

Comments

by GÖSTA BERG

Tokarew's weit ausgreifende Übersicht, in der er empfiehlt, die Unterschiede in der Lebensführung einzelner Gruppen und Völkerschaften von soziologischen Ausgangspunkten her eingehender zu analysieren, als es bisher geschehen sei, erweckt lebhaftes Interesse.

Man mag sich an den ungenauen, spezifisch sowjetrussischen Zeitbestimmungen wie die „feudale“ und die „kapitalistische“ Epoche stoßen, wie auch an der einen oder anderen Floskel, beispielsweise daß die Bauern im mittelalterlichen Europa „gewöhnlich in elenden Lumpen“ umhergingen. Auch dürfte es kein besonderes Merkmal der sozialistischen Länder sein, daß man bei der Städte- und Wohnungsplanung immer stärker beachtet, „daß ehemalige Funktionen der Familie weggefallen sind“.

Im großen ganzen aber hat Tokarew natürlich recht, jedenfalls im Hinblick auf die begrenzten Bereiche der Lebensführung, die er behandelt: die Nahrung, die Kleidung und die Wohnverhältnisse. Es ist jedoch zu beachten, daß es sich in all diesen Fällen mehr oder weniger um die nach außen gerichtete Seite der Lebensführung handelt. Dort nämlich läßt sich das Bestreben beobachten, die eigene Identität zu betonen, gewöhnlich in der Form, daß man einen Status zu erreichen sucht, der einen zumindest der eigenen Auffassung nach über andere erhebt.

Vorurteile im Bereich der Nahrung und dadurch bedingte Restriktionen sind in jüngster Zeit eingehend erforscht worden. Wenn Tokarew auf geratewohl einige Autoren anführt, vergißt er dabei diejenige, die sich am intensivsten mit diesen Problemen befaßt hat, nämlich Brita Egardt (ihre große Abhandlung über Pferdeschlachtung und Abdeckerschände [Hästsłakt och rackarskam] von 1962 mit ausführlicher deutscher Zusammenfassung, die Aufsätze über Pilze als Nahrung usw.), und ebenfalls Kerstin Eidlitz (Food and Emergency Food in the Circumpolar Area, 1969). Sie und andere haben gezeigt, wie kompliziert diese Probleme sind.

Was Tokarew als „Nationalspeisen“ bezeichnet, gehört dagegen in eine andere Sphäre hinein, ist Bestandteil der Nahrung, die an Festtagen und bei Gastmählern gereicht wurde. Bei den schwedischen Bauern war die bei diesen Gelegenheiten übliche Kost noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts in mehrfacher Hinsicht von dem Mahlzeitenritual geprägt, das im 17. Jahrhundert nach kontinentalem Vorbild bei Adel und Bürgern eingeführt wurde. In scharfem Gegensatz zu diesen Speisen, die man als Repräsentationskost bezeichnen könnte, stand die einfache Werktagkost, für deren Zusammensetzung in erster Linie Naturvorkommen, Wirtschaft und Handelsverbindungen entscheidend waren. Ich verweise im übrigen auf Egardts vortreffliche Übersicht über schwedische Forschungen auf diesem Gebiet in: Schwedische Volkskunde. Festschrift für Sigfrid Svensson 1961, S. 368—392.

Vielleicht noch stärker gilt es für die Kleidung, daß Tokarews Gesichtspunkte sich vor allem auf die Festkleidung, die repräsentative Kleidung, beziehen lassen. Die Forschung war zumeist in allzu hohem Grade auf das ausgerichtet, was man „Volkstrachten“ nannte und als solche betrachtete, mit all ihren üblichen relativ jungen Unterschieden zwischen Kirchspielen, Landkreisen und anderen derartigen administrativen, zuweilen auch ethnischen Grenzen. Auch die Tracht einzelner Bevölkerungsteile, Berufsgruppen und anderer Gruppen ist behandelt worden. Die tägliche Arbeitskleidung des Bauern wurde jedoch, teilweise aus Mangel an Quellenmaterial, verhältnismäßig stark vernachlässigt. Dort waren die Unterschiede natürlich geringer und beruhten auf anderen Umständen als im eigentlich sozialen Sinne. Unter demselben Aspekt kann man gewiß auch

den Wohnbrauch betrachten, dem Tokarew eine gelehrte und vielschichtige Darstellung widmet. In gewisser Hinsicht ähnliche Gesichtspunkte finden wir bei Gustav Ränk in seiner Arbeit: Das System der Raumaufteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker 1—2 (1949—51). Was den Wohnraum betrifft, denkt sich Tokarew, obschon es keinen Beweis dafür gibt, daß die großen Häuser in Niedersachsen und in den Alpen von Anfang an für Großfamilien bestimmt gewesen sein könnten. Vielleicht schwebt ihm diese Institution als eine Art evolutionistisches Übergangsstadium vor? Jedenfalls ist die Idee abwegig.

Dies sind indessen Einzelheiten. Tokarew will vor allem die Aufmerksamkeit auf die großen Linien lenken. In dieser Absicht versucht er auch, die Perspektive zur Zukunft hin zu erweitern. Was er dazu sagt, ist sicherlich richtig. Etwas zweifelhafter erscheint es wohl, daß der ethnologische Forscher auch dazu beitragen könnte, jene zu formen, indem er z. B. seine reiche Erfahrung denen zur Verfügung stellt, die unsere Kleidung schaffen.

by ÅKE HULTKRANTZ

One laudibly prominent feature of European ethnology is its concern with all aspects of human culture, including "material culture." Tokarew's paper shows us how important it is to operate with a holistic culture concept which allows us to deduce conclusions in the social and religious fields from observations on material culture. At the same time, however, he limits the horizon in an unfortunate way when he only admits a sociological interpretation of material culture. European ethnologists have been able to see material culture objects as facts of diffusion, as technical products, as pieces of art and proofs of individual craftsmanship. Basically of course all culture is dependent on functioning social relations, but still, the immediate factors that bring forth the material forms are cultural tradition and artistic mastery. If we leave the study of material culture *in et per se* aside we run the risk of deleting an important part of European ethnology. We know that the spread of social anthropology in recent years has been coupled with a painful neglect of the material expressions of folk culture, simply because the concept of culture has been replaced by the concept of society. Tokarew's approach, to investigate material objects with the sole aim of illustrating the social relations between the human beings, seems to lead to a similar result in the end.

If we disregard his methodological profession Tokarew's suggestion to demonstrate, through material objects, the association and dissociation of human beings is excellent. The food, the clothing and the housing reveal indeed how close and how separated human individuals, and groups of individuals, can be. The examples offered are often intriguing and convincing. My main criticism here has to do with the author's ideological position, and in particular his belief that "function" stands for "meaning" or "explanation." This is not the place to discuss this problem in detail; authorities like Hempel (1959) and Penner (1971) have penetrated it earlier and disclosed what could be called "the functionalistic fallacy" (Penner). I am quite aware that the author's equalization of function and meaning suits his marxistic-materialistic model of interpretation. However, his own use of the assumption proves its erroneous character.

