brahman*“ (Inglis 1984:279) und möchten durch ihre „Wahrhaftigkeit“ oder „Originalität“ einen höheren Status als den der *Brahmanen* beanspruchen.

Ein weiterer Mythos, der mir von diesem Informanten erzählt wurde besagt, dass ein Töpfer eines Tages zu *Shiva* betete und darum bat, dass dieser alle Scherben aus dem Ton entferne, da sich der Töpfer oft daran verletze. Daraufhin gab *Shiva* seinen Segen und machte die Hände und Füße des Töpfers unverletzlich für Scherben. Hierin besteht das Geschenk *Shivas*.

Kulalamuni, der erste Töpfer, entsagte laut einem weiteren Mythos der Welt und wurde hierfür von *Brahma* mit der ständigen Begleitung des Gotte *Aiyandar* belohnt. Dadurch erklärt sich die Priesterschaft der *Velar* in *Aiyandar* Tempeln. Inglis schildert weitere mythologische Erklärungen für die hohen Statusansprüche der *Velar* auf die ich aus Platzmangel nicht eingehen kann (vgl. Inglis 1984:279ff.).

Eine Statusdeterminante, die dem hohen rituellen Status, der von den *Velar* beansprucht wird, widerspricht, stellt der Begriff *tolil* da. Michael Moffat übersetzt den Begriff als „Pflicht“ oder „Handlung“ und sagt, dass diese Pflicht oder Handlung das Recht der jeweiligen Kaste ist und das tamilische Äquivalent zu *dharma* bildet. Weiter erklärt Moffat, dass *tolil* sich von dem Begriff *veelai*, Arbeit, darin unterscheidet, dass *veelai* meist mit Landwirtschaft verbunden ist und nicht strikt nach Kasten differenziert ist. Weiter hat jede Kaste in einem Dorf ein bestimmtes *tolil*, das deren Status definiert. Der Status einer Kaste wird aus dem Status des *tolil* und durch Beziehungen zwischen Personen basierend auf *tolil* abgeleitet (Moffat 1979:92ff.). Von besonderer Wichtigkeit sind Arten von Substanzen, die zwischen Personen verschiedener Gruppen aufgrund von *tolil* ausgetauscht werden. Diese Substanzen weisen den Kasten ihren traditionellen Beruf zu. Der Beruf wird als Teil der natürlichen Substanz des Körpers des Akteurs betrachtet (Good 1991:39). Es gilt: „(...) anyone can *do* carpentry, but only persons of Taccan Asari caste can *be* Carpenters“ (ebd. 1991:39). Durch diesen Austausch von Substanzen wird eine Person mit rituell hohem Status, wie etwa ein *Brahmane*, von einer Person mit rituell niedrigem Status, wie ein Dalit, um die beiden Extreme der rituellen Hierarchie zu nennen, rituell verunreinigt. Aufgrund dessen führen *Brahmanen*, deren *tolil* es ist Rituale durchzuführen und damit als Mittler zwischen hohen

³⁰ Der *Lingam* ist ein Phallussymbol und steht für den Gott *Shiva* (Dubois 2002:613).

vedischen Göttern und Menschen zu fungieren, ihren Dienst nicht für Personen mit zu niedrigem rituellem Status durch.

In dem Dorf, in dem Michael Moffat seine Forschung durchführte dienten Mitglieder der *Vettaikaran* Kaste der Göttin *Mariyamman* als *pucari* (Moffat 1979:91). Die *Velar* haben für den Gott *Aiyanar* traditionell das Amt des *pucari* inne (Thurston 1965:192). Das *tolil* des *pucari* ist dem *tolil* der *Brahmanen*, das so genannte *purohit*, entgegengesetzt (Moffat 1979:93). Hieraus lässt sich folgern, dass wenn die *Brahmanen* die Spitze der rituellen Hierarchie darstellen und das *tolil* des *pucari*, als den Status determinierende Größe, welches dem *purohit* entgegengesetzt ist, die *pucari* einen relativ niedrigen sozialen Status einnehmen. In der Beschreibung Inglis' gilt die Stellung des *pucari* als den *brahmanischen* Idealen nahe stehend und der *camiyati* als diesen entgegengesetzt (Inglis 1984:301).

Thurston fährt fort und schildert, dass die Töpfer im Allgemeinen unter den Handwerkern eine ökonomisch arme Gruppe darstellen und dass ihre Arbeit von anderen Handwerkern als minderwertig angesehen wird (Thurston 1965:189). Somit nehmen sie im ökonomischen Feld eine niedrige Stellung ein. Aus der ökonomisch schwachen Stellung der *Velar*, ihres niedrigen Bildungsgrades und der angeblichen Primitivität ihres Handwerks ergibt sich ihre momentane Stellung als „backward caste“ (Inglis 1984:311) bzw. „backward class“³¹. In einem Dorf im Tirunelveli Distrikt Tamil Nadus wurden die *Velar* von Informanten aus verschiedenen Kasten in der Hierarchie an fünfter von dreizehn Stellen eingeordnet (Good 1991:16). Somit nehmen sie eine relativ hohe Position in der dortigen Hierarchie ein.

Ein Merkmal mit Hilfe dessen sich die Gruppen der *Velar* von einander unterscheiden ist die Töpferscheibe. Inglis beschreibt die Scheibe der *Pandiya Velar* als kleine, Teller ähnliche Scheiben. Wohingegen andere Töpfergruppen große, Wagenrad ähnliche Scheiben verwenden (Inglis 1984:68).

Ich habe festgestellt, dass auch die *Pandiya Velar* große Töpferscheiben verwenden und dies laut Aussage eines Informanten schon über Generationen tun. Bei den *Cera Velar* habe ich jedoch auch kleine, Teller ähnliche Scheiben gesehen, wobei ich anmerken muss, dass diese elektrisch betrieben, also folglich eine neuere Anschaffung waren.

Die traditionelle, Wagenrad ähnliche Scheibe besteht aus einer Achse aus Holz oder Metall, die in Holz eingefasst ist. Aus der Einfassung ragen mehrere Speichen die wiederum in einem großen Holzring enden. Der Ring ist mit einer dicken Schicht aus Lehm gemischt mit Ziegenhaar bedeckt. Die Scheibe wird per Hand oder mit der Hilfe eines Stocks, den man in die Speichen steckt,

³¹ Siehe auch <http://www.tn.gov.in/departement/bclist.htm> (14.10.08).

betrieben (Thurston 1965:190). Neuere Versionen der Scheibe werden mechanisch mit einer per Hand oder durch eine mit Benzin- bzw. Elektromotor betriebene Kurbel angetrieben. Diese Technik hat den Vorteil, dass sich die Scheibe in einer gleichmäßigen Geschwindigkeit dreht und somit das Formen der Produkte erleichtert wird.

Die kleineren Teller ähnlichen Scheiben bestehen aus Holz und sind ebenfalls mit Ton bedeckt. Ob die Tonschicht absichtlich aufgetragen wurde oder durch den Arbeitsprozess entsteht ist mir nicht bekannt. Diese Scheiben werden entweder per Hand oder mit einem elektrischen Motor in Rotation versetzt. Benzinmotoren finden hier keine Verwendung.

Bei beiden Versionen der Scheibe wird ein Lehmklumpen in die Mitte der Scheibe gesetzt, aus dem unter drehen der Scheibe das jeweilige Objekt geformt wird. Die Töpfer verwenden hierzu nur ihre bloßen Hände und keine weiteren Werkzeuge. Ich möchte hier jedoch nicht zu tief auf den Herstellungsprozess der Produkte eingehen, da ich diese später in Zusammenhang mit der Bedeutung für die *Velar* erläutern werde. Eines ist hierbei jedoch noch zu erwähnen und zwar, dass die Töpfe die Scheibe mit einer Öffnung an beiden Enden verlassen. Die untere Öffnung wird dann mit Hilfe eines Paddel ähnlichen Schlagwerkzeugs und einem kleinen hölzernen Ambosses, der von innen gegen den Topf gepresst wird, geschlossen. Diese Aufgabe fällt traditionell den Frauen zu. Hiernach werden die Objekte gebrannt oder einfach in der Sonne getrocknet.

Thurston beschreibt, dass die Töpfer vor Arbeitsbeginn aus einem Klumpen Lehm bzw. Ton auf der Töpferscheibe einen *Lingam* formen und zu diesem beten (Thurston 1965:191). Den *Velar* ist dieser Brauch zwar bekannt, doch praktizieren sie ihn nicht, da sie den Gott nicht als unmittelbar in dem zum *Lingam* geformten Ton sehen, sondern der Ansicht sind, dass die Anstrengungen während des gesamten Herstellungsprozesses eines Topfes die Verbindung zwischen Göttlichkeit, dem Töpfer, der Töpferscheibe und der Erde symbolisiert (Inglis 1984:203).

7.1. Die Bedeutung der Produkte der Velar

Die *Velar* stellen mehrere Arten von Produkten her. Traditionell produzieren sie Töpfe in verschiedensten Größen und Formen, Öfen zum Kochen, bis zu sechs Meter große Statuen aus Backsteinen, Zement, Stein und Ton, die vor Dorftempeln zu finden sind und Helden und Dämonen darstellen (Inglis 1984:261). Außerdem menschengroße Bildnisse von Göttern und deren Reittieren sowie kleinere Figuren von Göttern und Gaben (ebd. 1980:36), die zu Anlässen wie Dorffestivals als Zeichen des Dankes einer Gottheit dargebracht werden.

Neben diesen traditionellen Produkten stellen sie auch Statuen aus dem christlichen Themenbereich her. Diese werden genau wie die kleinen hinduistischen Statuen als „toys“ bezeichnet. Einige *Velar* haben ihre Produktpalette dahingehend erweitert, dass sie ihre Erfahrungen in der Herstellung von Statuen nutzen und nun auch neben den christlichen „toys“, größere christliche Figuren zur Dekoration von Kirchen produzieren. Des Weiteren stellen die *Velar* dekorative Produkte, wie z.B. Kerzenständer, Becher, Stifthalter, Blumentöpfe, Aschenbecher usw. her. Zunächst möchte ich auf die traditionellen Produkte, deren Herstellung und die Bedeutung die diese innerhalb der tamilischen Kultur haben, eingehen, bevor ich auf die „modernen Designs“, wie die neueren Produkte von den *Velar* genannt werden, zurückkomme und die Faktoren erläutere, die zu deren Entwicklung geführt haben. Unter „modernen Designs“ fasse ich die christlichen „toys“, dekorative Produkte, sowie neue Formen von Öfen, Töpfen, Bechern und anderen Gebrauchsgegenständen, wie Aschenbecher und Stifthalter etc., zusammen.

7.2. Die Bedeutung des Herstellungsprozesses

Bevor ich die Bedeutungen der fertigen Produkte der *Velar*, sowohl Töpfe als auch Abbilder der Götter etc., schildere möchte ich auf die Assoziationen und Bedeutungen welche die *Velar* mit dem Herstellungsprozess ihrer Produkte verbinden hinweisen. Der Herstellungsprozess der Töpfe sowie die Lebensdauer eines Topfes stehen für den Lebenszyklus der Menschen und bilden die Basis für alle traditionellen Arbeiten der *Velar* (ebd. 1984:192). Stark vereinfacht gesagt, drückt die Arbeit der *Velar* das Entstehen neuen Lebens aus Zerstörung und Verfall aus (ebd. 1984:303).

„There could hardly be a more dramatic illustration of this conception than in the work of the *Velar* which exemplifies the sacred re-creation of form from the remains of what has been broken and discarded“ (ebd. in Waghorne; Cutler 1985:99).

Ich werde nicht auf die einzelnen technischen Variationen, die nötig sind um die Vielzahl der verschiedenen Töpfe, welche die *Velar* produzieren, sondern auf die grundlegenden Vorgänge und deren Bedeutungen eingehen.

Der Herstellungsprozess wird von den *Velar* in vier Schritte unterteilt. Nämlich das Sammeln der Erde, das Formen der Produkte, das Trocknen und das Brennen (ebd. 1984:192).

Traditioneller Weise haben die *Velar* das Recht an Flussufern, Ufern von Teichen oder Tümpeln und in Feldern Ton, Sand und andere Sorten von Erde zu sammeln und die Materialien zu ihren Häusern zu transportieren. Den Transport übernimmt meist ein Fahrer einer anderen Kaste (ebd. 1984:193).

Mir wurde von verschiedenen *Velar* berichtet, dass sie die benötigte Erde nicht mehr kostenlos abbauen dürfen, sondern die Regierung, d.h. die entsprechenden *panchayats*³², die die entsprechenden Plätze verwalten, bezahlen müssen.³³ Dies stellt eine finanzielle Belastung dar, die den *Velar* zu schaffen macht.

Die meisten Leute bevorzugen Töpfe, die aus der Erde der Region hergestellt wurden, aus derselben Erde in der auch ihre Nahrung und die Nahrung ihrer Vorfahren wuchs. „It is in the earth that the potential of fertility and prosperity for people of the area is permanently implanted. The food grown in the earth is prepared in vessels made from this primary source of subsistence. In a similar way, the earth is protected by local deities who manifest themselves in pots during religious festivals“ (ebd. 1984:194).

Hierbei sind die Grenzen des Gebiets in dem die Erde gesammelt wird von großer Wichtigkeit. Da die Töpfe aus der Erde einer Region hergestellt werden und nach ihrer Zerstörung auch wieder in diese Erde übergehen wird garantiert, dass es keinen Verlust an Substanz gibt und keine fremden Substanzen oder Einflüsse die Bewohner der Region beeinträchtigen (Daniel 1987:79). Wie auch im Lebenszyklus muss auch im Herstellungszyklus der Töpfe das verwendete Material immer wieder „recycled“ werden. Durch das „recyclen“ wird jeder neue Topf förmlich aus alten Töpfen hergestellt und somit wiedererschaffen. Die *Velar* sind eine der Gruppen, die für das Fortbestehen des Zyklus der Materialien verantwortlich sind. Daher ist der Zugang zu den Abbaustellen der Rohmaterialien sehr wichtig. Wird ihnen der Zugang zu diesen verwehrt, wird ihnen die praktische und symbolische Grundlage ihres Handwerks entzogen. Streitigkeiten um die Abbaustellen zwischen den *Velar* und anderen Kasten sind einerseits auf die Landreformen und andererseits auf ein sich veränderndes Verhältnis der Menschen zu ihrer Lokalität (vgl. Béteille 2002) zurückzuführen (Inglis 1984:195).

Das Modellieren der Töpfe wird in zwei Unterschritte geteilt. Es beginnt mit dem Formen des Topfes auf der Töpferscheibe, gefolgt von dem so genannten „finishing work“. Das heißt der Topf der von der Töpferscheibe mit einer Öffnung am oberen und am unteren Ende kommt, wird geschlossen. Diese Arbeit wird von Frauen mit Hilfe eines kleinen runden, hölzernen Ambosses und einem Paddel ähnlichem Schlaginstruments vorgenommen. Das Modellieren der Töpfe auf der Scheibe wird ausschließlich von Männern vorgenommen. Um einen Topf auf der Scheibe zu Formen werden zwei bis drei Personen, abhängig von der verwendeten Scheibe, benötigt. Wird eine Wagenrad ähnliche Scheibe benutzt sind zwei Personen ausreichend. Der Töpfer dreht vor Beginn des Modellierens die Scheibe und formt dann mehrere Töpfe. Die Scheibe dreht sich so kraftvoll

³² Ein *panchayat* ist ein Dorfrat bestehend aus fünf Mitgliedern (<http://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3advanced?dbname=hobson&query=panchayat&matchtype=exact&display=utf8>).

³³ Für eine Erläuterung des Einflusses eines *panchayats* über lokale Ressourcen siehe Annamalai (2003:249ff.).

und schnell, dass sie nicht nochmals angetrieben werden muss. Nach dem Formen nimmt die zweite Person den halbfertigen Topf und stellt ihn zum Trocknen zur Seite. Falls eine Teller ähnliche Scheibe verwendet wird, muss eine dritte Person die Scheibe konstant in Rotation versetzen, da diese nicht genug Drehmoment aufbaut, um das Formen von Töpfen ohne weiteres Anstoßen zu ermöglichen.

Nachdem die Töpfe fünf bis sechs Stunden getrocknet sind wird der zweite Schritt durchgeführt. Der Boden des Topfes wird durch Schlagen mit dem Paddel geschlossen und die Wände des Gefäßes somit ausgedünnt. Der kleine Amboss wird hierfür mit der linken Hand von innen gegen die Topfwände gedrückt während mit der Rechten der Topf mit dem Paddel geschlagen wird.



Abb. 1: Frau beim Schließen eines Topfbodens mit Paddel und Amboss

Diese Aufgabe fällt den Frauen zu und wird in mehreren Arbeitsschritten, in denen verschieden geformte Schlaginstrumente benutzt werden, durchgeführt. Der Herstellungsprozess ist für die *Velar*, wie bereits erwähnt, eine Form, in der die Verbundenheit des Töpfer zu seinen Werkzeugen, der Erde und der Göttlichkeit ausgedrückt wird. Daher muss jeder, der eine Töpferwerkstatt oder den Platz an dem getöpft wird betritt, seine Schuhe ausziehen und sich angemessen Verhalten.

Um einen Topf zu erschaffen ist wie beim Zeugen eines Kindes, eine männliche und eine weibliche

Komponente notwendig. Daher findet die Herstellung im Privaten oder zumindest an Plätzen statt, die vor den Blicken Anderer geschützt sind um den Gefahren, die durch das „evil-eye“, sprich den Bösenblick, drohen, vor zu beugen. Die Notwendigkeit der Teilnahme von Mann und Frau im Herstellungsprozess der *Wahre* ist unter den *Pandiya Velar* besonders wichtig und wird durch Mythen unterstrichen. Es gilt zu betonen, dass nicht bei allen südindischen Töpfern die Arbeit geschlechtsspezifisch geteilt wird. Es gibt auch Gruppen bei denen die Männer alle Arbeitsschritte durchführen, wie z.B. bei den *Cettiyar Velar*. Mir wurde mitgeteilt, dass einer der Faktoren die das Niederlegen des traditionellen Berufs bedingen derjenige ist, dass es immer weniger Frauen gibt die sich an der Herstellung der Töpfe beteiligen können oder wollen. Dies wird auch durch Inglis bestätigt. Das Herstellen von Kochgeschirr und Gefäßen zur Aufbewahrung von Lebensmitteln macht etwa 75% der Töpferarbeit der *Velar* aus (ebd. 1984:202ff.) und ist deshalb für die Rentabilität der Arbeit entscheidend.

Der nächste Arbeitsschritt ist das Trocknen der Töpfe bevor sie durch das Brennen fertig gestellt werden. Dies dauert zwischen drei und sieben Tagen, je nach Größe der Produkte. In dieser Zeit sind die Töpfe besonders empfindlich gegenüber Regen, der die Töpfe zerstört. Daher sollten die Töpfe in Häusern oder zumindest unter Dächern getrocknet werden. Doch durch zu geringe finanzielle Mittel und durch Platzmangel aufgrund neu gebauter Häuser in den Siedlungen der Töpfer ist dies nur bedingt möglich. Da die Töpfe in dieser Phase besonders anfällig sind, wird die Zeit des Trocknens mit Gefahr und Unglück assoziiert. Ungebrannte Töpfe sind Symbole für gefährliche Kräfte und gelten als nicht glücksverheißend (ebd. 1984:207ff.). Daher wurden ungebrannte Töpfe in Exorzismen in denen Frauen von Dämonen besessen waren und von diesen befreit werden sollten zum Abtransport der Dämonen verwendet (Dumont 2000:451f.). Die Töpfe befinden sich in dieser Phase des Herstellungszyklus in einem Stadium des Übergangs zwischen rituell unrein zu rein (Inglis 1984:209).

Im vierten Schritt werden die getrockneten Töpfe gebrannt. Da die Kosten für die Brennmaterialien relativ hoch sind, versuchen sich mehrere Familien so abzustimmen, dass sie eine möglichst große Anzahl an Töpfen gleichzeitig brennen können. Brennmaterialien sind meist Kokosschalen, Reisstroh und manchmal Holz. Diese Materialien werden mit Zweigen von Dornbüschen angereichert. Ich möchte hier nicht weiter auf den Vorgang des Brennens an sich eingehen sondern auf die Bedeutung des Brennens zu sprechen kommen (ebd. 1984:210ff.).

Durch das Brennen verwandelt sich die Erde in Terrakotta und wird im Verständnis der *Velar* rituell gereinigt. Somit werden die Töpfe benutzbar und können ihre kulturellen Zwecke erfüllen. Feuer wird in verschiedenen Ritualen verwendet. Es ist für Initiationen von Bedeutung und wird von den *pucari* der *Velar* in Ritualen verwendet. Es steht in lokalen Kulturen für die Hitze der Gottheiten, von

der viele Gläubige fasziniert sind. Aufgrund der Einäscherung der Toten wird Feuer auch mit dem Tod assoziiert. Dies hat zur Folge, dass auch die *Velar* und ihr Handwerk mit diesem in Verbindung gebracht werden. Aus diesem Grund befinden sich die Brennstätten der *Velar* oft an der südlichen Seite einer Siedlung (ebd. 1984:210ff.). Dies ist die Himmelsrichtung, die mit dem hinduistischen Gott *Yama*, dem Gott des Todes verbunden ist. Der Rauch von Feuern wird mit demjenigen Rauch von Einäscherungen gleichgesetzt und ist deswegen rituell verunreinigend, weiter verbrennen die *Velar* und andere Kasten ihre Toten auf Scheiterhaufen, die den Stätten zum Brennen der Töpfe nachempfunden sind. Dies unterstreicht die Verbindung mit dem Tod. „In fact the *Velar* funeral pyre resembles the pot firing heap in almost every detail“ (ebd. 1984:213).

