

MARTIN SÖKEFELD

Šin¹ und Yeškun in Gilgit: die Abgrenzung zwischen zwei Identitätsgruppen und das Problem ethnographischen Schreibens

Summary:

Šin and Yeškun in Gilgit: the delimitation of two identity groups and the problem of ethnographic writing

Topic of this contribution is the boundary between two groups, Šin and Yeškun, in Gilgit, northern Pakistan. The older literature always depicts this boundary as clear-cut and unequivocal. But in the discourse of Šin and Yeškun themselves this unequivocality does not exist. Here, the groups are sometimes delimited by a rigid antagonism, but often the boundary is described as nearly meaningless. This discourse is documented by means of three conversations about the boundary in between the two groups. The ambiguity of delimitation which becomes evident in these conversations does not only change and widen the ethnographic image of the two groups, it also questions the conventional way of ethnographic writing. Conventional ethnography uses general theoretical concepts and an a priori objectifying kind of representation, which impose their own order on the social reality under consideration. In this text, ambiguity is interpreted in the context of discourse. It is maintained that objectifying ways of representation should be avoided as far as possible, and that ambivalence should be regarded as an ethnographic fact in itself, a fact that needs interpretation but that is not to be eliminated by techniques of objectification.

Резюме:

Шин и Йешкун в Гилгите: разграничение между двумя группами населения и проблема этнографического письма

Предметом данной статьи является граница между двумя группами населения – Шин и Йешкун – в Гилгите, северном Пакистане. В более старой литературе эта граница всегда изображается резкой и однозначной. Однако, в спорах самих Шинов и Йешкунов этой однозначности нет. Здесь, бывает, группы строго антагонистически отграничиваются друг от друга, но часто эта граница и обозначается почти несущественной. Эти споры документируются передачей трёх разговоров о границе между обеими группами.

1. Vorbemerkung

Es gehört heute unter Ethnologen fast zum guten Ton zu konstatieren, daß die Ethnologie in der Krise steckt. Das wichtigste Merkmal dieser „Krise“ ist, daß Ethnologen sich immer weniger dazu in der Lage sehen, einfach unbefangen ihre Wissenschaft zu betreiben, und statt dessen immer stärker über die Konstruktion ihres Gegenstandes und die Methoden zu seiner Erfor-

Neоднозначность отграничения, обнаруживающаяся в этих разговорах, не только расширяет существующую этнографическую картину обеих групп, но прежде всего ставит под вопрос и традиционный образ этнографического письма. При этом применяются общие теоретические понятия и объективирующий с самого начала образ изложения, которые навязывают обсуждаемой социальной реальности свой собственный порядок. В этом тексте, однако, интерпретируется многозначность в контексте споров. Автор требует отказаться по возможности от объективирующих изложений и рассматривать вместо этого двойственность как этнографическое данное, нуждающееся в истолковании, но не должно элиминироваться приёмами объективизации.

Zusammenfassung:

Thema dieses Beitrages ist die Grenze zwischen zwei Bevölkerungsgruppen, Šin und Yeškun, in Gilgit (Nordpakistan). In der älteren Literatur wird diese Grenze stets als scharf und eindeutig dargestellt. Im Diskurs von Šin und Yeškun selbst besteht diese Eindeutigkeit jedoch nicht, hier werden die Gruppen manchmal streng antagonistisch voneinander abgegrenzt, oft wird die Grenze aber auch als fast irrelevant dargestellt. Dieser Diskurs wird durch die Wiedergabe von drei Gesprächen über die Grenze zwischen beiden Gruppen dokumentiert. Die Uneindeutigkeit der Abgrenzung, die in diesen Gesprächen offensichtlich wird, erweitert nicht nur das bisherige ethnographische Bild der beiden Gruppen, es stellt vor allem auch die konventionelle Weise ethnographischen Schreibens in Frage. Dabei werden allgemeine theoretische Begriffe und eine von vornherein objektivierende Art der Darstellung verwendet, welche der betrachteten sozialen Wirklichkeit ihre eigene Ordnung aufzwingen. In diesem Text werden die Mehrdeutigkeiten dagegen im Kontext des Diskurses interpretiert. Es wird gefordert, auf objektivierende Darstellungen weitgehend zu verzichten und statt dessen Ambivalenz selbst als ethnographisches Datum zu betrachten, das der Deutung bedarf, aber nicht durch Techniken der Objektivierung eliminiert werden muß.

¹ Hinweise zur Aussprache und Transkription: „š“ = deutsch „sch“; „s“ = retroflexes „sch“; „z“ = stimmhaftes „s“; „j“ = engl. „j“; „c“ = deutsch „tsch“; „ç“ = retroflexes „tsch“; „ž“ = frz. „j“; „d“; „f“ = retroflexes „d“, „t“; „q“ = uvularer Plosivlaut (arab. „qāf“); „g“ = velarer Reibelaut; lange Vokale tragen einen Längungsbalken. Ortsnamen und gängige Personennamen folgen nicht dieser Transkription, sondern der konventionellen Schreibweise.

schung und Beschreibung reflektieren. Ethnologie wird in wachsendem Maße selbstreflexiv (NASH u. WINTROB 1972, TEDLOCK 1991). Bei diesem Nachdenken über sich selbst kann die Ethnologie nicht umhin, ihre sicher geglaubten Fundamente in Zweifel zu ziehen. Die wichtigste Motivation dieser Selbstreflexion ist das Bemühen, den Anspruch MALINOWSKIS, der den Beginn moderner ethnographischer Forschung markiert und zugleich ihr Programm formuliert, endlich einzulösen: Gesellschaften und Kulturen aus der Perspektive ihrer Akteure zu beschreiben und ihre Sicht zu verstehen (MALINOWSKI 1922, S. 25).

Trotz dieser früh formulierten Forderung wurde Ethnologie weitgehend „von außen“ betrieben, geleitet von allgemeinen begrifflichen Kategorien, die der Wissenschaftler an die von ihm untersuchte Gesellschaft herantrug. Besonders deutlich ist diese Außenperspektive in der Frühzeit funktionalistischer Forschung, in der in stereotyper Form Gesellschaften von vornherein in vorformulierte soziale Institutionen eingeteilt wurden, losgelöst von der eigenen Konstitution dieser Gesellschaften. So glichen sich klassische Monographien in ihrem Aufbau haargenau: Stets wurden nacheinander Kapitel für Kapitel Ökologie, Verwandtschaft, Wirtschaft, Politik und schließlich Religion abgehandelt, ganz gleich, wie sehr sich die so beschriebenen Gesellschaften voneinander unterschieden. Grenzen, egal ob sie Institutionen oder Gruppen betrafen, wurden weitgehend von außen gezogen. Ethnologie objektivierte, typisierte und stellte verallgemeinernde Regeln auf. Sie basierte auf Konzepten der Darstellung, welche die Heterogenität ihres Gegenstandes verbargen (NIRANJANA 1992, S. 81). Ethnologische Begriffe und die mit ihrer Hilfe erstellte Ordnung des Gegenstandes wurden verdinglicht, ihnen wurde implizit ein Charakter von Realität und Tatsächlichkeit zugesprochen, der die (nicht ganz so ordentliche) Wirklichkeit der betrachteten Gesellschaft verblassen ließ.

Aber diese andere Wirklichkeit, die von den Angehörigen der betrachteten Gesellschaft selbst konstituiert wird, fordert ihr Recht ein. Der Anspruch, die Dinge „aus der Perspektive der Eingeborenen“ (GEERTZ 1987) zu betrachten, wurde immer wieder laut. Er stellte ethnologische Grundbegriffe in Frage und verlangt ihre Dekonstruktion.² Aber nicht nur Begriffe, selbst Gruppen, die als klar abgegrenzt dargestellt und als Musterbeispiele für die Konstruktion theoretischer Modelle benutzt wurden, scheinen sich in Fiktionen aufzulösen.³

Die Selbstreflexion löst Unbefangenheit auf und läßt die Unübersichtlichkeit der untersuchten Wirklichkeit offen zutage treten. MARCUS u. FISCHER (1986, S. 8) konstatieren eine „Krise der Darstellung“, die auf der Unsicherheit über die adäquaten Mittel zur Beschreibung der sozialen Realität beruht. Ein Paradigmen-

wechsel in der Ethnologie hat stattgefunden, der sich vielleicht am besten mit den Begriffen „Struktur“ und „Interpretation“ umreißen läßt: War früher der Glaube an die Objektivität ethnographischer Daten weitgehend ungebrochen und erschien nichts natürlicher, als darauf abstrakte Gebäude struktureller Modelle ganzer Gesellschaften zu errichten, so erscheint heute kein Datum eindeutig, es läßt stets mehrere Lesarten zu und erfordert Interpretation. Diese Vieldeutigkeit wird durch die Erkenntnis potenziert, daß nicht nur Ethnologen, sondern auch die Akteure der untersuchten Gesellschaft selbst die „Tatsachen“ interpretieren. Es geht nun weniger darum, Regeln und abstrakte Strukturen aufzustellen als vielmehr Ambiguitäten nachzuforschen.

Dieser Beitrag ist der Unübersichtlichkeit in der Abgrenzung zwischen den beiden Identitätsgruppen *Şin* und *Yeşkun* in Gilgit (Nordpakistan) gewidmet. Zunächst wird gezeigt, wie diese Abgrenzung in der bisherigen Literatur stets als klar und unproblematisch dargestellt wurde. Beeinflußt von dieser Literatur, betrachtete auch ich selbst *Şin* und *Yeşkun* während der überwiegenden Zeit meiner Feldforschung in Gilgit als deutlich voneinander abgegrenzte Gruppen.⁴ Im Laufe eingehender Beschäftigung mit diesen Gruppen wurde jedoch ihre Vieldeutigkeit offenbar: In den Diskursen ihrer Mitglieder werden beide Gruppen manchmal objektivierte und verdinglicht, manchmal nahezu dekonstruiert. Zur Darstellung dieser Unübersichtlichkeit werden drei Gespräche über dieses Thema wiedergegeben und anschließend interpretiert. Damit wird eine doppelte Absicht verfolgt: Sowohl das ethnographische Bild von beiden Gruppen soll erweitert und das konventionelle Verständnis von ihrer Abgrenzung in Frage gestellt als auch das Problem des Schreibens über derartige Mehrdeutigkeiten thematisiert werden.

² Siehe z. B. JACKSONS Kritik des Grundbegriffs „Lineage“: „It gives rise to models of segmentary organization and social order which take a life of their own. One consequence is that the life-world of the people gets eclipsed and the anthropologist comes to compare societies not in terms of empirical realities but in terms of reified concepts, confusing map with territory, the structure of discourse with the structure of things“ (JACKSON 1989, S. 11).

³ Ein berühmtes Beispiel sind hier die Nuer, an denen EVANS-PRITCHARD seine Theorie segmentärer Verwandtschaftssysteme entwickelte. Spätere Autoren zeigten, daß die Nuer als ethnische Einheit lediglich ein Konstrukt aus Fremdzuschreibungen und -bezeichnungen sind und daß die Opposition der Nuer zu den Dinka, an der EVANS-PRITCHARD die Nuer als Einheit objektivierte, ein Produkt der sudanesischen Kolonialgeschichte ist, über die er nicht reflektierte (SOUTHALL 1976, JOHNSON 1981).