Two examples. Professor Tokarew points out that all food taboos, fasting regulations and vows of chastity are nothing other than symbols and expressions of human relations

and oppositions. Is it really that simple? The source material seems to tell another story: that religious traditions, religious experiences and religious fervour decide the fasting behaviour, and that the "social causation" only functions as an instrument to attain the goal. Buddha, for instance, tried the asceticism (*tapas*) of the yogists, but did not find it particularly purposeful; consequently, in Buddhism fasting is only one of the means on the road to the liberating insight (Beckh 1928 : 35—36). The same type of objection can be made vis-à-vis Tokarev's interpretation of the shaman's dress as a means to demonstrate his superiority and distinguished position. This is indeed a topsy turvy interpretation. The real motivation for the dressing custom is, as the sources clearly show, religious or magic: the shaman turns into his zoomorphic guardian spirit, or imitates him, or joins him on an ecstatic journey. Now, Tokarev calls such an explanation "subjective," or only experienced as true by the believers themselves, whereas his own is "objective." This is a play with words. The frame of the shamanistic experiences is certainly subjective, but the explanations of the shamanistic dress as a means of supernatural identification and communication are objective enough. The social segregation of the shaman is a byproduct of his religio-magic importance.

In summary, the social-relational "symbolic import" of the dress, the food and the housing does not always conceal the origins of social and religious ideas and customs, but is on the contrary their reflection, and testifies as such to the functional interrelationships between different parts of culture¹. The functional interrelationships between clothing and culture profiles has earlier been convincingly demonstrated by Kroeber in a couple of papers (cf. Kroeber and Richardson 1940), and also by Hävernicks (1967). The social and religious implication of house types and housing arrangements has been analysed by a line of Nordic scholars (see e. g. Ränk 1949 and 1949—51, Paulson 1952, Johansons 1964, Biezais 1972 : 539—48).

My criticism comes down to this:

1. Instead of only regarding material culture from a sociological perspective we should look at it in its different functions — as art, technology, object of religious veneration, testimony of social cooperation, etc. — and consider each material object as a product of human, culturally determined creativity.

2. These functions do not necessarily imply a final "meaning" or "explanation" and therefore do not allow us to draw arbitrary conclusions about their importance for the origin of other cultural data.

Let me, finally, salute Professor Tokarev, whose personality and learning I much admire, for a most provocative and stimulating article.

1. In this connection I want to state particularly that I do not at all deny pure ecological motivations of formal aspects of social and religious culture; but they have to be proved individually (cf. Hultkrantz 1965).

BIBLIOGRAPHY

- BECKH, H.
1928. Buddhismus, Vol. II (Sammlung Göschen 174). Berlin and Leipzig.
- BIEZAIS, H.
1972. Die himmlische Götterfamilie der alten Letten (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 5). Uppsala.
- HÄVERNICK, W.
1967. Kinderkleidung und Gruppeneigentlichkeit in volkskundlicher Sicht III. In: *Beiträge zur Deutschen Volks- und Altertumskunde*, Vol. 11 : 35—47. Hamburg.

- HEMPEL, C. G.
1959. The Logic of Functional Analysis. Pp. 271—307. In: *Symposium on Sociological Theory*, ed. L. Gross. Evanston, Illinois.
- HULTKRANTZ, Å.
1965. Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach. Pp. 265—318. In: *Hunting and Fishing, Nordic Symposium on life in a Traditional Hunting and Fishing Milieu in Prehistoric Times and up to the Present Day*, ed. H. Hvarfner. Norrbottens Museum, Luleå.
- JOHANSONS, A.
1964. Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion 5). Stockholm.
- KROEBER, A. L. and J. RICHARDSON
1940. Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis. In: *Anthropological Records*, Vol. 5, No. 2 : 111—154. Berkeley, Calif.
- PAULSON, I.
1952. The "Seat of Honor" in Aboriginal Dwellings of the Circumpolar Zone, with Special Regard to the Indians of Northern North America. Pp. 63—65. In: *Indian Tribes of Aboriginal America*, ed. S. Tax. University of Chicago Press, Chicago.
- PENNER, H. H.
1971. The Poverty of Functionalism. In: *History of Religions*, Vol. 11, No. 1: 91—97. Chicago.
- RÄNK, G.
1949. Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens (FF Communications No. 137). Helsinki.
1949—51. Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker. 2 volumes. Stockholm.

by WOLFGANG JACOBET

Die Diskussionen um den Gegenstand der Volkskunde und damit um die Frage ihrer gesellschaftlichen Relevanz sind nunmehr in ein Stadium getreten, das die Konkretisierung der theoretischen Prämissen durch die Forschungspraxis erfordert. Erst bei der Umsetzung in Forschungsvorhaben und den daraus gewonnenen Erkenntnissen erweist sich im letzten, ob der theoretische Ansatz richtig oder falsch war. In diesem Sinne dürfen wir den vorliegenden Aufsatz des bekannten sowjetischen Ethnographen als Anregung und Hilfe vor allem hinsichtlich des Problems der „Fragen an den Stoff“, hier bezogen auf die Bereiche der materiellen Kultur, betrachten. Und gerade auf diesem Gebiet sind neue Vorstellungen und Präzisierungen um so notwendiger, als noch viele Volkskundler — im internationalen Maßstab gesehen — meinen, es gehöre zu ihren wesentlichsten wissenschaftlichen Aufgaben, nach den letzten Resten der „vorindustriellen Holzkultur“ zu fahnden, sie in minutiöser Detailtreue zu beschreiben, nach Vergleichen zu suchen und sie schließlich in ein typologisches Bezugssystem einzureihen; eine Tatsache, die von ethnographischen Kongressen oder aus voluminösen internationalen Sammelbänden zu Fragen der materiellen Kultur nur zu bekannt ist.

Mit dieser Einseitigkeit der Betrachtungsweise, der Selbstbescheidung im Erkenntnisprozeß der Erforschung materieller Kultur, hat Tokarew's Aufsatz nichts zu tun. Sein Anliegen — aufbauend auf den Prinzipien des dialektischen Materialismus — ist einer umfassenderen Fragestellung verpflichtet; einer Fragestellung, die der Beschäftigung mit der Problematik der materiellen Kultur ein weiter gestecktes Erkenntnisziel vermittelt, die es dem Ethnographen vor allem aber ermöglicht, Zugang zu auch für ihn forschungs-

würdigen Erscheinungen der Gegenwart zu finden. Dies kommt in den folgenden Sätzen zu Beginn des Aufsatzes zum Ausdruck: „Die Ethnographie ist eine Wissenschaft von den Menschen, nicht von den Sachen. Ihr Ziel ist die Kenntnis des Menschen und der menschlichen Beziehungen, die von dem materiellen und historischen Bedingungen abhängen. Die Erforschung der materiellen Sache ist nur ein Mittel für die Erreichung dieses Ziels“.