Aufgrund verschiedener Mythen, in denen Menschen auf den Brennstätten der Töpfer verbrannt werden und dann zu Göttern werden, folgert Inglis, dass die Brennstätten für die *Velar* Plätze des Übergangs zwischen Leben und Tod, aber auch zwischen Mensch und Gott darstellen. Auf den Brennstätten für Töpfe durchlaufen die Personen eine Übergangsphase. Doch anders als bei einer Einäscherung werden sie nicht von den Lebenden getrennt, sondern werden, wie auch die Töpfe, von inneren Widersprüchen befreit, rituell gereinigt und auf die Wiedergeburt vorbereitet. Diejenigen *Velar*, die mit dem Brennen beschäftigt sind, werden von Mitgliedern anderer Kasten mit Priestern auf dem Friedhof, eine der rituell unreinsten Aufgaben im Hinduismus, gleichgesetzt. Nach dem Brennen sehen diese Leute die fertigen Töpfe jedoch als besonders rituell rein an. Dies ist ein Ausdruck für die Rolle der Töpfer als Spezialisten im Entfernen von ritueller Unreinheit (ebd. 1984:215f.).³⁴

Der Herstellungsprozess der Produkte der *Velar* wird von diesen als kreativer, erschaffender Prozess angesehen, der mit der Erschaffung von Leben gleichgesetzt wird. Aus diesem Grund hat die Vorstellung von Gott als einem Töpfer für die *Velar* Bedeutung. Da sie in ihrer Arbeit die Elemente des Lebens, Erde, Wasser, Luft und Feuer verwenden, gehen die *Velar* davon aus, dass sich der Vorgang, in dem *Brahma* die Menschen aus Erde erschaffen hat, in ihrer Arbeit widerspiegelt. Die *Velar* sehen sich als diejenigen an, die für die Aufgabe des Erschaffens geeignet sind. Weiter erkennen sie in dem Herstellungsprozess verschiedene Stationen des menschlichen Lebens. Das Sammeln der Erde wird mit dem Ansammeln von Substanzen, aus denen neues Leben entstehen kann, gleich gesetzt. Das Modellieren der Objekte symbolisiert die Geburt. An dieser Stelle der Herstellung müssen Mann und Frau gemeinsam arbeiten. Der geformte aber noch nicht gebrannte Topf ist, wie ein Kind, anfällig für das Schlechte. Durch das Brennen wird der Topf fertig gestellt, bedeutungsvoll und nützlich, er wird erwachsen. Das „Leben“ eines Topfes endet mit dem

³⁴ Siehe auch Brubaker (1979).

Zerbrechen. In Bestattungsriten symbolisiert Wasser das aus einem zerbrochenen Topf rinnt, das Leben, das aus einem Körper entweicht. Der Bezug zum Lebenszyklus findet sich auch in den oben bereits angesprochenen Mythen, in denen eine Person, meist eine Frau, verbrannt wird und dann als Gottheit wiederkehrt. Die Töpfer sehen sich als Mittler zwischen den Menschen und dem Göttlichen. Durch den Tod einer Person wird die Erschaffung neuen Lebens und damit der Fortbestand des Lebenszyklus ermöglicht. Dieser Glaube manifestiert sich in der Wiederverwertung der bereits benutzten Erde in jedem neuen Herstellungszyklus, der durch die *Velar* vorgenommen wird (ebd. 1984:217ff.).

Nach dem ich die Bedeutung des Herstellungsvorgangs der Produkte des täglichen Gebrauch geschildert habe, möchte ich dies auch für die Herstellung tönerner Götterbilder tun, die in den Dorftempeln Südindiens zu finden sind. Ich werde hier die Beschreibung technischer Vorgänge soweit wie möglich einschränken, da eine genaue Beschreibung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde³⁵.

Ein Topf kann als ein Behältnis für eine Gottheit dienen, dies gilt auch für irdene Statuen, mit dem Unterschied, dass ein Topf jede Gottheit beherbergen kann, eine Statue hingegen kann nur von der dargestellten Gottheit erfüllt werden. Auf die Bedeutung des Topfes als Behältnis für Gottheiten werde ich im anschließenden Kapitel zurückkommen. Die irdenen Statuen dienen dazu die Ordnung aufrecht zu erhalten und sind dem Chaos der Natur entgegengesetzt. Dies stellt eine funktionale Parallele zu kleinen Tempeln bzw. Schreinen dar. „The boundaries of the image as a container and of the temple are in fact often identical- the images are the temple in the case of small shrines in the open“ (ebd. 1984:275). Das Anbeten solcher irdenen Götterbilder stellt einen Widerspruch zu religiösen hinduistischen Texten dar, in denen die Verehrung gebrannter irdener Statuen verboten ist. Eine Ausnahme bilden ungebrannte Statuen und gebrannte, die nach der Verehrung zerstört werden. Inglis führt dies auf Spannungen zwischen *brahmanischem* und lokalem Hinduismus zurück. In *brahmanischem* Kontext werden die Potenz und die Anwesenheit der Gottheit durch die lange Haltbarkeit der für die Statuen verwendeten Materialien, wie Stein oder Metall, symbolisiert. Tönernen Götterstatuen verfallen hingegen sehr schnell. Durch die durch den schnellen Verfall bedingte Notwendigkeit der ständigen Restauration der irdenen Statuen werden diese zu passenden Behältnissen für die launische und gefährliche Natur der Götter. Nicht die physische Form der tönernen Statuen überführen Chaos in Ordnung wie es bei permanenten Götterbildern der Fall ist, sondern die Durchführung des rituellen Zyklus bestehend aus Erschaffung, Anbetung und Zerstörung, sichern das Fortbestehen der Welt (ebd. 1984:221ff.).

³⁵ Für eine Beschreibung der Produktion der Götterstatuen siehe Inglis (1980:37ff.; 1984:221ff.).

Die *Velar* versorgen die Tempel in der Region, in der sie auch ihre traditionellen Rechte und Pflichten ausüben mit Götterbildern. Die Nachfrage nach den Statuen ist nicht stetig, sondern richtet sich nach den Anforderungen, den finanziellen Möglichkeiten, den Problemen und Vorstellungen der Patrone des Tempels, lokalen Kasten und denjenigen, die auf kommunaler Ebene Politik betreiben und den Intervallen in denen Tempelfeste abgehalten werden. Die Intervalle sind wiederum von den Finanzen der Tempelpatrone etc. abhängig.

Bekommt eine lineage den Auftrag eine Statue herzustellen, beteiligen sich viele der Mitglieder an der Produktion, doch erlangen nur wenige die nötigen Fähigkeiten und Erfahrung, um die Herstellung auszuführen und zu überwachen. Hieraus ergibt sich der große Respekt, den man geübten Skulpteuren entgegenbringt (ebd. 1984:226). Die durch das Herstellen der Statuen erworbenen Fähigkeiten, können dabei Helfen in andere Berufsfelder vorzudringen. So haben es mehrere *Velar* geschafft in die Filmindustrie Chennais einzusteigen. Sie fertigen Filmkulissen. Für diesen Beruf sind ihre Fähigkeiten und Erfahrungen in der Herstellung großer Skulpturen sehr nützlich (ebd. 1980:45).

Ähnlich wie bei den Töpfen ist der Herstellungsvorgang der Statuen ein zyklischer. Das heißt er hat weder Anfang noch Ende. Es ist Aufgabe der *Velar* die Statuen immer wieder zu erneuern und zu revitalisieren. Damit stellen die *Velar* das Fortbestehen des Lebens in der Region sicher (ebd. 1984:276). Diese Aufgabe wird von Generation zu Generation innerhalb der lineage weiter gegeben (ebd. 1984:227). Eine weitere Parallele zur Produktion der Töpfe ist das „Recyclen“. Auch die tönernen Skulpturen werden zu einem kleinen Bestandteil aus den Materialien alter Götterbilder hergestellt. Hierdurch wird der Fortbestand des Zyklus verbildlicht. Diesen sicher zu stellen ist die Arbeit der *Velar*, was sie in der Prozession, die der Fertigstellung der Skulptur folgt, ausdrücken.

„(...) but also honour the cycle of renewal of images which is the work of their caste“ (ebd. 1984:246).

Die *Velar* beginnen nicht, auch wenn sie die ungefähre Anzahl der benötigten Statuen und den Zeitpunkt eines Tempelfestes kennen, und wissen, dass sie den Auftrag erhalten, mit dem Herstellen der Statuen, ohne dass ein Bote der Tempelpatrone ihnen den Auftrag erteilt. Ich werde hier nicht weiter auf das Prozedere und die Verhandlungen, die einer solchen Auftragserteilung folgen und die darauf folgenden Ritualen und Festivitäten eingehen, da dies nicht Thema dieser Arbeit ist. Es sei jedoch erwähnt, dass es vorkommt, dass sich *Velar* und Patrone nicht auf die Bedingungen der Herstellung bzw. Aushändigung der Statuen, d.h. die Bezahlung, einigen können. Um Differenzen beizulegen senden die Patrone ihren Boten mehrere Male zu den *Velar*. Falls die Streitpunkte bis zur so genannten „eye-touching“ oder „eye-opening“ Zeremonie nicht beigelegt sind, weigert sich der *pucari* der *Velar* diese durchzuführen. Somit bleibt die Skulptur für rituelle Zwecke wertlos und

potenziell gefährlich. „For the *Velar* today, the eye-touching ritual retains its economic importance as a point in the image making process when pressure can be exerted on the festival patrons if the arrangements are unsatisfactory or the correct payments have not been made“ (ebd.1984:241). Für die Durchführung des Rituals erhält der *pucari* Geldgeschenke sowie Kleidung. Dieses Ritual verdeutlicht die Wichtigkeit der *Velar* für die Manifestation der Gottheit in den Statuen. Denn niemand außer dem *pucari* der *Velar* vermag es, das Ritual durchzuführen und somit das Abbild zu weihen. Dies steht mit dem schmalen Grad, der sich in diesem Moment zwischen den Menschen und der Göttlichkeit, d.h. zwischen Chaos und Kontrolle befindet und den damit einhergehenden Gefahren, in Verbindung. Die Furcht vor diesen Gefahren drückt sich darin aus, dass der Kopf einer Statue bis zum „eye-opening“ Ritual mit einem Tuch verhängt wird um einer vorzeitige Manifestation der Gottheit in der Statue zu vorzubeugen. Der *pucari* absorbiert den gefährlichen Blick und gibt die Meriten an die Patrone und ihre Dörfer weiter (ebd. 1984:244ff.). Der *Velar*, der die Figur formt, stellt während des Herstellungsprozesses eine symbolische Grenze zwischen Menschen und Göttern sowie zwischen Leben und Tod dar. Der Wert, den die Statuen für die tamilische Bevölkerung haben, besteht darin, dass der betreffende Gott sich in der Statue manifestieren und beruhigen bzw. befriedigt werden kann um dann in einen Zustand zurückzukehren in dem Leben neu erschaffen werden kann (ebd. 1984:277).

Auch in diesem Teil der traditionellen Aufgaben der *Velar* gibt es Veränderungen. Die Patrone investieren mehr Geld in die Renovierung und den Erhalt bestehender irdener Statuen als in ihr periodisches Ersetzen. Die Statuen werden mit Unterständen aus Zement umgeben und ihre Bemalung wird regelmäßig erneuert. So geschützt haben sie eine weitaus längere Lebensdauer. Dies hat zur Folge, dass manche Statuen Jahrzehnte lang nicht ersetzt werden. Das gesparte Geld investieren die Patrone in Erweiterungen des Tempels durch große zementene, panindische Statuen. Die *Velar* sind auch an deren Errichtung beteiligt. Diese Statuen sollen einerseits die Fruchtbarkeit der Felder sichern und andererseits den lokalen Tempel mit tamilischen und den höheren *brahmanischen* Formen des Hinduismus urbaner Tempel verbinden. Für die *Velar* stellt dies weder ein ökonomisches noch ein religiöses Problem dar. Auf wirtschaftlicher Ebene haben sie ihre Dienste von der Neuerschaffung der Statuen hin zum Erhalt bestehender oder dem Erbauen neuer, permanenter Statuen verändert oder zum Ausgleich des verlorenen Einkommens, das sie vormals durch das Modellieren der Statuen hatten, ihre Aktivitäten als Priester erweitert. Religiös stellen die neuen Statuen panindischer Götter keinen Widerspruch für die *Velar* dar, da sie diese meist als passiv ansehen (ebd. 1984:255f.).

Neben den Statuen, die die *Velar* aufgrund ihrer traditionellen, beruflichen Pflichten anfertigen gibt es auch Ausnahmen. Diese Ausnahmen bestehen in ungebrannten Figuren, die meist Jungfrauen

darstellen die Selbstmord begangen haben und somit symbolisch für ein unvollendetes Leben stehen. Diese müssen verehrt werden um Unfruchtbarkeit, Trockenheit und Krankheiten fern zu halten. Die *Velar* versorgen neu gegründete Tempel in Madurai einmalig mit solchen Statuen, vorausgesetzt sie werden dafür angemessen bezahlt. Es kommt auch vor, dass *Velar* eine erbliche Verbindung mit einem Tempel außerhalb ihres traditionellen Gebietes eingehen, in dem Mitglieder einer anderen Kaste die Priesterschaft stellen und diese mit den Statuen versorgen. Eine dritte Ausnahme stellen Tempel innerhalb des traditionellen Gebiets dar, in denen nicht die Gottheiten *Aiyandar* oder *Karuppu*, denen die *Velar* als *pucari* dienen, angebetet werden. Auch diese Tempel versorgen die *Velar* mit ungebrannten Götterbildern. Weiter stellen die *Velar* auch die bereits oben angesprochenen großen, massiven Reiterstatuen her, die vor vielen südindischen Tempeln zu finden sind. Meist zeigen diese Statuen die Götter *Aiyandar* oder *Karuppu* dar. *Karuppu* wird meist, wie auch *Muniyanti*, *Muttaiya* oder *Conaiya*, gemeinsam mit *Aiyandar* dargestellt. Das Herstellen und Renovieren dieser Statuen ist nicht die berufliche Pflicht bzw. das berufliche Recht der *Velar*, obwohl diese als *pucari* den Vorgang überwachen. Das Konstruieren der Statuen übernehmen darauf spezialisierte Handwerker. Doch gibt Inglis an, dass die *Velar* etwa 30% dieser Statuen in der Region um Madurai errichtet haben (ebd. 1984:257ff.). Ich habe während meines Aufenthalts nur eine Person kennengelernt, die sich an solchen Arbeiten beteiligte. Die massiven Statuen werden von lokalen Patronen bezahlt, die dadurch versuchen ihren Namen zu bewahren oder sie werden von wichtigen Personen eines Dorfes mit Hilfe von öffentlichen Geldern finanziert. Die regelmäßig vorgenommene Renovierung wird zu einem wichtigen Ereignis dörflichen Lebens und die Figur und ihr Zustand zum Indikator für den Zustand bzw. für die finanziellen Mittel des Tempels und der lokalen Bevölkerung.

Während die Statue gebaut wird, ist sie vor den Blicken Unbeteiligter geschützt, da die Erbauer einerseits vor unqualifizierten Kommentaren Dritter abgeschottet werden sollen und da während des Erbauens die Beziehung zwischen Gottheit und Statue noch instabil ist. Als Materialien haben in den letzten Jahrzehnten Zement und chemische Farben die alten Werkstoffe ersetzt, da diese widerstandsfähiger sind und es eine größere Auswahl an Farben gibt, die den Geschmack der Dorfbewohner bedient. Des Weiteren werden diese Materialien mit Moderne und Wohlstand assoziiert. Für die *Velar* stellt die Arbeit mit neueren Werkstoffen eine Erweiterung ihres Arbeitsfeldes dar, da sie mit anderen Handwerkern gemeinsam solche Arbeiten realisieren können. Weiter ergibt sich hierdurch eine Veränderung des individuellen Status der Handwerker, da sich durch die Arbeit an den Statuen auch Möglichkeiten einen Auftrag zum Erbauen oder Renovieren eines Tempeltors oder Tempelturm ergeben können. Durch diese Arbeiten können sich die Handwerker den Titel *stapati*, Architekt, verdienen, der auch von staatlicher Seite in formellerer

Art und Weise verliehen wird. Dieser ist unter *Velar* und Handwerkern sehr geachtet. Ein weiterer Titel den die Handwerker erhalten können ist der des Künstlers oder *kalaimar*. Ein gewisses Selbstverständnis als Künstler drückt sich darin aus, dass *Velar* begonnen haben ihre Statuen zu signieren. Inglis schreibt, dass die genannten Titel von den *Velar* verwendet werden um ihren alten, herabwürdigenden Name *Kusavan* der ihnen aufgrund ihrer Kastenzugehörigkeit zu geschrieben wird abzulegen (ebd. 1984:266ff.).

Die Anpassungen an den veränderten Geschmack der Dorfbewohner enden nicht mit der Farbgebung und den verwendeten Materialien. Auch ikonographisch werden die neuen Statuen dem aktuellen Geschmack angepasst. Das heißt die Darstellungen werden immer komplexer und vielfältiger und zwar in der Form, dass neben der abgebildeten Gottheit noch Dämonen, andere Gottheiten oder Persönlichkeiten nationaler Bedeutung wie Gandhi oder Bose auftauchen. Hierdurch wird einerseits ein Pantheon bestehend aus Elementen des klassischen und des urbanen Hinduismus erschaffen und andererseits das Lokale mit dem Nationalen verbunden. Diese Veränderungen in der Darstellung bzw. dem „Design“ der Figuren weisen Parallelen zur Ästhetik des tamilischen Kinos und der „calendar art“ auf (ebd. 1984:273f.).

7.3. Die traditionellen Produkte der Velar und deren Bedeutung

Neben dem alltäglichen Gebrauch von Töpfen als Kochutensilien oder zum Aufbewahren von Wasser und Lebensmitteln hat der Topf auf dem indischen Subkontinent eine weitere, rituelle Bedeutung. Diese steht, wie auch der Herstellungsprozess, in Verbindung mit der Vorstellung von Erschaffung und Vergänglichkeit, von Geburt und Tod.

Der besondere Symbolismus des Töpferhandwerks ist durch die relative Kurzlebigkeit der tönernen Töpfe begründet, die somit ihren Lebenszyklus innerhalb einer kurzen Zeitspanne durchlaufen. Der Lebenszyklus eines Topfes in häuslichem Gebrauch ist entweder durch kalendarische Ereignisse, wie z.B. Neujahr, oder durch zufälliges Zerschlagen definiert. Der Lebenszyklus eines Topfes in rituellem Kontext wird durch das Ritual bestimmt (Cort 1988:167). Durch die Assoziation ihres Handwerks mit Geburt und Tod sehen sich die *Velar* direkt mit der Kreation und Destruktion des Lebens verbunden, woraus ihre besondere rituelle Position in der Gesellschaft resultiert (Inglis 1985:99). Diese Assoziation geht auf den oben beschriebenen Herstellungsprozess der Produkte zurück. Der Ton wird ausgegraben, was Geburt symbolisiert, er wird geformt und danach gebrannt, was wiederum ein Symbol für Einäscherung ist. Damit hat der Lebenszyklus eines Topf spezifische

Analogien mit dem Lebenszyklus eines Menschen. Diese Analogien gehen neben Geburt und Tod auch auf den immer wiederkehrenden Kreislauf von ritueller Verunreinigung und Reinigung einer Person zurück. Der Topf durchläuft diesen Kreislauf im Gegensatz zum Menschen nur ein einziges Mal. Er wird erschaffen, ist in diesem Moment rein, wird benutzt, d.h. er wird verunreinigt und danach zerstört. Dies gilt vor allem für kleine Behältnisse wie z.B. Teebecher, die tatsächlich nur einmal verwendet werden (Cort 1988:168). Ein weiterer Faktor, der dem Topf besondere Symbolkraft verleiht ist, das Herstellen der Tontöpfe aus der Erde der Umgebung in der sie benutzt werden. In dieser Erde wächst die Nahrung „the lifeblood“ (Inglis 2006:122) der Bevölkerung.

Die Verbindung die zwischen Topf und Geburt bzw. Fruchtbarkeit besteht ist jedoch nicht alleine durch den Herstellungsprozess begründet, sondern auch durch die Assoziation des Topfes mit Weiblichkeit bzw. dem Mutterleib. In der tamilischen Vorstellung werden runde und behältergleiche Objekte mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht. „The association in mythology and common metaphor of the pot with a womb reinforces the association between pots and the female body“ (ebd. 2006:121). Inglis führt dies auf den Mythos des bereits erwähnten *Agastiya* aus dem *Kulala Purana* zurück. Der Mythos besagt, dass *Agastiya*, ein Gelehrter, der Sanskrit aus dem Norden Indiens in den Süden des Subkontinents brachte und einer der Mitbegründer der tamilischen Kultur war, aus einem Topf geboren wurde (ebd. 2006:121). Während einer kosmischen Flut rettete er sich und damit auch die tamilische Zivilisation in einem Topf (Shulman 1980:65). Der Ort, an dem diese Ereignisse statt gefunden haben sollen, ist Madurai (Inglis 2006:121). Shulman präsentiert einen weiteren Mythos, der Töpfe mit Fruchtbarkeit in Verbindung bringt. In dem Mythos „Die erschaffende Flut: Kaviri und der Herr des Topfes“ (Übersetzung des Autors), zerstört *Shiva* die Erde mit Hilfe einer Flut. Zuvor weist er *Brahma* an, einen Topf herzustellen und in diesem die *Veden*, andere Schriften und den Samen der Schöpfung aufzubewahren. Nach der Flut zerbricht *Shiva* den Topf. Es ergießt sich eine weitere, aber diesmal erschaffende Flut und *Brahma* kann die Welt neu entstehen lassen. Ein dritter Mythos, der des Kaviri Flusses, beinhaltet ebenfalls das Motiv einer erschaffenden Flut, die in einem Topf getragen wird (Shulman 1980:63ff.).

Das Entstehen von Leben aus einem Topf wird in Tamil Nadu durch einen mit Erde gefüllten Topf, in den Samen gepflanzt werden, symbolisiert (Inglis 2006:122).

Eine weitere Funktion der Töpfe ist es, die Kräfte lokaler Gottheiten zu beherbergen. Dies dient dazu den Gottheiten außerhalb von Tempeln zu huldigen. Hierbei ist die Auffassung eines neuen Topfes als rituell rein von Bedeutung. Die Töpfe können durch Bemalungen oder dekorative Bänder, die die einschließenden Kräfte des Gefäßes verstärken, von der Sphäre ihres häuslichen Gebrauchs in einen rituellen Kontext überführt werden. Somit kann ein Topf ein profaner Gegenstand sein der gleichzeitig als Verkörperung göttlicher Kraft betrachtet wird. Inglis führt als

Beispiel hierfür das *pongal* Ritual³⁶ an (ebd. 2006:118).

