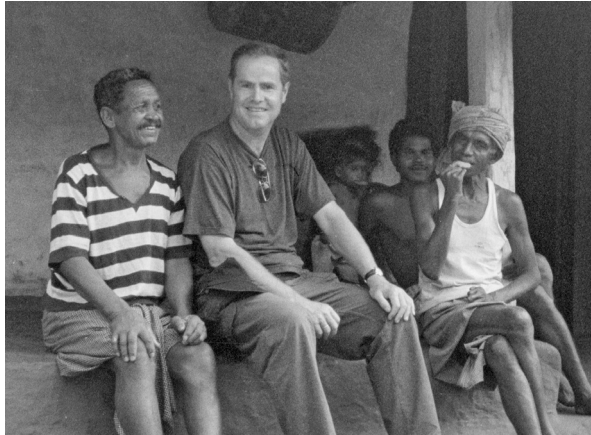


GEORG PFEFFER (1943–2020)

Roland Hardenberg und Peter Berger



*EINLEITUNG*

Am 20. Mai 2020 starb Georg Pfeffer nach schwerer Krankheit, aber für viele sehr plötzlich und ohne die Möglichkeit, sich von ihm zu verabschieden. Die Covid-19-Pandemie hatte zu diesem Zeitpunkt schon seine Mobilität im privaten wie wissenschaftlichen Bereich auf ein Minimum reduziert. Der Austausch mit Georg Pfeffer beschränkte sich darum auf Telefongespräche und E-Mails und viele haben noch bis kurz vor seinem Tod mit ihm auf diese Weise kommuniziert und Pläne geschmiedet. So ging es in der letzten E-Mail zwischen ihm und Roland Hardenberg unter anderem darum, einen autobiographischen Beitrag für die Zeitschrift *Paideuma* zu planen. Georg Pfeffer bat um Beispiele für solche Texte, um sich ein Bild davon zu machen, wie andere Autorinnen und Autoren die Aufgabe angegangen waren. Leider kam er nicht mehr dazu, seine eigene Sichtweise auf sein Schaffen niederzuschreiben. Der folgende Nachruf kann einen solchen autobiographischen Text nicht ersetzen. Es soll jedoch versucht werden, die Lebensstationen und wissenschaftlichen Leistungen eines Mannes in Erinnerung zu rufen, der über viele Jahrzehnte durch seine Schriften, seine Lehre und seine Persönlichkeit die Ethnologie in Deutschland maßgeblich geprägt hat. Dabei helfen ein autobiographischer Rückblick auf seine Feldforschungen (Pfeffer 2009a), ein kurzer Text,

den er selbst über seine Zeit als Student in Freiburg verfasst hat (Luig u. Pfeffer 2015) sowie zwei Interviews (Haller 2007, Berger u. Hardenberg 2010) und natürlich seine vielen Publikationen, die sein Denken für die Nachwelt lebendig halten.

#### *EINE FACETTENREICHE PERSÖNLICHKEIT*

Georg Pfeffer war eine Persönlichkeit, die schon bei der ersten Begegnung einen nachhaltigen Eindruck hinterließ. Seine universitären Veranstaltungen waren meist überfüllt, Studierende drängten sich, um auf dem Boden oder auf Fensterbänken noch die letzten Plätze zu ergattern. Dabei bestach er nicht unbedingt durch ausgefeilte rhetorische Fähigkeiten – im Gegenteil, er bevorzugte es, ausgedruckte Texte abzulesen, die er auf sein kleines privates Rednerpult legte. Er sprach laut und seine Stimme überschlug sich, er räusperte sich oft und machte Pausen, um etwas zu trinken und seine von der Anstrengung strapazierte Stimme wieder zu finden. Es waren die Inhalte, die die Zuhörer faszinierten, denn Georg Pfeffer sprach immer bestens vorbereitet und jeder Satz war wohlüberlegt. Wichtige Sätze las er ein zweites Mal vor und er hämmerte dazu auf den Tisch, um seinen Worten Nachdruck zu verleihen. Was er vortrug, war nicht leicht zu verstehen, denn es ging um große Theorien, komplexe verwandtschaftliche Systeme oder dichte ethnographische Beschreibungen. Die meisten Zuhörer hatten Probleme, dem Vortragenden intellektuell zu folgen, aber genau das zog das Publikum in den Bann, denn hier war jemand, der Zusammenhänge durchdacht und etwas Bedeutsames zu sagen hatte.