Mit dieser Formulierung wird folgendes zum Ausdruck gebracht: Tokarew sieht, wenn auch nicht so explizit zum Ausdruck gebracht, im materiellen Bereich der „Lebensweise“¹, dessen Erforschung für die Erkenntnisfindung der kulturellen Entwicklung des Menschen als „gesellschaftliches Individuum“ in Vergangenheit und Gegenwart (präziser gesagt unter den konkreten historischen Bedingungen der jeweiligen *Gesellschaftsformationen*) ein konstitutives Element ist, den eigentlichen Platz für die Erscheinungen der materiellen Kultur, auch für die „Sachen“. Damit erhalten diese den ihnen gebührenden Stellenwert als Zeugnisse, als Quellenbelege für die Lebensweise. Diese Feststellung bedeutet keine Einschränkung — im Gegenteil. Untersuchungen zur materiellen Kultur innerhalb der Lebensweise-Forschung verlieren den Charakter des Abseitigen, des Selbstzwecks. Sie besitzen einen weit höheren heuristischen Erkenntnisgrad und tragen somit dazu bei, der Volkskunde im ganzen einen festen Platz im Verband der Gesellschaftswissenschaften einzuräumen, den sie auch bei der Untersuchung gegenwärtiger Probleme beanspruchen darf. Ein Blick in die Fachzeitschrift „Sowjetskaja Ethnografija“ läßt erkennen, wie konkret die sowjetische Forschung der letzten Jahre in den hier skizzierten Zusammenhängen die Gegenwartsproblematik angeht und somit auch einen wichtigen Beitrag für die gesellschaftliche Praxis zu leisten vermag.

Für die Fachleute der Erforschung der materiellen Kultur, für die „Sach-Volkskundler“ — die Museologen mit einbezogen! — sollte der Artikel des Altmeisters der sowjetischen Ethnographie als ein Aufruf betrachtet werden, ihre Untersuchungen künftig mehr in den umfassenderen, alle historischen Perioden einschließenden Bereich der Lebensweise zu stellen, sich von ihrer Forschungsspezifik her stärker den Gegenwartsprozessen zuzuwenden, sich aber auch zu fragen, ob es nicht an der Zeit wäre, die vielerorts angelegten Archive aus Terrainforschungen etc. nicht nur im Hinblick auf die Anfertigung der üblichen sog. Materialpublikationen durchzuarbeiten, sondern diese Bestände mehr verallgemeinernd im kulturhistorischen Sinn *neu* zu erschließen. Tokarevs Detailausführungen, wenn in manchem auch noch zu diskutieren, bieten hierfür wichtige Ansatzpunkte.

1. Der Begriff der „Lebensweise“ ist eine Konstituante der marxistisch-leninistischen Ethnographie.

by RAOUL MAKARIUS

Prof. Tokarev's article on the methodological approach to problems of material culture comes as a timely reminder of the necessity of always bearing in mind the broader issues raised by Anthropology when dealing with the study of more particular aspects of social life. Detailed knowledge and accurate description, he points out, however desirable, are subordinate to the primary aim of Anthropology, which is to understand the significance of material culture in relation to man. His article is therefore very salutary, if only from this point of view, since it raises the question of the methodological

approach not only to this or that particular problem of material culture, but to the study of material culture as a whole.

In this respect, he feels that it is not even enough to view man and the material culture he creates in their interrelationship. "What is more important are the relations between people in regard to a given object." His reference to Marx is here fundamental.

Observing that it is much less important to understand the relation between an object and man than the relations created between men with regard to that object, he points out the analogy with the marxist conception of property as constituting a relation not between a person and an object, but between people with reference to that object. It is this, he remarks, that anthropologists have not yet purposefully done with respect to the study of material culture, and he goes on to suggest ways of doing it, devoting the greater part of his article to illustrating his argument with reference to food, dress and shelter (housing).

I.

It is this extension to the ethnographical world of a principle observed in economics that has first claim to our attention. At first sight, its novelty may make it appear as no more than a chance metaphor, built on superficial analogy. For it calls for an effort of conceptualisation to realise that it applies directly to a phenomenon whose significance has already been pointed out, namely to the primitive forms of classification studied by Durkheim and Mauss in one of their most brilliant pieces of writing and perhaps also one of the least read. By pointing out that the categories of thought were derived from social categories, they were saying that the social fabric, made up of relations within human society, set out the pattern in which its members fitted their thoughts; but this they did not realise. Owing to their particular conception of social existence, they did not regard society as a complex of human relations created in the first instance by the social production of tools which separated man from the animal world.

In marxist economics, particular attention is directed to the capitalist mode of production, exchange, surplus value, profit etc., that is to the apparent relations between things which deeper analysis shows to consist of relations between men. In the broader perspective of sheer human existence, with the individual viewed not only in relation to his fellows in the labour process, but in relation to both his natural and social environment, relations among men are seen to exist by the side of relations among things, which are independent of their activity and which it will be the task of the natural and physical sciences to elucidate or, as we should say, to extricate from the web of social relations in which they are at first conceived.

Evidently, it is not always a simple matter to determine the relations between men. To do so, it is necessary to look closer into the nature of the objects of material culture they produce, and if possible break them up by analysis into their component elements. It is possible, for instance, to view them as products of human activity resulting from three successive operations: first, the quest (discovery, acquisition, etc.) of the material out of which an object will be produced; second, the preparation of that material; and third, the "consumption" of the object concerned, meaning by that unsatisfactory word the fulfilment or actualisation of its use-value. It is of course to reach this final stage that the first two operations are performed, the need, real or imaginary for producing the object (its "consumption") initiating the whole process. Depending on the nature of the object, each operation will have a different claim to its share of the sum total of human efforts entailed in its production. Thus, the second series of operations

may not always be necessary, as in the consumption of an edible plant, when this follows immediately after its acquisition, by simply plucking it from the ground with hardly any preparation.

II.

Among the numerous items of material culture, food occupies a special position. Here the need is biological and peremptory. Food is necessary for life and is the prime need of society. The operations involved in its acquisition ultimately command the rest of human activities and determine the structure of society, that is of human relations. For if those relations are first established through the social production of tools, these in their turn are to be put to use for the acquisition of food. Here we see how the production of objects of culture for a given purpose necessitate the production of subsidiary objects. The way is open for the division of labour and the development of material culture in general.

If the acquisition of food, as an objective necessity to ensure the survival of the individual, is motivated subjectively by the feeling of hunger, sexual activity, as an objective necessity to ensure the survival of the group, is motivated by the sexual urge. Both kinds of subjective experiences are common to the animal world and play a positive role in the preservation of life. A third type of experience, also evidenced in the animal world and common to man, plays the negative role of repelling death, namely the experience of fear — fear which, when experienced, motivates flight, or aggressiveness or other modes of behaviour. Neither the sexual urge nor the experience of fear depends for its direct fulfilment or expression on the production of cultural objects, and neither is essential for the maintenance of individual life as food regularly is. If they are mentioned here, it is because their combined effect, in conjunction with the food quest, on human thought, is to motivate men in building up their social organization. The acquisition of food by hunting necessitates a series of operations which place men in definite relations towards one another. The objective conditions of hunting itself define the appropriate type of social organisation needed. But hunting which brings death to the hunted, brings also to the hunter experience of the causes of death, and in the conditions of hunting the immediate cause of death is loss of blood. Fear of death, transmitted to fear of its causes, namely fear of flowing blood, thus leads to the taboo on blood in general, to the taboos on sexual activity, owing to the dangers of bloodflow that accompany it, and to the taboos on food through its association with sex, as may be shown. Thus the requirements of sexual life and nourishment, and the fear of the attending dangers, provide the motives impelling men to organise themselves accordingly, in spite of the ensuing contradictions between the satisfaction of these requirements and the taboos on sex and food. Thus, while the law of exogamy and other sexual taboos provide safeguards against sexual dangers, food exogamy (the taboo on common nourishment that would produce bonds of kinship between exogamous groups) affords protection against the dangers emanating from food. As we have tried to show elsewhere, the difficulty of submitting to such restrictions in circumstances of food scarcity, while meeting the demands of sex and nourishment, gives rise to totemic clans through processes of symbolisation and rationalisation which provide for an equitable distribution of food resources and sexual fulfilment without doing violence to existing taboos.