⁴ Meine Feldaufenthalte in Nordpakistan von August 1991 bis Mai 1992 und von Oktober 1992 bis März 1993 wurden von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert, der ich an dieser Stelle für die Unterstützung herzlich danke.

Selbstverständlich sollen nicht *heutige* Aussagen über Şin und Yeşkun dazu benutzt werden, Aussagen in der Literatur zu widerlegen. Ein solches Vorgehen ist schon durch die unterschiedlichen Zeitebenen völlig ausgeschlossen. Seit der Mitte des 19. Jh., aus der die ersten Werke stammen, welche die beiden Gruppen erwähnen, haben sich umfassende Wandlungsprozesse ereignet. Es geht mir weniger um die Kritik inhaltlicher Bestimmungen als um eine andere Art, das Thema darzustellen. Ich möchte der objektivierenden Schreibweise der bisherigen Literatur einen Text entgegenstellen, der ethnographische Unübersichtlichkeit nicht durch prämissenhafte Objektivierung ordnet und der damit das Problem der Abgrenzung von Şin und Yeşkun überhaupt erst erkennen läßt.

Gilgit, eine Stadt von knapp 50000 Einwohnern, liegt im Hochgebirge des Karakorum und ist das administrative Zentrum der Northern Areas von Pakistan. Die Stadt zeichnet sich durch eine erhebliche Komplexität sowohl ihrer räumlichen Struktur als auch ihrer Bevölkerung aus. Gilgit besteht aus einem vor allem durch den Bazar gebildeten urbanen Zentrum, um das viele Siedlungen gruppiert sind, die einen mehr oder weniger ländlichen Charakter gewahrt haben und die in Gilgit stets „Dörfer“ genannt werden. Die Einwohnerschaft von Gilgit ist durch Sprache, Herkunft, Abstammung, Religion usw. vielfältig aufgegliedert. Die beiden Gruppen, die hier betrachtet werden, sind nur zwei Beispiele aus einer Vielzahl von Identitätsgruppen in Gilgit.

2. Şin und Yeşkun in der Literatur

Fast jedes Werk über die Geschichte, Kultur oder Gesellschaft Gilgits nennt „Şin“ und „Yeşkun“ als zwei der wichtigsten Bevölkerungsgruppen der Stadt und der umliegenden Region. Wie diese Gruppen einzuordnen sind, erscheint nicht ganz klar. Sie werden als „nations“⁵, „tribes“⁶, „castes“⁷ oder als „ethnische Einheiten“⁸ bezeichnet, ohne daß allerdings genauer definiert würde, was unter diesen Begriffen zu verstehen sei.⁹ Manche neuere Autoren fassen Şin und Yeşkun abwechselnd unter verschiedene dieser Bezeichnungen.¹⁰ Diese Vielfalt von Benennungen ist ein Hinweis darauf, daß die anfangs erwähnte „Darstellungskrise“ in der Ethnographie tatsächlich schon lange besteht, obwohl sie nicht explizit gemacht wurde. Es war offensichtlich nicht eindeutig, wie man den beschriebenen Gegenstand bezeichnen sollte.

Ich werde mich in diesem Beitrag keines dieser Begriffe bedienen und spreche weiterhin neutral von Şin und Yeşkun als „Gruppen“. Damit will ich vermeiden, daß durch die Verwendung einer Bezeichnung wie „Kaste“ oder „ethnische Gruppe“ ein Vorverständnis entsteht und bereits eine Bedeutung der

Gruppen präjudiziert wird, die doch erst noch zu klären ist.

Eindeutiger bestimmt diese Literatur die beiden Gruppen selbst, ihre Abgrenzung und die Kriterien der Mitgliedschaft. Danach sind sie weitgehend endogame, patrilineare und askriptive Gruppen, die sich (zusammen mit anderen Gruppen) in eine Hierarchie einordnen. Şin und Yeşkun sind einander in dieser Hierarchie benachbart, wobei die Şin als „höherstehend“ gelten. Vor allem ältere Quellen verweisen auf substantielle kulturelle Unterschiede. Şin unterscheiden sich demzufolge durch ein stark beachtetes Meidungsgebot der Kuh und ihrer Produkte, die ihnen als unrein gelten, von den Yeşkun.¹¹ Sie achten mehr auf die „Reinheit“ ihrer Gruppe und begründen damit ihre den Yeşkun übergeordnete Position.¹² Die Heiratsbarriere zwischen beiden Gruppen wird nur durch gelegentliche Ehen von Şin-Männern mit Yeşkun-Frauen durchbrochen. In diesem Fall wird das Kriterium patrilinearer Zugehörigkeit aufgehoben: Die Kinder aus diesen Ehen sind Yeşkun. Diese Form der Hypergamie gilt daher als Verstärkung der Hierarchie und der Abgrenzung zwischen beiden Gruppen. Auch eine wirtschaftliche Differenzierung zwischen beiden Gruppen bestand: Şin waren überwiegend Ziegenhalter, Yeşkun dagegen Ackerbauern.

Die Literatur spricht stets verallgemeinernd und objektivierend. Damit benutzt sie eine Weise ethnogra-

⁵ JETTMAR (1980, S. 40).

⁶ GHULAM MOHAMMAD (1980, S. 3 [Reprint]), STALEY (1982, S. 138f.).

⁷ BIDDULPH (1971, S. 38 [Reprint]), DREW (1980, S. 428 [Reprint]), JETTMAR (1980, S. 40; 1989, S. 66), LEITNER (1985, S. 62 [Reprint]), MARSH (1876, S. 128), SNOY (1975, S. 27f.).

⁸ LÖFFLER (1964, S. 106).

⁹ Lediglich LÖFFLER definiert, was er unter einer „Kaste“ versteht: „Kaste“ heißt eine Gruppe, deren Mitglieder die Vorstellung einer starren, festen Grenze und entscheidenden Distanz und Andersartigkeit gegenüber einer anderen Gruppe haben. Jeder Kontakt mit dieser anderen, fremden, ja gefährlichen Außengruppe wird streng gemieden“ (LÖFFLER 1964, S. 104). JETTMAR, der „Kaste“ sehr oft benutzt, begründet diesen Gebrauch an einer Stelle kurz mit dem Verweis auf ehemalige Reinheitsvorschriften der Şin gegenüber der Kuh (JETTMAR 1982, S. 256). Ich vermute, daß „Kaste“ vor allem deshalb ein beliebter Titel für Identitätsgruppen wie Şin und Yeşkun in Gilgit ist, weil zumindest die frühen Autoren Beamte der britisch-indischen Kolonialregierung waren, die unhinterfragt ihr von der britischen Verwaltungspraxis geprägtes Modell der indischen Sozialordnung auf die Gesellschaft im heutigen Nordpakistan übertrugen. Anders läßt sich z. B. die Behauptung A. DURANDS, des zweiten Political Agent in Gilgit, nicht verstehen: „[...] the Dard [Sammelname für Şina-Sprecher] proper is emphatically a man with a caste“ (DURAND 1977, S. 200 [Reprint]).

¹⁰ So spricht JETTMAR in einem Text von „nations or castes“ (JETTMAR 1980, S. 40), in einer anderen Veröffentlichung zunächst von „castes“, im folgenden Satz aber von „classes“ (JETTMAR 1989, S. 66). LÖFFLER (1964) benutzt vorwiegend „Kaste“, aber auch das bereits erwähnte „ethnische Einheiten“.

¹¹ Vgl. DREW (1874, S. 402f.; 1980, S. 428 [Reprint]).

¹² MÜLLER-STELLRECHT (1980, S. 31).

phischen Schreibens, die ROSALDO (1989) „distanced normalizing discourse“ nennt. Sie macht keine Angaben über den Kontext der Informationen oder über die Zugehörigkeit der Informanten, auf die sie sich stützt.

Šin und Yeškun werden in jedem Fall als klar distinkte Gruppen beschrieben, die in einigen Fällen auch als Zensuskategorien übernommen wurden.¹³ Diese Darstellung der Abgrenzung zwischen beiden Gruppen ist auch auf heute übertragen nicht falsch. Sie gibt aber nur ein Extrem der Art und Weise wieder, wie Šin und Yeškun ihr wechselseitiges Verhältnis selbst darstellen und praktizieren. Neben Antagonismus und klarer Abgrenzung gibt es auch Redeweisen, in denen die Differenz zwischen den Gruppen nur als beiläufig, zufällig und quasi ohne Relevanz dargestellt wird.

3. Šin und Yeškun in Gilgit heute

Yeškun sind in Gilgit die weit größere der beiden Gruppen.¹⁴ Sie stellen die Bevölkerungsmehrheit in mehreren Stadtteilen oder Dörfern Gilgits. Šin leben vor allem im *Pattī*¹⁵ Barmas, Nagrel, Khur. Diese Viertel werden oft als die „Šin-Dörfer“ von Gilgit bezeichnet, obwohl dort auch Yeškun leben.¹⁶ Minderheiten von Šin wohnen aber auch in anderen Siedlungen. Sofern in diesem Beitrag von „Šin“ die Rede ist, sind damit aber vor allem Šin aus Nagrel, Barmas und Khur gemeint.

Sowohl Šin als auch Yeškun sind in patrilineare Clans aufgeteilt, die zu einem großen Teil in Nachbarschaften, die „*Het*“ genannt werden, lokalisiert siedeln. Diese Clans und ihre Nachbarschaften sind oft mit dem Namen eines Ahns benannt. Es gibt keine Vorstellungen, nach denen alle Šin oder alle Yeškun sich jeweils auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückführen würden. Die beiden Gruppen bilden also keine Systeme segmentärer Abstammungsgruppen. In einzelnen Fällen werden aber bestimmte Clans (besonders der Šin) weiter in Lineages aufgeteilt. Bei den Yeškun gibt es keine Tradition einer gemeinsamen Herkunft der ganzen Gruppe. Unter ihnen finden sich neben Clans, die sich selbst von Einwanderern aus Kaschmir, aus Afghanistan oder aus Zentralasien herleiten, auch solche, die für sich beanspruchen, von den ersten Siedlern in Gilgit abzustammen und somit die „Urbevölkerung“ zu bilden. Die meisten Šin-Lineages aus Barmas, Nagrel und Khur sind nach verschiedenen und nicht in allen Details übereinstimmenden Erzählungen gemeinsamer Herkunft. Ihre Vorfahren sollen aus Darel oder aus Sai, zwei südlich von Gilgit gelegenen Tälern, gekommen sein und sich in Barmas niedergelassen haben. Spätere Generationen siedelten von Barmas zunächst nach Nagrel und

später nach Khur aus. Die Besiedlung Khurs hat sich erst vor etwa vier Generationen ereignet.

In bezug auf Wirtschaftsformen lassen sich heute keine Unterschiede zwischen Šin und Yeškun mehr feststellen. Beide gehören zu den traditionellen Landbesitzergruppen in Gilgit und betreiben wenigstens im Nebenerwerb Ackerbau, viele haben außerdem eine Anstellung in der Verwaltung oder üben andere „moderne“ Berufe aus.