Mit der Zeit wurde denjenigen, die seine Veranstaltungen regelmäßig besuchten, deutlich, daß Georg Pfeffer eine ganz eigene Position in der Ethnologie vertrat und daß seine wissenschaftlichen Einstellungen, Ansprüche und Überzeugungen eine Kohärenz hatten, von der eine besondere Anziehungskraft ausging. Diese Kohärenz konnte durchaus polarisieren, denn diejenigen, die andere Ansichten vertraten, fühlten sich durch die Bedingungslosigkeit von Georg Pfeffers intellektuellen Forderungen bisweilen provoziert. Dabei kämpfte er – ein wenig nach dem Motto „viel Feind“, viel Ehr“ – mit intellektuellen Mitteln für seine Überzeugungen und so wurde er vor allem auch durch kontrovers geführte wissenschaftliche Debatten, etwa mit Hartmut Lang (z.B. Pfeffer 1992, Lang 1992, Lang u. Wonneberger 2016) und Robert Parkin (z.B. Pfeffer 1993a, Parkin 1993) in der Ethnologie bekannt.

Studierende wie Nachwuchswissenschaftler begegneten ihm mit großem Respekt, bisweilen gepaart mit der Sorge, er könne angesichts schlechter Vorbereitung oder mangelnder Kenntnisse seinen Ärger zum Ausdruck bringen. Wer ihn aber besser kannte, erlebte ihn nicht in erster Linie als strengen Lehrer, sondern als Person, die ganz unterschiedliche Rollen auszufüllen vermochte: blendender Unterhalter im Umfeld von Konferenzen und Tagungen, kenntnisreicher Kommentator politischer Entwicklungen im In- und Ausland (zum Beispiel in Form von Leserbriefen), Experte für internationale

Fußballigen und Spezialist für fußballerische Strategie und Taktik, trickreicher Skat- und kämpferischer Tischtennispieler, sensibler Ratgeber in schwierigen Lebenslagen. Nur wenige haben jedoch all diese Facetten zu sehen bekommen und erlebt, wie er über eigene Schwächen lachen und die Fehler anderer verzeihen konnte. Doch wie in jedem Leben gab es auch in Georg Pfeffers Vita Beziehungen, die – trotz oder auch gerade wegen enger wissenschaftlicher Zusammenarbeit – brachen und nicht wiederhergestellt werden konnten. Er pflegte indes auch lebenslange Freundschaften, und er konnte auch die, mit denen er Konflikte ausgetragen hatte, als Menschen und Gelehrte würdigen.

Es ist schwer, das Lebenswerk eines Wissenschaftlers, der über viele Jahrzehnte in Pakistan und Indien geforscht, fünf Monographien sowie fast hundert Aufsätze verfasst und mehrere Reihen sowie Zeitschriften herausgebracht hat, in einem Nachruf angemessen zu charakterisieren. Eine Möglichkeit besteht darin, Georg Pfeffers Werk ausgehend von seinen zentralen wissenschaftlichen Zielen als Ganzes zu betrachten – ein Holismus, der ihm sicherlich gefallen hätte.