Lokale Gottheiten sind nach tamilischem Verständnis regional gebunden und können deshalb nicht ihren Tempel verlassen. Doch zu bestimmten Anlässen, wie Lebenszyklus-Ritualen und Festivals, die außerhalb des Tempels stattfinden, müssen die Gottheiten außerhalb ihrer lokalen Grenzen gebracht werden. Lebenszyklus-Rituale markieren den Übergang eines Menschen von einem Stadium des Lebens zum nächsten. Die Rituale beinhalten Geburten, womit eine Ehefrau zur Mutter wird, Vorpubertäts-Riten für Jungen, Pubertäts- bzw. Erstmenstruations-Riten für Mädchen bzw. Frauen, das Ritual des Durchstechens der Ohr- und Nasenlöcher bei Mädchen vor der Pubertät, Heirat und Bestattungen für beide Geschlechter (Dube 1961:116ff.; Good 1991). In diesen Fällen werden die Gottheiten in Töpfen transportiert, die wie die Gottheiten dekoriert und angekleidet werden. In diesem Zusammenhang ist der Topf nicht nur ein Symbol für die Gottheit, sondern dient ihr als Gefäß. Um ein Behältnis für göttliche Kräfte zu werden, muss ein Topf mit Wasser, das aus einem heiligen Fluss oder Tempelteich stammt, oder mit Milch, Buttermilch, Getreide oder Erde gefüllt werden (Whitehead 1921:37f.).

Eine Fähigkeit der Töpfe ist es zu kühlen. Dies macht man sich während Zeremonien zu Nutze, in denen das hitzige Temperament der jeweiligen Gottheit abgekühlt werden muss. Nachdem die Gottheit an ihren festen Standort zurückgekehrt ist, wird der Inhalt des Topfes entweder über eine Statue der Gottheit, auf die Erde, oder in ein Gewässer gelehrt. Er kann aber auch zwischen der Gottheit und deren Anhängern geteilt werden, indem die Priester den Inhalt über die Menschen sprengeln. Während Krisen, wie z.B. einer schlechten Ernte, für die eine bestimmte Gottheit verantwortlich gemacht wird, wird diese in einem Topf über die Grenzen ihres Gebiets gebracht. Da die Gottheiten lokal gebunden sind, glaubt man, dass sie damit neutralisiert wird und die Krise überstanden werden kann (Inglis 2006:120; Whitehead 1921:38f.).

Die Töpfe werden auch bei Hochzeiten benötigt, so werden z.B. in einer *brahmanischen* Hochzeitszeremonie Töpfe aufgestellt, die 330 Millionen Götter repräsentieren (Thurston 1965:194).

Töpfe werden auch dazu verwendet einen heiligen Ort zu markieren. Hierzu werden vier Töpfe an vier Eckpunkte und vier Seiten eines Platzes gestellt, um diesen symbolhaft für die acht Wächter des Kosmos, zu schützen. Des Weiteren werden tönernen Töpfe zum Transport von Speisen, heiligen Flüssigkeiten, Samen, als Lampen und Brennschalen während Zeremonien verwendet (Inglis 2006:118ff.).

Louise Allison Cort sieht neben den oben bereits genannten Funktionen eines Topfes noch eine

³⁶ Das *pongal*-Fest ist ein in ganz Tamil Nadu gefeiertes Fest das Mitte Januar stattfindet. Einerseits ist es ein Erntefest, andererseits wird ein verändertes Verhältnis der Erde zur Sonne gefeiert (Béteille 1964:73).

weitere. Diese verbindet hinduistische Vorstellungen von Reinheit mit dem alltäglichen Gebrauch von Töpfen. Im hinduistischen Verständnis sind die alltägliche und die rituelle Sphäre, in denen Tontöpfe verwendet werden, nicht zu trennen. Der Topf hält seinen Inhalt rituell rein, indem er als eine Art „symbolischer Schwamm“ (Cort 1988:168) dient. Alle rituellen Verunreinigungen, die der Inhalt des Topfes enthalten könnte, werden von dem tönernen Gefäß aufgenommen und mit ihm entsorgt (ebd. 1988:167f.).

Obwohl in Tempeln z.T. auch Töpfe aus Kupfer, Stahl oder auch Silber verwendet werden, erfreuen sich Tontöpfe in rituellem Kontext großer Beliebtheit, da sie von den Tamilen als diejenigen Töpfe angesehen werden die bereits ihre Vorfahren und die Götter vor ihnen benutzt haben (Inglis 2006:122).

Nun möchte ich kurz auf die großen Figuren, die vor vielen Tempeln um Madurai zu finden sind eingehen. Die Statuen sind wie die Töpfe Behältnisse für übernatürliche, heilige Kräfte (ebd. 1984:274). Sie stellen meist einen berittenen Helden dar, der normalerweise der Hauptgott und Beschützer des Tempels und/oder ein Dämon ist und eine Höhe von sechs Metern erreichen. Die Figuren werden bei einer *puja*³⁷ normalerweise als letztes geehrt, aber auch außerhalb einer *puja* werden die Bildnisse um Beistand gebeten (ebd. 1984:261ff.). Die Tamilen glauben, dass sie nachts um die Dörfer reiten und Dämonen vertreiben (Thurston 1965:192). Der Unterbau der Figuren wurde aus Backsteinen, einem Gerüst aus Holz und metallenen Stäben gefertigt, der dann mit Mörtel verkleidet und bemalt wurde. Diese Konstruktionsweise hat den Nachteil, dass der Mörtel und die Farbe relativ schnell verwittern und daher öfter erneuert werden müssen. Die ältesten dieser Figuren stammen aus dem 19. Jahrhundert. In heutiger Zeit werden viele der Statuen aus widerstandsfähigerem Zement und Farben auf chemischer Basis gefertigt. Die etwa menschengroßen Tonstatuen sind immer für Festivals bestimmt. Sie werden für bestimmte Anlässe mit der Unterstützung der Patrone des jeweiligen Tempels hergestellt. Falls die Figuren die Hauptgottheiten des Tempels repräsentieren, werden sie in der Größe eines Menschen angefertigt. Sind es Gottheiten mit für den Tempel sekundärem Rang fällt deren Figur kleiner aus.

³⁷ Eine *puja* ist eine Verehrungszeremonie (LIFCO 2007:497).



Abb. 2: Dieses Bild zeigt eine aus Zement gefertigte Figur des Gottes *Aiyandar*.

Da die Herstellung einer solchen Figur in mehreren Schritten vor sich geht und die einzeln angefertigten Teilstücke separat von einander trocknen müssen bevor sie gebrannt werden können, (Inglis 1980:38) beansprucht dies etwa drei bis vier Wochen (ebd. 1985:96). Die Lebensdauer einer solchen Figur hängt von der Wichtigkeit der dargestellten Gottheit ab. Falls es sich um eine sehr wichtige Gottheit handelt wird die Figur jährlich ausgetauscht, im Falle einer Gottheit mittleren Rangs beträgt die Zeitspanne bis zur Erneuerung zwei Jahre. Figuren mit weniger Bedeutung bleiben an ihrem Standort bis sie buchstäblich zerfallen. Wenn die Figuren der Witterung und Insekten ausgesetzt sind werden sie innerhalb weniger Jahre vollkommen zerstört und gehen somit wieder in die Erde über, aus der sie gefertigt wurden.

Bevor die fertig gestellte Figur in den Tempel gebracht wird lassen die Bewohner des Dorfes in dem sich der Tempel befindet und dessen Patrone die Figur in Auftrag gegeben haben kleine Figuren herstellen. Diese stellen Tiere, Kinder oder Körperteile dar und werden mit der großen Figur in den entsprechenden Tempel gebracht. Die kleinen Objekte dienen dazu Unfruchtbarkeit und Krankheiten zu überwinden, oder den Schutz der Gottheit zu erbitten.

8. Die Arbeit der Velar. Probleme, Entscheidungen, Strategien

8.1. Grundlagen und vier Beispiele

Im folgenden Abschnitt sollen zunächst die wirtschaftlichen Probleme der *Velar* und ihre Entscheidungen bzw. Strategien, die die Töpfer zur Lösung dieser treffen bzw. anwenden, dem deskriptiven Ansatz der Theorie der rationalen Wahl folgend, beschrieben werden. Mein besonderes Augenmerk wird hierbei den Faktoren, welche die *Velar* dazu veranlassen einen anderen als ihren traditionellen Beruf auszuüben und den Strategien durch die sie versuchen diesen beizubehalten, gelten.

Ich möchte an dieser Stelle nochmals kurz den theoretischen Ausgangspunkt für meine Analyse schildern. Hierbei gehe ich einerseits von einer Verquickung der Kernannahmen des Rational Choice Modells als allgemeine kognitive Handlungs-Entscheidungs-Lehre und den Annahmen Lindbergs bezüglich der fundamentalen Ziele und deren Verwirklichung in seiner Theorie der sozialen Produktionsfunktionen aus. Ich möchte erörtern, in wie weit das fundamentale Ziel „Status“ von den *Velar*, durch die Akkumulation bourdieuscher Kapitalformen, versucht wird zu erreichen.

Ich werde bei der Untersuchung die Annahme der Theorie der rationalen Wahl, dass individuelle und kollektive Rationalität sich oft unterscheiden, ignorieren, da ich mich auf Entscheidungen Einzelner konzentriere und nicht deren Rückwirkung auf gesellschaftliche Verhältnisse untersuchen möchte. Andererseits findet Dahrendorfs homo sociologicus Modell Beachtung. Ich behaupte, dass die Entscheidungen und Strategien, die die *Velar* bezüglich ihrer Erwerbstätigkeit anwenden einerseits von fundamentalen Zielen, deren Produktionsfunktionen³⁸ und den in den Kernannahmen des Rational Choice Modells formulierten Aussagen³⁹ und andererseits von Rollenerwartungen⁴⁰ wie sie Dahrendorf beschreibt, beeinflusst werden. Die Interpretation sozialer Rollen durch die Akteure ist hier besonders wichtig.

Es ist zu beachten, dass diese beiden Auffassungen der Theorie der rationalen Wahl und des homo sociologicus Konzepts nicht entgegengesetzt sind, sondern sich gegenseitig ergänzen. So liefern die Kernannahmen eine Lösung für das im homo sociologicus Modell bestehende Problem, wie soziale Rollen Teil des sozialen Verhaltens werden. Im Rational Choice Modell geht man davon aus, dass kognitive Repräsentationen, also auch soziale Rollen, erlernt (Kunz 1997:52), sprich inkorporiert

³⁸ Siehe Kapitel 5.5.

³⁹ Siehe Kapitel 5.3.

⁴⁰ Siehe Kapitel 5.6.

werden.

Weiter gehe ich davon aus, dass sich die *Velar* dem RREE(E)MM-Modell⁴¹ folgend, innerhalb des durch den Habitus vorgegebenen Handlungsrahmens, verhalten. Das heißt sie berücksichtigen sowohl Rollenerwartungen als auch fundamentale Ziele und Kernannahmen und entwickeln Strategien mit denen sie innerhalb des Handlungsrahmens versuchen den Rollenerwartungen gerecht zu werden und ihre Lebenssituation zu verbessern. Ich schreibe hier bewusst „verbessern“ und nicht „optimieren“, da ich der Meinung bin, dass die *Velar* nicht versuchen die optimale ökonomische Position zu erreichen, sondern aufgrund verschiedener Faktoren, wie Rollenerwartungen aber auch makrostruktureller Gegebenheiten ihre Ziele, d.h. ihr Anspruchsniveau, auf eine niedrigere Ebene senken. Sie sind, um es mit den Worten Herbert A. Simons zu sagen, keine Maximierer sondern Befriediger (Simon 1978).

Grundlegend für die Wahlentscheidungen der *Velar* ist hierbei die von ihnen getroffene Unterscheidung zwischen *veelai*, d.h. Arbeit um Geld zu verdienen, z.B. Arbeit in einer Fabrik, *manpanai veelai*, Herstellung von Töpfen oder *mancilai veelai*, Herstellung von Statuen, als generalisierter Dienst der den Kern der traditionellen Pflichten, *tolil*, umschließt. *Tolil* muss nicht aber kann von den Mitgliedern der entsprechenden Kaste ausgeübt werden (Good 1991:39). Das Konzept umfasst nicht ausschließlich das Töpfern zu rituellen und profanen Zwecken, sondern auch den Dienst als *pucari* in lokalen Tempeln (Inglis 1984:145ff.). Es existiert ebenfalls eine Unterscheidung der Entlohnung für einerseits *veelai* und andererseits *tolil*. Die Bezahlung für *veelai* wird als *varattusampalam*, was eine Form von *sampalam*, Gehalt, ist, bezeichnet. Wohingegen *tolil* mit *maniyam* entlohnt wird. *Maniyam* wird nicht unbedingt für eine erbrachte Leistung entrichtet, sondern für *sastiram*, das spezielle Wissen, über das ein Kastenmitglied aufgrund seines *tolil* verfügt und kann auch die Nutzungsrechte von Tempelland umfassen (Good 1991:39ff.). Die Nutzungsrechte des Tempellandes fallen demjenigen zu der das Amt des *pucari* innehat. Hierauf werde ich noch zurückkommen. Ein Aspekt der nicht vergessen werden darf ist der, dass die Töpfer aufgrund des Monsuns, währenddessen ihr Handwerk ruht, sich oft als Feldarbeiter verdingen oder mit ihren Karren, mit denen sie normaler Weise Ton und Brennmaterialien transportieren, Waren gegen Bezahlung ausliefern (Fuchs 1980:279). Daraus folgt, dass es unter den *Velar* nicht unüblich war einer anderen Tätigkeit, neben dem Töpfern, nach zu gehen. In wie weit die *Velar* im Transportwesen tätig sind ist mir leider nicht bekannt.

Durch Indiens ökonomische Entwicklung seit den Wirtschaftsreformen 1991 haben sich die Bedingungen für die Produktion und den Absatz traditioneller Produkte stark verändert. Diese

⁴¹ Siehe Kapitel 5.7.

müssen heute mit Importgütern um das entsprechende Marktsegment konkurrieren und bilden damit eine Ausnahme auf dem Absatzmarkt. „Perhaps, only in India, one sees traditional products along side modern products“ (Product Market Study: Consumer Behavior in India 2005:2). Durch das gestiegene Einkommen und den sich verändernden Lebensstil steigt der Warenkonsum, sowohl in Städten als auch in ländlichen Gebieten, seit mehreren Jahren stetig (Rao; Natarajan 1994:12ff.). So sind die Ausgaben für Konsumgüter innerhalb Indiens um jährlich 10,13% von 133,60 US-Dollar durchschnittlich pro Kopf in den Jahren 1992-1993 auf 350,74 US-Dollar in den Jahren 2002-2003 gestiegen. In den ländlichen Gebieten wuchs der Markt insgesamt um 3-4% pro Jahr. Der Markt für so genannte „fast moving consumer goods“ wuchs um nahezu 50% und wird sich voraussichtlich bis zum Jahr 2010 verdoppeln (Product Market Study: Consumer Behavior in India 2005:5ff.). Die Landbevölkerung gibt monatlich pro Kopf 12,34 US-Dollar für Konsumgüter aus. Davon 6,78 US-Dollar für Nahrungsmittel und 5,56 US-Dollar für andere Waren (ebd. 2005:11). Die Veränderungen im Konsumverhalten, die dieser Entwicklung zugrunde liegen veranlasst westliche Konzerne ihr Engagement auf dem Subkontinent auszudehnen⁴², um damit die Vorliebe indischer Konsumenten für Importgüter zu befriedigen (ebd. 2005:10). Dies hat in der Form Auswirkungen auf die indische Wirtschaft, dass diese sich mit ausländischer Konkurrenz in vielen Markt Bereichen konfrontiert sieht. Dies beeinflusst auch die wirtschaftliche Situation der *Velar* bezüglich des Absatzmarktes für deren Produkte. Hierzu gesellen sich gestiegene Preise für die benötigten Rohstoffe wie Ton, Feuerholz etc., sowie die Preisexplosion für Grundnahrungsmittel auf dem Weltmarkt.⁴³ Durch die Absatzschwierigkeiten ihrer Produkte, bedingt durch die Veränderungen im Lebensstil, denen auch viele v.a. der jüngeren *Velar* versuchen zu folgen, den gestiegenen Nahrungsmittelpreisen und der damit steigenden Menge an benötigtem Bargeld, ergibt sich ein solch finanzieller Druck auf die meisten der Töpferfamilien, dass sie verschiedene Strategien anwenden um ihre ökonomischen Probleme zu lösen. Welche Probleme im Einzelnen bestehen und welche Strategien aus welchen Gründen zu deren Lösung von den *Velar* angewendet werden, soll im Folgenden erörtert werden. Doch zunächst möchte ich auf einige Autoren eingehen, die sich mit den Reaktionen von Handwerkergruppen auf veränderte Markt- und Produktionsbedingungen beschäftigt haben. Zunächst komme ich kurz auf Noel Gists Untersuchung aus den 1950er Jahren zu sprechen. Dieser stellte bereits vor nahezu 60 Jahren fest, dass es einen Trend dazu gäbe einen anderen als den traditionellen Beruf der jeweiligen *Jati*, falls diese über eine traditionelle Profession verfügt, zu ergreifen. Dies führt er auf die große Anzahl von Berufen, die seit der Industrialisierung in Städten entstanden sind, zurück (Gist 1954:129f.).

⁴² Siehe <http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=20601091&sid=aMwz1LBHtjyk&refer=india> (12.8.08).

⁴³ Siehe <http://www.voxeu.org/index.php?q=node/1085>; http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/7284196.stm (12.8.08).

Die Industrialisierung hatte jedoch nicht nur eine Vergrößerung des Stellenangebots in den Städten zur Folge, sondern schuf für die traditionellen Betriebe und deren Produkte eine starke Konkurrenz, die sich auf deren Verkaufszahlen auswirkte. Gist stellt fest, dass es in den unterschiedlichen Kastengruppen verschieden starke Tendenzen zum Berufswechsel gibt. So tendieren *Brahmanen* am stärksten zu einem Berufswechsel. Mit abnehmendem Status innerhalb der Kastenhierarchie tendieren die Akteure dazu ihren traditionellen Beruf zu ergreifen (ebd. 1954:133ff.). André Béteille führt dies auf die unterschiedlichen sozialen Hintergründe der Akteure und der damit verbundenen Verteilung der bourdieuschen Kapitalformen zurück (Béteille 1991:127ff.). Auf diesen Punkt werde ich später genauer eingehen.

Des Weiteren existieren gewisse Beschränkungen was die ausgewählten nicht-traditionellen Berufe betrifft. So existierten unter den *Brahmanen* Tabus bezüglich körperlicher Arbeit, da diese nicht ihrem Status entspräche. Gist nimmt an, dass dies ein Überbleibsel früherer Strukturen ist. „Yet there still remains, as a legacy from the past, more than a coincidental relationship between specific castes and specific occupations, and certainly a tendency for members of given castes to select or be chosen for jobs that are appropriate to their caste position“ (Gist 1954:130).

Das zweite hier angeführte Beispiel wird zeigen, wie Einkommen und Prestigetragtheit eines Berufs, aber auch die vorgefundenen räumlichen Bedingungen und ökonomischer Druck die Berufswahl beeinflussen und welche Rolle dabei die Kastenzugehörigkeit spielt.

J. Sarkar beschäftigte sich in seiner Feldforschung in den Jahren 1970-1971 mit dem Wandel in der Berufswahl verschiedener Handwerkergruppen. Hierfür untersuchte er Korbflechter (*Medar*), Töpfer (*Kumbar*), Bildhauer (*Silpi*), Rosenholzschnitzer (*Badagi*), Holzeinlagenmacher (*Inlay Kelsagararu*) und Girlandenmacher (*Huvina Kelsagararu*). Die ersten vier der hier aufgeführten Berufe sind traditionell an die jeweiligen Kasten gebunden, die letzten beiden sind kastenfreie Tätigkeiten (Sarkar 1984:9). Ich werde mich hier hauptsächlich auf die in Zusammenhang mit den Töpfern und den Korbflechtern angeführten Daten beziehen, da die Berücksichtigung aller Daten den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Die Daten die *Medar* betreffend sind deswegen interessant, da sie gewisse Strategien offen legen die z.T. auch von den *Velar* verfolgt werden.

Sarkar beginnt mit der Beschreibung der „demand zones“ und den Veränderungen in der Tätigkeit, die durch die Urbanisierung und der daraus folgenden Veränderungen in den „demand zones“ und durch andere Faktoren ausgelöst wurden.

Im Falle der *Medar*, sowohl auch der *Kumbar* stellt Sarkar einen Wandel dahingehend fest, dass sich diese beiden Gruppen an der Nachfrage nach ihren Produkten in den jeweiligen „demand zones“ orientieren. So halten diejenigen Korbflechter, die in der Nähe des städtischen Marktes und damit in der Nähe des Verkaufsortes ihrer Waren wohnen, an ihrer traditionellen Arbeit fest.

Medars die weiter vom Markt entfernt lebten, in deren Umgebung sich aber eine Seidenfabrik befindet, haben ihre Produktpalette verändert. Sie stellten nun bestimmte Röhren aus Bambus her, die zur Zucht der Seidenraupen benötigt werden. Somit haben sie sich den Bedingungen des Marktes angepasst, können nach wie vor auf ihre alten Netzwerke zurückgreifen, solange es um die Beschaffung des Bambus geht, da die Körbe ebenfalls aus demselbigen hergestellt werden (ebd. 1984:16-21) und sparen somit Kosten ein, d.h. sie handeln ökonomisch rational.

Für die *Kumbar* hatte die Urbanisierung größere Auswirkungen als für die Korbflechter. Durch die sich verändernde Nachfrage mussten sie erst ihr Angebot von tönernen Wasserbehältern hin zu differenzierteren Produkten wie Blumenvasen und Töpfen zum Wassertransport u.A. umstellen. Da der Raum in ihren Häusern und Werkstätten zu begrenzt ist, ist es nicht möglich eine erweiterte Produktpalette anzubieten. Als Folge versuchten die *Kumbar* sich in anderen Berufen, die in der Nähe ihrer Häuser zur Auswahl standen. Die Nähe zum Haus ist wichtig, da sie in ihrer Freizeit weiter in ihrem traditionellen Beruf arbeiten wollten (ebd. 1984:21f.). Das Beibehalten des traditionellen Berufs als Nebentätigkeit, zur Erfüllung traditioneller Pflichten in religiösem Kontext und aufgrund der religiösen Bedeutung der Produkte und des Herstellungsprozesses, ist unter den *Velar* weit verbreitet.