III.

The resulting clan organisation, it is interesting to note, is represented as a system of relations between things, namely an ancestral totem (an imaginary object in a mythi-

cal setting), an animal species that may not be eaten, and a group of people. In reality, the tribe is a structured system of relations between men in which they are grouped in such a way as to realise an equitable distribution and exchange of available food, and placed in a state of sexual interdependence through the taboo on sexual unions within each group. Through the mediation of thought-processes, however, the relations between men are projected on the totemic figure, an animal species and a tribal group and appear as their natural properties, or relations between things.

The tortuous route by which objective necessities come to be viewed in such a way as to provoke the proper motivations for the required actions to be performed is a fascinating subject of study in itself. Men come to do the right thing for the wrong reasons, act rationally out of irrational motives, and avoid real dangers when escaping from imaginary ones. In the production of material culture, it seems that the less vital and urgent the activities involved happen to be, and the less subject to the laws of the physical world, the more easily they lend themselves to the play of apparently arbitrary forces. In the production, preparation and consumption of food, for instance, social conditions seem to be the only determining influence in the customs relative to "consumption"; their role appears to be less important in the process of "preparation", where the natural properties of food play an important part, and least in the previous phase of "acquisition", where the habits of the animals hunted determine to a very large extent the kind of methods that will be used to capture them. When, therefore, we come to those products of material culture which play a less vital role in the life of a community than food, such as dress, house-building, means of transportation etc., the influence of social conditions looms conspicuously, so conspicuously, in fact, that it cannot be evaded.

Too often the characteristics of the material culture of a people, especially when they appear as arbitrary, peculiar and bizarre, are ascribed to their idiosyncracies, genius or inborn faculties, and investigation of their causes or sources stops at this point. The study of material culture and its social implications, however, directs attention to the possibility and therefore necessity of pushing the analysis of ideological forms and modes of expression further. If, as Prof. Tokarew has pointed out, the products of material culture ultimately reflect the social relations between men, so must the various manifestations of their non-material culture expressed in art, myth and religious belief.

REFERENCES

- DURKHEIM, E., MAUSS, M.
pp. 1—72.
De quelques formes primitive de classification. In: *L'Année sociologique*, 1901—1902,
MAKARIUS, R. et. L.
L'Origine de l'Exogamie et du Totémisme, Paris 1961.

by MATTI SARMELA

Alltägliche Gruppensymbole und die Theorien der Anthropologie

Wie S. A. Tokarew feststellt, ist schon lange gefordert worden, bei der Erforschung der materiellen Kultur die sozialen Aspekte zu berücksichtigen. Die materielle Kultur, wie Gebäude, Gegenstände, „Konsumgüter“, z. B. Kleider und Schmuck sind im allge-

meinen als selbständige Erscheinungen betrachtet worden, es ist ihre Entwicklungsgeschichte untersucht worden, die zeitliche Schichtung und Verbreitung, fast völlig ohne Hinblick auf ihre Funktion im Umgang der Mitglieder der Gemeinschaft miteinander, in der sozialen Struktur der Kultur. Tokarew geht von dem Gedanken aus, daß Nahrung, Kleidung und Behausung die Mitglieder bestimmter Gruppen verbinden und sie gleichzeitig von anderen trennen. Bestimmte (verbotene oder erlaubte) Gerichte (Nationalspeisen) gemeinsame Mahlzeiten und Eßrituale wie auch gleiche Kleider und gleicher Schmuck (Trachten, Berufskleidung; Altersklassen, Männern oder Frauen eigener Schmuck usw.) verbinden eine Zahl von Menschen: die Mitglieder einer sozialen, wirtschaftlichen, religiösen oder ethnischen Gruppe, und machen sie ihres eigenen Binnenkreises bewußt. Die alltäglichen Konsumgüter haben auch eine symbolische Bedeutung, sie sind Kennzeichen der Gruppe oder Statussymbole, wie der alte und vielleicht ein wenig begrenzte Terminus lautet. Tokarews Gedanken über die integrierende und andererseits auch segregierende, soziale Unterschiede schaffende Bedeutung der materiellen Kultur sind sehr fruchtbar. Sie geben Anlaß zu dem Versuch, den Blick auf jene ethnische Bezugsrahmen zu richten, die heute in Mode sind, wie z. B. auf die Rollentheorien, die Kommunikationstheorien oder die kulturökologischen Theorien usw.

I.

In den *Rollentheorien* sind die äußeren Kennzeichen der Gruppe und des Individuums von ganz zentraler Bedeutung. Die Tracht des Priesters oder des Schamanen, ein bei der Initiaton gegebener Schmuck der Erwachsenen, z. B. ein Nasenschmuck, eine neue Haartracht, das Kleid der Braut usw. gehören zur Rolle. Das Anlegen z. B. des Ritualgewandes hilft dem Individuum, seine Rolle zu identifizieren und sich gleichsam auf die Rollenerwartungen zu konzentrieren, die auf es gerichtet sind, das Ego der angenommenen Rolle entsprechend zu verwandeln. Die Rollentracht unterscheidet das Individuum von jenen Menschen, die nicht die Aufgaben haben. Wohnung, Nahrung („Lebensstandard“), die Stellung des Individuums in den Eßritualen oder als Gastfreund sind auch auf die eine oder andere Weise mit seiner Rolle in der Gemeinschaft oder Gruppe verknüpft. Man erwartet, daß der Einzelne gemäß seiner Rolle, seines Status und Ranges wohnt, ißt und sich kleidet.

Tokarew scheint die Auffassungen gutzuheißen, daß die älteste Schicht der Bekleidungs- und Essens- oder Wohnregeln aus den Normen besteht, die auf eine Trennung der Geschlechter voneinander zielen (Kleider und Schmuck der Männer und Frauen, die den Männern oder Frauen gestattete oder einem der Geschlechter verbotenen Speisen, die Seite der Männer und Frauen in der Behausung usw.). Die Wohnung (der Mikroraum) habe ihrerseits den Wohnraum der Familie von der Außenwelt abgegrenzt. Die Trennung der Geschlechtergruppen und der Familiengruppe ist zweifellos „uralt“, aber man braucht in diesem Zusammenhang kaum von der Primärfunktion der Symbole zu sprechen. Die Funktion von Gruppenkennzeichen ist in allen Gemeinschaften dieselbe; die Absonderung der Geschlechter- und Familiengruppen ist deshalb uralt, weil es diese sog. biologischen Gruppen in allen Kulturen und zu allen Zeiten gegeben hat.

II.