#### *ETHNOGRAPHIE UND THEORIE*

Das erste herausragende Merkmal von Georg Pfeffers Werk ist sein Anspruch, eine enge Verbindung von intensiver empirischer Forschung und hoher theoretischer Reflexion herzustellen. Alle seine Arbeiten basieren auf genauen Kenntnissen lokaler Gegebenheiten, die er sich in jahrelanger Feldarbeit erworben hat. „Stationäre Feldaufenthalte“, wie er es nannte, stellten für ihn die Grundlage unserer Wissenschaft dar. Er war dabei kein Anhänger systematischer Methodenlehre, sondern betrachtete Feldforschung als ein Unternehmen, bei dem man sich an die lokalen Verhältnisse anpasst, indem man sich sozial verhält und durch harte Arbeit und unerschöpfliche Neugier möglichst umfassend und holistisch Daten erfasst. Alle, die je mit ihm zusammengearbeitet haben, kennen seinen Anspruch, daß empirische Untersuchungen langfristig und intensiv sein müssen. Seine eigenen Feldforschungen, die sich manchmal wegen seiner Verpflichtungen als Lehrstuhlinhaber und Familienvater auf nur einige Wochen beschränken mußten, beurteilte er dabei durchaus kritisch. Dagegen sprach er mit Bewunderung von jüngeren wie älteren Kolleginnen und Kollegen, die es mit jahrelangen Aufenthalten und hervorragenden Sprachkenntnissen geschafft hatten, tiefe Einblicke in andere Kulturen zu erlangen. Beeindruckt zeigte er sich auch von der sprachlichen Fähigkeit, etwa eines Clifford Geertz, wortgewandt „dichte Beschreibungen“ zu verfassen, wobei ihn gerade an Geertz störte, daß dieser bisweilen von bravourös beschriebenen kleinen Episoden nicht abstrahierte. Für Georg Pfeffer gehörte dagegen die Verallgemeinerung ganz zentral zum Geschäft der Ethnologie und darum lehnte er ethnographisches Faktensammeln ohne theoretischen Anspruch, wie er es in seiner Studienzeit kennengelernt hatte, ab. Sein Ziel waren Analysen, die sich ausgehend von dichter Ethnographie eines komplexen theoretischen und methodischen Rüstzeuges bedienen.

Seine ersten ethnographischen Erfahrungen machte er schon als Jugendlicher in Lahore, Pakistan (Luig u. Pfeffer 2015:3, Pfeffer 2009a). Dort hatte sein Vater, ein Soziologe und Experte für Entwicklungspolitik, von 1959 bis 1962 eine Stelle als Professor inne. Georg Pfeffer besuchte in Lahore das Forman Christian College, an dem er auch sein Abitur absolvierte. Er erinnerte sich später gerne an diese Zeit, ihn faszinierte die pakistanische Gesellschaft, in der er sich wohl fühlte, auch weil er hier nicht überall dem Pragmatismus begegnete, der ihn in Deutschland oft störte (Berger u. Hardenberg 2010:xlili–xliv). Seine Erfahrungen in Pakistan sowie auf anschließenden Reisen in Südasien hatten dann auch maßgeblichen Einfluß auf Georg Pfeffers Entscheidung, sich nach einer Banklehre und einem abgebrochenen Jurastudium 1966 in Freiburg für das Fach Völkerkunde einzuschreiben. Er hatte gerade Monica Großkinsky geheiratet und war zum ersten Mal Vater geworden, als ihm der Ordinarius Rolf Herzog aus den ärgsten Finanznöten half, indem er ihm eine Stelle als Wissenschaftliche Hilfskraft verschaffte (Luig u. Pfeffer 2015:5). Mit der gleichen fürsorglichen Haltung sollte sich auch Georg Pfeffer später um viele seiner jungen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter kümmern.

Das Freiburger Institut bot mit wenigen Studierenden und ohne die heute üblichen Punkteanforderungen eine familiäre, zugleich sehr anspruchsvolle Atmosphäre, in der Georg Pfeffer seine ethnologischen Interessen entwickeln konnte, wobei er sich in der von Arnold Bergstraesser geleiteten „Arbeitsstelle für kulturwissenschaftliche Forschung“ von Gastrednern inspirieren ließ (Luig u. Pfeffer 2015: 3). Gleichzeitig erlebte er an der Universität ein stark politisch geprägtes Umfeld, denn 1968 trieben die sogenannten „Notstandsgesetze“ der ersten Großen Koalition die außerparlamentarische Opposition auf die Straße, darunter auch viele Freiburger Studenten (Berger u. Hardenberg 2010:xliv). In dieser turbulenten Zeit ging Georg Pfeffer mit seiner Familie nach Lahore, um mit einem Stipendium der Stiftung Volkswagenwerk (heute VolkswagenStiftung) die Kaste der Abortkehrer, der Chuhra, in Städten dies- und jenseits der pakistanisch-indischen Grenze zu erforschen. Dies war eine wahre Pionierarbeit, da sich sonst niemand mit den Angehörigen dieses Berufsstandes hatte befassen wollen, weder die pakistanischen Intellektuellen, die lieber einen großen Bogen um die Viertel der Straßenkehrer machten, noch die westlichen Anthropologen, die zu dieser Zeit eher Dorfstudien im indischen Teil des Kontinentes betrieben. Nur drei Jahre nach Beginn der Forschung erschien Georg Pfeffers Dissertation unter dem Titel „Pariagruppen des Pandschab“ (Pfeffer 1970).