Sarkar vergleicht die Situation der beiden Kasten in der Stadt mit den Lebensverhältnissen dieser Kasten in einer ländlichen Umgebung. Er kommt zu dem Schluss, dass es den Töpfern und Korbmachern auf dem Land möglich war ihren alt hergebrachten Berufen weiter nach zu gehen, da sie im ländlichen Raum ihre Finanzen mit der Ausübung von Landwirtschaft aufbessern konnten (ebd. 1984:25f.). Im Falle der *Velar* gestaltet sich die Aufbesserung des Einkommens bzw. der Nahrungsmittelversorgung durch die Landwirtschaft in der Form, dass nur sehr wenige der auf dem Land lebenden Töpferfamilien über Ackerland verfügen oder in der Landwirtschaft tätig sind.⁴⁴ Diejenigen, die die Position des *pucari* innehaben, haben Rechte auf die Bewirtschaftung von Tempelland. Doch aufgrund verschiedener Faktoren ist das Tempelland nicht ausreichend ertragreich. Festzuhalten ist, dass die Handwerker versuchen, ihrem traditionellen Beruf treu zu bleiben oder diesen nebenberuflich weiter zu führen, wenn sie, um ihren Lebensunterhalt zu sichern, in ein anderes Betätigungsfeld wechseln müssen. Berufswechsel aufgrund schlechter Verkaufszahlen bedingt durch die Konkurrenz von widerstandsfähigeren Produkten aus Metall und Plastik werden auch von Töpfern aus Nordindien berichtet (Fuchs 1980:278ff.).

Ein weiteres von Sarkar (1984:36) angesprochenes Problem, mit dem sich auch die *Velar*

⁴⁴ In Kerala sind nur 0,1% aller Töpfergruppen in der Landwirtschaft tätig (Techno-socio-economic survey on the living and working conditions of the traditional potter communities of Kerala S.20, <http://www.krpcds.org/report/lalithambika.pdf> 6.6.08). Über die Verhältnisse in Tamil Nadu liegen mir leider keine Angaben vor.

auseinander setzen müssen, sind die steigenden Preise für die Produktion benötigten Rohmaterialien. Dies bezieht sich sowohl auf den Ton als auch auf die benötigten Brennmaterialien und Zusätze die dem Ton beigemischt werden müssen. Ich werde in Kapitel 9.3. darauf zu sprechen kommen.

Unter den *Kumbars* stellt Sarkar in der Generation der Informanten, die am höchsten ausgeprägte berufliche Mobilität fest. Seine Informanten versicherten dem Wissenschaftler, dass dies hauptsächlich aufgrund der schlechten ökonomischen Situation der Familien und des Verbots für das Brennen der Töpfe, in einem Stadtteil in dem viele der Töpfer lebten, geschehe. Es ist zu vermuten, dass das Brennverbot aufgrund der bereits angesprochenen Assoziation zwischen den Brennstätten und dem Tod durchgesetzt wurde (vgl. Inglis 1984:213ff.). Von den 56 befragten Familien übten nur 28,6 % ihren traditionellen Beruf aus und 25% kombinieren das Töpfern mit anderen Tätigkeiten. Diejenigen, die weiterhin Töpfe herstellten, lebten in einem Stadtteil in dem das Brennen erlaubt war. Diejenigen, die noch immer an ihrem Beruf festhielten, begründeten dies durch die schlechten Möglichkeiten einen anderen profitableren Beruf zu ergreifen und durch ihr Traditionsbewusstsein (ebd.1984:40ff.). Die Betroffenen mussten sich entscheiden, ob sie ihren traditionellen Beruf aufgeben oder ihn mit geringerem Einkommen fortführen sollten. Eine, wie oben bereits erwähnt, beliebte Lösung war es, den traditionellen Beruf als Nebentätigkeit fortzuführen.

Im Anschluss diskutiert Sarkar den Zusammenhang zwischen Werten, Glaubensvorstellungen und Berufen. Er bezieht sich auf die Annahme, dass die Beziehung zwischen Kaste und Beruf durch religiöse Überzeugungen verstärkt wird. Sarkar zitiert aus dem „Census of India“ 1961:

„The observance of one's duty would lead one to „svarga“ and infinite bliss (anantaya). When it is violated, the world would come, it is apprehended, to an end owing to the confusion of castes and duties“ (ebd. 1984:45).

Sarkar stellt fest, dass diese Verbindung durch Bildung, Modernisierung und Erwerbslosigkeit verändert, wenn nicht sogar aufgelöst wurde. Er führt dies hauptsächlich zurück auf die Modernisierung und die mit diesem Vorgang einhergehende Technisierung und den damit wiederum verbundenen Wandel in Bezug auf soziale Strukturen, Werte, Normen und Motivationen (ebd. 1984:45).

Wie Gist stellt auch Sarkar fest, dass gewisse Berufe für bestimmte Gruppen nicht in Frage kamen. So konnten es sich die Töpfer nicht vorstellen als Korbmacher zu arbeiten, da dieser Beruf als sozial niedriger angesehen wurde (ebd. 1984:51).

Um die Frage nach dem Einfluss von Traditionen auf die Berufswahl verschiedener Handwerkergruppen zu beantworten bieten D. V. Prasad (2005) und Jan Brouwer (1999) folgende Erklärungsmodelle an.

D.V. Prasad beschäftigt sich mit einer Handwerkergruppe aus Andhra Pradesh, die auf die Andaman-Nicobar Islands abgewandert ist. Diese Abwanderung war von Nöten, da die Mitglieder der Gruppe ihren Lebensunterhalt an ihrem bisherigen Standort nicht mehr mit ihrem traditionellen Handwerk, dem Flechten von Körben und anderen Produkten, bestreiten konnten. Da die Gruppe jedoch über ihren Entstehungsmythos mit ihrem Handwerk verbunden ist, zogen sie es vor auf die Inseln abzuwandern statt ihre Tätigkeit aufzugeben. In ihrer neuen Umgebung haben sie sich auf die Gegebenheiten des Marktes eingestellt und auch ihre Interaktionen mit anderen Gruppen auf den Inseln den Anforderungen angepasst.

Prasad merkt an, dass das Überleben eines Handwerks immer von der Anpassungsfähigkeit an moderne Anforderungen abhängt (Prasad 2005).

Jan Brouwer legt sein Augenmerk auf den Zusammenhang zwischen der Nutzung von makrostrukturellen Möglichkeiten und Traditionen bei Handwerkern in Karnataka. Er stellt fest, dass die Ideologie einer Gruppe ein entscheidender Faktor für die wirtschaftliche Aktivität derselben ist. In seinem Untersuchungsfeld sind die Handwerkergruppen einerseits durch ihre orale Tradition und andererseits durch *vedisch/brahmanische* Werte beeinflusst. So orientiert sich eine ökonomisch erfolgreiche Gruppe an Werten, die der *kshatriya Varna* zugeschrieben werden. Sie sind an der Maximierung von Interaktionen mit anderen Individuen und Gruppen interessiert und legen keinen Wert auf asketische oder rituelle Reinheit (Brouwer 1999:252f.).

Eine wirtschaftlich weniger erfolgreiche Gruppe, die im gleichen Handwerk und in der gleichen Stadt tätig ist, orientiert sich an *brahmanischen* Werten. Diese sind auf rituelle Reinheit fokussiert und es wird aus rituellen Gründen versucht, Transaktionen mit anderen Gruppen und Individuen zu minimieren. Hieraus folgert Brouwer, dass die jeweiligen Lebensstile der Gruppen, für deren ökonomischen Erfolg und für die Form der Ausübung des Berufs, ausschlaggebend sind (Brouwer 1999:255ff.).

Die Konzeptionen der maximierenden und minimierenden Lebensstile korrespondieren mit der tamilischen Einteilung der Kasten in Kasten der rechten und Kasten der linken Hand. Wie ich bereits geschildert habe weisen die *Velar* Merkmale beider Kategorien auf und sind deswegen nicht eindeutig einzuordnen. Was jedoch an diesem Beispiel von Interesse ist, ist dass sich Gruppen in der wirtschaftlichen Sphäre von Verhaltensweisen die auf religiösen Überzeugungen basieren, nicht nur beeinflussen lassen, sondern ihr Wirtschaften danach ausrichten. Im Falle der *Velar* wirken sich religiöse Überzeugungen in der Form aus, dass viele von ihnen ihren traditionellen Beruf weiter betreiben, da der Herstellungsprozess ihrer Produkte den in der tamilischen Kultur wichtigen Lebenszyklus symbolisiert und die Fruchtbarkeit des Landes und der Gruppe sichern soll (Inglis 1984:192ff.; Good 1991:5ff.).

Aus diesen drei Beispielen wäre festzuhalten, dass die verschiedenen Entscheidungsträger ihre Optionen unterschiedlich abwägen. Einen wichtigen Faktor in der Entscheidungsfindung stellen Traditionen dar, die jedoch von den Akteuren verändert werden können. Das Handeln ist von einem Zusammenspiel der Traditionen und Überlegungen in Bezug auf den jeweiligen Nutzen einer Wahlhandlung beeinflusst. Wie ich am Anfang dieser Arbeit bereits erwähnte, geht Marshall Sahlins davon aus, dass das, was man in unterschiedlichen Kulturen unter dem Nutzen versteht, den eine Wahlhandlung nach sich zieht, nicht universell definiert, sondern kulturspezifisch ist (Sahlins 1981:8). Nach der ebenfalls zu Beginn bereits gegebenen Definition des rationalen Handelns nach Schumpeter ist es durch das Streben, aus einer Situation das Beste herauszuholen (Schumpeter 1950:199.), sprich den größten erreichbaren Nutzen zu erlangen, gekennzeichnet.

8.2. Situationsbedingungen und die Logik der Situation der Velar

Zu Zwecken der Analyse muss man zunächst von gewissen Zielen, die von den *Velar* verfolgt werden, ausgehen, um danach die Bedingungen der Situation festzustellen. Sind die Bedingungen der Situation, d.h. Handlungsbeschränkungen und Handlungsmöglichkeiten, offen gelegt, ergeben sie zusammengenommen die Logik der Situation. Der Begriff Handlungsbeschränkungen ist in diesem Zusammenhang etwas irreführend, da er neben Restriktionen auch bestimmte Gegebenheiten umfasst, die das Anpassen der Wirtschaft erforderlich machen. Anhand der von den Töpfern angewandten Strategien kann man Rückschlüsse auf rationale Überlegungen, die die Akteure anstellen, ziehen.

Aufgrund der problematischen ökonomischen Situation vieler meiner Informanten und deren veränderten Ansprüchen in Bezug auf Konsumgüter (Rao; Natarajan 1994:12ff.; Product Market Study: Consumer Behavior in India 2005) gehe ich davon aus, dass die befragten *Velar* einerseits nach einer Verbesserung ihres Einkommens streben. Andererseits wurde mir der niedrige soziale Status, den die *Velar* aufgrund ihrer als primitiv und rückständig geltenden Arbeit im profanen Feld innehaben, als ein Faktor genannt, der die Töpfer dazu veranlasst einen anderen Beruf zu ergreifen.⁴⁵ Diese beiden Motivationen decken sich mit den fundamentalen Zielen Lindbergs. Diese sollen mit Hilfe von Zwischengütern bzw. Produktionsfunktionen wie z.B. ein lukrativer und angesehener Beruf, verwirklicht werden. Weiter gehe ich davon aus, dass die *Velar* einen subjektiv

Der Status, der von den *Velar* aufgrund ihrer Tätigkeiten als *pucari* beansprucht wird, ist in diesem Kontext nicht relevant.

erwarteten Nutzen verfolgen. Dies äußert sich in den verschiedenen Strategien, die sie verfolgen um ihre ökonomische Situation zu steigern und ihren sozialen Rollen gerecht zu werden, um damit die soziale Produktionsfunktion zu erreichen. Die Situation ist von Unsicherheit gekennzeichnet, da der Akteur nicht absehen kann, ob er mit Hilfe der von ihm verfolgten Strategie sein Ziel erreicht. Die Handlungsmöglichkeiten werden von Handlungsbeschränkungen begrenzt und definieren somit die Logik der Situation.

In folgendem Kapitel werden zunächst die Bedingungen der spezifischen ökonomischen Situation der *Velar* dargestellt. Diese setzt sich einerseits aus makrostrukturellen, ökonomischen Gegebenheiten und andererseits aus kulturellen Faktoren auf der Makro- und Mikroebene zusammen. Unter kulturellen Faktoren verstehe ich Rollenerwartungen, die den *Velar* von anderen *Jatis* entgegengebracht werden. Diese Rollenerwartungen beinhalten das Bereitstellen profaner und sakraler Objekte, die Produktion von Götterstatuen und die Pflichten, die das Amt des *pucari* beinhaltet. Andererseits spielt das Selbstverständnis der *Velar*, d.h. ihre Identität als Kaste, eine Rolle. Diese kann sich beschränkend auf die Handlungsmöglichkeiten der Akteure auswirken.

8.2.1 Die ökonomischen Probleme der Velar und deren Ursachen

Die ökonomischen Probleme der *Velar* lassen sich in sieben Punkten zusammenfassen:

1. Abnehmende Nachfrage nach Kochgeschirr aus Ton.
2. Gestiegene Kosten für Rohstoffe.
3. Geringer Profit, kaum Einkommen bzw. Absicherung durch Tempelland.
4. Keine täglichen Einnahmen und damit finanzielle Unsicherheit.
5. Geringes Ansehen des Berufs, das zu niedrigem sozialem Status im profanen Feld führt.
6. Rückgang des Interesses der Frauen an der traditionellen Arbeit
7. Wetterabhängigkeit.

Die Probleme sind nach ihrer Kausalität geordnet, wobei zu beachten ist, dass der Rückgang des Interesses der Frauen an der traditionellen Arbeit nicht unbedingt auf den niedrigen sozialen Status, den die *Velar* aufgrund der Arbeit zugewiesen bekommen, zurückzuführen ist. Auch ist die früher beschriebene Dualität bzw. Unbestimmbarkeit des Status der *Velar* zu beachten, d.h. die *Velar* zeichnen sich durch keinen einzelnen Status aus. Zum einen wird dieser über ihre traditionellen Aufgaben in religiös-rituellem Kontext definiert, wobei man innerhalb dieses Feldes wieder

zwischen *pucari* und *camiyati* unterscheiden muss. Zum anderen bestimmt die Arbeit als solche die Position, die die Töpfer im sozialen Raum einnehmen. Hier gibt es ebenfalls einige Besonderheiten. Wie ich in Kapitel 7 geschildert habe, galt die Hand eines Handwerkers nach dem Gesetzbuch des *Manu* als während der Arbeit rituell rein. Bei den *Velar* hingegen gilt einer der Arbeitsschritte, und zwar das Brennen der Produkte, als gefährlich und rituell unrein, da dieser mit dem Tod assoziiert wurde. Aufgrund der von den Informanten getroffenen Aussagen ist davon auszugehen, dass sie ihren Status als Kaste mehr von dem zur Verfügung stehenden Kapital abhängig machen als von ritueller Reinheit.

Die Wetterabhängigkeit steht hier etwas abseits, da sie natürlich gegeben ist. Dieses Problem könnte durch finanzielle Mittel leicht gelöst werden.

Zunächst zum Problem der zurückgehenden Nachfrage nach den „profanen“ Gebrauchsgegenständen. Diese Entwicklung ist durch die relative Kurzlebigkeit der Tongegenstände begründet. Für viele Familien ist es wirtschaftlicher, Metalltöpfe zum Kochen und Plastikkanister zum Wassertransport zu verwenden, da diese weitaus haltbarer sind als die entsprechenden Gegenstände aus Ton. Weitere Gründe sind der Ausbau der Stromversorgung⁴⁶, das gestiegene Pro-Kopf-Einkommen⁴⁷, die damit gestiegenen Ansprüche der Bevölkerung und der Wunsch ein „modernes“ Leben zu führen. Dies beinhaltet, dass derjenige, der es sich leisten kann, lieber einen Kühlschrank verwendet, anstatt Töpfe zu benutzen, um sein Wasser kühl und Lebensmittel frisch zu halten. Weiter werden anstatt der Tonöfen Gasherde zum Kochen benutzt. Hier muss man zwischen urbaner und ländlicher Bevölkerung unterscheiden. Stadtbewohner tendieren eher dazu Kühlschränke und Gasherde zu verwenden als dies die Landbevölkerung tut. Dies ist einerseits durch die Einkommensstruktur und andererseits durch die Versorgung mit Elektrizität bzw. Gas aber auch durch einen gewissen Lebensstil bedingt. Diese Entwicklung hat zur Folge, dass die *Velar* ihre Produkte nicht mehr in ausreichender Stückzahl absetzen und damit nicht mehr ihren Lebensunterhalt bestreiten können.

Ein weiteres Problem stellen die gestiegenen Kosten für die von den *Velar* benötigten Rohstoffe da. Die Kosten für diese sind deshalb gestiegen, weil der Abbau von Ton und das Sammeln von Feuerholz von staatlicher Seite sanktioniert wurde. Die Töpfer müssen für diese Materialien bezahlen und können sie nicht mehr wie früher kostenlos beschaffen. Zudem müssen sie weitere

⁴⁶ In Tamil Nadu waren statistisch gesehen 2005 über 80% der ländlichen Haushalte mit Elektrizität versorgt, 1993 waren es ca. 50% (Pachauri; Muller 2008). Diese Angaben sind mit Vorsicht zu genießen, da ein elektrischer Anschluss nicht gleichbedeutend mit dessen Funktionstüchtigkeit ist.

⁴⁷ Das Pro-Kopf-Einkommen wuchs in den Jahren 2003-2004 um 7,1%.
<http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/1009693.cms> (19.9.08).

benötigte Rohstoffe wie Reisstroh, Kokosnussschalen, Elefantenkot und Sägespäne, käuflich erwerben. Nach Abzug aller Unkosten ergibt sich für den Töpfer pro verkauftem Topf ein Reingewinn von Rps. 2,5 bis Rps. 3.

Hiermit wären wir bei dem Problem des geringen Profits, das kausal mit den beiden vorher genannten Problemen zusammen hängt. Da die *Velar* nur über wenig Land verfügen, 0,3 acres pro Kopf im Tirunelveli Distrikt (Good 1991:28), können sie mit den Erträgen zwar ihre Nahrungsmittelversorgung etwas aufbessern, jedoch kaum ihre verfügbaren Finanzen. Erschwerend kommt hinzu, wie das oben genannte Beispiel zeigt, dass von den *Velar* erwartet wird ihre traditionellen Dienste, wie das Verteilen von Lampen zum *periya karttikai*-Fest, einzuhalten. Hierdurch werden sie mit weiteren Kosten konfrontiert, für die sie keinen Ausgleich erhalten. Das Haushalten mit dem geringen Einkommen wird dadurch erschwert, dass viele der Töpfer nur sehr unregelmäßig zu Bargeld kommen. Ein Informant aus einem Dorf nahe der Kleinstadt Manamadurai hat mir berichtet, dass er und die übrigen Töpfer des Dorfes diejenigen Produkte, die sie zum Verkauf produzieren, nur einmal jährlich ausliefern und folglich auch nur einmal jährlich dafür bezahlt werden. Der Informant ergänzte seine Aussagen dahingehend, dass er berichtete, es kämen auch ab und zu Händler in das Dorf um Töpfe zu kaufen, die diese dann weiter vertreiben. Doch sei der Erlös, den sie durch ein Geschäft mit den Händlern erreichten geringer als wenn sie ihre Ware selbst ausliefern. Hinzu kommt, dass sie während der Auslieferung, die sie bis nach Tanjavur in ca. 160 km Entfernung führt und die Monate Dezember und Januar umfasst, auch als Hilfsarbeiter beim Be- und Entladen von Lastwagen einen kleinen Nebenverdienst verdienen können.

Die beiden Probleme, geringes und unregelmäßiges Einkommen bzw. Einkommen in großen Abständen, haben zur Folge, dass nur sehr wenige *Velar* in ihre Werkzeuge, wie z.B. in per Motor betriebene Töpferscheiben investieren können. Diese würden helfen die Arbeitsbedingungen für die Töpfer zu verbessern.

Des Weiteren ist es den Töpfern nicht möglich auf bestimmte Anforderungen zu reagieren, die z.B. durch unterschiedliche Tonqualitäten vorgegeben werden. Verfügt der Ton nicht über die geeignete Festigkeit, muss er durch die Zugabe von Sägespänen oder Elefantenkot stabilisiert werden. Diese beiden Zusätze müssen gekauft werden. Verfügt der Töpfer nicht über die nötigen Finanzen muss er damit zurechtkommen, dass eine höhere Anzahl von Produkten während des Trocknens oder Brennens beschädigt wird und damit nicht mehr verkauft werden kann und somit die Rentabilität der Arbeit herabgesetzt wird.

Die oben genannten Faktoren und die verwendeten Arbeitsmaterialien erwecken den Eindruck, dass das Töpfern unrentabel, primitiv, unmodern und schmutzig ist. Aufgrund dessen bekommen die *Velar* nur wenig Respekt entgegengebracht. Mir wurde von Informanten mitgeteilt, dass das

fehlende Prestige bzw. der fehlende Status, welcher der Töpferarbeit zukommt, einer der Hauptgründe für die *Velar* ist einen anderen Beruf zu ergreifen. Viele der *Velar* sprachen die Unterscheidung des Status eines *pucari*, der als angesehen gilt, und eines „normalen“ *Velar* an und versicherten mir, dass man durch Geld einen höheren Status erreichen kann, auch wenn man keine religiösen Aufgaben ausführt. Ein Informant, der zu den wenigen *Velar* gehört, die eine universitäre Ausbildung genossen haben sagte mir, dass ein gebildeter und gut verdienender *Velar* nicht mehr mit dem niedrigen Status seiner Kaste assoziiert werden würde und dass Bildung und besser bezahlte Berufe die einzigen Möglichkeiten seien, das Ansehen der *Velar* zu verbessern. Er bedauere zwar, dass damit das Handwerk verloren gehe, sieht jedoch keine andere Möglichkeit die Situation der Töpfer zu verbessern.