Der Typus von Identitätsgruppe, zu dem Šin und Yeškun, aber auch viele andere Gruppen (z. B. Kašmīrī, Dom, Kamin, Paštūn, Gujur, Rōnō etc.) gerechnet werden, wird in Gilgit als „*Qaum*“ bezeichnet. *Qaum* ist selbst ein äußerst vieldeutiges Konzept.¹⁷ Neben den zur Diskussion stehenden Gruppen wird u. a. auch die Staatsnation oder die Gemeinschaft der Muslime „*Qaum*“ genannt. Gruppen wie Šin, Yeškun etc. sind in Gilgit aber die naheliegendste Bedeutung von *Qaum*. Wenn man eine Person nach ihrem *Qaum* fragt, so wird sie stets „Yeškun“ (oder „Kašmīrī“, „Paštūn“, „Mōgul“ etc.) antworten, nicht aber „Pākistānī“ oder „Musulmān“.

Neben *Qaum* werden in Gilgit weitere Identitäten benutzt, um sich selbst und andere zu bestimmen und abzugrenzen. Abgesehen von den schon erwähnten Abstammungsgruppen, sind vor allem Religion, Sprache und lokale Zugehörigkeit bzw. Herkunft als Kriterien der Gruppenbildung relevant. Sprache und lokale Zugehörigkeit einen die hier betrachteten Yeškun und Šin. Sie sind alle „Leute aus Gilgit“ (gegenüber Migranten aus anderen Regionen) und Šina-Sprecher.

¹³ So im Census of India von 1911, 1921 und 1931 sowie im Census of Azad Kashmir von 1951 (IFTIKAR AHMAD o. J.).

¹⁴ Im Dienste einiger genereller Informationen über beide Kategorien muß ich mich in diesem Abschnitt selbst einer objektivierenden und verallgemeinernden Redeweise bedienen. Da ich später differenzieren werde, sei mir das hier erlaubt. Absolute Zahlen über beide Gruppen liegen nicht vor, aber man kann davon ausgehen, daß die Yeškun in Gilgit die größte Bevölkerungsgruppe (neben den Kašmīrī) sind. Die alten Zensen registrieren die Anzahl von Šin und Yeškun lediglich für den ganzen Tahsil (Subdistrikt) bzw. für die Gilgit Agency, aber nicht für das Stadtgebiet. Nach dem Census of Azad Kashmir 1951 lebten im Gilgit Tahsil 12771 Yeškun und 3960 Šin in einer Gesamtbevölkerung von 24572 (IFTIKAR AHMAD o. J., Part 2, Section B, Table 2).

¹⁵ „*Pattī*“ bezeichnet eine Verwaltungseinheit, die oft mehrere Siedlungen umfaßt. Ehemals stand sie unter einem Lambardār („Dorfvorsteher“), heute sind ihre Sitze im Stadtrat zugeordnet. Der *Pattī* Barmas, Nagrel, Khur war der einzige in Gilgit, dessen Lambardār Šin war.

¹⁶ Lediglich die relativ kleine Siedlung Khur setzt sich nur aus Šin-Haushalten zusammen. Im ebenfalls kleinen Nagrel leben mehr Šin als Yeškun, in Barmas sind die Yeškun in der Mehrheit.

¹⁷ PLATTS (1983) bietet als Übersetzungen für *Qaum*: „A people, nation, a tribe, race, family; sect, caste.“ Das Wort stammt aus dem Arabischen, hat aber gleichermaßen ins Šina wie ins Urdu Eingang gefunden. Seine korrekte arabische Pluralform (*Aq-wām*) wird in Gilgit fast nicht benutzt, daher verwende ich ebenfalls „*Qaum*“ für beide Numeri.

Religiöse Zugehörigkeit jedoch, auf der die wichtigste und schärfste Grenze basiert, welche die Bevölkerung Gilgits heute durchzieht – die einzige, über die ein militanter Konflikt ausgefochten wird, dem regelmäßig Menschen zum Opfer fallen – scheidet auch Şin und Yeşkun jeweils in Schiiten und Sunniten. Bei beiden Gruppen bilden Schiiten die Mehrheit.

4. Gespräche über Şin und Yeşkun

Mein relativ einfaches, von der Literatur geprägtes Bild von Şin und Yeşkun wurde durch Gespräche in der letzten Phase der Feldforschung gehörig ins Wanken gebracht und erweitert. Klarheit wich der Ambivalenz, dem Sowohl-als-auch. Hier sollen drei Gespräche wiedergegeben werden, die diesen Verständniswandel entscheidend ausgelöst haben.¹⁸ In ihnen wird die Abgrenzung zwischen Şin und Yeşkun diskutiert und der Rahmen dieser Differenz zwischen offenem Antagonismus und relativer Bedeutungslosigkeit abgesteckt. Die Lektüre dieser Gespräche erzeugt beim Leser sicher zunächst Verwirrung. Genau das ist die Absicht ihrer Präsentation. Diese Verwirrung ist in Gilgit (nicht nur bei Gesprächen über Şin und Yeşkun) so oft zu erfahren, daß sie selbst als ein wichtiges ethnographisches Datum betrachtet werden muß. Besonders im dritten Gespräch wird meine eigene Irritation für den Leser klar erkennbar: Ich wehre mich regelrecht gegen die Ambivalenz und Unbestimmtheit, die aus den Antworten meiner Gesprächspartner spricht. Ich stelle sie in Frage und versuche, die Objektivierbarkeit der Grenze zwischen beiden Gruppen doch noch zu retten. Aber ich muß mich geschlagen geben und akzeptieren, daß die Grenzen zwischen Şin und Yeşkun nicht so objektivierbar sind, wie es in der bisherigen Literatur praktiziert wurde.

Gespräch 1

Ein junger Şin aus Nagrel hatte mir erzählt, daß es in seinem Dorf eine Lineage von Şin gibt, zu der auch Yeşkun gehören. Ihr Großvater hatte den Qaum gewechselt. Ich ging zu HUSSEIN SHAH, der selbst Şin ist und zu dieser Lineage, den Sukhé, gehört, um mit ihm darüber zu sprechen.

- (1)¹⁹ Ich: „Ich habe gehört, daß Sie einen *Cācāzād-bhār*²⁰ haben, der Yeşkun ist!“
- (2) HUSSEIN SHAH: „Was?“
- (3) Ich: „GHULAM MOHAMMAD hat mir erzählt, daß einer ihrer Verwandten, der von Şin abstammt, Yeşkun sein soll.“
- (4) HUSSEIN SHAH: „Das geht doch nicht, man ist Şin oder Yeşkun, je nachdem, was der Vater ist. Seine Frau ist Yeşkun und seine *Māmū-lōg*²¹.“
- (5) Ich: „GHULAM MOHAMMAD hat mir versichert, daß er selbst auch sagt, er sei Yeşkun.“
- (6) HUSSEIN SHAH: „Er hat das schreiben lassen. . .“
- (7) Ich: „Also ist er Yeşkun?“

- (8) HUSSEIN SHAH: „Şin, Yeşkun. . .“
- (9) Ich: „In Nagrel wohnen doch die Şin auf der einen Seite des Dorfes und die Yeşkun auf der anderen, stimmt's?“
- (10) HUSSEIN SHAH: „Das spielt heute keine Rolle mehr. Früher war das wichtig, heute nicht mehr. Und es soll auch heute nicht mehr wichtig sein. Şin und Yeşkun heiraten nun miteinander.“
- (11) Ich: „Aber das geschieht doch nur selten!“
- (12) HUSSEIN SHAH: „Ja, das ist ziemlich selten. In seinem Haus gehen die Yeşkun ein und aus, und in meinem gehen die Şin ein und aus. Nur die Şin.“
- (13) Ich: „Also spielt es doch noch eine Rolle?“
- (14) HUSSEIN SHAH: „Ich habe Dir doch neulich von *Şāp*²² erzählt, nicht? Nun, rechts und links von mir wohnen Brüder. Zu ihren Häusern kommen die Yeşkun-Kinder, zu meinem nicht.“
- (15) Ich: „Sind das Ihre richtigen Brüder?“
- (16) HUSSEIN SHAH: „Nein, sie sind *Cācāzād-bhār*.“
- (17) Ich: „Aber sie sind Ihre Uskūn²³?“
- (18) HUSSEIN SHAH: „Ja! Früher, als ich klein war, da haben wir oft Polo gespielt. Es gab eine Polomannschaft der Şin und eine der Yeşkun. Wir haben uns ziemlich viel gestritten und geprügelt, manchmal floß Blut. Aber das gibt es heute nicht mehr. Wegen Şin und Yeşkun streitet man sich nicht. Bei den Kamin²⁴, da ist das anders. Sie sagen nicht, daß sie Kamin sind. Sie haben früher unsere Töpfe gespült.“
- (19) Ich: „Also, Ihr Verwandter ist Yeşkun, obwohl sein Großvater Şin war?“
- (20) HUSSEIN SHAH: „Er hat eine Yeşkun geheiratet, sein Vater hat mit Yeşkun geheiratet, die Yeşkun gehen bei ihm ein und aus. Und die Kinder bekommen immer die Gedanken der Mutter mit. Daher haben sie Yeşkun-Gedanken. . .“
- (21) Ich: „Aber er wohnt bei den Şin in Nagrel?“
- (22) HUSSEIN SHAH: „Er wohnt bei uns. Er ist unser Uskūn.“

Gespräch 2

Das zweite Gespräch ist ein Streit zwischen Şin und Yeşkun. Ich saß vor dem Laden von MOHAMMAD HASSAN, einem Yeşkun, im Punial-Road-Bazar im Stadtteil Ampheri. Ein Şin aus Khur, ASHRAF KHAN, kam vorbei und setzte sich zu uns. Während er auf uns zukam, sagte mir

¹⁸ Die hier wiedergegebenen Gespräche sind Rekonstruktionen, die ich nach Stichwortprotokollen angefertigt habe.

¹⁹ Zum Zweck der leichteren Referenz nummeriere ich in jedem Gespräch alle Redebeiträge. Im weiteren Text nehme ich dann durch Nennung des Gesprächs und des Beitrags (etwa: 2/4 = zweites Gespräch, Beitrag 4) auf sie Bezug.

²⁰ Sohn des Vaterbruders.

²¹ Wörtlich: Die Leute des Mutterbruders. Die Verwandten aus der Lineage der Mutter.

²² *Şāp* ist ein Winterbrauch, zu dem die Kinder an die Türen ihrer Nachbarschaft klopfen und mit Gesängen um Gaben bitten. Sie bekommen Getreide und *Nasālo* (Trockenfleisch), wovon ein Festessen zubereitet wird.

²³ Uskūn ist ein vieldeutiger Begriff. Er bezeichnet zunächst die Mitglieder der eigenen, patrilinearen Abstammungsgruppe, die Rechte am Landbesitz der Lineage teilen. Zwar ist Land heute Individualeigentum, im Fall der Veräußerung haben die Uskūn aber ein Vorkaufsrecht. Wenn in einer Familie kein Erbe vorhanden ist, geht ihr Landbesitz an die Uskūn. Dieses Recht auf das Land der Uskūn wird „*Haq-şūba*“ genannt. Über Landschenkungen können auch clancfremde Personen zu Uskūn werden.

²⁴ Ein weiterer Qaum, der ein sehr schlechtes Ansehen hat.