Sie war seine Eintrittskarte in die universitäre Wissenschaft, denn 1971 erhielt er das Angebot, im Rahmen eines der ersten Sonderforschungsbereiche (SFB 16 Südasien) sowie eines DFG-Schwerpunktprogrammes („erstes Orissa Projekt“) eine weitere langfristige Forschung durchzuführen, diesmal im damaligen Orissa, dem heutigen Odisha (Haller 2007:5). Dort zog es ihn mit seiner Frau und seinen inzwischen zwei Töchtern in die Tempelstadt Puri und zu den umliegenden Dörfern der Gelehrten des Landes, den sogenannten Shasana-Brahmanen. Erneut machte er keine klassische Dorfstudie,

sondern verschaffte sich einen Überblick über die ungefähr dreißig Siedlungen dieser staturhöchsten Kaste. In dem Projekt arbeitete er mit Indologen, Historikern und einem Soziologen zusammen, wobei ihm die hervorragenden Kenntnisse der indischen Geschichte und Kultur halfen, die er sich während seiner Schulzeit in Pakistan angeeignet hatte (Haller 2007:6). Das Ergebnis war eine Habilitationsschrift, die 1976 von der Universität Heidelberg angenommen, aber leider nie veröffentlicht wurde. Sie verschaffte ihm 1977 zunächst eine Oberassistentenstelle an der Universität Bonn, bevor man ihm in Heidelberg eine Dozentur anbot, die später aufgrund von Verwaltungsreformen zu einer unbefristeten C2-Professur wurde (Haller 2007:5).

In Heidelberg begann 1980 das Forschungsunternehmen, das ihn bis zu seiner Emeritierung (und darüber hinaus) nicht mehr loslassen sollte: die Untersuchung der mittelindischen Stammesgesellschaften, die in Odisha „Adivasi“ (erste Bewohner) genannt werden. Im Anschluß an einen ersten fünfmonatigen Aufenthalt begann er, jedes Jahr in den Semesterferien in die Stammesgebiete zu fahren. Dabei reiste er oft wochenlang und unermüdlich mit dem Bus durch das Hochland, hielt sich in verschiedenen Adivasi-Gemeinschaften auf und erschloss sich allmählich ein bis dahin aus ethnologischer Sicht weitgehend unerforschtes Gebiet. Zu Beginn des Semesters kam er dann mit einer Fülle von Daten im Kopf – und mehrmals mit Malaria im Blut – zurück nach Deutschland, um sich in die Lehre zu stürzen. Dabei konzentrierte er sich auf die Vermittlung theoretisch-methodischer Ansätze, deren Kenntnisse er sich hart hatte erarbeiten müssen, war ihm doch in Freiburg als Student des von ihm sehr geschätzten Rolf Herzog nur eine weitgehend a-theoretische Ethnologie vermittelt worden. Gelehrt wurden kulturgeographische und landeskundliche Kenntnisse und so manche praktische Fertigkeiten wie etwa das Satteln eines Kamels. In theoretischer Hinsicht vermittelten ihm seine Dozenten den klassischen deutschen Diffusionismus, allerdings ohne große Überzeugung (Berger u. Hardenberg 2010:xliv). Wer sich für Theorie interessierte, konnte diese eher in der Freiburger Soziologie finden, etwa bei Michael Popitz, dessen Veranstaltungen Georg Pfeffer besuchte (Haller 2007:2). Ansonsten blieb es jedem selbst überlassen, Theoriekenntnisse zu erwerben. In den 1960er und 1970er Jahren kamen Marxismus und Strukturalismus nicht in den Lehrplänen der Universität vor, so daß eine ganze Generation von Studierenden auf die eigene Lektüre angewiesen war.