Vom *evolutionistischen* Standpunkt aus ist es vielleicht interessanter, die allgemeine Zunahme der soziale Unterschiede erzeugenden Faktoren, die Veränderungen ihrer Struktur zu verfolgen, die die Zunahme der von Tokarew untersuchten sozialtrennen-

den Gruppensymbole beeinflussen. Aus Cross-Cultural-Untersuchungen¹ geht fast regelmäßig hervor, daß die wirtschaftlich entwickelteren vorindustriellen Kulturen, die Ackerbau- und Viehzucht betreibenden Gemeinwesen, in ihrem sozialen Klima strenger, normativer und mehr den sozialen Wettbewerb (das Sammeln von Statussymbolen) begünstigend und somit auch schärfer sozialtrennend gewesen sind als die sog. ausbeutenden Kulturen, die Sammel-, Jagd- und Hortikulturen. Die Menschen der Viehzucht und Agrikultur sind strenger in ihren moralischen Einstellungen gewesen, u. a. in der Regelung des sexuellen Verhaltens, ebenso in ihren religiösen Normen. Die soziale Strenge ist nicht die Folge der Unsicherheit der Erwerbstätigkeit oder der kargen Natur. Am autoritativsten in ihren Erziehungstendenzen sind die Kulturen, in denen die Nahrungsmittelressourcen am reichlichsten sind (die Gemeinwesen mit Ackerbau und Viehzucht; z. B. Barry-Child-Bacon 1959). Die wirtschaftlich entwickelten, altherkömmlichen Gemeinwesen sind in ihrer Struktur kompliziert (vgl. z. B. Textors Korrelationen, Textor 1967). Es ist offensichtlich, daß die Differenzierung der Kultur, die Zunahme der sozialen Institutionen und die Schichtung der Systeme die Unterwerfung des Menschen notwendig machten und das Bedürfnis, Autoritäten zu schaffen, Statussymbole und andere soziale Anreize, damit die komplizierten Systeme funktionieren können. Das komplizierte Netz der sozialen Beziehungen hat immer neue Gruppen, Status und Rollen geschaffen, die sozialen Unterschiede vermehrt und die Notwendigkeit der Rollenkennzeichen hervorgehoben, die die Identität der Individuen und der Gruppen anzeigen. Aber die komplizierten und wirtschaftlich ertragreichen Kulturen haben auch die Anhäufung von Konsumgütern ermöglicht und den Wettbewerb um reale, kapitalistische Güter (Eigentum) und nicht um „illusorische“ Werte.

An anderem Ort (Sarmela 1969) habe ich versucht nachzuweisen, daß die statische Agrikulturperiode im finnischen Gebiet Strukturveränderungen mit sich gebracht hat, die vor allem die Bedeutung der Verwandtschaftsgruppen in der Gesellschaft verringerten. An die Stelle der Sippe sind neue Bezugsgruppen getreten, räumliche (spatiale) Interessengruppen, und Vergleichsgruppen (peer groups), sogar Statusgruppen, die immer mehr auf die Einstellungen und Werte des Individuums zu wirken beginnen. Der Mensch hat sich gleichsam gewandelt, er ist nicht mehr so sehr an die Sippe gebunden als an die Vergleichsgruppe, er konkurriert innerhalb seiner eigenen Bezugs- oder Statusgruppe. Das auf die Gruppe bezogene, die Normen, Erwartungen und Ziele der Bezugsgruppe einhaltende Verhalten gipfelt z. B. in politischen Gruppenbewegungen, wie im Faschismus und Nazismus. Die Entstehung der Gruppenintegration wird oft durch und durch evolutionistisch erklärt, so daß sich die Jagdperiode des Urmenschen: die Jagdinstinkte der Männer, die Entstehung der Jagdgruppen, Männerhäuser und dgl. sogar in der urbanen Kultur widerspiegelt oder daß die Integration in Anbetracht des biologischen Erbes für die Männer charakteristisch ist, wie es Tiger ausdrückt (1969). Auch Tokarew weist auf die Männerhäuser hin. Wesentlicher dürfte der in allen Gesellschaften auftretende soziale Wettbewerb sein, der mit dem Wandel der Gesellschaftsstruktur neue Formen angenommen hat, aber der immer noch um die Grundindikatoren für den Status des Individuums stattfindet: um Nahrung, Kleidung und Wohnung. In evolutionistischen oder kulturhistorischen Betrachtungen wäre es fruchtbarer, die An-

1. Über die Cross-Cultural-Forschung siehe meinen Artikel „Die Anwendung quantitativer Methoden ...“ oben S. 16 ff. Die Differenzierung der Kulturen haben u. a. untersucht Carneiro 1968, Harner 1970, Bowden 1969, Freeman-Winch 1957, vgl. auch White 1950, Steward 1955, Mead (ed.) 1953, Beals u. a. 1967, Dalton 1971; die Ergebnisse der Cross-Cultural-Forschung habe ich ausführlicher erläutert in meinem finnischsprachigen Buch: Johdatus yleiseen kulttuuriantropologiaan [Einführung in die allgemeine Kulturanthropologie], Helsinki 1972, ca. 400 S.

häufung von Gruppensymbolen und ihre Formveränderungen bei zunehmend komplizierter werdender Gesellschaftsstruktur zu klären als zu erörtern, was vom menschlichen Standpunkt aus das Primärste ist. Unter makroethnologischen Aspekten könnte der Bezugsrahmen z. B. folgender sein (s. Schema):

Ökonomischer Hintergrund	Auf die Natur angewiesene Kulturen: Sammelwirtschaft Jagd Fischerei Hortikulturen Hirtenkulturen	Produktive Naturkulturen: Ackerbaukulturen Viehzuchtkulturen	Industrielle Kulturen: Massenproduktion
Zentraler Integrationshintergrund	Familie Verwandtschaftsgruppe Geschlechtsgruppe Altersgruppe Ethnische Gruppe	Spatialgruppen (Dorfgemeinschaft) Interessengruppen Soziale Klassen und Kasten Berufsgruppen	Instrumentale und expressive Vergleichs- und Interessengruppen (Schüler-, Studenten- und Jugendgruppen, Hobbygruppen, politische Gruppen etc.) Berufsgruppen Formale Gruppen
Materielle Gruppenkennzeichen und Statussymbole	Symbolischer Schmuck (Geschlechts-, Altersgruppen-, Initiations-, Zeremonial- und Ritualschmuck u. a.) minimale Sozialunterschiede	Zunahme technischer Gruppensymbole Eigentumssymbole maximale Sozialunterschiede	Verringerte Bedeutung von technischen Produkten und Produktionsmitteln als Gruppenkennzeichen Demokratisierung

Die Agrikulturperiode hat in den westlichen Ländern die Stellung der Kernfamilie erhalten, obwohl die Bedeutung der Verwandtschaftsgruppen abnahm, weil sich der Grundbesitz immer mehr auf die Kernfamilie verteilte. Erst in den industrialisierten, urbanen Kulturen hat die Gesellschaft der Kernfamilie einige ihrer zentralsten Aufgaben abgenommen, wie auch Tokarew feststellt. Die Kernfamilie ist erst in der heutigen Gesellschaft in eine Krise geraten. Gleichzeitig hat die Standardisierung, die Massenproduktion von Kulturgütern, zum großen Teil ihre Bedeutung als Statussymbole zerstört, der Wettbewerb hat sich auf andere Gebiete verlagert (berufliche Statussymbole, Kompetenz, Karriere usw.).