Ob sich aus dieser Sachlage das Desinteresse der Frauen am traditionellen Beruf der Kaste ergibt, ist spekulativ. Mir ist es nicht gelungen eine Stellungnahme von Frauen oder von Männern zu diesem Thema zu erhalten. Die Männer reagierten diesbezüglich abwehrend und waren bemüht das Thema zu wechseln, die Frauen ignorierten meine Fragen zum Thema. Die Auswirkung, die diese Entwicklung auf das Handwerk hat, ist diejenige, dass es ohne weibliche Hilfe für die *Velar* nicht möglich ist Töpfe zu produzieren. Dies ist durch die Auffassung begründet, dass es innerhalb des Herstellungsprozesses eines Topfes immer eine männliche und eine weibliche Komponente geben muss. Hier ist die Analogie, die die *Velar* zwischen der Produktion von Töpfen und von Zeugung und Geburt eines Kindes bzw. dem Entstehen von Leben sehen, zu erkennen. Falls nicht beide Komponenten gegeben sind, ist es laut Auffassung der *Velar* nicht möglich Töpfe zu produzieren.

Das in oben stehender Liste an letzter Stelle genannte Problem ist die Wetterabhängigkeit. Diese bedingt, dass die *Velar* während der Regenzeiten nur eingeschränkt oder überhaupt nicht ihrem Beruf nachgehen können. Die eingeschränkte Tätigkeit ist auch nur möglich, wenn sie über geeignete Werkstätten und Unterstände zum Trocknen der Produkte verfügen. Da die meisten *Velar* im Freien arbeiten und keine Unterstände besitzen, müssen sie während der Regenzeiten pausieren. Dieses Problem wäre durch kleine Baumaßnahmen zu lösen, doch verfügen die meisten Familien nicht über die benötigten Mittel solche durchzuführen.

8.3. *Kulturell determinierte Situationsbedingungen*

8.3.1. *Die traditionellen Wirtschaftsbeziehungen der Velar*

Die *Velar* sind traditioneller Weise mit anderen Gruppen über ein Netzwerk von Rechten und Pflichten bezüglich rituell-religiöser Aufgaben und der Versorgung mit Gegenständen des täglichen Gebrauchs verbunden. Diese Beziehungen werden als *uliyam kattulal* bezeichnet, was Inglis als „giving service“ (Inglis 1984:144) übersetzt und mit dem bereits erwähnten tamilischen Begriff *tolil* gleichzusetzten ist.

Das *uliyam kattulal* als das Bereitstellen gewisser Dienste wird jeweils über die lineage der betreffenden Akteure geregelt. Die Dienste werden zu einer bestimmten Zeit im Jahr bereitgestellt und gelten als Pflicht der lineage. Diese Pflicht wird als Ausdruck der besonderen Fähigkeiten und des besonderen Wissens der *Velar* aufgefasst. Als Ausgleich für den Aufwand, den die *Velar* zur Erfüllung ihrer Pflicht betreiben, erhalten sie Nahrungsmittel, Stoffe und Geld. Diese Zuwendungen sehen sie weniger als Bezahlung denn als Ehre an. Diese Pflicht bzw. dieses Recht bildet den Kern für weitere Dienste, welche die *Velar* an ihren Patronen verrichten. Die weiteren Dienste bestehen aus der Versorgung mit Alltagsgegenständen, die von den *Velar* angefertigt und von ihren Abnehmern bar bezahlt werden. Diese Form von Arbeit wird als *veelai* (Inglis 1984:145) bezeichnet. Inglis schreibt, dass jede oder jeder *Velar* dazu fähig ist, das *uliyam* bzw. *tolil* zu verrichten, es aber besonderer Fähigkeiten bedarf den weiter gefassten Dienst bereitzustellen. „While every Velar, by virtue of his or her birth into the subcaste, is potentially capable of providing, and worthy of being honoured for their uliyam, only those having specific skills can provide the general services“ (ebd. 1984:145).

Man muss bei der Versorgung der Bevölkerung mit Töpfen innerhalb des traditionellen Gebiets zwischen verschiedenen Anlässen unterscheiden, zu denen die *Velar* Töpferware zur Verfügung stellen. Einerseits ist hier das Erntefest *pongal* zu nennen, zu dem eine bestimmte Anzahl von Töpfen, die je nach lineage variiert und unter führenden Persönlichkeiten der landbesitzenden Kasten innerhalb der traditionellen Region, verteilt werden. Hierfür werden die Töpfer mit Naturalien entlohnt. Andererseits müssen die *Velar* jährlich eine kleinere Anzahl von Töpfen an ein breiteres Bevölkerungsspektrum verteilen. Dieser Dienst wird nicht direkt bezahlt, da er Teil der Dienste unter der Patronage der Führungspersönlichkeiten ist (ebd. 1984:145).

Kurz vor dem *pongal*-Fest müssen die *Velar* eine größere Anzahl von Töpfen produzieren, damit auch Mitglieder anderer Kasten die Möglichkeit haben ihre alten durch neue Töpfe zu ersetzen

(Inglis 1984:146). Die Produktion für diesen Anlass beginnt bereits im November, damit zum Erntefest im Januar ausreichend Töpfe zur Verfügung stehen. Diese Zeit ist die arbeitsintensivste Zeit des Jahres für die *Velar*, aber auch die ertragreichste, da die zu dieser Gelegenheit verkauften Töpfe direkt bezahlt werden.

Ein weiterer Anlass, an dem Töpfe produziert und zur Verfügung gestellt werden müssen, ist das Hauptfest einer lineage der Region, bei dem die regionalen Hauptgötter und oft auch die Lineagegötter der *Velar* und anderer Kasten verehrt werden.

Zum Fest *periya kattikai* im tamilischen Monat *kattikai* (November/Dezember) verteilen die *Velar* kleine Öllampen an die Bewohner der Region. Laut Inglis ist es nicht unüblich, dass eine lineage 2000 bis 3000 Lampen verteilt (Inglis 1984:148). Mir wurde gesagt, dass auch wenn keines der Mitglieder der lineage die Lampen herstellt, diese an anderer Stelle gekauft und dann verteilt werden, was eine finanzielle Belastung für die lineage darstellt.

Neben Gelegenheiten wie diesen, an denen die *Velar* verschiedene Produkte zur Verfügung stellen, beinhaltet ihre Beziehung mit den in der jeweiligen „demand zone“ lebenden Personen auch die Versorgung derer mit Gegenständen für den häuslichen Gebrauch. Diese sind Koch- und Wassertöpfe, Öfen, Töpfe zum Lagern von Nahrungsmitteln sowie verschiedene Produkte für Bauern, Wäscher, Weber und Schmiede. Für Bauern, Wäscher und Handwerker werden für die jeweiligen Tätigkeiten Werkzeuge bzw. Hilfsmittel, wie Kohlenpfannen im Falle des Schmieds oder Rohre für die Bewässerung der Felder, wie sie von den Bauern verwendet werden (Inglis 1984:148), sowie Backsteine und Ziegeln hergestellt (Fuchs 1980:278). Diese Produkte werden von den Verbrauchern bestellt und bar gezahlt.

Béteille stellt fest, dass diese Verbindungen, im Sinne des *jajmani*-Systems, durch die Monetarisierung zerstört wurden (Béteille 2002:139). Das heißt nicht, dass die *Velar* ihre „demand zones“ eingebüßt haben, sondern dass sie jetzt in bar anstatt mit Naturalien entschädigt werden. Doch seien die traditionellen ökonomischen Beziehungen zwischen der „landwirtschaftlichen Klasse“, wie sie Béteille nennt (2002:103), den Servicekasten und den Handwerkern ohnehin geringer geworden und diejenigen, die weiter bestehen, hätten einen mehr vertraglichen Charakter angenommen (ebd. 2002:103). Beck beschreibt die Töpfer als relativ unabhängig von denjenigen Kasten, denen sie verpflichtet sind. Dumont schreibt über eine Töpfergruppe, die westlich vom Gebiet der *Velar* lebt (Inglis 1984:143), dass diese unabhängige Handwerker seien, die für den Markt produzieren (Dumont 2000:45). Die *Velar* sind ebenfalls dazu übergegangen ihre Produkte für den Verkauf zu produzieren, doch halten sie auch noch an den traditionellen wirtschaftlichen Beziehungen fest (Inglis 1984:332).

Neben den Gebrauchsgegenständen produzieren die *Velar* auch Gefäße für rituelle Zwecke im

häuslichen Kontext. Diese werden v.a. während Lebenszyklusriten, aber auch für spezielle Feste einer Kaste oder Gruppe benötigt. Zu diesen Anlässen stellen die *Velar* für jede Gruppe und an deren Anforderungen angepasste Produkte her, für die sie bar bezahlt werden. Die Nachfrage nach diesen Behältnissen variiert in Übereinstimmung mit den glücksverheißenden Abschnitten des Jahres. Inglis stellte fest, dass die lineages der Töpfer die Menge der benötigten Gegenstände kennen und die benötigte Anzahl durch wenige gut geplante Brennungen produzieren könnten. Manche lineages brennen jedoch häufiger, da sie für den Verkauf außerhalb ihres Patron-Klienten-Verhältnisses produzieren. Dadurch, dass viele Töpfer ihren Beruf wechselten, ging das Angebot an „profanen“ Gebrauchsgegenständen zurück, die Nachfrage bei diesen ist jedoch größer als bei den Produkten mit ritueller Bedeutung (ebd. 1984:48ff.). Auf die Probleme, mit denen die Produzenten „profaner“ Produkte konfrontiert werden, bin ich in dem vorigen Kapitel eingegangen.

Weiter möchte ich auf die Herstellung der tönernen Statuen eingehen. Dies ist eine der traditionellen Aufgaben der *Velar*. Die Statuen sind, wie schon erwähnt, in vielen Tempeln der Region zu finden und werden idealer Weise jährlich im Rahmen eines Festes erneuert. Die Frequenz, mit der die Feste abgehalten werden, ist von Wichtigkeit und von der Natur der betroffenen Gottheit sowie dem Vermögen der Patrone abhängig. Zudem ist die Frequenz oftmals mit Schwankungen der Ernte und kommunalen Wahlen verbunden.

Die Bezahlung für die Herstellung und Erneuerung der Statuen erfolgt schrittweise. Zuerst erhalten die *Velar* vom Patron rituelle Geschenke wie Betelnussblätter, Erde und etwas Geld. Am Tag, an dem die Statue fertig gestellt wird, bekommen die Töpfer einige weitere kleine Geschenke in Form von Naturalien und Stoffen durch eine Delegation, die die Statue abholt, überreicht.

Den letzten Teil der Bezahlung erhalten die *Velar*, wenn die Statue im Zentrum des Dorfes vor der letztendlichen Positionierung im Tempel gezeigt wird. Hier erhalten sie eine gewisse Menge an Getreide, sowie kleine, geweihte Figuren, die Kinder, Tiere und Körperteile darstellen und der Gottheit dargebracht werden. Diese werden von einzelnen Personen bei den *Velar* bestellt und in bar bezahlt. Die Aufgaben als Priester (*pucari*) sind das dritte Element der Dienste der *Velar*. Diese Aufgaben sind nicht von der Herstellung der Töpfe und irdenen Götterbildern zu trennen. Die Produktion von Töpfen und Götterstatuen, sprich der erschaffende Aspekt des Handwerks der *Velar*, ist mit Vorstellungen 'des Heiligen' verbunden (ebd. 1984:278). Die *Velar* stellen ihre priesterlichen Dienste allen Kasten mit Ausnahme von *Brahmanen* und anderen wenigen hochkastigen Gruppen, die diese Dienste nicht beanspruchen wollen, in lokalen Tempeln zur Verfügung. Diese Aufgaben beinhalten das Aufbewahren des Schlüssels für den Tempel, das Aufrechterhalten der Prämissen des Tempels, ihre Anwesenheit bei allen Verehrungen der Götter innerhalb des Tempels sowie das Durchführen von Ritualen. Die *Velar* stellen normalerweise den priesterlichen Dienst in denjenigen

Tempeln, für die sie auch Statuen anfertigen. Innerhalb eines Dorfes gibt es meist einen Haupttempel in dem ein *Velar* häufig seine Aufgaben durchführt und kleinere Tempel in der Umgebung in denen der „Tempelservice“ weniger oft verrichtet werden muss. In den kleinen Tempeln muss der *pucari* nur an wenigen Tagen oder Wochen im Jahr zu Tempelfesten anwesend sein. In großen Tempeln sind die Priester z.T. täglich oder zweimal wöchentlich zugegen. Im Falle, dass der Tempel eine Gottheit einer lineage einer der dominanten Kasten des Gebiets beherbergt, führt der *pucari* Lebenszyklusriten für deren Mitglieder durch. Dies beinhaltet den ersten Haarschnitt und das Durchstechen der Ohrläppchen der Kinder (ebd. 1984:157), sowie Pubertätsriten, Hochzeiten und Beisetzungen (Good 1991:5ff.).

Der Betrieb des Tempels wird durch Gelder von Patronen aufrechterhalten. Sie bezahlen Blumen, Räucherwerk und Essen, die als Opfergaben verwendet werden. Der Priester kocht das Essen, führt die Verehrung der Götter durch, opfert das Essen den Göttern, verteilt etwas davon an die Betenden und isst selbst etwas davon oder nimmt es mit nach Hause. Somit wird der Priester mit Nahrung versorgt. Hinzu kommt, dass er bei Anlässen, an denen ein Tier geopfert wird, einen Teil des Schlachtkörpers erhält. Des Weiteren kann er einen Teil des von den Betenden geopfert Geldes für sich beanspruchen. Die Menge der Nahrungsmittel, die die *pucari* erhalten, variiert zwischen der Reisernte eines vier acres großen Stück Landes, einer Mahlzeit zweimal wöchentlich, den Opfergaben der „special puja“ und einer nicht festgelegten Menge Reis in einem nicht festgelegten Zeitraum von mehreren Jahren (Inglis 1984:163). Anthony Good führt ein Beispiel an, in dem ein *Velar pucari* von jeder Bauernfamilie, der er seine priesterlichen Dienste zur Verfügung stellt, pro Reisernte zwei Kilo ungeschälten Reis als *maniyam* erhält und zusätzlich einen Lohn, *varattusampalam*, für seine Arbeit, *veelai*. Diese Bezahlungen sind fest vereinbart und von der tatsächlich verrichteten Arbeit unabhängig (Good 1991:37f.).

Den größten Teil des Einkommens, das ein Priester erhält und auch der Löwenanteil der Bezahlung für die gesamten traditionellen Dienste, die die *Velar* leisten, besteht in dem Recht das Tempelland zu bestellen. Das Tempelland besteht aus Feldern, Baumgruppen, Teichen und manchmal auch aus kleinen Geschäften. Diese Ländereien sind in der Vergangenheit von lokalen Herrschern dem Tempel geschenkt worden oder werden diesem auch heute noch von reichen Landbesitzern übereignet. Der Landbesitz kleiner Tempel wird von Führungspersönlichkeiten des benachbarten Dorfes verwaltet.

„This right is the economic basis of Velar traditional service, the income from tenancy rights in most cases far exceeding income from other payments in gifts, cash or produce“ (Inglis 1984:158f.).

Die Rechte auf das Tempelland bilden die wirtschaftliche Basis für das Handwerk der *Velar*, sind

aber auch Bindeglied zwischen den einzelnen Mitgliedern der lineage und anderen Personen, die in der Region leben.

„The rights must be maintained for the craft to function, and their loss through changes in the status of temple lands, changes in government regulations, misuse by corruption neglect, or dispute among the *Velar*, usually leads to the decline of the lineage in terms of the craft“ (ebd. 1984:166).

1973 sollte ein Gesetz zur Beschränkung des Tempellands auf rund 15 acres pro Tempel verabschiedet werden. Da die meisten Tempel mehr als 15 acres Land besitzen, haben die „Hindu Religious and Charitable Endowments“ (Sivaprakasam 2003:163) gegen diese Gesetze Partei ergriffen und deren Durchsetzung verhindert. Im Madurai Distrikt verfügten 1987 von 3106 Tempeln 3015 über Land. Das bedeutet, dass ausreichend Land für die Priester zur Verfügung steht. Doch besteht das Problem, dass aus verschiedenen Gründen, auf die ich nicht näher eingehen werde, Tempelland ca. 37% weniger Erträge abwirft als Ländereien, die den Bauern, die sie bestellen, selbst gehören (Sivaprakasam 2003:165). Hieraus ergibt sich, dass die *Velar* die Rechte auf das Land, die laut Inglis die ökonomische Basis für die traditionellen Dienste der *Velar* bilden, noch immer beanspruchen können, dass das Land jedoch nicht ertragreich genug ist um die *Velar* mit ausreichend Einkommen zu versorgen.

8.3.2. Kulturell determinierte Handlungsbeschränkungen

In diesem Abschnitt werden diejenigen Handlungsbeschränkungen der *Velar* offengelegt, die durch deren kulturellen Hintergrund, ihre Kastenidentität und den damit verbundenen Vorstellungen determiniert werden.

Auf individueller Ebene werden innerhalb der Familie und Gruppe erlernte kognitive Repräsentationen, d.h. durch die Sozialisation verinnerlichte soziale Rollen und die damit verbundenen Erwartungen, wirksam. Dies wirkt sich auf die Selbstwahrnehmung der Akteure aus. Die *Velar* sehen sich selbst als kreative, erschaffende Menschen. Das traditionelle Handwerk ist in der Selbstwahrnehmung der *Velar* zentral. In dem schon beschriebenen Entstehungsmythos äußert ein *Velar* gegenüber *Brahma* den Wunsch täglich seine kreativen und destruktiven Kräfte ausleben zu können. Daraufhin machte ihn *Brahma* zu einem Töpfer. Der Mythos lässt darauf schließen, dass das Töpfern das Element ist, das die Identität der *Velar* als Kaste bestimmt und gegen andere *Jatis* abgrenzt.

„Die Töpfer sind auf natürliche Weise kreativ, andere Leute sind das nicht“.⁴⁸

Aufgrund des Selbstverständnisses der *Velar* entstehen durch das vollständige Aufgeben des Töpferhandwerks Kosten auf emotionaler Ebene. Um diese zu minimieren, sind die *Velar* in der Auswahl der Berufe, die sie alternativ oder als Ergänzung zum Töpferhandwerk ausüben, darauf bedacht, dass diese nach ihrer Auffassung kreativen Anspruch haben.

Das Spektrum der Berufe reicht vom Bauarbeiter über den Architekten zum Manager, aber auch hin zum Schauspieler, Musiker und Künstler bzw. Kunstlehrer.

Im Verständnis der *Velar* gelten alle Berufe, in denen etwas erschaffen wird, als kreativ und somit als für sie geeignet, dies schließt auch den Beruf des Bauarbeiters mit ein. Durch diese Sachlage wirkt die Selbstwahrnehmung als eine Verfügungsbegrenzung.

Weiter sind der individuelle Bildungsstand sowie Kapitalvolumen und -struktur der Familie ausschlaggebend.

Die makrostrukturellen Handlungsbeschränkungen lassen sich in traditionell bedingte und moderne Faktoren aufteilen. Unter traditionell bedingten Faktoren verstehe ich die Rollenerwartungen, die den Akteuren entgegengebracht werden. Diese bestehen v.a. in der Bereitstellung rituell bedeutsamer Gegenstände und den Pflichten, die als *pucari* erfüllt werden müssen. Da *Velar* traditioneller Weise in Tempeln innerhalb ihrer angestammten Region als Priester tätig sind, besteht für sie somit eine gewisse Ortsgebundenheit. Die Ausübung der Aufgaben als Priester ist ihnen nicht möglich, wenn sie in zu großer Entfernung zu ihrer Heimatregion leben. Wie bereits erwähnt, erhalten diejenigen *Velar*, die ihren Pflichten nachkommen, dafür eine Entschädigung, die ihnen als finanzielle Absicherung dient und die Basis der traditionellen Wirtschaft der Töpfer bildet. Somit stellen die Rollenerwartungen Handlungsbeschränkungen dar.

Moderne makrostrukturelle Handlungsbeschränkungen sind die Situation auf dem Arbeitsmarkt sowie die betriebliche Organisation, der sich die Akteure innerhalb eines Anstellungsverhältnisses beugen müssen. Feste Arbeitszeiten und am Arbeitsplatz vorhandene Hierarchien sind diejenigen Punkte, die in einem Anstellungsverhältnis einzuhalten sind, denen jedoch manche *Velar* mit Unlust gegenüber stehen. Sie möchten nicht darauf verzichten ihre Arbeitszeiten selbst zu bestimmen und an ihrem Arbeitsplatz ihr eigener Herr zu sein. Dies wurde mir in mehreren Interviews mitgeteilt. Lust und Unlust bestimmen das menschliche Denken und Handeln (Kunz 2004:34). Somit wirkt sich die Organisation innerhalb eines Betriebs auf die Entscheidung der Akteure aus.

Wichtig bezüglich der Wahrnehmung der Situation ist, dass Kapitalvolumen und die Kapitalstruktur die Position eines Akteurs innerhalb des sozialen Raumes vorgeben und den Habitus bestimmen

⁴⁸ Das Zitat stammt aus meinem eigenen Forschungsprojekt (Madurai 4.1.2008).

(Bourdieu 1985:10f.). Der Habitus wiederum determiniert die Wahrnehmung der Situation. Die ausschlaggebende soziale Einheit ist hierbei die Familie (Béteille 1991:118). Es ist anzumerken, dass die meisten *Velar* zu derselben theoretischen sozialen Klasse gehören und damit den gleichen Habitus teilen. Damit ähnelt sich ihre Wahrnehmung der Situation und damit ihr Denken und Handeln, woraus sich wiederum die Strategien zum Erreichen der gesteckten Ziele ableiten. Verfügen Akteure über ein anderes Kapitalvolumen und eine andere Kapitalstruktur, verändert sich die Situationswahrnehmung. Dies beeinflusst das Denken und Handeln, woraus unterschiedliche Strategien zur Verwirklichung fundamentaler Ziele entwickelt werden können. Ein prestigeträchtiger Beruf dient, wie bereits erwähnt, als Produktionsfunktion für ein gesteigertes gesellschaftliches Ansehen im profanen sozialen Feld. Das Prestige, das ein Beruf mit sich bringt, wird nicht nur durch das Einkommen vorgegeben, sondern auch durch die besonderen Fähigkeiten, das Wissen, die Qualifikation und die Erfahrung, die zur Ausübung eines solchen Berufs von Nöten sind (Béteille in Sharma 1995:119). Die Produktionsfunktion kann aber nur aufgrund des innerhalb der Familie vorhandenen Kapitalvolumens und der Struktur dessen erreicht werden, da die Familie mit Hilfe des Kapitalvolumens die Ausbildung der Nachkommen finanzieren kann. Dies bezieht sich sowohl auf das „extended family model“ als auch auf das „nuclear family model“ (ebd. 1991:118ff.). „In any case, my argument about the displacement of caste by family remains substantially true whether the family is of the extended or the nuclear type“ (ebd. 1991:129). Eine Person wird nicht nur innerhalb der Familie und des sozialen Umfelds sozialisiert, sondern wird auch von diesen in der Wahl des Berufs beeinflusst (ebd. 1991:130.).