Georg Pfeffers Zugang zu den entsprechenden Theorien erfolgte vor allem über die Verwandtschaftsethnologie, mit der er sich etwa seit Mitte der 1970er Jahre in Lehre und eigener Forschung intensiv befasste. Dies lag sicherlich daran, daß er in Pakistan und Indien die zentrale Bedeutung der Beziehungen erfasst hatte, die herkömmlich mit dem Begriff „Verwandtschaft“ umschrieben werden. Georg Pfeffer selbst verwendete diesen Begriff nur sehr ungern, weil er im deutschen Sprachgebrauch bestimmte Bedeutungen impliziert, die – wenn unreflektiert – die Beschreibung und das Verständnis anderer kultureller Ordnungen beeinflussen können. Wie er in einem Interview erklärte (Berger u. Hardenberg 2010:xlvii), war ein anderer Auslöser eine Rezension, in der Lorenz Löffler (1973:151) kritisierte, daß Georg Pfeffer in seiner Dissertation über

die Abortkehrer ein Allianzsystem beschrieben, es aber aufgrund „seiner mangelnden theoretischen Vorbildung“ nicht als solches erkannt habe. Diese Kritik machte ihn neugierig, da ihm damals in der Tat nicht bekannt war, was ein Allianzsystem ist – so wenig wußten in dieser Zeit selbst interessierte Ethnologen in Deutschland über die Debatten in England und Frankreich. Wie erfolgreich Georg Pfeffer bei seinen anschließenden Bemühungen war, sich die entsprechenden Theorien anzueignen, zeigt sich daran, daß er später zu einem der führenden Allianztheoretiker weltweit wurde. Sein Studium erfolgte jedoch nicht nur im stillen Kämmerlein, sondern ganz öffentlich in der Interaktion mit den Studierenden. Wie er seinen Mitarbeitern später oft sagte: „Man lernt nur durch Lehre“. Dabei kam ihm in Heidelberg zu Gute, daß sich Karl Jettmar eher mit der (Früh-)Geschichte im Karakorum befaßte, die Vermittlung ethnologischer Theorie dagegen gerne seinem jüngeren Kollegen überließ, der davon genauso profitierte wie die Heidelberger Studierenden, deren Ausbildung er übernahm (Berger u. Hardenberg 2010:xlvi–xlvi, Haller 2007:4–5).

Theorie war für Georg Pfeffer nie Selbstzweck, seine Suche nach Deutungsansätzen war vielmehr durch seine Erfahrungen in Südasien motiviert, denn dort war er auf Umstände getroffen, die ihm paradox erschienen, weil sie seinen vorgefaßten westlichen Vorstellungen widersprachen: Er hatte bei den Abortkehrern ausschließlich verarmte, leidende Gestalten erwartet und traf doch auch auf reiche, geschäftstüchtige Chuhra. Er war davon ausgegangen, daß die Frauen dieser Kaste unterdrückt und erniedrigt seien und sah mit Erstaunen, wie stolz sie ihre Arbeit verrichteten. Bei den Brahmanen traf er auf Intellektuelle, mit denen er fließend auf Englisch über das Weltgeschehen debattieren konnte, die aber kein großes Interesse zeigten, Reichtümer anzuhäufen und sich in der eigenen Politik zu betätigen, zu „unrein“ waren diese weltlichen Belange. Im Stammesgebiet erlebte er Männer, deren bedeutender Status als Anführer eines Dorfes oder ganzen Clans durch Megalithen vor dem Haus oder durch Büffelköpfe beim Ritual markiert wurde, die aber in den gleichen verschlissenen Hüfttüchern herumliefen wie jeder andere und die über keinerlei besondere Macht verfügten. Manche Ethnologen bemerken solche Widersprüche überhaupt nicht oder lassen sie stillschweigend unter den Tisch fallen – nicht so Georg Pfeffer, der sie zum Anlaß nahm, die eigenen Vorannahmen in Frage zu stellen. Wie so viele junge Wissenschaftler war er als Weltverbesserer aufgebrochen, der den Unterdrückten dieser Welt Gerechtigkeit bringen wollte, aber die in Pakistan und Indien gemachten Erfahrungen lehrten ihn Vorsicht und Selbstreflexion und machten ihn zu einem Fragenden.

Was sich Georg Pfeffer aus eigener Initiative angeeignet hatte und was er den Studierenden in seinen Veranstaltungen vermittelte, wendete er auch in der Analyse seines umfangreichen ethnographischen Materials an. So wurde er bald zu einem führenden Denker, der Modelle anbot und klassische Begriffe wie „Stamm“, „Hierarchie“, „Affinität“, „Kulturvergleich“ und „Holismus“ auf der Grundlage seiner empirischen Arbeiten neu bestimmte. Er unterschied Gesellschaften nicht nach Kategorien wie politischer

Ordnung, sozialer Komplexität oder ökonomisch-technischen Fähigkeiten, sondern indem er ihren verschiedenen Ideen- und Werteordnungen Beachtung schenkte.