- (1) MOHAMMAD HASSAN: „Der übertreibt immer!“ ASHRAF KHAN begann sofort ein Streitgespräch mit dem Gemüsehändler im Nachbargeschäft, dem YEŠKUN MURTUZA.
- (2) ASHRAF KHAN sagte zur mir: „Frag ihn, wie sein Vater geheißen hat!“ Ich fragte MURTUZA, und der nannte den Namen seines Vaters.
- (3) ASHRAF KHAN: „Nein, ich meine nicht diesen Namen, sondern seinen Spitznamen! Sag seinen Spitznamen!“ Aber MURTUZA sagte nichts.
- (4) Da rief ASHRAF KHAN: „Er hieß Maṇo!“ Er brach in Gelächter aus, und auch die umstehenden Zuhörer lachten. Ich hatte den Witz nicht verstanden, aber sie erklärten mir, „Maṇo“ heiße „Penis“.
- (5) Dann fragte ASHRAF KHAN MURTUZA: „Was war der Beruf Deines Dādā²⁵?“
- (6) MURTUZA konterte mit einer Gegenfrage: „Von wem stammst Du ab?“
- (7) ASHRAF KHAN: „Sag schon, was war der Beruf Deines Großvaters?“
- (8) MURTUZA: „Ich weiß nicht, er war wohl Bauer!“
- (9) ASHRAF KHAN: „So, Du weißt nicht? (Er lacht.) Er war Schmied²⁶!“
- (10) MURTUZA: „Und ihr seid die Kinder von ABU JAHIL!“ Er wandte sich an mich und erklärte mir, daß ABU JAHIL ein Zeitgenosse des Propheten gewesen sei, der aber starb, ohne den Islam anzunehmen.
- (11) Er fuhr fort: „ABU JAHIL hatte keine Kinder, aber er war verheiratet. Da kam unser Ahn und schlief mit seiner Frau. Davon stammen sie ab. Sie sind Kacar²⁷!“ ALI HASSAN, ein sehr angesehener Yeškun aus Ampheri, erschien vor dem Laden und mischte sich in das Gespräch ein.
- (12) Er setzte sich auf einen Hocker und sagte zu ASHRAF KHAN: „Jetzt bin ich dran! Sag mir, woher kommt Ihr Šin?“
- (13) ASHRAF KHAN: „Aus Shinkari²⁸!“
- (14) ALI HASSAN: „Stimmt! Und wer war früher in Gilgit, Ihr oder wir?“
- (15) ASHRAF KHAN: „Wir!“
- (16) ALI HASSAN: „Quatsch, warum wohnt ihr denn dann am Berg, während wir in der Ebene wohnen?“
- (17) ASHRAF KHAN: „Welche sind die ältesten Dörfer von Gilgit?“
- (18) ALI HASSAN: „Das sind Napura und Barmas, das Kamin-Dorf²⁹ und Kulchinot.“
- (19) ASHRAF KHAN: „Nein, nicht Kulchinot, Khomar!“
- (20) ALI HASSAN: „Nein, Khomar kam erst danach, Bashot³⁰!“ Sie stritten, welches der Dörfer älter sei. Schließlich einigten sie sich darauf, daß Bashot die älteste Siedlung von Khomar sei.
- (21) ASHRAF KHAN: „Die alten Dörfer liegen alle am Berg, weil hier unten früher ein See war!³¹ Und sag, was war Dein Dādā von Beruf?“
- (22) ALI HASSAN: „Er war Schwertkämpfer! ‚Yeškun‘ bedeutet ‚Schwertkämpfer‘! Und dein Dādā hat Ziegen gehütet!“

Gespräch 3

Das dritte Gespräch fand wenige Stunden nach dem zweiten in einem Haus in Barmas statt. Mit einigen der Gesprächsteilnehmer hatte ich mich schon bei einer früheren Gelegenheit unterhalten, aber einige Unklarheiten waren geblieben, die ich nun ausräumen wollte. Am Anfang erzählte GHULAM HUSSEIN die Geschichte von Barmas, die ich in etwas anderen Versionen schon öfter gehört hatte.

- (1) GHULAM HUSSEIN: „Mein Dādā, er hieß GUNYÖRO, kam aus Darel. Er hatte zusammen mit zwei Brüdern sehr viele Ziegen, sechshundert oder mehr. Eines Tages verlief sich

die Herde. Ihre Spuren teilten sich in drei Richtungen. Jeder der Brüder folgte den Spuren in eine Richtung. Ein Drittel der Ziegen war nach Minawar³² gelaufen, ein Drittel nach Napura und ein Drittel nach Barmas. Auf den Spuren der Ziegen kam GUNYÖRO nach Barmas, und er blieb hier.“

- (2) Ich: „Ich habe schon eine ähnliche Geschichte gehört. Hieß der Dādā nicht DUḀO?“
- (3) GHULAM HUSSEIN: „Nein, er hieß GUNYÖRO. Er hatte drei Söhne. Und heute gibt es hier drei Familien. Es waren drei Brüder, ŠALI, TOLO und ŽARO. Ihre Nachkommen leben hier. Von ŠALI die Šalé, von TOLO die Čučé und von ŽARO die Žaré.“
- (4) Ich: „Und alle drei sind Šin?“
- (5) GHULAM HUSSEIN: „Ja.“
- (6) MEHERBAN ALI: „Aber wir haben Ihnen doch schon beim letzten Mal erzählt, daß TOLO keine Söhne bekam. Sie starben immer. Da hat er eine Yeškun-Frau geheiratet. Und er hat Söhne bekommen. Die haben wieder Yeškun-Frauen geheiratet, ihre Söhne auch. Daher sind sie Yeškun.“
- (7) Ich: „Aber man ist doch Šin oder Yeškun, je nachdem, was der Vater ist. Es ist doch egal, was die Mutter ist!“
- (8) MEHERBAN ALI: „Ja.“
- (9) Ich: „Warum sind sie dann Yeškun?“
- (10) GHULAM HUSSEIN: „Sie haben Yeškun-Frauen geheiratet.“
- (11) Ich: „Aber das ist doch egal, man wird doch nicht von einer Yeškun-Mutter Yeškun.“
- (12) GHULAM HUSSEIN: „Ja. Aber sie haben es irgendwann einmal schreiben lassen. Wenn man eine Anstellung bei der Regierung sucht, dann wird man gefragt, ob man Šin oder Yeškun ist. Dann sagt man eben, was einem gerade einfällt. Und das wird geschrieben.“
- (13) Ich: „Aber es ist doch ein Unterschied für Sie, ob Sie Šin oder Yeškun sind.“
- (14) GHULAM HUSSEIN: „Ja.“
- (15) Ich: „Wenn das für Sie wichtig ist, dann werden Sie doch nicht sagen, daß Sie Yeškun sind, wenn Sie danach gefragt werden, obwohl Sie Šin sind!“ Die Diskussion wurde unterbrochen, weil SALIM ABBAS dazukam. Nach der Begrüßung erzählte er noch einmal die Geschichte von Barmas, aber dieses Mal hieß der Protagonist DUḀO.
- (16) Er fuhr fort: „DUḀO hatte drei Söhne. Einer hieß ŠALI, der zweite TOLO und der dritte ŽARO. Ihre Kinder wohnen heute in Barmas. Ich und GHULAM HUSSEIN gehören zu den Šalé, MEHERBAN ALI gehört zu den Žaré, und dann gibt es noch die Čučé.“

²⁵ „Dādā“ bedeutet „Vatersvater“, aber auch unspezifisch „patrilinärer Vorfahr“.

²⁶ Das Schmiedehandwerk ist einer der am meisten verachteten Berufe. Es wird normalerweise nur von einem ebenfalls verachteten Qaum, den Dōm, ausgeübt.

²⁷ „Kacar“ bedeutet „Maulesel“ und steht auch allgemein für „Mischling“, „Bastard“.

²⁸ Der šinasprachige Teil Kohistans am östlichen Indus-Ufer.

²⁹ Barmas besteht aus zwei Siedlungen. Nur in der oberen (Barmas Bala) leben Šin und Yeškun, im tiefer gelegenen Barmas Paen leben Kamin.

³⁰ Napura, Kulchinot und Khomar sind weitere Stadtteile („Dörfer“) von Gilgit. Bashot ist eine Nachbarschaft, die zu Khomar gehört.

³¹ Nach einer gängigen Vorstellung war der Talboden von Gilgit früher von einem See bedeckt. Die Bemerkung zielt natürlich darauf ab, daß ASHRAF KHAN, der in Khur wohnt, das von Šin aus Barmas besiedelt wurde, damit behauptet, von den „älteren“ Leuten in Gilgit abzustammen.

³² Minawar ist ein Gilgit im Osten vorgelagertes Dorf.

- (17) Ich: „Und die Çuçe sind Yeşkun.“
 (18) SALIM ABBAS: „Ja.“
 (19) Ich: „Sind die Şalé, die Çuçe und die Žaré Uskün?“
 (20) SALIM ABBAS: „Ja! Wir sind die Kinder eines Dādā. Unser Land ist eins.“
 (21) Ich: „Şin und Yeşkun sind die Nachkommen eines Dādā, Uskün?“
 (22) SALIM ABBAS: „Ja.“
 (23) Ich: „Sie haben wechselseitig Haq-sūba³³ auf Ihr Land?“
 (24) SALIM ABBAS: „Ja.“
 (25) Ich: „Wenn es in einer Familie keinen Erben für das Land gibt, dann bekommt es die andere?“
 (26) SALIM ABBAS: „Ja!“
 (27) Ich: „Und Sie gehören zu den Şalé?“
 (28) SALIM ABBAS: „Ja!“
 (29) Ich: „Aber Ihr Bruder hat mir doch erzählt, daß Sie Kolōco sind und aus Koli nach Gilgit kamen, auf das Land der Catōré am alten Poloplatz.“³⁴
 (30) SALIM ABBAS: „Ach, vergiß das, Koli. . .“
 (31) Ich: „Und nun sind Sie Şaló?“
 (32) SALIM ABBAS: „Ja!“
 (33) Ich: „Wie kam das?“
 (34) GHULAM HUSSEIN: „Sein Dādā wurde *Damād* in Barmas. Er heiratete hier und bekam ein bißchen Land.“³⁵
 (35) Ich: „Die Frau Ihres Dādā gehörte zu den Şalé?“
 (36) SALIM ABBAS: „Ja.“
 (37) Ich: „Wessen Tochter war sie denn?“
 (38) GHULAM HUSSEIN: „Das weiß ich nicht, es ist lange her!“
 (39) Ich: „Und wie hieß Ihr Dādā, der nach Barmas kam?“
 (40) SALIM ABBAS: „Er hieß KHAN.“
 (41) Ich: „KHAN wurde also Uskün der Şalé.“
 (42) SALIM ABBAS: „Ja.“
 (43) Ich: „Aber vorher war Ihre Familie doch Uskün der Catōré am Poloplatz geworden!“
 (44) SALIM ABBAS: „Ja. Wir haben von ihnen Land bekommen.“
 (45) Ich: „Dann sind Sie also nach zwei Seiten Uskün, Uskün der Catōré, die Yeşkun sind, und Uskün der Şalé, Şin in Barmas.“
 (46) GHULAM HUSSEIN: „Nein, es war so, daß ein Sohn, der in einem anderen Haus *Damād* wurde, das Recht am Erbe seines Vaters aufgeben mußte.“
 (47) Ich: „Als KHAN nach Barmas kam, war er also nicht mehr Uskün der Catōré, sondern wurde Uskün der Şalé?“
 (48) GHULAM HUSSEIN: „Ja. Aber er hatte zwei Söhne, MEHERBAN und SUMALIK. MEHERBAN ging wieder auf das Land seiner Väter am Poloplatz.“
 (49) Ich: „Er wurde wieder Uskün der Catōré und war nicht mehr Uskün der Şalé?“
 (50) GHULAM HUSSEIN: „Ja. Und SUMALIK blieb hier.“
 (51) SALIM ABBAS: „SUMALIK ist mein Vater. Und mein Dādā ist *ĐuĐo*.“
 (52) Ich: „Heute sind Sie also Şaló und nicht mehr Kolōco?“
 (53) SALIM ABBAS: „Ja.“
 (54) GHULAM HUSSEIN: „Wir sind die Kinder eines Dādā.“
 (55) Ich: „Sie sind auch Şaló?“
 (56) GHULAM HUSSEIN: „Ja.“
 (57) Ich: „Dann sind Sie also auch Şin.“
 (58) GHULAM HUSSEIN: „Nein, ich bin Yeşkun.“
 (59) Ich: „Das verstehe ich nicht. Wie hieß denn Ihr Vater?“
 (60) GHULAM HUSSEIN: „Er hieß ALI KHAN.“
 (61) Ich: „Und er war Yeşkun?“
 (62) GHULAM HUSSEIN: „Ja.“
 (63) Ich: „Aus welcher Familie hat er geheiratet?“
 (64) GHULAM HUSSEIN: „Aus Nager, Shayar. Damals kamen vier Schwestern aus Shayar. Eine ging nach Henzel, die zweite nach Kashrot, die dritte nach Sai und die vierte nach Barmas. Sie sind Yeşkun.“
 (65) Ich: „Wie hieß ihr Großvater?“