III.

In den *Kommunikationstheorien* wird die symbolische Funktion der Gegenstände betont. Im sozialen Umgang sind Kleidung, Essen und Wohnung eine Art von Statussignalen, die 1. die Rolle des Individuums, 2. die Gruppe, soziale Klasse oder Kaste, zu der es gehört, und sogar 3. den Status und den Rang des Individuums in seiner eigenen Gruppe angeben. Wie z. B. Andrew und Marilyn Strathern in einer Studie über einen Stamm in Neu-Guinea (1971) feststellen, haben verschiedene Schmuckstücke und Arten der Bekleidung — Farben, Qualität und Form der Schmuckgegenstände sowohl im alltäglichen Leben wie bei Zeremonien außerordentlich viel informative oder symbo-

lische Bedeutung, die die anderen Mitglieder der Gemeinschaft interpretieren können. Dasselbe gilt auch für die sonstige sog. primitive Kunst. Durch Erzeugnisse der materiellen Kultur, wie Kleider, Schmuckgegenstände, besondere Bauten (wie Tempel) oder durch ein sonstiges soziales Requisite manifestieren sich auch einzelne Gruppen, geben Kunde von ihrer Existenz, festigen ihre Stellung in der Gemeinschaft und machen Propaganda für ihre Ziele. Die Trennung von den anderen ist den Integrationsbestrebungen im Grunde nicht entgegengesetzt. Die sichtbaren, abweichenden und „wertvollen“ Gruppenkennzeichen machen die Gruppe erstrebenswert, zu einer Statusgruppe, und stärken die Solidarität ihrer Mitglieder. In ihrem Streben nach Einfluß braucht die Gruppe materielle Requisiten, ebensogut wie Rituale und Zeremonien. Die Erzeugnisse der materiellen Kultur haben eine sehr große Bedeutung, nicht nur bei der Kommunikation von Individuen sondern auch von Gruppen.

In den (alten) methodischen Betrachtungen zur *Akkulturation* (z. B. Herskovits 1958) und fast durchweg auch in den Monographien, von denen sehr viele veröffentlicht worden sind (eine Sammlung z. B. Siegel 1959) ist nicht sehr viel Augenmerk darauf gerichtet worden, in welchem Maße z. B. die in einer Gruppe als bedeutungsvoll erfahrenen materiellen Symbole die Diffusion oder Innovation neuer Kulturelemente verhindern können. In den psychologischen Mechanismen der Gegen-Akkulturation nehmen die Symbole der Gruppen z. B. die ethnischen, für die nationale Identität als wichtig betrachteten Erzeugnisse der materiellen Kultur eine Sonderstellung ein, wenn auch in der Periode der industriellen Kultur die billigen Massenprodukte der westlichen „Einheitskultur“ stärker gewesen sind als die nationalen Werte oder Gruppenkennzeichen.

IV.

In *ökologischen* Betrachtungen hat man sich im allgemeinen darauf beschränkt, das Gleichgewicht zwischen den Erwerbsformen und der physischen Umwelt (Energiequellen) der Gemeinwesen zu untersuchen (über die Forschung s. Vayda-Rappaport 1968; Vayda [ed.] 1969; Mikesell 1967 u. a. m.). Das Feld der ökologischen Forschung ist vorläufig noch ungegliedert. Man spricht jetzt neben der wirtschaftlichen Ökologie auch von der Kulturökologie, der Traditionsökologie, Sozialökologie usw. (vgl. z. B. die Themanummer Ökologie und Kultur [Ekologi och Kultur] von *Nord Nytt*). Auch Rappaport hat z. B. in seiner Studie (1967) über das Nahrungsgleichgewicht eines Gemeinwesens in Neu-Guinea u. a. die Bedeutung der gemeinsamen Schweinefleischmahle, Schweineritualien, bei der Verteilung der proteinhaltigen Nahrung untersucht. Auf jeden Fall gehören der Nahrungshaushalt und das Wohnen wesentlich zum ökologischen System eines Gemeinwesens. Mit dem Weichen der deterministischen Betrachtungsweise und dem Vormarsch der sog. possibilistischen Theorien beginnt man immer mehr den Einfluß der menschlichen Kultur oder der überorganischen Faktoren auf die Ökosysteme der Gesellschaften zu berücksichtigen (vgl. Freilich 1967, Sahlins 1965). In dem Ökosystem der Menschheit haben die materiellen Elemente auch einen Symbolwert, der indirekt auch auf die rein wirtschaftliche Tätigkeit wirkt. Offenbar wird der Einfluß der Symbolwerte von Konsumgütern und des sozialen Wettbewerbs auf das wirtschaftliche Ökosystem ein zentrales Forschungsobjekt werden.

V.

Die Aussonderung des Wohnungsinterieurs d. h. des Mikroräumes ist nach Tokarew ein Schritt „zu der Bildung des Raumbegriffes im menschlichen Bewußtsein“. Die Bedeutung der Wohnung in den Tätigkeiten des Menschen wie auch die Gliederung des

Mikroräumlichkeiten wechseln in den einzelnen Kulturen. In diesem Zusammenhang könnte man auf die sog. *kognitive Anthropologie*, die *Ethnoscience*-Forschung oder die semantische Taxonomie (s. z. B. Tyler 1969) hinweisen, in denen es um die Frage geht, wie das Individuum in den einzelnen Kulturen seine Umgebung erfaßt und gliedert, sowohl den Mikro- als den Makroräumlichkeiten. Die Kultur (das Habitat), vor allem vielleicht das wirtschaftliche System, übt einen starken Einfluß darauf aus, was der Mensch in seinem eigenen Begriffssystem als wichtig, bedeutungsvoll, affektgeladen usw. erfährt. Auf die Gliederung des Wohnens oder die Errichtung von Schranken zwischen den Individuen überhaupt lassen sich auch *psychologische* Theorien anwenden, z. B. daß das Individuum das Grundbedürfnis hat, eine gewisse „Nahdistanz“ zu anderen Menschen einzuhalten und daß es in den Gemeinwesen Schutzmechanismen (Wohnungsanordnungen) gibt, die darauf abzielen, den Menschen vor zu starken Reizen seitens anderer Menschen (Einflüsse, Informationen, zu enge Berührung) abzuschirmen. Die Theorie über eine solche für das psychische Gleichgewicht des Menschen unerläßliche Abschirmung hat u. a. Cohen bei seiner Untersuchung der Inzestverbote (1964) angewendet. Die Gruppenkennzeichen und Statussymbole sind andererseits auch wirkungsvolle Anreize bei der *Sozialisation* des Individuums und bei Ausrichtung der Motivationen von neuen Mitgliedern, z. B. bei Initiationsriten.