Ich möchte nun den Fall eines *Velar* und dessen Familie schildern um zu zeigen, in welcher Weise sich Kapitalvolumen und Kapitalstruktur auf die Lebenssituation auswirken können.

Der Vater des Informanten immigrierte 1917 von Kerala nach Manamadurai, wo er aufgrund seines Talents im Töpferhandwerk für einen lokalen Herrscher arbeitete. Aufgrund der Bezahlung durch den Herrscher und mit Hilfe christlicher Missionare war es dem Vater möglich, den Informanten und seinen Bruder in Schulen in Madurai ausbilden zu lassen. Der Informant wurde Apotheker, sein Bruder ist heute ein erfolgreicher Geschäftsmann. Dem Informanten war es möglich mit seinem Einkommen und die durch seine Ausbildung bedingte Position im sozialen Raum auch seinen Kindern eine gute Ausbildung zu ermöglichen. Der Informant hat zwei Söhne und eine Tochter. Der erste Sohn ist EDV-Spezialist, er arbeitet und lebt in den USA. Der zweite Sohn ist ebenfalls Apotheker und lebt in Madurai, die Tochter ist Lehrerin an einer Highschool in Madurai. Interessanter Weise sind weder der Informant noch seine Kinder im Töpferhandwerk bewandert. Dies begründet der Informant damit, dass er in seiner Kindheit und Jugend aufgrund seiner Ausbildung keine Zeit zum Erlernen des Handwerks gehabt hat. So konnte er auch seinen Kindern

nicht das Töpfern beibringen. Dies sei aber ohnehin für sie unangemessen gewesen, so der Informant.

An diesem Beispiel ist abzulesen, dass der Status, den ein Akteur durch seinen wirtschaftlichen Erfolg erlangt, von dem Status der einer Person aufgrund der Kastenzugehörigkeit zuteil wird, zu unterscheiden ist (ebd. 1991:123). „The individual's position in society - his social identity - his economic standing, his social status, his own self-esteem are all to some extent dependent on his occupation“ (ebd. 1991:124). Das soll jedoch nicht bedeuten, dass der Beruf alleine die soziale Position eines Akteurs bestimmt. Faktoren wie Geschlecht, Religion usw., aber auch die Kastenzugehörigkeit nehmen ebenfalls Einfluss auf die soziale Position. Die soziale Herkunft und der soziale Hintergrund eines Akteurs bestimmen dessen Zugang zu besser angesehenen und besser bezahlten Berufen und spielt eine große Rolle bezüglich der Reproduktion bestehender sozialer Verhältnisse und Strukturen. Wobei die Entwicklung, die ein Akteur durchläuft, ob positiv oder negativ, nicht ausschließlich auf dessen familiären Hintergrund zurückzuführen ist (ebd. 1991:127ff.).

Da der Großteil der Eltern und Großeltern meiner Informanten als Töpfer arbeiteten, kann ich keine verallgemeinernde Aussage über die Entwicklung der Nachkommen der *Velar* machen, die nicht in ihrem traditionellen Handwerk tätig waren. Soviel sei jedoch gesagt. Diejenigen *Velar*, deren Eltern nicht durch die Töpferei ihren Lebensunterhalt verdienten, wurden ebenfalls keine Töpfer. Der Grund hierfür ist, dass die Eltern ihren Kindern das Handwerk nicht lehrten. Dies ist nicht durch ein hohes Einkommen der Familien und die Zugehörigkeit zu einer anderen sozialen Klasse, wie in oben angeführtem Beispiel, begründet. Alle der betreffenden Familien, mit Ausnahme der Familie des Apothekers, leben in ökonomisch schwierigen Verhältnissen. Ich bin der Meinung, dass das Nichterlernen des traditionellen Berufs damit in Zusammenhang steht, dass das benötigte Wissen und die nötigen Fähigkeiten traditionell vom Vater zum Sohn weitergegeben werden.⁴⁹ Wird diese unterlassen geht innerhalb der Familie die Fähigkeit, den traditionellen Beruf auszuüben, verloren. Die Kinder haben jedoch auch in ihrer Jugend sowie als Erwachsene nicht das Töpfern erlernt, obwohl sie die Gelegenheit dazu hatten. Ein Informant sagte mir, dass er es sehr bedauere nicht töpfern zu können, da es Tradition seiner Kaste sei das Handwerk zu betreiben. Ein Anderer bekundete offen sein Desinteresse an der traditionellen Arbeit seiner Kaste.

Nachdem ich die Handlungsbeschränkungen dargelegt habe, möchte ich die Handlungsmöglichkeiten der *Velar* beschreiben. Diese sind in verschiedenen Strategien, die von den Töpfern angewendet werden, zusammengefasst.

⁴⁹ Siehe Kapitel 7.

8.4. *Angewandte Strategien der Velar*

Nachdem ich die Handlungsbeschränkungen der Töpfer geschildert habe, möchte ich nun auf deren Handlungsmöglichkeiten zu sprechen kommen. Zusammen ergeben Handlungsbeschränkungen und Handlungsmöglichkeiten die Logik der Situation. Diese bietet mir die Möglichkeit Rückschlüsse auf das Handeln der *Velar*, bezüglich der Rationalität ihres Handelns zu treffen. Die effektivste Methode, die Handlungsmöglichkeiten auszumachen, ist das Betrachten der Strategien, die von den Akteuren angewendet werden um ihre Situation zu verbessern.

Während der Interviews, die ich mit *Velar* verschiedener Altersgruppen und unterschiedlicher Lokalitäten durchgeführt habe, haben sich fünf Strategien der Töpfer herauskristallisiert, die von ihnen angewandt werden um mit den oben beschriebenen Problemen zurecht zu kommen und ihren traditionellen Beruf weiter zu betreiben. Die Tendenz am traditionellen Beruf fest zu halten begründet sich in ländlichen Gebieten teilweise durch die Verbundenheit mit den Traditionen, den damit zusammenhängenden Pflichten und Rollenerwartungen, die den einzelnen Kasten zugeschrieben werden und dem damit einhergehenden Lebensstil (ebd. 1991:140). Interessanter Weise hat keiner meiner Interviewpartner das Töpfern vollkommen aufgegeben. Zwar sprachen sie davon damit aufzuhören und auch meist davon, dass ihre Kinder und Enkel andere Berufe ergreifen sollen, bedauerten jedoch immer den mit dem Berufswechsel einhergehenden vermeintlichen Verlust der Tradition des Töpferhandwerks. Deshalb erachteten sie es meist als wichtig, dass ihre Kinder und Enkel das Handwerk zunächst erlernen, sich aber trotzdem eine gute Ausbildung sichern, um dann einen anderen Beruf zu ergreifen. Diese Traditionsverbundenheit begründet sich meiner Meinung nach durch die oben beschriebene Bedeutung des Herstellungsprozesses, der Patron-Klienten-Verhältnisse, die auch die rituelle Bedeutung der Töpfe für andere Gruppen beinhalten und durch das Selbstverständnis der Töpfer als kreative Personen.

Als erste der Strategien wäre das Festhalten an der traditionellen Tätigkeit zu nennen. In diesem Fall betreiben die Akteure ihr Handwerk weiter und versuchen sich mit dem niedrigen Status zu arrangieren. Das geringe Einkommen wird versucht durch den Verkauf von Töpferware auf Märkten und an Ständen am Straßenrand zu verbessern. Die Palette der zum Verkauf angebotenen Produkte umfasst die meisten traditionellen, für den täglichen Gebrauch hergestellten Töpfe sowie Behältnisse für Zeremonien und Rituale. Diese Aufgabe fällt den Frauen zu (Inglis 1984:332). Meist begründet sich dieses Festhalten am traditionellen Beruf durch geringe bzw. keine Schulbildung oder dadurch, dass die Akteure keine andere Wahlmöglichkeit sehen. Die Wahlmöglichkeiten sind von der jeweiligen Lokalität abhängig. In einer Stadt ist es weitaus

einfacher einen anderen Beruf zu ergreifen als auf dem Land, da es im urbanen Raum breiter gefächerte Erwerbsmöglichkeiten als in einem Dorf gibt. Inwieweit den Akteuren überhaupt Informationen über die verschiedenen Erwerbsmöglichkeiten in ihrer Region zur Verfügung stehen, ist mir leider nicht bekannt. Ein weiterer Faktor, der die Anzahl der möglichen Erwerbsmöglichkeiten bestimmt, sind die sozialen Netzwerke, sprich das soziale Kapital, über das eine Person verfügt (Béteille 1991:135f.).

Nur ein Informant gab an das Töpfern rein aus traditionellen Gründen zu betreiben. Dieser Informant arbeitete vier Jahre in Malaysia als Bauarbeiter und stellt in Manamadurai, eine für ihre Töpferarbeiten bekannte Kleinstadt, Musikinstrumente aus Ton her. Er sagte, dass seine Familie die einzige sei die Instrumente herstelle. Darauf gründe sich auch der Erfolg, den er mit dem Verkauf seiner Produkte hat.

An diesem Beispiel sind zwei Strategien zu erkennen. Zum einen das zeitweilige Abwandern ins Ausland, zum anderen das Verändern der Produktpalette dahingehend, dass eine Marktlücke ausgefüllt wird.

Alle der Befragten, die im Ausland gearbeitet haben bzw. Verwandte haben, die im Ausland arbeiteten oder noch immer arbeiten, sagten, dass die Arbeiter nach der Rückkehr in ihr Heimatdorf sich meist als Töpfer betätigen. Dies ist interessant, weil die Rückkehrer im Ausland meist in anderen Berufen gearbeitet haben, diese aber aufgaben, sobald sie wieder in ihrem Heimatort angekommen waren. Hierbei ist zu beachten, dass mir in diesem Kontext nur Informationen von *Velar* aus ländlichen Gegenden zur Verfügung stehen, in denen es, wie bereits erwähnt, nur wenige Erwerbsmöglichkeiten gibt.

Ein Faktor, der die Migration der Töpfer innerhalb Tamil Nadus noch vor einigen Jahren bedingte, waren die Preise für Rohstoffe. Zwei *Velar* teilten mir mit, dass sie sich in Madurai bzw. Manamadurai ansiedelten, da die Rohstoffe für ihr Handwerk in diesen Städten frei zur Verfügung standen und dies in ihren Heimatorten nicht der Fall war. Diese Begründung für eine Abwanderung besteht heute nicht mehr, da mittlerweile überall die Rohstoffe gekauft werden müssen.

Das Erweitern bzw. Verändern der Produktpalette ist eine interessante Strategie, den Töpferberuf lukrativer zu gestalten. Die Strategie beinhaltet mehrere Aspekte. Einerseits wird durch das Entwickeln neuer „designs“, wie die *Velar* ihre neuen Produkte nennen, das Töpfern ebenfalls entwickelt und zwar in dem Sinne, dass es ein modernes Image erhält. Andererseits passen sich die *Velar* mit ihren neuen Produkten der Nachfrage an. Die Anpassung an die Nachfrage geschieht aufgrund von Erfahrungen, d.h. die *Velar* produzieren einige ihrer neuen „designs“ und evaluieren anschließend die Reaktion der Kunden. Falls diese positiv ist, werden die neuen Produkte weiterhin produziert. Falls nicht, wird die Herstellung eingestellt. Somit stellen sie sich immer wieder neu auf

den Geschmack ihrer Kundschaft ein.

Die neuen „designs“ beinhalten neue Formen der traditionellen Tonöfen und mit Ornamenten dekorierte Töpfe, aber auch Blumentöpfe, Gießkannen, Dekorationsgegenstände und religiöse Figuren wie hinduistische Götter oder christliche Heilige. Diese Figuren werden als „toys“ bezeichnet. Die Produkte werden meist nicht von den Töpfern selbst verkauft, sondern in Geschäften vertrieben. Die Anpassung an den Markt ist eine Strategie wie sie auch von den *Medars* Andhra Pradeshs und Karnatakas sowie den *Kumbars* Karnatakas angewandt und von Prasad (2005) und Sarkar (1984) beschrieben wird. Mit dem Unterschied, dass die tamilischen Töpfer nicht in eine andere Region abwandern, sondern in ihrer Heimat bleiben und den Verkauf ihrer Produkte über Händler abwickeln.

Die Herstellung der „toys“ ist eine relativ neue Entwicklung, mit der sich die *Velar* den Marktbedingungen angepasst haben. Ich habe ein Gespräch mit einem Besitzer einer Manufaktur geführt, der sich auf die Produktion dieser bis etwa 30 cm hohen Statuen spezialisiert hat. In seiner Firma, die er 1972 gegründet hat, werden hauptsächlich christliche „toys“ hergestellt, da hinduistische „toys“ sich nicht mehr in ausreichender Stückzahl absetzen lassen. Er hat seine Produktpalette dahingehend erweitert, dass er auch größere, zur Ausstattung von Kirchen gedachte Statuen herstellt. Für die Produktion der Figuren wird Gips und Ton verwendet. Andere *Velar*, die „toys“ in Heimproduktion herstellen, verwenden auch Pappmaschee, Kunststoff und Zement. Hier ist neben der Anpassung an den Markt in Bezug auf die Produktpalette auch eine Veränderung der verwendeten Materialien zu erkennen. Diese ist einerseits durch deren Handhabung, d.h. durch ihre Eigenschaften während der Verarbeitung und andererseits durch ihre Haltbarkeit bedingt. Die Hindu toys werden für den häuslichen Gebrauch hergestellt und ganzjährig abgesetzt. Die Statuen christlicher Motive werden ebenfalls für den häuslichen Gebrauch produziert und das ganze Jahr über vertrieben, doch erreichen sie in der Weihnachtszeit höhere Absatzzahlen als im übrigen Jahr, da sie als Krippenfiguren benutzt werden. Die christlichen Statuen werden in Tamil Nadu verkauft, aber auch nach Kerala ausgeliefert. Neben den „toys“ werden in der Firma auch Produkte wie Kerzenständer, Aschenbecher und Tierfiguren zur Dekoration produziert. Die Firma ist seit ihrer Gründung stetig gewachsen und bietet nun ca. 100 Personen verschiedener Kasten Arbeit. Die Angestellten werden in der Firma angelehrt und ausgebildet. Hierbei ist das persönliche Interesse der Angestellten wichtig, da sie sich auf denjenigen Produktionsschritt spezialisieren sollen, der ihnen am meisten zusagt. So versucht der Leiter der Firma seine Produktion effektiver zu gestalten. Das Erweitern des Angebots und die Verwendung neuer Materialien beschränkt sich nicht nur auf die Produktion von „toys“ oder profaner Erzeugnisse, sondern erstreckt sich auch in den Bereich der großen Götterstatuen, die vor und in den südindischen Tempeln zu finden sind. Wie oben

erwähnt wurde haben neue Werkstoffe wie Zement und chemische Farben sowie neue, *brahmanisch* geprägte Motive in das Design der Statuen Einzug gehalten. Die *Velar* passen sich diesen Entwicklungen einerseits dadurch an, dass sie die neuen Werkstoffe und Motive übernehmen und somit weiterhin an deren Produktion beteiligt sind oder andererseits dadurch, dass sie den finanziellen Verlust der durch das Ausbleiben von Aufträgen zur Renovierung bzw. dem Ersetzen von Statuen verursacht wird, durch eine Erweiterung ihrer priesterlichen Aktivitäten ausgleichen. Die Produktion von Statuen von *vedisch/brahmanischen* Göttern, denen die *Velar* traditionell nicht als *pucari* dienen, stellt für sie keinen religiösen Widerspruch dar. Die *Velar* erachten diese Götter in ihren Tempeln bzw. ihren Regionen als passiv (Inglis 1984:255f.).

Eine Möglichkeit, die sich denjenigen *Velar* eröffnet, die an der Errichtung großer Statuen beteiligt sind, ist, dass sie sich als Architekt, *stapati*, oder Künstler, *kalaimar*, einen Namen machen können um sich aufgrund dessen weitere Aufträge für Tempelbauten etc. zu sichern. Der Erwerb des Titels *stapati*, der auch von offizieller Seite verliehen wird, aber auch die Bezeichnung *kalaimar* werden von den *Velar* hoch eingeschätzt. Sie sehen darin eine Möglichkeit ihre wenig angesehene Kastenbezeichnung *Kusavan* bzw. *Kusavar* abzulegen und damit einen höheren sozialen Status zu erlangen. Eine weitere Entwicklung, die ein gewisses Selbstbewusstsein der Handwerker bzw. Künstler zeigt, ist, dass sie begonnen haben ihre Werke, insoweit es sich um Statuen oder Ähnliches handelt, zu signieren (ebd. 1984:226). Dies ist ein Indiz für eine sich verändernde Selbstwahrnehmung, in der das Zitieren althergebrachter Formen und Stile durch eigene Kreationen bewusst erweitert und damit die persönliche Kreativität betont wird.

Inglis führt bezüglich des Erfolgs, den *Velar* in kreativen Berufsfeldern haben, ein Beispiel an, dass eine außergewöhnliche Entwicklung zeigt. Einige *Velar* haben es aufgrund ihrer Erfahrungen in den traditionellen Arbeitstechniken und ihres Einfallsreichtums geschafft sich als Bühnen- und Kulissenbauer in der Filmindustrie Chennais zu etablieren (ebd. 1980:45). Dies ist allerdings eine Ausnahme.

Die wohl am häufigsten angewandte Strategie ist es, das Töpfern als Nebentätigkeit zu betreiben. Viele der *Velar* gehen einem anderen Beruf, wie z.B. Bauarbeiter nach und töpfen in ihrer Freizeit. Dies tun sie einerseits um diejenigen Familienmitglieder zu unterstützen, die mit dem Töpfern ihren Lebensunterhalt verdienen oder um ihr eigenes Einkommen aufzubessern. Die *Velar* fühlen sich ihren traditionellen Aufgaben ihrer eigenen und anderen *Jatis* gegenüber, d.h. den Patron-Klient-Beziehungen, verpflichtet. Die *Velar* sind diejenigen, die die Fruchtbarkeit des Landes und der darauf lebenden Menschen sichern. Da der für die Fruchtbarkeit essenzielle Lebenszyklus durch die Herstellung und die Produkte der Töpfer verkörpert wird, ist es für den Erhalt der Fruchtbarkeit und damit für das Überleben der Bevölkerung wichtig (ebd. 1984:302f.), dass die *Velar* ihr traditionelles

Handwerk weiter betreiben, da sonst Krisen, wie eine schlechte Ernte, nicht überstanden werden können (vgl. Brubaker 1979).



Abb. 3: Frauen beim Bemalen christlicher „toys“ in einer Firma

„Ich kann nicht mit der Arbeit (*manpanai veelai*) aufhören weil, die Töpfe für Rituale gebraucht werden,“⁵⁰ so ein Informant.

Weiter ist der traditionelle Beruf ein integraler Bestandteil der Identität der Gruppe, die sich aufgrund ihres Entstehungsmythos als kreativ betrachtet und sich dies über das Handwerk ausdrücken lässt. Ein anderer Informant teilte mir mit, dass er in seiner Freizeit töpfer, da dies ein kreativer, erschaffender Prozess und das Erschaffen für ihn, als Töpfer ein wichtiger Teil seines Lebens sei.

⁵⁰ Dieses Zitat stammt aus meinem eigenen Forschungsprojekt (Nilaiur 14.12.07).

9. Schluss

9.1. Zusammenfassung und Analyse

Um die Analyse zu vereinfachen, werde ich zunächst die Vielfalt der oben geschilderten Situationsbedingungen, Handlungsbeschränkungen und Handlungsmöglichkeiten zusammenfassen. Anschließend folgt die Analyse der Daten vor dem beschriebenen theoretischen Hintergrund.

Damit ich das Handeln der Akteure innerhalb des von der Theorie der rationalen Wahl vorgegebenen Rahmens erfassen konnte, musste ich zunächst von Zielen, die von den *Velar* verfolgt werden, ausgehen. Die Ziele habe ich aus den von mir durchgeführten Interviews abgeleitet. Diese sind:

1. Die Verbesserung der ökonomischen Situation.
2. Die Steigerung des individuellen Status.

Der an zweiter Stelle genannte Punkt bedarf einiger Erklärung. Wie ich bereits geschildert habe ist der Status der *Velar* von dualem Charakter. Die Dualität drückt sich einerseits durch ihre soziale Stellung im religiösen Feld aus. Diese wird durch die Aufgaben der *Velar* als *pucari* (Priester), *vattiyar* (Priester der Subkaste), *camiyati* (Gotttänzer) und *mantiravati* bestimmt. Wobei zu beachten ist, dass der *pucari* in diesem Feld als Priester fungiert und eine relativ hohe Position einnimmt. Der *camiyati* ist hingegen ein so genannter Gotttänzer. Gotttänzer meint, dass der *camiyati* bei bestimmten Anlässen von einer Gottheit besessen wird, ihr somit als Gefäß dient (Inglis 1985). Der Status des *camiyati* ist ein niedriger und ist hier, begründet durch die ökonomische Bedeutungslosigkeit dieser Aufgabe, nicht von Interesse. Gleiches gilt für *vattiyar* und *mantiravati*.

Der Status der *Velar* im profanen Feld ist niedrig. Hier wird der Status durch das vorhandene Kapitalvolumen, dessen Struktur (Bourdieu 1985:10f.) und die Elaboriertheit des Berufs bestimmt (Béteille 1991:119). Das heißt die innerhalb eines Berufs v.a. im handwerklichen Bereich verwendeten Materialien und das benötigte Know-how, d.h. der Bildungsstand, bestimmen das Ansehen des Berufs.

Eines der beiden Ziele der *Velar* ist es ihren Status im profanen Feld zu verbessern. Dies können sie durch das Erreichen ihres ersten Ziels bewerkstelligen, da die Kapitalarten ineinander umgewandelt werden können (Bourdieu 1985:11).