- (66) GHULAM HUSSEIN: „GUNYÖRO.“
 (67) Ich: „Und er war auch Yeşkun?“
 (68) GHULAM HUSSEIN: „Nein, er war Şin!“
 (69) Ich: „Aber wie geht denn das, daß der Großvater Şin ist, aber der Vater Yeşkun?“
 (70) SALIM ABBAS: „Auf Şina sagen wir ‚Ālagurdo‘ dazu, Durcheinander.“
 (71) GHULAM HUSSEIN: „Ich sagte doch schon, man sagt irgend etwas, das steht dann da, und so ist es.“
 (72) SALIM ABBAS: „Zu mir kam einmal jemand vom Zensusbüro. Ich saß in Gilgit in einem Laden, und er hatte keine Lust, nach Barmas hinaufzugehen. Er fragte mich, wieviel Häuser es in Barmas gebe. Ich zählte ihm die vierundzwanzig Häuser meiner Familie auf. Das schrieb er dann. Aber die Häuser der anderen Familien habe ich ihm nicht gesagt.“
 (73) GHULAM HUSSEIN: „Mein Sohn war einmal krank. Ich brachte ihn ins Krankenhaus. Der Arzt fragte mich, wie mein Sohn heiße, und mir fiel sein Name nicht gleich ein. Ich sagte irgendwas. Und das schrieb der Arzt auf!“
 (74) Ich: „Was aufgeschrieben ist, das ist also richtig, das ist man?“
 (75) SALIM ABBAS: „Nein! Es gab hier im Seitental einmal einen Mord. Da kam jemand, um die Untersuchung zu machen. Man brachte die *Motobarān*³⁶ von Barmas zusammen, und sie erzählten ihm, daß BIBI MARIAM, BIBI AMINA, ALI KHAN und MOHAMMAD HUSSEIN richtige Brüder und Schwestern sind. Er schrieb das auf und gab den Bericht ab. Ich war damals auch bei der Polizei. Am nächsten Tag rief mich der Assistant Commissioner zu sich und las mir den Bericht vor: ‚BIBI AMINA, BIBI MARIAM, ALI KHAN und MOHAMMAD HUSSEIN sind richtige Brüder und Schwestern. Stimmt das?‘, fragte er mich. ‚Nein!‘, sagte ich. Da wurde er wütend und schrie: ‚Das ist falsch? Aber das steht doch hier!‘ Ich sagte: ‚Es kann sein, daß das dort steht, aber es ist falsch!‘ Er schrie: ‚Warum sagen denn deine Motobarān etwas Falsches?‘ Ich antwortete: ‚Ich weiß nicht, ob es der Fehler der Motobarān oder des Schreibers ist, aber was da steht, ist nicht richtig.‘“
 (76) Ich: „Also ist es vielleicht auch falsch, daß geschrieben wurde, Sie sind Yeşkun!“
 (77) GHULAM HUSSEIN: „Ja.“

³³ Vgl. Fußnote 23.

³⁴ Als „Kolōce“ (Singular: Kolōco) werden in Gilgit die Şina sprechenden Kohistanis vom östlichen Indus-Ufer bezeichnet. „Koli“ bezeichnet in Gilgit nicht nur das gleichnamige Seitental, sondern wird als Sammelname für das gesamte östliche Kohistan benutzt, es umfaßt beispielsweise auch Palas und Jalkot. Da Kohistan in Gilgit als Hort der ungebildeten Wilden gilt, ist „Kolōce“ keine besonders prestigeträchtige Bezeichnung. Während heute Kolōce vor allem auf der Flucht vor Fehden in ihrer Heimat nach Gilgit kommen, ließen sich um die Jahrhundertwende Händler aus Koli in Gilgit nieder. Ein größerer Clan (dessen Mitglieder sich als Şin bezeichnen) stammt von einem Händler ab, der vom Yeşkun-Clan der Catōré Land in Majini Mohalla (zentraler Stadtteil von Gilgit) am alten Poloplatz bekam. Zu dieser Gruppe gehört auch SALIM ABBAS.

³⁵ „*Damād*“ bedeutet „Schwiegersohn“. Hier steht es als Kurzform für den „*Ghar-damād*“ (Şina: *Gōtei-žamaçō*), den „Schwiegersohn im Haus“, der eine Frau heiratet, die, weil keine Brüder vorhanden sind, das Land ihres Vaters erbt. Obwohl normalerweise das junge Ehepaar ins Haus des Vaters des Bräutigams zieht, gilt im Fall des *Ghar-damād* uxori-lokale Residenz.

³⁶ *Motobarān* (Singular: *Motobār*) sind die Honoratioren eines Dorfes, diejenigen, die in der Ratsversammlung (*Jirga*) sprechen und deren Wort Gewicht hat.

- (78) Ich : „Aber es ist doch wichtig, ob man Şin oder Yeşkun ist. Da kann man doch nicht etwas Falsches sagen und schreiben lassen. Und ich glaube, daß es früher den Leuten noch viel wichtiger war, als es heute ist, ob sie Şin oder Yeşkun sind.“
- (79) SALIM ABBAS: „Ja, das ist sehr wichtig! Mein älterer Bruder HASSAN KHAN war bei den Gilgit Scouts. Damals rekrutierten die Briten keine Döm, keine Kamin und keine Kaşmīrī. Nur Şin und Yeşkun! Ich war damals noch sehr klein, aber ich kann mich noch daran erinnern, wie mein Bruder rekrutiert wurde. Damals stellten sich die Bewerber alle im Hof der Kaserne auf. Und dabei stand auch DC³⁷ ALAM. Irgend jemand sagte einem britischen Offizier etwas über ihn. Da ging der Engländer zu DC ALAM und fragte ihn, zu welchem Qaum er gehöre. Er antwortete: ‚Kaşmīrī!‘ Da nahm ihn der Engländer bei der Hand und führte ihn durch das Tor hinaus. Und er sagte: ‚Kaşmīrī haben hier nichts verloren, sie werden von uns keinen noch so kleinen Job bekommen!‘ Damals wurden nur Şin und Yeşkun rekrutiert!“
- (80) Ich: „Also ist es nur wichtig, daß man Şin oder Yeşkun ist, was von beiden, das ist egal?“
- (81) GHULAM HUSSEIN: „Genau!“
- (82) Ich: „Hier in Barmas sind die Kamin Ihr Rom³⁸?“
- (83) GHULAM HUSSEIN: „Ja.“
- (84) Ich: „Sind die Şin und Yeşkun in Barmas auch wechselseitig Rom?“
- (85) GHULAM HUSSEIN: „Nein, sie sind eins!“

5. Interpretation

In diesen drei Gesprächen kommen sehr unterschiedliche Auffassungen von der Bedeutung der Differenz zwischen Şin und Yeşkun zur Sprache. Im ersten Gespräch erklärt HUSSEIN SHAH zuerst den Unterschied zwischen beiden Qaum für heute irrelevant, aber dann weist er ihm doch eine Bedeutung zu: Yeşkun haben hauptsächlich mit Yeşkun zu tun und nicht mit Şin, sie denken „Yeşkun-Gedanken“ (1/20). Das zweite Gespräch fand im Bazar statt, vor einer Gruppe engagierter Zuhörer. Hier wurde die sprichwörtliche Konkurrenz zwischen Şin und Yeşkun in einem Streitgespräch öffentlich inszeniert. Die Rhetorik des Streits verwendet beliebte Topoi, wie die Diskussion, wer die „Ureinwohner“ von Gilgit sind, und den Vorwurf an die andere Gruppe, ihre Ahnen seien „Bastarde“ oder hätten unwürdige Berufe ausgeübt. Der Antagonismus in dieser Situation ist massiv, man versucht, den Angehörigen der anderen Gruppe ihr Prestige abspenstig zu machen. Das Thema des dritten Gespräches war nicht die Konkurrenz oder Abgrenzung zwischen Şin und Yeşkun, sondern die Frage, wie man von einer Gruppe in die andere wechseln kann. Hier herrscht vor allem der Konsens, daß es wichtig ist, zu einer der beiden Gruppen zu gehören, Şin oder Yeşkun zu sein und nicht etwas anderes. Beide Qaum grenzen sich gemeinsam gegen andere Gruppen wie Kaşmīrī und Kamin ab.

Dieses Gespräch ist auch insofern sehr erhellend, als es deutlich zeigt, wie kritisch und vorsichtig mit allen möglichen Arten von Informationen aus Gilgit

umgegangen werden muß. So heißt der mythische Vorfahr der Şin in Barmas zuerst GUNYÖRO (3/1) und dann ĐUĐO (3/16), und er wird mit dem relativ unspezifischen Term „Dādā“ („Vater des Vaters“ oder „Ahn“?) bezeichnet. Selbst Zensusberichte, die doch Informationen sogar quantifiziert exakt wiedergeben sollen, werden eher zufällig erstellt (3/72).

In diesem dritten Gespräch erscheint keine Wert- oder Statusdifferenz zwischen Şin und Yeşkun. Die Aussage, daß aus Şin Yeşkun geworden sind, wird nicht dadurch begründet, daß „Mischehen“ die „Reinheit“ der Şin gefährden würden, die sich als in einer Reinheitshierarchie als höherstehend einschätzen, und daß daher die Nachkommen von Şin-Yeşkun-Ehen ausgegrenzt werden müßten. Hier besteht kein anderer Unterschied zwischen den beiden Qaum als der einer bloßen Benennung. Es ist eine rein deskriptive Differenz, die einfach darauf beruhen kann, daß man „Yeşkun“ hat „schreiben lassen“.³⁹ Die Gesprächspartner erklären mit einer Reihe von Beispielen, wie es geschehen kann, daß man mehr oder weniger zufällig etwas „schreiben läßt“ (3/12, 71, 73, 75), und wie durch die Objektivierung des Schreibens selbst falsche Angaben zu Tatsachen werden können (3/71). Das Gespräch über die Bedeutung der Differenz zwischen Şin und Yeşkun erreicht hier eine Metaebene, auf der diskutiert wird, wie Tatsachen produziert werden.