Sein Interesse am Lokalen hat ihn aber davon abgehalten, Theorie um ihrer selbst willen zu betreiben und sich ganz einer der großen Schulen zu verschreiben. Es ging ihm nicht darum, vergleichbar einem Claude Lévi-Strauss eine „grand theory“ zu liefern. Betrachtet man seine Analysen konkreter ethnographischer Phänomene, etwa der Zweitbestattung der Gadaba (Pfeffer 2001) oder des Opfers der Kond (Pfeffer 1997a), erhält man den Eindruck, daß Theorien für Georg Pfeffer wie Objektive mit unterschiedlichen Vergrößerungen sind: Je nach Blickwinkel werden andere Aspekte der sozialen Tatbestände sichtbar.

#### DER VERGLEICH VON KOLLEKTIVEN ENTWÜRFEN DES MENSCHSEINS (ANTHROPOS)

Das zweite herausragende Merkmal des Werkes von Georg Pfeffer ist sein vergleichender Ansatz, der in einem ständigen Wechselspiel Differenzen und Gemeinsamkeiten nutzt, um zu Verallgemeinerungen zu gelangen. Dabei bestand das wichtigste Ziel ethnologischer Forschung für Georg Pfeffer darin, die *v e r s c h i e d e n e n* Entwürfe des Menschseins (*anthropos*) zu verstehen (Pfeffer 2005). Er sagte einmal, er sehe unendlich viele Gemeinsamkeiten zwischen sich selbst und den Menschen, denen er im Hochland von Odisha begegnet sei, doch interessierten ihn als Ethnologe gerade auch deren besondere sozio-kulturelle Rationalitäten. Mit der postmodernen Wende brachte ihm dies den Vorwurf des *othering* ein – eine Kritik, gegen die er sich mit dem Argument wehrte, daß sein ethnologisches Ziel die Würdigung anderer Weltansichten sei (Haller 2007:8). Wenn Georg Pfeffer von Differenzen sprach, meinte er nicht die oberflächlichen Unterschiede, die etwa beim Karneval der Kulturen vermittelt werden, er beschäftigte sich vielmehr mit den weitaus grundlegenden Varianten von Ideen und Werten, die von den Mitgliedern verschiedener Gesellschaften erlernt werden. Gegenstand seiner Arbeiten waren deshalb auch nicht die eigenen europäischen Problematiken, sondern die Weltkonstruktionen und Klassifikationen der Anderen.

Grundlegende kulturelle und soziale Differenzen hatte Georg Pfeffer bereits in seiner eigenen Kindheit und Jugend erfahren. So erlebte er als kleiner Junge in einem protestantischen hessischen Dorf, wie die Ansässigen mit den Flüchtlingen umgingen, die in Notlagern lebten und als Katholiken alles andere als gemocht wurden (Berger u. Hardenberg 2010:xlili). Als er dann mit sechs Jahren mit seinen Eltern nach Hamburg zog, war er plötzlich mit seinem breiten hessischen Akzent und seinem dörflichen Hintergrund selbst ein Außenseiter unter Städtern und Fischersleuten (Berger u. Hardenberg 2010:xliv). Als Sechzehnjähriger tauchte er vollends in ein fremdes kulturelles Wertesystem ein, als er mit seiner Familie ins pakistanische Lahore zog.

Er wollte fremde Ideen kennenlernen; das Vertraute barg für ihn keine Überraschungen. Während zum Beispiel die damals viel beachteten Monographien von Frederick Bailey (1960, 1964) die Stämme in ihrem bekannten politisch-ökonomischen Kontext behandelten, wollte Georg Pfeffer das Unbekannte finden, das in ihren Liedern, Heilungsritualen, Dorffesten und Klassifikationen verborgen liegt (Pfeffer 2007). So ist auch seine Distanz zu einer Ethnologie zu verstehen, die sich ausschließlich damit befasst, in anderen kulturellen Zusammenhängen nach der Bedeutung der eigenen Kategorien (wie etwa Selbstbestimmung, Macht oder Nachhaltigkeit) zu fragen.