Für die Betrachtung der Gruppenkennzeichen und Statussymbole vom Standpunkt des menschlichen Verhaltens stehen reichliche theoretische Bezugsrahmen zur Verfügung. Die Gruppenkennzeichen verbinden und trennen die Mitglieder des Gemeinwesens, aber vielleicht kann man am einfachsten sagen, daß die materielle Ausstattung der Individuen und Gruppen, zu der auch die Statussymbole gehören, die Stellung eines jeden Individuums im sozialen Feld des Gemeinwesens sehr deutlich festlegen.

LITERATUR

- BARRY, Herbert III, CHILD, Irwin and BACON, Margaret
Relation to child training to subsistence economy. In: *American Anthropologist* 61, 51—63. 1959.
- BEALS, Alan, SPINDLER, George and SPINDLER, Louise
Culture in process. (Holt, Rinehart and Winston) New York 1967.
- BOWDEN, Edgar
An index of sociocultural development. A dimensional model of multilineal sociocultural evolution. In: *American Anthropologist* 71, 454—461, 864—870. 1969.
- CARNEIRO, Robert L.
Ascertaining, testing, and interpreting sequences of cultural development. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 24, 354—374. 1968.
- COHEN, Yehudi
The transition from childhood to adolescence. Chicago 1964.
- DALTON, George
Economic anthropology and development. Essays on tribal and peasant economies. New York and London 1971.
- EKOLOGI OCH KULTUR
Red. Åke DAUN and Orvar LÖFGREN. NEFA's Forlag. København 1971.
- FREILICH, M.
Ecology and culture: Environmental determinism and the ecological approach in anthropology. In: *Anthropological Quarterly* 40. 1967.
- FREEMAN, L. C. and WINCH, R. F.
Societal complexity: An empirical test of a typology of societies. In: *American Journal of Sociology* 62, 461—466. 1957.

- HARNER, Michael
Population pressure and the social evolution of agriculturalists. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 26, 67—86. 1970.
- HERSKOVITS, M. J.
Acculturation. The study of culture contact. Gloucester, Mass. 1958.
- MEAD, Margaret (ed.)
Cultural patterns and technical change. (Unesco) Deventer 1953.
- MIKESELL, Marwin
Cultural ecology. Prentice-Hall's Foundations of Cultural Geography Series. Englewood Cliffs, N. J. 1967.
- RAPPAPORT, Roy
Pigs for the ancestors. Ritual in the ecology of a New Guinean people. New Haven and London 1967.
- SAHLINS, Marshall
Culture and environment. The study of cultural ecology. In: *Horizons of Anthropology*. Edited by SOL TAX. London 1965.
- SARMELA, Matti
Reciprocity systems of the rural society in the Finnish-Karelian culture area. FFC 207. Helsinki 1969.
- SARMELA, Matti
Kulturekologiska forskningsaspekter. In: *Nord Nytt* 2/1971.
- SARMELA, Matti
Die Anwendung quantitativer Methoden auf das Archivmaterial der Ethnologie Europas. In: *Ethnologia Europaea* VI, 1, 5—55. 1972.
- SIEGEL, Bernard J. (ed.)
Acculturation. Critical abstracts. Stamford, Calif. 1955.
- STEWART, Julian
Theory of culture change. Urbana 1955.
- STRATHERN, Andrew and Marilyn
Self-decoration in Mount Hagen. Toronto 1971.
- TEXTOR, Robert
A Cross-Cultural summary. New Haven 1967.
- TIGER, Lionel
Men in groups. London 1969.
- TYLER, Stephen (ed.)
Cognitive anthropology. New York 1969.
- VAYDA, Andrew (ed.)
Environment and cultural behavior. Ecological studies in cultural anthropology. New York 1969.
- VAYDA, Andrew and RAPPAPORT, Roy
Ecology, cultural and noncultural. In: *Introduction to cultural anthropology*. Ed. James A. Clifton. Pp. 477—497. Boston 1968.
- WHITE, Leslie
The evolution of culture. The development of civilization to the fall of Rome. New York 1950.

by SIGFRID SVENSSON

Herr Kollege Tokarew beginnt seinen Aufsatz mit einem Zitat von Sigurd Erixon aus dem Jahre 1967. Ich will ein eigenes Zitat an den Anfang stellen, das sich teilweise gegen S. Erixon richtet. Es ist mehr als 30 Jahre alt. Erixon hatte damals als Kern in seinem neuen ethnologischen Programm betont, die Ethnologie bedeute ein Studium des

Menschen. Ich erlaubte mir damals zu sagen, diese Wahrheit sei so alt wie die Ethnologie. „Gleich ob das Studium auf Gehöfte, Fahrzeuge, Trachten oder etwas anderes gerichtet war, blieb doch kaum ein Forscher so bescheiden oder er hatte solch enge Gesichtspunkte, daß er die Typologie oder die Verbreitungskarten als ein letztes Ziel ansah. Vielmehr wollte man mit einem gewählten Instrument einen historischen Ablauf erweisen, in dem die Menschen Mitagierende waren, von dem sie andererseits geprägt wurden im Zusammenhang mit historischen, sozialen und ökonomischen Tatsachen“ (Svensson 1939).

Derartige Forschungen erwähnt auch Tokarew und erkennt an, daß sie klar „die Bestrebungen der Verfasser (zeigen), die sozialen Aspekte des zu erforschenden Gegenstandes zu Tage zu bringen“. Aber diese Studien sind für Tokarew doch mangelhaft, wenn sie nicht vor allem „die Wechselbeziehungen zwischen den Menschen“ zum Ziel haben. Für ihn sind diese Wechselbeziehungen weit wesentlicher als die „Beziehung der Sache zum herstellenden und benutzenden Menschen“. — Daher erweist es sich als notwendig, wenigstens in Kurzform einen prinzipiellen Einwand zu machen gegen die Wertung in Tokarews an sich interessanter Darlegung (wenn er auch die Originalität des Problems überschätzt). *Er faßt die Ethnographie (Ethnologie) in erster Linie als Sozialwissenschaft, nicht als Kulturwissenschaft auf.*

Diese Auffassung gab Tokarew Anlaß zu einer vierfachen Wiederholung der These: Die Ethnographie ist nicht eine Wissenschaft von den Sachen. — Aber diese oft gehörte Behauptung hat schon beträchtliche negative Auswirkungen gezeitigt. Das Studium der Geräte und anderer Gegenstände wurde vernachlässigt, weil man meint, es sei weniger wesentlich. Dies hat kürzlich Mátyás Szabó in einem Aufsatz über die Bedeutung der Gegenstandsforschung betont (1972). Aber auch um den sozialen Zusammenhang bei der Nahrung, der Kleidung, der Wohnung usw. zu verstehen, ist es notwendig, die historischen Veränderungen und die regionalen Variationen der einzelnen Gegenstände zu kennen. Für die alten Sachen schwindet rasch die Möglichkeit, Aufschluß gerade über „ihre Beziehungen zum Menschen und die Beziehungen des Menschen zu ihnen“ zu bekommen.

L I T E R A T U R

SVENSSON, Sigfrid

Vad är nordisk etnologi? In: *Rig* 1939, S. 166—172 (Summary: What is nordic ethnology?).

SZABÓ, Mátyás

Föremålstudiernas betydelse inom etnologin. In: *Rig* 1972, S. 37—54 (Summary: The importance of implement studies in ethnology).