HUSSEIN SHAH nennt am Anfang des ersten Gespräches eine einfache Regel, die bestimmt, wer Şin und wer Yeşkun ist: „Man ist Şin oder Yeşkun, je nachdem, was der Vater ist“ (1/4). Offensichtlich gilt aber diese Regel nicht in jedem Fall. Trotzdem wird ihr nicht widersprochen, sie wird nicht einmal (selbst im dritten Gespräch nicht) durch weitere Regeln, die Ausnahmen bestimmen würden, ergänzt. Niemand sagt etwas wie: „Wenn ein Şin-Mann eine Yeşkun-Frau heiratet, dann gehören die Kinder zu den Yeşkun.“ Tatsächlich gibt es auch derartige Fälle, bei denen die Kinder, wie ihr Vater, Şin sind. Es gibt keine Regel, welche Ausnahmen allgemein definieren würde. Man versucht lediglich, konkrete Ausnahmen von der Regel im Einzelfall zu begründen. Erklärungen wie: „Er hat das schreiben lassen“ oder „Er hat eine Yeşkun-Frau geheiratet“, sind stets auf ein be-

³⁷ Deputy Commissioner, eine hohe Position in der Verwaltung.

³⁸ „Rom“ ist ein vieldeutiges Konzept. In diesem Fall meint es „die anderen“, eine Gruppe, die der eigenen entgegengesetzt ist.

³⁹ Diese Bemerkung verweist auf die Objektivierung der Qaum-Kategorien durch die britische Kolonialverwaltung, die sie als administrative Kategorien übernahm und so die Qaum-Zugehörigkeit bei verschiedenen Anlässen (Zensus, Rekrutierung, Steuerfestsetzung u. a.) schriftlich fixierte. Für eine Analyse der Objektivierung derartiger kultureller Konzepte durch die britische Kolonialverwaltung in Indien (besonders im Zensus) siehe COHN (1987).

stimmtes Beispiel gemünzt, sie legen nicht fest, auf welche Weisen Yeşkun generell von Şin abstammen.

Die Zugehörigkeit zu den kulturellen Kategorien „Şin“ und „Yeşkun“ ist offensichtlich nicht vollständig durch Regeln determiniert. Beide Kategorien sind nicht völlig eindeutig. „Şin“ und „Yeşkun“ sind, um mit BOURDIEU zu sprechen, *praktische* Konzepte. Konzepte der Praxis sind aber gerade dadurch bestimmt, daß sie ein gewisses Maß an Indeterminiertheit beinhalten, daß sie Ambiguität und Interpretation zulassen. Sie dienen denen, die sie benutzen, zur Orientierung in der Welt, und da die Phänomene dieser Welt selbst vieldeutig und oft verwirrend sind, sind auch die Konzepte, mit denen sie geordnet werden soll, flexibel und an ihren Rändern unscharf. Damit unterscheiden sie sich grundlegend von theoretischen Konzepten, die a priori jede Unschärfe ausschließen sollen.⁴⁰

Es ist ein grundlegendes Dilemma der Kultur- und Sozialwissenschaften, daß sie mit theoretischen Begriffen praktische Phänomene untersuchen wollen. Theoretische Logik ist für praktische Unschärfe blind, denn sie ist gerade darauf angelegt, eindeutige Regeln festzusetzen. Dadurch verdammt sie sich gewissermaßen selbst dazu, ihren Untersuchungsgegenständen einen Charakter zuzuweisen, den sie nicht besitzen, kurz, sie zu verhärten und zu verdinglichen. Diese Verdinglichung ist in den Aussagen der Literatur über Şin und Yeşkun deutlich erkennbar. Man will die beiden Kategorien durch von außen an sie herangetragene Konzepte objektivieren. Einige Autoren gehen so weit, Şin und Yeşkun zu objektivieren, indem sie den Kategorien „rassische“ Bedeutung zuweisen.⁴¹ Auch die Typen von sozialen Kategorien, in die Şin und Yeşkun eingeordnet werden („Kaste“, „Stamm“ etc.), dienen der Objektivierung⁴², ebenso die Konstatierung hierarchischer Ungleichheit zwischen Şin und Yeşkun. Die Belege für eine tatsächliche Hierarchie sind in der Literatur äußerst dünn: Sie reduzieren sich auf ein Überlegenheitsgefühl, das häufig aber auch sozial gleichgestellte Gruppen äußern, und auf die als „Hypergamie“ bezeichnete Heirat von Şin-Männern mit Yeşkun-Frauen bzw. darauf, daß Yeşkun-Männer keine Şin-Frauen heiraten können. Hier besteht ein Zirkelschluß: Der Begriff „Hypergamie“ setzt die Existenz einer Hierarchie bereits voraus, die doch durch die Konstatierung von Hypergamie erst belegt werden soll. Es gibt keine anderen Hinweise auf soziale Ungleichheit qua Qaum-Zugehörigkeit zwischen Şin und Yeşkun.⁴³

BOURDIEU warnt eindringlich vor solcherart Objektivierung von Begriffen zur Bezeichnung sozialer Einheiten: „Die Unkenntnis der Ungewißheiten und Zweideutigkeiten, die diese Produkte einer praktischen Logik ihren Funktionen und ihren Anwendungsbedingungen verdanken, führt zur Hervorbrin-

gung von Artefakten, die ebenso wirklichkeitsfern wie makellos sind. Nichts ist nämlich verdächtiger als die ostentative Exaktheit zahlreicher Organisationsschemata von Gesellschaften, wie sie die Ethnologen aufzeichnen“ (BOURDIEU 1987, S. 155).⁴⁴

Wer die Falle der Objektivierung kultureller Konzepte vermeiden möchte und nicht unbemerkt „vom Modell der Realität zur Realität des Modells“ (BOURDIEU 1987, S. 75) übergehen will, muß vor allem vorschneller Verallgemeinerung und Abstraktion entsagen und sich an die Art und Weise halten, wie diese Konzepte tatsächlich benutzt werden. Im Fall von Şin und Yeşkun schwankt der Sprachgebrauch, wie die Beispielgespräche zeigen, selbst zwischen Objektivierung und scharfer Entgegensetzung der Kategorien auf der einen sowie Beiläufigkeit und Indifferenz auf der anderen Seite. Wie ist diese je unterschiedliche Bedeutung der Kategorien zu erklären?

„Erklären“ kann hier nicht heißen, Regeln zu finden, die bestimmen würden, in welchem Fall welche Bedeutung gilt, denn damit würden die Kategorien schon wieder Gefahr laufen, verdinglicht zu werden. Man kann aber im Kontext eines jeden konkreten Diskurses Faktoren suchen, die verstehen lassen, weshalb hier den Kategorien eine antagonistische oder eine nichtantagonistische Bedeutung zukommt.

Im zweiten Gespräch, in dem der Gegensatz zwischen Şin und Yeşkun mit einer Rhetorik inszeniert wird, die nicht einmal an den Grenzen der Höflichkeit haltmacht, gibt es keine Verbindung zwischen den beteiligten Akteuren, die ihre unterschiedliche Qaum-Zugehörigkeit auf einer anderen Ebene überbrücken könnte. ASHRAF KHAN ist nicht nur Şin, sondern auch Sunnit und Bewohner des Dorfes Khur, während die

⁴⁰ Zur Bestimmung der Praxis siehe BOURDIEU (1987, S. 147ff.).

⁴¹ BIDDULPH (1971, S. 36 [Reprint]). JETTMAR (1980, S. 40) sagt sogar, er könne Şin und Yeşkun an ihrer physischen Erscheinung voneinander unterscheiden.

⁴² Auch wenn diese Kategorien heute selbst weitgehend „dekonstruiert“ sind, so stellten sie doch in der Zeit, aus der die in Frage stehende Literatur stammt, feste und objektive Konzepte dar.

⁴³ Im Unterschied zur Beziehung zwischen Şin und Yeşkun gibt es in den Beziehungen beider Gruppen zu anderen Qaum, zum Beispiel zu Kamin und Döm, wirkliche Ungleichheit. Hier gilt nicht nur eine Kommensalitätsschranke, auch über Döm und Kamin allgemein verachtete Beschäftigungen aus und wurden von der britischen und kaschmirischen Regierung nicht in die Armee rekrutiert oder für die Verwaltung eingestellt. Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich betonen, daß ich hier nicht abstreiten will, daß Şin ein Überlegenheitsgefühl gegenüber den Yeşkun (und anderen Gruppen) äußern. Ein solches Gefühl äußern aber auch Yeşkun gegenüber den Şin. Es belegt aber keine soziale Ungleichheit oder Hierarchie, sondern ist ein quasi „axiomatisches“ Selbstbewußtsein, das ethnischen Gruppen (und vielen Identitätsgruppen überhaupt) zu eigen ist (vgl. GANZER 1990, S. 7).

⁴⁴ Zur Kritik der Objektivierung siehe auch BOURDIEU (1987, S. 58ff.).

beiden Yeškun MURTUZA und ALI HASSAN Schiiten aus Ampheri sind. Weder die Dorf- noch die Religionszugehörigkeit schaffen hier eine Gemeinsamkeit, die den Gegensatz der Qaum entschärfen könnte. Anders bei den Gesprächen in Nagrel (1) und Barmas (3): Hier wohnen Şin und Yeškun nicht nur im selben Dorf und gehören einer Religion an (Schia), sie sind im Fall einiger Lineages sogar Mitglieder derselben Abstammungsgruppe. Es gibt also genügend Gemeinsamkeiten, welche die verschiedenen Qaum-Zugehörigkeit als nicht so wichtig erscheinen lassen. Im ersten Gespräch changiert die Bedeutung des Unterschiedes. Sofern von Yeškun allgemein als Kategorie die Rede ist, überwiegt der Gegensatz, er verschwindet aber weitgehend, wenn HUSSEIN SHAH auf seinen eigenen Cousin, der Yeškun ist, zu sprechen kommt: „Er hat das schreiben lassen. . .“ (1/6); „Er ist unser Uskūn“ (1/22).

Die Differenzierung und Ambivalenz der Bedeutung des Unterschiedes zwischen Şin und Yeškun lassen sich unter Rekurs auf BENTLEYS „Praxis-Theorie der Ethnizität“ verständlich machen, die BOURDIEUS Konzepte von Praxis und Habitus auf die Ethnizitätsdebatte anwendet: „According to the practice theory of ethnicity, sensations of ethnic affinity are founded on common life experiences that generate similar habitual dispositions. While people sense (correctly or incorrectly) likeness and differences among themselves, practical mastery of these patterns does not require consciousness of their objective base. It is commonality of experience and of the preconscious habitus it generates that gives members of an ethnic cohort their sense of being both familiar and familial to each other“ (BENTLEY 1987, S. 32f.). BENTLEY begreift Identität als eine Dialektik aus der Erfahrung von Gemeinsamkeit (in der eigenen Gruppe) und der Wahrnehmung von Unterschieden (gegenüber den anderen). Gemeinsamkeit wird durch einen Code von Verwandtschaft ausgedrückt, da Verwandtschaft Solidarität und wechselseitige Verpflichtung impliziert. Die Wahrnehmung von Differenz, und zwar schon die bloße Einordnung einer Person in die (je konkret bestimmte) Kategorie „der anderen“, verhindert aber die Erfahrung von Gemeinsamkeit. Daher läßt schon die Konstatierung einer anderen Gruppe a priori Verschiedenartigkeit wahrnehmen und reproduzieren, obwohl vielleicht objektive Gleichartigkeit vorliegt.⁴⁵ Yeškun sind eben anders als Şin, „sie denken Yeškun-Gedanken“, obwohl alles andere als klar ist, worin diese Andersartigkeit besteht und obwohl die Gedanken übereinander sich gleichen.⁴⁶ Man äußert wechselseitig dieselben Stereotype.