Georg Pfeffer strebte jedoch auch danach, Gemeinsamkeiten zu erkennen, und zwar in mehrfacher Hinsicht. So suchte er in den individuellen Äußerungen, die für uns Ethnologen die Hauptgrundlage unserer Arbeit sind, nach dem Systemhaften und Allgemeinen. Immer wieder forderte er seine Studierenden und den wissenschaftlichen Nachwuchs dazu auf, von einzelnen Aussagen und Beobachtungen zu abstrahieren und nicht beim Idiosynkratischen zu verharren. Dies ist sicher eine der schwersten Aufgaben, der sich jedoch manche Ethnologen heute nicht mehr aussetzen, wenn sie nur noch Individuen im Originalton wiedergeben oder wenn sie darauf verzichten, lokalsprachliche Begriffe zu übersetzen.

In seiner eigenen Forschungstätigkeit hat sich Georg Pfeffer immer wieder der unendlichen Mühe unterzogen, von einer möglichst breiten Datenbasis zu abstrahieren. Es ging ihm dabei in erster Linie um das bessere Verständnis sozialer Tatbestände. Vehement verfolgte er den Anspruch, über das Individuelle und die einzelnen Teile hinauszugehen und die Dinge in ihrer Gesamtheit, im Sinne von Louis Dumont als „Ganzes“ (*totalité*), zu erfassen. So veröffentlichte er seit den 1980er Jahren zahlreiche Aufsätze, in denen er darum ringt, von vielen einzelnen Aussagen und Beobachtungen auf das System der Zweitbestattung der Gadaba zu schließen (Pfeffer 1984, 1991, 2001). Diese Systematisierung wird jedoch nicht übertrieben, Georg Pfeffer ist sich vielmehr der Tatsache bewußt, daß perfekte Systeme zweifelhaft sind und daß die unweigerlich vorhandenen Brüche und Widersprüche nicht verschwiegen werden dürfen. Dies sollte uns aber nicht von dem Versuch abhalten, so seine oft artikuliertete Forderung, im Partikularen das Kollektive, Systematische und Ganzheitliche zu entdecken. „A pot remains a pot even if it has broken, though it may have lost its function“, wie er einmal in einem Interview sagte (Berger u. Hardenberg 2010:lvi). Ein anderes Beispiel sind Georg Pfeffers immer wieder revidierte Analysen von mittelindischen Beziehungsterminologien (1983, 1993b, 1999, 2004a, 2019), die zu drei verschiedenen Sprachfamilien (Indoeuropäisch, Dravidisch und Austroasiatisch) gehören und von Menschen verwendet werden, die sich Hindus, Christen, Moslems oder schlicht Adivasi nennen und die ihren Lebensunterhalt als Händler, Reisbauern, Schwendbauern oder Jäger und Sammler erwirtschaften. Jenseits aller Differenzen entdeckt Georg Pfeffer jedoch ein einheitliches Klassifikationssystem, das bestimmte Botschaften, also Werte und Ideen vermittelt.

Die Herausarbeitung und Anerkennung der je eigenen sozio-kulturellen Rationalitäten der mittelindischen Stammesgruppen, also von vielen Millionen Menschen,



deren Leben sonst häufig nur im Zusammenhang mit den Problemen politisch-ökonomischer Entwicklungen behandelt wird, ist vielleicht das größte wissenschaftliche Verdienst von Georg Pfeffer. Anders als viele indische Wissenschaftler und Verwaltungsbeamte ordnete er einen Großteil der in der Landesverfassung „gelisteten Kasten“ (*scheduled castes*) diesen mittelindischen Stammesgesellschaften zu, weil sie sich hinsichtlich der Werte und Strukturen ihrer sozialen Ordnungen nicht grundsätzlich von den „gelisteten Stämmen“ (*scheduled tribes*) unterscheiden. Ausgehend von Franz Boas' Einsicht, daß es keinen Determinismus im Verhältnis von Sprache und Kultur gibt, betrachtete er das Hochland Mittelindiens als ein großes „culture area“, in dem sich verschiedene sozio-kulturelle „Komplexe“ identifizieren lassen (1997b, 2002, 2009b). Darüber hinaus identifizierte er bereits 1983 zwei gesellschaftliche Direktiven, die in dem gesamten Kulturraum von Bedeutung sind: zum einen die Wertschätzung der Symmetrie als einem grundlegenden Prinzip sozialer Beziehungen, zum anderen das Fortsetzen affinaler Allianzen, allerdings nicht unmittelbar wie in Südindien, sondern reguliert und verzögert durch das „Prinzip der Distanz“ (Pfeffer 1983). Für Georg Pfeffer besteht der Hauptunterschied zwischen Nord-, Süd- und Mittelindien in der relativen Ausgestaltung oder Vereinfachung dieser beiden Prinzipien (Pfeffer 1985).