Reply

by S. A. TOKAREW

Ich möchte meinen Kollegen meinen besten Dank aussprechen. Die von ihnen dargelegten Gedanken erweitern und ergänzen in vielem meinen Standpunkt. Sie enthalten gleichzeitig auch einige Einwendungen. Diese möchte ich versuchen zu beantworten.

Matti Sarmela hat in seinen hochinteressanten Bemerkungen sehr gut gezeigt, in wie vielen und mannigfaltigen Richtungen (vom Standpunkt der Kommunikationstheorie, der Akkulturations-, der Rollen-, der Symbol-Theorien, vom ökologischen, sogar vom evolutionistischen, vom psychologischen u. a. Standpunkten) man die Gedanken entwickeln kann, welche ich versucht habe, für die Aufgaben der ethnographischen Erforschung der materiellen Kultur darzulegen. Ich habe Sarmela nichts zu erwidern — vielleicht nur, daß alle von ihm erwähnten „Theorien“ zwar ein unleugbares erkenntnis-mäßiges Interesse darstellen, aber jede einzelne an Einseitigkeit und Übertreibungen leidet. Sarmela selbst hat in seinem Buch (1969) die Methode der historisch-soziologischen Analyse zur Erforschung der Bräuche und der Elemente der materiellen Kultur im finnischen Dorf während einiger Jahrhunderte vortrefflich angewendet.

In den Bemerkungen von *W. Jacobeit* ist sehr richtig gezeigt, daß der soziologische Aspekt keineswegs irgendeine Verengung der Aufgaben des Ethnographen bedeutet. Im Gegenteil, hilft er dem Forscher, der Gefahr der Einseitigkeit zu entgehen. Nur eine kleine Erwiderung muß ich äußern: Die Anwendung des Begriffs „Lebensweise“ ist keinesfalls nur der „marxistisch-leninistischen Ethnographie“ eigen. Die Wichtigkeit der Erforschung der volkstümlichen Lebensweise wurde auch in der skandinavischen (Erixon), in der französischen Ethnologie (Varagnac) und in anderen wissenschaftlichen Studien betont.

Die interessanten Gedanken von *Raoul Makarius* enthalten keine Einwendungen gegen meinen Beitrag. Er versucht im Gegenteil, diesen Beitrag mit seinen eigenen wertvollen Forschungen (z. B. „Les origines de l'exogamie et du totémisme“) zu verbinden. Makarius hat vollständig recht, wenn er sagt, daß Erscheinungen der geistigen Kultur — Kunst, Mythologie, Religion — dieselben Funktionen der *Vermittlung* der menschlichen Beziehungen wie die Gegenstände der materiellen Kultur erfüllen. Dieser Frage wird, nebenbei gesagt, mein Vortrag auf dem Anthropologen- und Ethnologen-Kongreß (Chicago 1973) gewidmet.

Die Bemerkungen von *Gösta Berg* sind vielfalls richtig, namentlich dort, wo er auf einige Ungenauigkeiten in meinem Beitrag hinweist (z. B. die Verringerung der Funktionen der Familie nicht nur in sozialistischen Ländern usw.). Er hat recht, daß viele wertvolle neue Studien über die Volksnahrung von mir erwähnt werden könnten und müßten. Aber zu der Zeit, da ich meinen Artikel schrieb, hatte ich noch nicht den umfangreichen Sammelband der *Ethnologia Europaea* (V, 1971) in Händen, ebensowenig wie ich den Jahrgang 1971 der Zeitschrift *Ethnologia Scandinavica* durcharbeiten konnte. Beide Bände sind ausschließlich der Volksnahrung gewidmet. Ich freue mich sehr, daß diesem Bereich der Ethnographie nunmehr ein so bemerkenswertes Interesse zuteil wird. — Daß die Kost sowohl festlich, als auch alltäglich ist, und dasselbe auch für die Tracht gilt, — das ist allgemein bekannt, aber es ändert nichts an meinen Ansichten.

Mit *S. Svensson* bin ich darin einverstanden, daß die in meinem Aufsatz dargelegten Ideen nicht ganz neu sind. In dieser Hinsicht hat er recht. In einem kann ich ihm aber nicht beistimmen: in der Entgegenstellung von „Sozialwissenschaft“ und „Kulturwissenschaft“. Mir ist die vieljährige Polemik über das Begriffsverhältnis „Gesellschaft“ —

„Kultur“ (besonders in der englischen und der amerikanischen Wissenschaft) bekannt, wie auch Versuche der Lösung des Dreiecks „Gesellschaft — Kultur — Persönlichkeit“ (R. Linton u. a.). Es scheint mir aber, daß es sich hier um ein erdennenes, gekünsteltes Problem handelt. Die Frage löst sich in der Tat viel einfacher: Die Kultur ist nur eine der wichtigsten Äußerungen des menschlichen Gesellschaftslebens und -handelns. Und das widerspricht nicht im geringsten dem berechtigten Wunsch Svensson's, daß die Gegenstände der materiellen Kultur am sorgfältigsten und ausführlichsten erforscht werden, und zwar in ihren „historischen Veränderungen“ und in den „regionalen Variationen“. Dieser Wunsch ist gut begründet; immerhin muß man nicht die Sachen als tote Dinge studieren, außerhalb ihrer Beziehungen zum Menschen.

Die wesentlichsten Einwendungen zu meinem Beitrag hat *Ake Hulskerantz* gemacht. Einige von ihnen sind vielleicht durch Ungenauigkeiten in meinem Text hervorgerufen, andere durch die Verschiedenheit der Ausgangspunkte.

Jene soziologische Einstellung, die ich in meinem Aufsatz zu begründen versucht habe, bedeutet gar keine Horizontschmälerung der Forschung. Ganz im Gegenteil: wie Jacobson richtig bemerkt hat, bedeutet sie deren *Erweiterung*. Die allseitige Erforschung der materiellen Kultur kann man nur begrüßen; ich habe aber versucht, zu den traditionellen Aspekten der Forschung noch einen Aspekt hinzuzufügen, welcher bis jetzt nur wenig und unsystematisch berücksichtigt wurde, — und zwar die *segregierende* und die *integrierende* Rolle der Kultur. Die Forderung, die *Funktion* und die *Bedeutung* („meaning“) der Sachen streng zu unterscheiden, scheint mir gekünstelt und erkenntnismäßig nutzlos zu sein. — Das verschiedene Verständnis der Kulturelemente, die mit der Religion verbunden sind (Aszeticismus, Fasten, Schamanentracht), erklärt sich offensichtlich durch die Einsichtsverschiedenheit in bezug auf die Religion selbst. Ich halte mich an die marxistische Einsicht über die Religion als eine der Formen des sozialen Bewußtseins, die durch die materiellen Beziehungen zwischen den Menschen hervorgerufen ist. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint die Bedeutung, welche die Gläubigen selbst in ihre Handlungen und in religiöse Paraphernalien hineinlegen, als eine *subjektive* Bedeutung. Der wirkliche Ursprung dieser Handlungen und dieser Paraphernalien aus der gesellschaftlichen Praxis ist ihre *objektive* Bedeutung und Funktion.

Noch einmal danke ich meinen wohlwollenden Kritikern.