Im Fall der Şin und Yeškun von Nagrel (Gespräch 1) und Barmas (Gespräch 3), die jeweils zur selben Abstammungsgruppe gehören, sind die Verhältnisse umgekehrt. Hier wird nicht (fiktive) Verwandtschaft

als Code innerhalb des Qaum benutzt, um interne Solidarität auszudrücken. Statt dessen existiert tatsächliche Verwandtschaft über die Grenzen des Qaum hinweg. Sie schafft eine Gemeinsamkeit, die die Wahrnehmung eines apriorischen Unterschiedes unmöglich macht und die Differenz zwischen den Qaum als fast irrelevant erscheinen läßt. Besonders in Barmas ist die Zusammensetzung der Dorfbevölkerung alles andere als geeignet, einen scharfen Antagonismus zwischen Şin und Yeškun entstehen zu lassen. Ein großer Teil der Yeškun, die hier leben, gehört zu der Abstammungsgruppe, die sich von dem Ahn DUĐO herleitet.⁴⁷ Sie alle stammen patrilinear von Şin ab und sind deren Uskūn. Anders, als die Literatur vermuten läßt, welche die Abgrenzung zwischen Şin und Yeškun betont, schließt die Zugehörigkeit zu *verschiedenen Qaum* keineswegs die Mitgliedschaft in *derselben Abstammungsgruppe* aus. Eine andere Yeškun-Lineage in Barmas, die Gaziré, stammt von einem Yeškun aus dem Gilgit östlich vorgelagerten Dorf Minawar, der in einem Haus der Şin-Lineage Žaré Ghar-damād wurde. Selbst diese Gruppe von Yeškun, die von außen kam und nicht von Şin abstammt, wurde also in den Verwandtschaftsverband der Şin integriert. Anders als in vielen Dörfern, die von Angehörigen beider Qaum bewohnt werden, gibt es in Barmas keine segregierte Residenz von Şin und Yeškun.⁴⁸ Schon die Siedlungsstruktur des Dorfes schließt also weitgehend aus, daß sich Şin und Yeškun in Barmas wechselseitig als „die anderen“ wahrnehmen.

In der bisherigen Diskussion wurden nichtantagonistische Aspekte der Beziehung zwischen Şin und Yeškun in den Vordergrund gestellt. Dies geschah, um das einseitige Bild, das aus der Literatur entsteht, zu erweitern. Natürlich gibt es Antagonismus und scharfe Abgrenzung zwischen beiden Qaum. So werden auch heute die meisten Ehen innerhalb des eigenen Qaum geschlossen. Als ALI HASSAN, der Yeškun aus Ampheri, eine Ehefrau für seinen ältesten Sohn suchte, hatte er zunächst eine Verbindung mit einer Şin-Familie aus Barmas im Sinn. Seine Frau besuchte

⁴⁵ Dieser Gedanke erinnert an SOUTHALLS Konzept kategorialer Beziehungen. In kategorialen Beziehungen begegnet der Gegenüber lediglich als „Exemplar“ einer Kategorie; Einstellungen und Verhalten ihm gegenüber sind durch diese Zugehörigkeit im voraus weitgehend festgelegt (SOUTHALL 1965, S. 29).

⁴⁶ Beispielsweise sagt jeder der beiden Qaum vom anderen, er sei „qaum-parast“, und wirft ihm damit vor, sich selbst zu überhöhen und nur an seine eigenen Interessen zu denken. Ebenso äußern sowohl Şin als auch Yeškun, die eigene Gruppe sei zerstritten und daher schwach, der jeweils andere Qaum sei aber geeint und stark.

⁴⁷ Abgesehen von den bereits erwähnten Lineages Çuće und Teilen der Şalé, gehört auch die Lineage der Mamaşé dazu.

⁴⁸ Wie bereits erwähnt wurde, wohnen in Nagrel die (meisten) Yeškun auf der einen Seite und die Şin auf der anderen Seite des Dorfes. Ähnlich getrennte Residenz gibt es auch in Minawar und in Jutal-Jaglot.

diese Familie, um die Heirat vorzuschlagen, und erhielt eine brüske Abfuhr. Sie erzählte, die Mutter des Mädchens habe gesagt: „Wir sind Şin, ihr seid Yeşkun. Lieber gebe ich meine Religion auf und werde Sunnitin, als meine Tochter mit einem Yeşkun zu verheiraten!“ Der Sohn heiratete eine Yeşkun-Frau.

Ich errechnete für Yeşkun eine Endogamierate von 75%, bei Şin ist sie nur geringfügig kleiner.⁴⁹ SINGH CHOCHANs Bemerkung: „The old marriage barrier between the castes had, by 1935, practically disappeared under the leveling influence of Islam“ (SINGH CHOCHAN o. J., S. 79) muß also widersprochen werden. Trotzdem wird häufig keine präskriptive Heiratsregel formuliert. Im Gegenteil, man betont wie GHULAM HUSSEIN: „Heute heiraten Şin und Yeşkun miteinander.“ Solche allgemeinen Bemerkungen, die die Bedeutung von Qaum und Endogamie herunterspielen, können wahrscheinlich dem Einfluß des Islam zugeschrieben werden.⁵⁰

Schon der erwähnte Fall der Gaziré in Barmas zeigt, daß Ehen zwischen Şin und Yeşkun nicht nur nach dem in der Literatur beschriebenen „hypergamen“ Muster geschlossen wurden. Auch in der Vergangenheit heirateten Yeşkun-Männer vereinzelt Şin-Frauen. Die Klassifizierung einer Ehe als endogam oder nicht ist keineswegs immer eindeutig. Zweimal erlebte ich, daß mir die Ehe eines Şin-Mannes genannt wurde, die ich selbst als nichtendogam eingeordnet hätte, weil mir die Familie seiner Frau als Yeşkun bekannt war und die Familie sich selbst auch den Yeşkun zuordnet. Meine Gesprächspartner behaupteten aber, diese Familie sei „eigentlich“ Şin, ohne das näher begründen zu können. In beiden Fällen waren die Gesprächspartner Şin, die sehr auf die Abgrenzung ihres Qaum von den Yeşkun bedacht waren. Offensichtlich erklärten sie lieber eine Familie tatsächlicher Heiratspartner zu Şin, als zuzugeben, daß Şin auch mit Yeşkun Ehen schließen. Auch hier ist die Qaum-Zugehörigkeit nicht eindeutig und läßt, je nach Bedarf, Raum für Interpretation.

Ein weiterer Aspekt der Offenheit und Mehrdeutigkeit von Qaum-Kategorien kam bereits im dritten Gespräch über Şin und Yeşkun zur Sprache: die Integration anderer Gruppen (z. B. von Migranten) in den Qaum. Hier geht es nicht um Ambiguität der Grenze zwischen Şin und Yeşkun, sondern um die Mehrdeutigkeit der Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen. HASSAN KHAN, einer der Gesprächspartner in Barmas, stammt eigentlich aus Koli (Kohistan), aber sein Großvater wurde als Ghar-damād in Barmas in die Lineage der Şalé integriert, und so sieht sich HASSAN KHAN heute ebenfalls als Şaló. Die Kategorien Şin und Yeşkun sind auch in Koli bekannt.⁵¹ Aber Immigranten aus Kohistan in Gilgit, die sich selbst als „Şin“ bezeichnen, werden durchaus nicht immer von den einheimischen Şin als solche anerkannt. Auch

solche Kolöce, die von demselben eingewanderten Ahn abstammen wie HASSAN KHAN (der in Barmas als Şin gilt), werden oft von Şin aus Gilgit nicht als Şin akzeptiert und kommen für sie beispielsweise als Heiratspartner nicht in Frage. Neben diesen Kolöce-Şin gibt es auch Familien, die von anderen als „Gujur“⁵² klassifiziert werden, die sich selbst aber als „Şin“ bezeichnen. Sie werden in keinem Fall von lokalen Şin als solche akzeptiert, wohl aber manchmal von Kolöce, die ihrerseits nicht als Şin anerkannt werden.

Tatsächlich grenzen Şin überwiegend ihren Qaum strikter nach außen ab als Yeşkun und sind weit weniger geneigt, „fremde“ Gruppen als Şin zu akzeptieren und in ihren Qaum zu integrieren. Insofern achten sie wirklich mehr auf die „Reinheit“ ihres Qaum. GHULAM MOHAMMAD aus Nagrel erklärte mir: „Die Şin in Gilgit sind so wenige, weil sie darauf achten, daß sich niemand Şin nennen kann, der es nicht ist. Jedenfalls würde er von den richtigen Şin nicht anerkannt. Daher sind wir alle echte Şin. Bei den Yeşkun ist das nicht so, und deswegen sind sie sehr viele. Auch Kamin und Leute, die von außen kamen, nennen sich heute Yeşkun.“ Er begründet mit der „Reinheit“ der Şin nicht ihre den Yeşkun überlegene Position in einer sozialen Hierarchie, sondern lediglich die Tatsache, daß es in Gilgit mehr Yeşkun gibt als Şin.

Yeşkun gehen weniger restriktiv mit ihrem Qaum um. Sie bezeichnen auch Migranten aus benachbarten, nicht şinasprachigen Regionen, in denen die Kategorie

⁴⁹ In einem Sample von 100 Heiraten von Yeşkun-Männern heirateten 75% Yeşkun-Frauen, von den 25% „gemischten“ Ehen wurden 5% mit Şin-Frauen geschlossen. Şin heirateten zu 70% Şin-Frauen, der Anteil der Ehen von Şin-Männern mit Yeşkun-Frauen betrug 20% (Sample: Heiraten von 50 Şin-Männern). Die Samples stammen aus Genealogien, die ich in Gilgit sammelte, und enthalten neben Ehen aus der jüngsten verheirateten Generation auch Ehen aus den beiden vorhergehenden Generationen. Bei den Şin betrachtete ich Ehen, die mit Kolöce-Şin (zu dieser Gruppe s. u.) geschlossen wurden, als endogam, bei den Yeşkun-Ehen mit nicht näher definierten Migranten aus anderen Tälern (die in manchen Kontexten auch als Yeşkun bezeichnet werden können) dagegen nicht. Diese Bestimmung von Endogamie zeigt, daß statistische Daten selbst schon auf Interpretation beruhen und nicht unhinterfragt benutzt werden können, um weitergehende Interpretationen zu stützen. Bei einer anderen Definition von Endogamie ergeben sich selbstverständlich andere Zahlen. Da die Grenzen beider Qaum unscharf sind, ist auch die Deutung von Ehen als endogam oder nicht nicht immer selbstevident, sondern läßt oft verschiedene Lesarten zu (s. u.).

⁵⁰ Der militante Konflikt zwischen Schiiten und Sunniten hat zur Folge, daß heute die Religionsgruppen in höherem Maße endogam sind als die Qaum.