Die beiden angestrebten Ziele decken sich mit den von Lindenberg beschriebenen fundamentalen Zielen und sind durch soziale Produktionsfunktionen zu verwirklichen (Lindenberg 1989).

Weitere Faktoren, die die *Velar* dazu veranlassen ihre wirtschaftlichen Aktivitäten zu verändern, sind der starke Bevölkerungszuwachs, der bedingt, dass nicht mehr alle *Velar* in ihrem traditionellen Handwerk arbeiten können (Roy 2002:113) sowie ein veränderter Lebensstil, in dem Wert auf bestimmte technische Gegenstände gelegt wird (Product Market Study: Consumer Behavior in India 2005:5ff.; Rao; Natarajan 1994:12ff.), durch die man sich erhofft als modern zu gelten und damit seinen persönlichen Status zu erhöhen. Des Weiteren wirkt sich die Teuerung der Lebenshaltungskosten aus. Letztgenannte Punkte machen Bargeld erforderlich

Um die Bedingungen der Situation, auf denen die Analyse basiert, bestimmen zu können, müssen die Handlungsbeschränkungen und die Handlungsmöglichkeiten festgestellt werden.

Die Handlungsbeschränkungen umfassen neben Restriktionen auch Veränderungen, die das Anpassen des Wirtschaftens erforderlich machen. Diese sind vielgestaltig.

Sie können marktwirtschaftlicher, makrostruktureller Natur sein, wie ein veränderter Absatzmarkt bedingt durch die Konkurrenz von haltbareren Produkten aus Plastik und Metall.

Auch das schwindende Interesse der Frauen am traditionellen Beruf, das den Herstellungsprozess aufgrund der Notwendigkeit von maskulinen und femininen Komponenten in der Vorstellung der *Velar* für die Produktion unmöglich macht, beeinträchtigt das Handwerk.

Die traditionellen ökonomischen Rechte, d.h. die traditionellen Entschädigungen der Töpfer und die Nutzungsrechte des Tempellands, sind nicht ausreichend und gelten nur für den als *pucari* tätigen Akteur bzw. dessen Familie und lineage. In der Vergangenheit bildeten diese Rechte den Kern der ökonomischen Versorgung der Töpfer (Inglis 1984:158f.). Diese Stellung nehmen sie heute nicht mehr ein, sondern dienen als eine Art Versicherung, auf die man in ökonomisch schlechten Zeiten zurückgreifen kann.

Weiter existieren Handlungsbeschränkungen auf der Mikroebene wie ein niedriger Bildungsstand und fehlende Ausbildung, welche die Partizipation am Wettbewerb auf dem Arbeitsmarkt erschweren. Der Arbeitsmarkt lässt sich wiederum in ländliche und urbane Gebiete einteilen.

Ein wichtiger Aspekt, der zu nennen ist, beschreibt die sozialen Rollenerwartungen, die den *Velar* von anderen *Jatis* auf der Basis von Patron-Klienten-Verhältnissen entgegengebracht werden. Diese bestehen heute hauptsächlich aus der Bereitstellung von Töpfen und kleineren Statuen zu rituellen Zwecken. Die Erfüllung der Rollenerwartungen ist wichtig, da durch die symbolische Bedeutung der Töpfe, die diese durch den Herstellungsprozess erhalten, die Fruchtbarkeit der Region und der Bevölkerung gesichert wird. Bleibt dies aus, ist in der Vorstellung der lokalen Bevölkerung der Fortbestand der Gesellschaft gefährdet. Diese Handlungsbeschränkung ist meiner Meinung nach die ausschlaggebende, da sie die Entscheidungen der Akteure maßgeblich beeinflusst. Die *Velar* versuchen ihren sozialen Rollen gerecht zu werden und nehmen aufgrund dessen Beschränkungen

in ihrer räumlichen Mobilität hin, was sie wiederum daran hindert Anstellungen in weiter entfernten Regionen anzunehmen oder diese nur zeitweise ausführen. Die räumliche Gebundenheit liegt in der Verbindung von Lokalität, in Form des verwendeten Tons, und den Produkten begründet.

Die Rollenerwartungen werden von den *Velar* als Teil ihres *tolil* wahrgenommen. *Tolil* ist die tamilische Entsprechung des *dharma*-Konzepts (Moffat 1979:92ff.). Hier gilt „(...) anyone can *do* carpentry, but only persons of Taccan Asari caste can *be* Carpenters“ (Good 1991:39). Übertragen auf die Töpfer bedeutet dies, dass zwar jeder Töpferware anfertigen kann, dass jedoch nur *Velar* aufgrund den ihnen eigenen körperlichen Substanzen rituell wirksame Objekte herstellen können (vgl. Good 1991:39).

Hier muss die Unterscheidung der drei Sphären der Arbeit, die von den Töpfern vorgenommen wird, berücksichtigt werden. Diese sind *veelai*, d.h. das Arbeiten zum Gelderwerb, was außerhalb des traditionellen Berufes erfolgen kann und die beiden Arbeitsformen, die Teil von *tolil* sind, *manpanai veelai*, die Produktion von Töpfen und *mancilai veelai*, das Herstellen irdener Statuen. Diese Unterscheidung ist wichtig, da die Akteure aufgrund dieser ihre sozialen Rollen interpretieren (vgl. Dahrendorf 1964).

Die *Velar* verfolgen gewisse Ziele, die sich mit den fundamentalen Zielen nach Lindenberg (1989) decken. Diese sollen mit Hilfe von sozialen Produktionsfunktionen erreicht werden. Gleichzeitig jedoch versuchen sie, die an sie gerichteten Rollenerwartungen zu erfüllen, da sie einerseits die Fruchtbarkeit in der Region sichern und andererseits die durch die traditionelle Bezahlung gegebene ökonomische Absicherung erhalten wollen. Daraus ergibt sich, dass dies über die Interpretation sozialer Rollen erfolgen muss. Dies ist die Logik der Situation, wie sie von den meisten der *Velar* wahrgenommen wird. Ich schreibe „von den meisten“, da die Wahrnehmung der Situation immer vom Habitus und der theoretischen sozialen Klasse der Akteure abhängig ist. Wie ich in Kapitel 9.4.2. beschrieben habe, gehören nicht alle Töpfer der gleichen theoretischen sozialen Klasse an und teilen somit nicht einen ähnlichen Habitus.

Die soziale Produktionsfunktion, d.h. ein lukrativer Beruf, der einerseits das Ziel der ökonomischen Verbesserung und andererseits das Zwischengut für einen höheren Status im profanen Feld darstellt, wird in der Sphäre von *veelai* angestrebt.

Diese Interpretation der sozialen Rollen findet in den unterschiedlichen Strategien der *Velar* zur Verbesserung ihres Einkommens seinen Ausdruck. Diese Strategien sind:

1. Beibehalten des traditionellen Berufs in Verbindung mit Barverkäufen auf Märkten und Ständen.
2. Zeitweilige Migration in eine andere Region oder einen anderen Staat.
3. Erweiterung der Produktpalette ausgerichtet an der Nachfrage.

4. Erwerb der Titel *stapati* (Architekt) oder *kalaimar* (Künstler) durch besondere Qualifikation im traditionellen Handwerk.

5. Betreiben der kastenspezifischen Profession als Nebentätigkeit.

Diese Strategien wurden von den Akteuren aufgrund der Bedingungen der Situation und der im RREE(E)MM (resourceful, restricted, expecting, evaluating, (enabling), maximizing, man) Konzept beschriebenen Eigenschaften entwickelt.

Aufgrund der oben stehenden Beschreibung, kann man den einzelnen Komponenten des RREE(E)MM Konzepts die Handlungen der *Velar* zuordnen. Sie sind erfinderisch, da sie Strategien entwickeln mit deren Hilfe sie ihre Ziele verwirklichen können. Innerhalb der Strategien sind sie „resourceful“, da sie neue Produkte entwickeln, die sie der Nachfrage angepasst haben. Sie sind aufgrund verschiedener makro- und mikrostruktureller Gegebenheiten und Rollenerwartungen eingeschränkt. Sie sind „expecting“, da sie sich von ihren Strategien eine Verbesserung ihrer Situation erhoffen, sie sind „evaluating“, da sie wie z.B. innerhalb der vierten Strategie abschätzen ob der von ihnen verfolgte Weg zu meistern ist oder ob die Veränderung ihrer Produktpalette (Strategie 3) zum gewünschten Ergebnis führt. Sie sind „enabling“, da sie es, wie im Falle des Firmeneigentümers durch die Erweiterung und Veränderung der Produktpalette, ermöglichen in ein weiteres Marktsegment vorzudringen und damit ihre Situation zu verbessern.

Die Eigenschaft „maximizing“ bedarf wiederum einer Erklärung.

Da die von mir befragten *Velar* aufgrund der an sie gerichteten Rollenerwartungen relativ ortsgebunden sind, ist es ihnen nicht möglich in andere Regionen, in denen sie evtl. ein lukrativerer Beruf erwartet, abzuwandern. Aufgrund dessen werden sie wie von Herbert Simon (1979) in seinem Konzept der bounded rationality vom Maximierer zum Befriediger. Das heißt, die Akteure senken ihr Anspruchsniveau auf eine niedrigere, aber dennoch befriedigende Ebene und versuchen diese zu erreichen.

9.2. Fazit

Nachdem ich die Bedeutung sowohl der von den *Velar* produzierten Objekte als auch des Herstellungsprozesses beschrieben und die Ziele der Akteure geschildert habe. Sowie die Bedingungen und die Logik der Situation und die Wahrnehmung dieser durch die Töpfer dargelegt habe. Als auch die daraus folgenden Strategien der *Velar* anschaulich gemacht und vor den Hintergrund der Theorie der rationalen Wahl analysiert habe, komme ich zu dem Schluss, dass die

Velar rational handeln.

Rationalität, wie sie von Schumpeter definiert wurde, ist gegeben wenn versucht wird aus einer Situation „das Beste (...) herauszuholen“, dies „gemäß den Regeln der Folgerichtigkeit“ geschieht und die Arbeitshypothesen gering an Zahl sind und sie sich durch Erfahrungen ausdrücken lassen (Schumpeter 1950:199f.).

Diese Punkte sind meiner Meinung nach im Falle des Handelns der *Velar* bezüglich ihrer beruflichen Aktivitäten gegeben. Sie versuchen innerhalb eines von Handlungsbeschränkungen und Handlungsmöglichkeiten vorgegebenen Rahmens ihre Situation zu verbessern, sie tun dies den Regeln der Folgerichtigkeit folgend, da sie auf den Absatzmarkt und sich verändernde Bedingungen reagieren. Die Reaktion auf den Absatzmarkt und die Bedingungen erfolgt in Form einiger weniger Strategien, die sich aufgrund von Erfahrungen entwickelt haben.

Man muss hierbei bedenken, dass sich für die *Velar* Nutzen nicht nur über den Zuwachs ökonomischer Mittel ausdrückt, sondern auch in der Erfüllung sozialer Rollen, durch die sie die Fruchtbarkeit in der Region sichern. Diese Vorstellung ist kulturell geprägt und steht z.T. der Maximierung des monetären Nutzens im Weg. Doch wie Sahlins schreibt:

„Es ist (...) die Kultur, die jeweils die Nützlichkeit konstituiert“ (Sahlins 1981:8).

Ich habe in dieser Arbeit herausgearbeitet, dass um über die Rationalität von Wahlentscheidungen, urteilen zu können, dies immer in dem jeweiligen kulturellen Rahmen geschehen muss. Die ethnologische Vorgehensweise ist zur Erfassung und Interpretation von kulturellen Kontexten die adäquate Methode, da sie durch ihre emische Perspektive eine Innensicht der Kultur ermöglicht. Somit können falsche und verallgemeinernde Aussagen über Gesellschaften verhindert als auch richtig gestellt werden.

Literatur

- Anant, S. S. 1972. *The Changing Concept of Caste in India*. Delhi: Vikas Publications.
- Annamalai, V. 2003. Panchayats and Common Property Resources in Tamil Nadu. Institutional Dimensions. In M. Thangaraj (ed.), *Land Reforms in India. Tamil Nadu: an unfinished task*. New Delhi: Sage, pp. 249-268.
- Beck, B. F. 1970. The Right- Left Division of South Indian Society. *The Journal of Asian Studies*. 29 (4): 779- 798.
- Beck, B. F. 1972. *Peasant Society of Konku. A Study of Right and Left Subcastes in South India*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Beer, B. 2003. Einleitung: Feldforschungsmethoden. In dies. (Hg.). *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer, pp. 9-33.
- Bernard, H. R. 1988. *Research Methods in Cultural Anthropology*. London, New Delhi: Sage.
- Bernard, H. R. 1995. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham u.a.: Altamira.
- Berreman, G. D. 1972. *Hindus of the Himalayas. Ethnography and Change*. Berkeley u.a.: University of California Press.
- Béteille, A. 1964. A Note on the Pongal Festival in a Tanjore Village. *Man* 64: 73-75.
- Béteille, A. 1991. The Reproduction of Inequality. Occupation, Caste and Family. In K. L. Sharma (ed.) , *Social Inequality in India. Profiles of Caste, Class, Power and Social Mobility*. Jaipur, New Delhi: Rawat, pp. 115-148.
- Béteille, A. (1996) 2002. *Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Neu Delhi: Oxford University Press.

Bohn, C. 1991. *Habitus und Kontext*. Opladen: Westdeutscher.

Bouglé, C. 1971. *Essays on the Caste System*. London: Cambridge University Press.

Bouglé, C. (1991, 1992) 1993. The Essence and Reality of the Caste System. In D. Gupta (ed.), *Social Stratification*. Delhi: Oxford University Press, pp. 64- 74.

Bourdieu, P. (1982) 1983. *Die feinen Unterschiede. Kritik an der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, P. 1985. *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, P. (1987) 1993. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, P. 1997. *Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1*. Hamburg: VSA.

Bourdieu, P. 1998. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, P. 2000. *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz: UVK.

Brouwer, J. 1995. *The Makers of the World. Caste, Craft and Mind of South Indian Artisans*. Delhi: Oxford University Press.

Brouwer, J. 1999. Units of Produktion in South India: An Explanation of Artisans' Choices. In Stein, B.; Subramanyam, S. (eds.), *Institution and Economic Change in South Asia*. S. 249- 274.

Brubaker, R. L. 1979. Barbers, Washermen, and other Priests. Servants of the South Indian Village and Its Goddess. *History of Religions* 19 (2): 128- 152.

Chakrabarty, D. (1989) 1996. *Rethinking Working-Class History. Bengal 1890-1940*. Delhi u.a.: Oxford University Press.

Chelliah, R. J. 2001. Institutional Impediments to Economic Development in India. In S. Kähkönen; M. Olson (eds.), *A New Institutional Approach To Economic Development*. New Delhi: Vistaar, pp. 277-283.

Commander, S. 1983. The Jajmani System in North India. An Examination of Its Logic and Status across Two Centuries. *Modern Asian Studies*. 17 (2): 283-311.

Coomaraswamy, A. K. (1909) 1989. *The Indian Craftsman*. London: Probsthain & Co..

Cort, L. A. 1988. The Role of the Potter in South Asia. In Meister, M. W. (ed.), *Making Things in South Asia. The Role of Artist and Craftsman*. Philadelphia: University of Pennsylvania, pp. 165-175.

Dahrendorf, R. (1958) 1964. *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. Vierte, erweiterte Auflage*. Köln und Opladen: Westdeutscher.

Daniel, E. V. (1984) 1987. *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley u.a.: University of California Press.

Das, G. 2002. *The Elephant Paradigm. India Wrestles with Change*. New Delhi: Penguin.

Denzau A.; North D. 1994 „Shared Mental Models: Ideologies and Institutions“. *Kyklos*, 47 (1): 3-31.

Doniger, W.; Smith, B. K. 1991. *The Laws of Manu*. London, New York u. A.: Penguin.

Druwe ,U.; Kunz, V. 1996. *Handlungs- und Entscheidungstheorie in der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Konzepte und Forschungsstand*. Opladen. Leske und Budrich.

Dube, S. C. (1955, 1956, 1959) 1961. *Indian Village*. London: Routledge & Kegan.

Dubois, Abbé J. A. (1825, 1906) 2002. *Leben und Riten der Inder. Kastenwesen und Hinduglaube in Südindien um 1800*. Bielefeld: Reise Know-How.

Dumont, L. (1966) 1970. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Dumont, L. (1986) 2000. *A South Indian Subcaste. Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar*. New Delhi: Oxford University Press.

Düppen, B. 1996. *Der Utilitarismus: Eine theoriegeschichtliche Darstellung von der griechischen Antike bis zur Gegenwart*. Dissertation, Universität zu Köln, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät. Köln: Selbstverlag.

Fuchs, S. 1980. *At the Bottom of Indian Society. The Harijan and other Low Castes*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Fuller, C. J. 1989. Misconceiving the grain heap. a critique of the concept of the Indian jajmani system. In J. Parry; M. Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33-64.

Fuller, C. J. (1991, 1992) 1993. Kerala Christians and the Caste System. D. Gupta (ed.), *Social Stratification*. Delhi u.a.: Oxford University Press, pp. 195-213.

Geldner, K. F. 1951. *Der Rig- Veda* (Bd.3). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Gist, N. 1954. Caste Differentials in South India. *American Sociological Review* 19 (2): 126- 137.

Good, A. 1991. *The female bridegroom. a comparative study of life-crisis rituals in South India and Sri Lanka*. Oxford: Clarendon.

Gough, K. 1960. Caste in a Tanjore Village. In E. Leach (ed.), *Aspects of Caste In South India, Ceylon And North- West Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11- 61.

Häuser-Schäublin, B. 2003. Teilnehmende Beobachtung. In B. Beer (Hg.), *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer, pp. 33-54.

Hollis, M.; Vossenkuhl, W. (Hg.)1992. *Moralische Entscheidung und rationale Wahl*. München: R. Oldenburg.

Hocart, A. M. (1950) 1968. *Caste. A Comparative Study*. New York: Russel & Russel.

Huyler, S. P. 1988. Adaption and Change in Rural Indian Material Culture. In M. W. Meister (ed.), *Making Things in South Asia. The Role of Artist and Craftsman*. Philadelphia: University of Pennsylvania, pp. 146- 153.

Inden, R. (1990) 2000. *Imagining India*. London: Hurst&Company.

Inglis, S. R. 1980. *A Village Art of South India*. Madurai: Madurai Kamaraj University.

Inglis, S. R. 1984. *Creators and Consecrators. A Potter Community of South India*. Dissertation, University of British Columbia, Faculty of Graduate Studies. Ottawa: National Library of Canada.

Inglis, S. R. 1985. Possession and Pottery. Serving the Devine in a South Indian Community. In J. P. Waghorne; N. Cutler (eds.), *Gods of Flesh/ Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India*. Chambersburg: Anima, pp. 89- 103.

Inglis, S. R. 1988. Making and Breaking: Craft Communities in South Asia. In M. W. Meister (ed.), *Making Things in South Asia. The Role of Artist and Craftsman*. Philadelphia: University of Pennsylvania, pp. 153- 164.

Inglis, S. R. 2006. Divinity and Pots in South India. In H. V. Dahejia (ed.), *Gods Beyond Tempels*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 117- 125.

Joas, H.; Knöbl, W. 2004. *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kaesler, D. (Hg.) 2002. *Max Weber. Schriften 1894- 1922*. Stuttgart: Alfred Kröner.

Kirchgässner, G. (1991) 2000. *Homo Oeconomicus. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Klass, M. (1980, 1993) 1998. *Caste. The emergence of the south asian social system*. New Delhi: Manmohar.

König, M. 2003. *Habitus und Rational Choice. Ein Vergleich der Handlungsmodelle bei Gary S. Becker und Pierre Bourdieu*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts- Verlag.

Kramrisch, S. 1975. Traditions of the Indian Craftsman. In M. Singer (ed.), *Traditional India. Structure and Change*. Jaipur: Rawar, pp. 18- 25.

Kramrisch, S. 1983. In B. Stoler Miller (ed.), *Expoloring India's Sacred Art. Selected Writings of Stella Kramrisch*. Phildadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kunz, V. 1997. *Theorie rationalen Handelns. Konzepte und Anwendungsprobleme*. Opladen: Leske und Budrich.

Kunz, V. 2004. *Rational Choice*. Frankfurt, New York: Campus.

Kunz, V.; Druwe, U. (Hg.) 1996. *Handlungs- und Entscheidungstheorie in der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Konzepte und Forschungsstand*. Opladen: Leske und Budrich.

Lewis, O. (1936, 1958) 1969. Foreword. In W. H. Wiser (ed.), *The Hindu Jajmani System. A Socio-Economic System Interrelating Members Of A Hindu Village Community In Service*. Lucknow: Lucknow Publishing House, pp. XI-XVII.

LIFCO 2007. *The Little LIFCO Dictionary Tamil-Tamil-English*. Chennai: The Little Flower Co.

Lindenberg, S. 1977. Individuelle Effekte, kollektive Phänomene und das Problem der Transformation. In K. Eicher; W. Habermehl (Hrsg.), *Probleme der Erklärung sozialen Verhaltens*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, pp. 46-85.

Lindenberg, S. 1985. „An Assessment of the New Political Economy: Its Potential for the Social Sciences and for Sociology in Particular. *Sociological Theory* 3 (1): 99-114.

Lindenberg, S. 1989. „Social Production Functions, Deficits, and Social Revolutions. Prerevolutionary France and Russia. *Rationality and Society*. 1 (51): 51-68.

Ludden, D. 1985. *Peasant History In South India*. Princeton: Princeton University Press.

Malinowski, B. (1922) 2002. *Malinowski Collected Works Volume II. Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London, New York: Routledge.

Marx, K. (1857) 1953. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz.

Mayer, P. 1993. Inventing Village Tradition: The Late 19th Century Origins of the North Indian 'Jajmani System'. *Modern Asian Studies*, 27 (2): 357-395.

Michaels, A. 1998. *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.

Moffat, M. 1979. *An Untouchable Community of South India. Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.

Morris, M. D. 1965. *The Emergence of an Industrial Labor Force in India. A Study of the Bombay Cotton Mills, 1854- 1947*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Morris, M. D. 1967. Values as an Obstacle to Economic Growth in South Asia: An Historical Survey. *The Journal of Economic History* 27 (4): 588-607.