⁵¹ BIDDULPH (1971, S. 34); für eine neuere Quelle siehe ZARIN u. SCHMIDT (1984).

⁵² Gujur sind ein weiterer Qaum, der ein geringes Prestige hat. Gujur betreiben vor allem Viehwirtschaft auf den Hochweiden und hüten auch die Tiere von Şin und Yeşkun.

„Yeşkun“ nicht existiert, als „Yeşkun“, so z. B. Einwanderer aus Hunza und Nager, die zu Hause ganz anderen Qaum angehören. Leute aus Hunza und Nager nennen sich allerdings in Gilgit auch selbst manchmal „Yeşkun“. Diese Tatsache wird als Hinweis für die Annahme genommen, daß die Yeşkun die Nachkommen einer ursprünglich Burushaski sprechenden „Urbevölkerung“ Nordpakistans seien.⁵³ Allerdings läßt sich dieser Sprachgebrauch auch ohne kulturgeschichtliche Spekulationen verstehen. So werden in Hunza als „Şin“ nicht die Angehörigen des Şin-Qaum bezeichnet, sondern Şina-Sprecher. Die Şina-Sprecher im unteren Hunza-Tal waren im von Burushaski-Sprechern dominierten Königtum eine unterprivilegierte Minderheit. Kein Burushaski-Sprecher wollte sich mit ihnen identifizieren. Ein Mann, dessen Vater aus Hunza nach Gilgit gezogen ist, erklärte mir: „Die meisten Leute in Hunza nennen sich Mōgul. Aber wenn sie hierherkommen, dann sagen sie oft, sie seien Yeşkun. Mein Vater hat in allen seinen Papieren ‚Yeşkun‘ geschrieben. Die Leute in Hunza sagen, die Şin seien Dummköpfe. Daher sagen wir hier, daß wir Yeşkun sind. Und so hat mein Vater auch aus einer Yeşkun-Familie geheiratet.“

In diesem Fall meint „Yeşkun“ keine substantielle Gruppe, sondern eine Kategorie eines Klassifikations-schemas, in die man sich als Migrant in Gilgit einordnet, um identifizierbar zu werden, auch wenn man sich in seinem Herkunftsgebiet einem anderen Qaum zuordnet.

6. Schluß

Şin und Yeşkun sind Kategorien und kulturelle Konzepte, die vor allem eine Funktion haben: Sie dienen denen, die sie auf sich selbst und auf andere anwenden, dazu, sich selbst in der Welt zu orientieren, die soziale Umwelt zu gliedern, zu differenzieren und ihre Komplexität zu reduzieren. Um diese *praktische* Funktion leisten zu können, müssen sie weder widerspruchsfrei noch logisch oder eindeutig abgrenzbar sein. Im Gegenteil, ihr praktischer Sinn liegt gerade in ihrer Mehrdeutigkeit und Ambiguität, die es möglich macht, sie in verschiedenen Kontexten, im Verbund mit anderen Identitäten (z. B. Abstammungsgruppen, aber auch Religion, Sprache etc.) zu benutzen und sie auf fremde Gruppen anzuwenden oder nicht. Sie können verwendet werden, um Antagonismus auszudrücken, aber das ist nicht ihre einzig mögliche Bedeutung. Wäre die Bedeutung von Şin und Yeşkun festgelegt und würde sie beispielsweise stets wechselseitige Gegnerschaft implizieren, so sähen sich die Bewohner von Barmas in arge Konflikte gestürzt: Als Angehörige derselben Abstammungsgruppe und Uskūn wären sie zu gegenseitiger Solidarität verpflichtet, als Mitglieder

verschiedener Qaum wären ihre Beziehungen aber a priori antagonistisch.

Dieses Ergebnis bestätigt die These von FREDERIK BARTH (1969), daß *Abgrenzung von innen*, durch die Mitglieder von Gruppen selbst, und *Abgrenzbarkeit von außen*, „objektiv“ durch den Ethnologen, nicht identisch sind. Natürlich ist es möglich, in objektivierender Weise über die Abgrenzung zwischen Şin und Yeşkun zu schreiben, aber dieser Schreibweise würden wichtige Aspekte der sozialen Realität entgehen. Traditionelle Ethnographie läuft Gefahr, in ihrem Bemühen zu ordnen, Strukturen zu erkennen und darzustellen, aus weichen Fakten harte Fiktionen zu machen (COMAROFF u. COMAROFF 1992, S. 22). Die soziale Realität ist in der Regel unübersichtlicher, als es Ethnologen glauben machen. Diese Unübersichtlichkeit und die Verwirrung, die sie beim Ethnographen hinterläßt, sind keine Unzulänglichkeiten, die es im Forschungs- und Schreibprozeß zu eliminieren gälte. Im Gegenteil, methodisch genutzt und offengelegt, helfen sie, verfälschende Objektivierung und Verdinglichung zu vermeiden.

Natürlich sind einer solchen Art zu schreiben pragmatische Grenzen gesetzt. Ethnographie kann und soll nicht die soziale Realität im Maßstab 1:1 abbilden. Auf Objektivierung, Typisierung und Akzentuierung von Strukturen kann nicht völlig verzichtet werden. Auch in diesem Text beginne ich die Diskussion der Şin- und Yeşkun-Problematik mit generellen Aussagen über die beiden Gruppen im Kontext von Gilgit, werde dann in der Wiedergabe der Gespräche sehr spezifisch und kehre schließlich zum Ende der Interpretation auf eine allgemeinere Ebene zurück. Es ist schon aus pragmatischen Gründen nicht möglich, alle Aussagen im Text durch die Wiedergabe ganzer Gespräche zu erweitern. Aber an entscheidenden Stellen eingesetzt, verhindert dieses Vorgehen verfälschende Fiktionen von Strukturen und ermöglicht schon dadurch ein besseres Verständnis der sozialen Realität, daß es beim Leser ein durch Objektivierung evoziertes, verfälschendes Vorverständnis verhindert. Die Unübersichtlichkeit bekommt selbst den Status eines ethnographischen Datums.

In diesem Sinn bedeutet die in der Vorbemerkung konstatierte Krise der Ethnologie also keineswegs das Ende dieser Wissenschaft. Im Gegenteil, sie zwingt zur Suche neuer Wege ethnographischer Darstellung und erweitert letztlich das Verständnis der sozialen Realität.

Die Mehrdeutigkeit und Flexibilität der Gruppen Şin und Yeşkun reflektiert die Vielfalt der sozialen Verhältnisse. Es ist unmöglich, sie zu objektivieren, ohne ihre Mehrdeutigkeit zu beschneiden und das Verständnis ihrer Bedeutung damit einzuschränken.

⁵³ Vgl. JETTMAR (1980, S. 40).

„Weiche“ Ethnographie kann daher keine endgültige Antwort auf die Frage geben, was Şin und Yeşkun nun eigentlich sind. Sie kann nur immer wieder auf die vielfältigen Bedeutungen dieser Kategorien für Şin und Yeşkun selbst verweisen.

7. Literatur

- BARTH, F. (1969): Introduction. In: BARTH, F. [Ed.]: *Ethnic groups and boundaries*. Boston, 9–38.
- BENTLEY, G. C. (1987): Ethnicity and practice. *Comparative Studies in Society and History*, 29: 24–55.
- BIDDULPH, J. (1971): *Tribes of the Hindoo Koosh*. [Reprint] Graz.
- BOURDIEU, P. (1987): Sozialer Sinn. Frankfurt a. M. *Census of India 1911 (1912)*: Bd. 20, Kashmir. Lucknow. *Census of India 1921 (1923)*: Bd. 22, Kashmir. Lahore. *Census of India 1931 (1933)*: Bd. 24, Jammu and Kashmir State. Jammu.
- COHN, B. S. (1987): The census, social structure and objectification in South Asia. In: COHN, B. S.: *An anthropologist among the historians and other essays*. Delhi, 224–254.
- COMAROFF, J., & J. COMAROFF (1992): *Ethnography and the historical imagination*. Boulder.
- DREW, F. (1874): Notes on the castes and certain customs of the Dards. In: *Transactions of the 2nd Session, International Congress of Orientalists*. London, 400–404.
- DREW, F. (1980): *The Jummoo and Kashmir Territories*. [Reprint] Karachi.
- DURAND, A. (1977): *The making of a frontier*. [Reprint] Karachi.
- GANZER, B. (1990): Zur Bestimmung des Begriffs der ethnischen Gruppe. *Sociologus (Neue Folge)*, 40: 3–18.
- GEERTZ, C. (1987): „Aus der Perspektive des Eingeborenen.“ Zum Problem ethnologischen Verstehens. In: GEERTZ, C.: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt a. M.
- GHULAM MOHAMMAD (1980): *Festivals and folklore of Gilgit*. [Reprint] Islamabad.
- IFTIKAR AHMAD (o. J.): *Census of Azad Kashmir, 1951*. O. O. [unveröffentlicht].
- JACKSON, M. (1989): *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington.
- JETTMAR, K. (1980): *Bolor and Dardistan*. Islamabad.
- JETTMAR, K. (1982): Kafiren, Nuristani, Darden: Zur Klärung eines Begriffssystems. *Anthropos*, 77: 254–263.
- JETTMAR, K. (1989): Northern Areas of Pakistan: an ethnographic survey. In: DANI, A. H.: *History of Northern Areas of Pakistan*. Islamabad, 59–88.
- JOHNSON, D. H. (1981): The fighting Nuer: primary sources and the origins of a stereotype. *Africa*, 51: 508–527.
- LEITNER, G. W. (1985): *Dardistan in 1866, 1886 and 1893. The Hunza and Nagyr handbook*. [Reprint] Karachi.
- LÖFFLER, R. (1964): *Soziale Stratifikation im südlichen Hindukush und Karakorum*. Mainz.
- MALINOWSKI, B. (1922): *Argonauts of the Western Pacific*. London.
- MARCUS, G. E., & M. M. J. FISCHER (1986): *Anthropology as cultural critique*. Chicago.
- MARSH, H. C. (1876): Description of a trip to the Gilgit Valley. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 45: 119–138.
- MÜLLER-STELLRECHT, I. (1980): *Gilgit. Chitral und Yasin*. Graz.
- NASH, D., & R. WINTROB (1972): The emergence of self-consciousness in ethnography. *Current Anthropology*, 13: 527–542.
- NIRANJANA, T. (1992): *Siting translation*. Berkeley.
- PLATTS, J. T. (1983): *A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English*. [Reprint] Lahore.
- ROSALDO, R. (1989): *Culture and truth*. Boston.
- SINGH CHOHAN, A. (o. J.): *Historical study of society and culture in Dardistan and Ladakh*. New Delhi.
- SNOY, P. (1975): *Bagrot*. Graz.
- SOUTHALL, A. (1965): Introductory summary. In: SOUTHALL, A. [Ed.]: *Social change in modern Africa*. London.
- SOUTHALL, A. (1976): Nuer and Dinka are people. *Ecology, ethnicity and logical possibility*. *Man*, NS, 11: 463–491.
- STALEY, J. (1982): *Words for my brother*. Oxford.
- TEDLOCK, B. (1991): From participant observation to the observation of participation. *Journal of Anthropological Research*, 47: 69–94.
- ZARIN, M. M., & R. L. SCHMIDT (1984): *Discussions with Hariq*. Islamabad.

Manuskripteingang: 4. 11. 1994
Manuskriptannahme: 6. 12. 1994