Pachauri, S.; Muller, A. 2008. *A Regional Decomposition of Domestic Electricity Consumption in India. 1980-2005*. Presented at the annual IAEE conference, Istanbul.
(www.iiasa.ac.at/Research/PCC/recent-events/Pachauri&Mueller_Istanbul_June2008_Final.pdf)

Pfaffenberger, B. 1982. *Caste in Tamil Culture. The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*. New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs Syracuse University.

Piano, S. 2004. *Religion und Kultur Indiens*. Wien: Böhlau.

Prasad, D.V. 2005. Maintenance of Traditional Occupation: A Case from the Telugu Speaking Artisan Community in the Islands. *Anthropological Survey of India* 11 (2): 141-149.

Rao, S. L.; Natarajan, I. 1994. *Markets for Consumer Products in India*. New Delhi: National Council of Applied Economic Research.

Roy, T. 2002. Economic History and Modern India. Redefining the Link. *The Journal of Economic Perspectives*. 16 (3): 109-130.

Sahlins, M. (1976) 1981. *Kultur und praktische Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sarkar, J. 1984. *Caste, Occupation and Change*. Delhi: B.R. Publishing Corporation.

Schumpeter, J. A. 1950. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Tübingen: Francke.

Schwingel, M. 1995. *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Seele, F. P. 2007. *Brains and Gold. Experten und Gold. Global Transformation Processes and Institutional Change in South Asia. Globale Transformationprozesse und institutioneller Wandel in Südasien*. Sankt Augustin: Academia.

Shulman, D. D. 1980. *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Simon, H. 1959. Theories of Decision-Making in Economics and Behavioral Science. In *The American Economic Review* 49 (3): 253- 283.

Simon, H. 1978. Rationality as Process and as Product of Thought. *The American Economic Review* 68 (2): 1-16.

Simon, H. 1979. „Rational Decision Making in Business Organisations. *The American Economic Review* 69 (4): 493- 513.

Sivaprakasam, V. 2003. Temple Lands in the Agrarian Reform of Tamil Nadu. In M. Thangaraj (ed.), *Land Reforms in India. Tamil Nadu: an unfinished task*. New Delhi: Sage, pp. 158-192.

Solomon, R. C. „Emotions and the Cultural Limits of Rationality“. *Philosophy East and West* 42 (4): 597-621

Srinivas, M. N. 1987. *The Dominante Caste And Other Essays*. Delhi: Oxford University Press.

Srinivas, M. N. 2002. *Collected Essays*. New Delhi: Oxford University Press.

Srinivas, M. N. 1993. Varna and Caste. In D. Gupta (ed.), *Social Stratification*. Oxford: Oxford University Press. S. 28- 35.

Steinberger, K. 2007. *Shiva und die falschen Babas. Indische Identitäten*. Wien: Picus.

Subramanyam, S. 1999. Institutions, Agency and Economic Change in South Asia. A Survey And Some Suggestions. In B. Stein.; S. Subramanyam (eds.), *Institution and Economic Change in South Asia*. S. 14- 47.

Tambiah, S. J. 1973. From Varna to Caste Through Mixed Unions. In J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge Univeristy Press, pp. 191-229.

Thapar, R. 1988. The Social Role of Craftsmen and Artistis in Early India. In M. W. Meister (ed.), *Making Things in South Asia. The Role of Artist and Craftsman*. Philadelphia: University of Pennsylvania, pp. 10- 18.

Thurston, E. (1909) 1965. *Castes And Tribes of Southern India IV*. Madras: Gouverment Press.

Trojanov, I. (2001) 2006. *Der Sadhu an der Teufelswand. Reportagen aus einem anderen Indien*. München: National Geographic; Frederking & Thaler.

Weber, M. (1920) 1963. *Gesammelte Aufsätze Zur Religionssoziologie II. Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen: Mohr.

Weber, M. 2002. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In D. Kaesler (Hg.), *Max Weber. Schriften 1894-1922*. Stuttgart: Alfred Kröner, pp.150-227.

Wenner, C. (Hg.) 2006. *Die Geister Indiens. Ein Kaleidoskop*. Frankfurt am Main: Fischer.

Werner, O.; Schoepfle, G.M. (eds.) 1987. *Foundations of ethnography and interviewing*. Newbury Park: Sage.

Werth, L. 1996. *Von Göttinnen und ihren Menschen: Die Vagri, Vaganten Südindiens*. Berlin: Das Arabische Buch.

Whitehead, H. 1921. *The Village Gods of South India*. Madras: Oxford University Press.

Wiser, W. H. (1936, 1958) 1969. *The Hindu Jajmani System. A Socio- Economic System Interrelating Members Of A Hindu Village Community In Service*. Lucknow: Lucknow Publishing House.

Wörterbücher

LIFCO 2007. *The Little LIFCO Dictionary Tamil-Tamil-English*. Chennai: The Little Flower Co.

Onlinequellen

[http://edms.matrade.gov.my/domdoc/Reports.nsf/svReport/2F841B9F6D04D5944825709000263441/\\$File/PMSChennai05-ConsumerBehavior_1.doc?OpenElement](http://edms.matrade.gov.my/domdoc/Reports.nsf/svReport/2F841B9F6D04D5944825709000263441/$File/PMSChennai05-ConsumerBehavior_1.doc?OpenElement) (*Product Market Study: Consumer Behavior in India 2005*, 14.9.08)

<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/caturvedi/>

<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>

<http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/1009693.cms> (19.9.08).

<http://webapps.uni-koeln.de/tamil/>

<http://www.tn.gov.in/department/bclist.htm> (14.10.08).

www.bfai.de/DE/Content/___SharedDocs/Links-Einzeldokumente-Datenbanken/fachdokument,templateId=renderSE.html?fIdent=MKT20070223104333&source=Google&sourcetype=SE (9.9.08)

www.bloomberg.com/apps/news?pid=20601091&sid=aMwz1LBHtjyk&refer=india (12.8.08).

<http://www.cio.de/markt/uebersichten/855923/index2.html>. (9.9.08)

www.finanznachrichten.de/nachrichten-2007-10/artikel-9314836.asp (30.9.08).

www.gfa.org/mixed-caste-elopement-endshyper-in-burning 19.10.2007 (5.8.08).

www.krpcds.org/report/lalithambika.pdf. (*Techno-socio-economic survey on the living and working conditions of the traditional potter communities in kerala*. 6.6.08).

www.news.bbc.co.uk/2/hi/in_depth/7284196.stm (16.9.08).

www.stuttgarter-zeitung.de/stz/page/detail.php/1128178 (30.9.08).

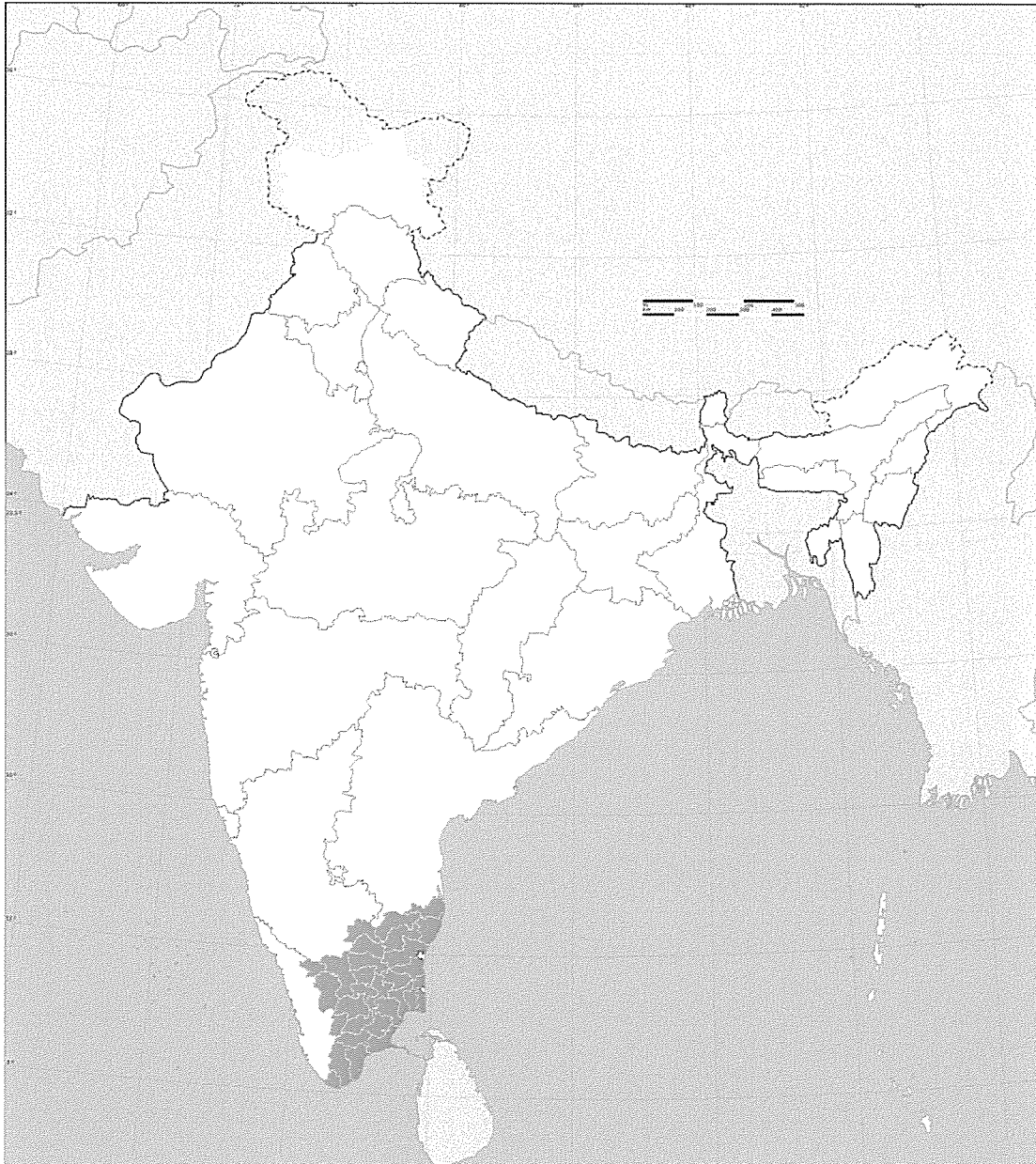
www.suedasien.info/laenderinfos/281 (1.10. 08).

www.voxeu.org/index.php?q=node/1085 (12.8.08.).

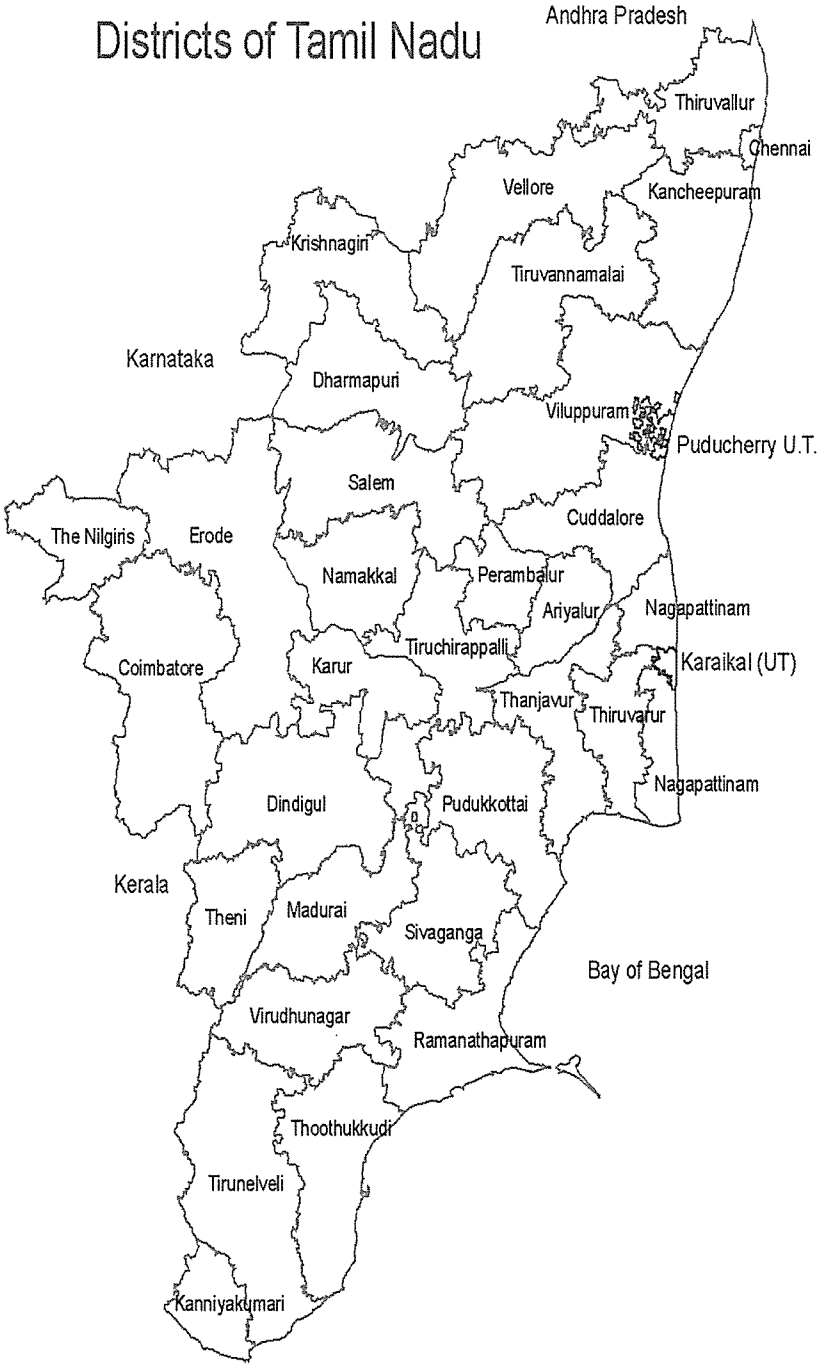
www.zdf.de/ZDFmediathek/content/Indien_-_unaufhaltsam_-_Teil_eins/12982; (5.10.08).

Anhang

Karte 1: Indische Union mit dem rot markierten Bereich Tamil Nadu.



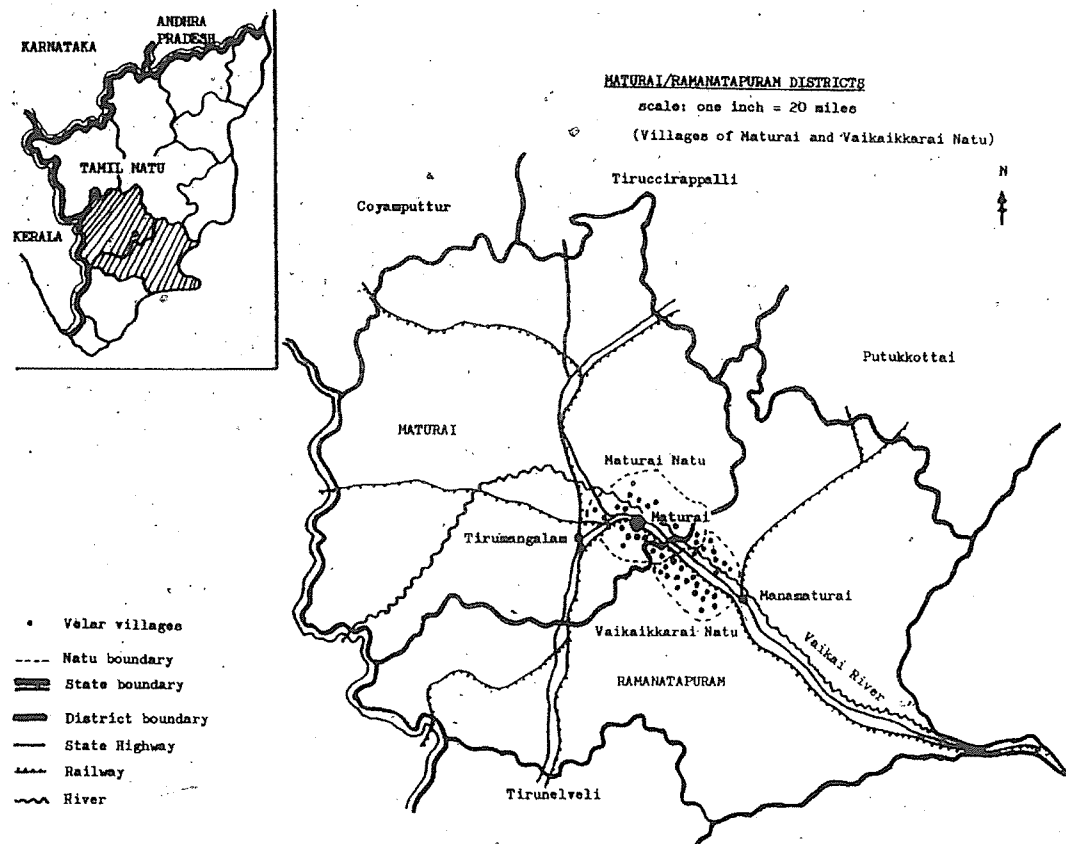
Karte 2: Distrikte von Tamil Nadu.



© NIC, TNSC

Indian Ocean

Karte 3: Distrikte Madurai und Ramanathapuram mit eingezeichneten *Nadus*.



Fragebogen

File number:

My name is Max. I am a student of Social Anthropology at the University of Heidelberg, Germany. This is for research purpose, the collected data will be kept confidential.

என்பெயர் : மாக்ஸ் நான் ஜெர்மானிய நாட்டில் ஹெய்டல்பர்க் பல்கலை கழகத்தில் “சமூக மானிடவியல்” துறையில் ஆராய்ச்சியை மேற் கொண்டு வருகிறேன். உங்களிடம் உங்கள் முன்னிலையில் பெறப்படும் தகவல்கள் என்னுடைய ஆய்விற்கு மட்டுமே பயன்படுத்தப்படும் என்றும் ரகசியமாகப் பாதுகாக்கப்படும் என்றும் உறுதி கூறுகிறேன்.

1. Name of consultant தகவாளியின் பெயர்	M / F ஆண் /பெண்	Village: ஊர்: Date: நாள்:
---	--------------------	------------------------------------

Time:

நேரம்:

2. Father's Name / தந்தை பெயர்
3. Age / வயது
4. Educational Background / கல்வித் தகுதி
5. Native Place / சொந்த ஊர்
6. If Migrated, from which region

நீங்கள் இந்த ஊருக்கு குடியேறியவரா? ஆம் என்றால் எந்தப் பகுதியில் இருந்து.

7. Age at the period of migration / நீங்கள் குடியேறிய போது உங்கள் வயது

8. Wife's Name, Age, Education

மனைவியின் பெயர்: வயது: கல்விக் தகுதி
9. Son's Name, Age, Education

மகன்(கள்) பெயர், வயது, கல்விக் தகுதி
10. Daughter's Name, Age, Education

மகள் பெயர், வயது, கல்விக் தகுதி

11. a. Do you like your work? Yes No

b. Why?

நீங்கள் செய்யும் தொழில் உங்களுக்கு பிடிச்சிருக்கா/ இல்லையா.

ஏன்?

12. a. Do your children like you doing this work? Yes No

b. Why?

உங்கள் குழந்தைகளுக்கு நீங்கள் செய்யும் தொழிலில் விருப்பம் உள்ளதா/இல்லையா.

ஏன்?

13. How did it come that you do this kind of job?

Ancestral / Own interest / Economic reasons

நீங்கள் இந்த தொழிலுக்கு எப்படி வந்திங்க.,
மரபுவகையில் வந்ததா/உங்களுடைய சொந்த விருப்பத்திலா/பொருளாதார ரீதியாகவா.

14. What kind of work did your father do?

உங்கள் தந்தை என்ன தொழில் செய்துவந்தார்

இதே தொழில் / வேறு தொழில்.

15. What kind of work did your grandfather do?

உங்கள் தாத்தா என்ன தொழில் செய்து வந்தார்.

இதே தொழில் / வேறு தொழில்.

16. a. Do you know / or have you heard a story / myth which relates you and your ancestors with your work?

உங்கள் தொழில் பற்றி கதைகள் உள்ளனவா/ இல்லையா.

b. If Yes could you tell the story?

கதைகள் இருந்தால் சொல்லவும்

17.a. Do you wish your children to do the same kind of work?

Yes

No

b. Why?

உங்கள் குழந்தைகள் இதே தொழிலை செய்ய வேண்டும் என்று நீங்கள்

விரும்புகிறீர்களா/ இல்லையா.

ஆம் என்றால் காரணம் என்ன?

இல்லை என்றால் காரணம் என்ன?

18. Do you think the economic/Social status will change, if your Children follow a different occupation? Yes No

உங்கள் குழந்தைகள் பரம்பரைத் தொழிலை விட்டு வேறு தொழிலில் ஈடுபட்டால் அவர்களின் பொருளாதார/ சமூக நிலையில் ஏதேனும் மாற்றம் ஏற்படும் என்று நினைக்கிறீர்களா? ஆம் / இல்லை

19. Do you do any other Job, Other than pottery?

உங்களுக்கு இதைத் தவிர வேறு தொழில் தெரியுமா.

20. a. Your Family diety / உங்கள் குலதெய்வம்
b. Which are the temples which you visit frequently / occasionally?

நீங்கள் தொடர்ந்து கும்பிடும் சாமி, கோயில் எது?

21. Do you hold any position in your temple?

உங்கள் கோயிலில் உங்களுக்கு தலைமைப் பொறுப்பு உள்ளதா?

22. Do you have relatives in other areas?

உங்கள் உறவினர்கள் வேறு ஊர்களில் உள்ளனரா

23. Do you visit your relatives? Frequently / Rarely

நீங்கள் அவர்களிடம் செல்வதுண்டா. அடிக்கடி / எப்போழுதாவது

24. Do you visit / participate in Crafts Mela / Exhibitions in other towns?

நீங்கள் தொழில் சம்பந்தமாக பிற ஊர்களுக்குச் செல்வீர்களா ஆம் / இல்லை.

25. If you or your children get a chance to work in cities like Chennai or Madurai, would you move to this place?

உங்களுக்கு உங்கள் குழந்தைக்கு நகரங்களில் அரசாங்க/தனியார் வேலை கிடைத்ததென்றால் செல்வீர்களா/ இல்லை