Sein *opus magnum*, das er nach seiner Emeritierung verfasste und das den Titel „Verwandtschaft als Verfassung. Unbürokratische Muster öffentlicher Ordnung“ (2016) trägt, ist ethnographisch noch breiter angelegt als seine früheren Beiträge zur Verwandtschaftsethnologie. In ihm kontrastiert er die uns bekannten, auf bürokratischen Regelungen und Strukturen basierenden staatlichen Verfassungen mit den weltweit verbreiteten Ordnungen, die manchmal parallel, oft auch unabhängig von solchen Regelungen und Strukturen existieren. Solche „unangemeldeten“ Ordnungen, wie Georg Pfeffer sie nennt (2016:11), kommen ohne bürokratische Instanzen aus, weil sie alternative Konstrukte für das Zusammenleben in Gemeinwesen anbieten. Wie der Titel des Buches andeutet, denkt Pfeffer vor allem an verwandtschaftliche Entwürfe des Zusammenlebens, wobei es ihm wie in so vielen seiner Beiträge darum geht, eurozentrische Auffassungen von Verwandtschaft zu erschüttern. Darum bietet dieses Werk neben der bekannten europäischen Auffassung, der zufolge Verwandtschaft ein Ausdruck der Zeugungsprozesse einzelner Individuen ist, weltweite Beispiele dafür, daß Verwandtschaft auch ganz anders verstanden werden kann: erstens als Gegensatz von variabel definierbaren Kollektiven, die sich als „Eigene“ und „Andere“ gegenüberstehen; zweitens als kulturelle Ausgestaltung „somatischer Prozesse“ von der Geburt über das Altern bis zum Tod, die zur Bildung von Gemeinwesen genutzt werden.

Solche Vergleiche ließen ihn nicht los und noch gegen Ende seines Lebens veröffentlichte er ein Werk, das seine Überlegungen zu den mittelindischen Gesellschaften in den größeren Kontext der Verwandtschaftsethnologie stellte. Ausgangspunkt war ein Vortrag, den er am Frobenius-Institut über Louis Henry Morgan hielt und in dem er die These vertrat, daß dessen Unterscheidung von deskriptiven und klassifikatorischen Systemen ein universales beziehungsweise einheitliches Verständnis von „Verwandt-

schaft“ grundsätzlich in Frage stellt (Pfeffer 2017). In den klassifikatorischen Systemen, zu denen auch süd- und mittelindische Terminologien gehören, gehe es laut Georg Pfeffer gerade nicht um eine Ordnung von Personen, die miteinander „verwandt“ sind, also von denselben Vorfahren abstammen. Vielmehr schreibe das klassifikatorische System auf terminologischer Ebene – also unabhängig von den konkreten Regeln – fest, wer heiratbar ist und wer nicht. Diese Überlegungen hat Georg Pfeffer in seiner letzten Monographie (2019) weiter ausgeführt, die gewissermaßen im Geist von Louis Henry Morgan beziehungsweise von dessen Bereitschaft geschrieben war, sich langfristig als Ethnograph zu engagieren und aufwändige Untersuchungen formaler Strukturen auch gegen den Widerstand seiner Zeitgenossen durchzuführen – eine Haltung, die Georg Pfeffer zutiefst bewunderte.

Auf der Basis seiner eigenen Daten sowie seiner durch umfangreiche Lektüre erworbenen Kenntnisse sprach Georg Pfeffer in seinen Schriften ganz generelle Fragen an, wie etwa die nach den typischen Elementen von Stammesorganisationen weltweit (2004b, 2009c, 2009d). Dabei ging es ihm nicht nur um die Morphologie von Stämmen, sondern vor allem um deren wesentliche Wert-Ideen im Vergleich zu anderen Vorstellungen von sozialer Ordnung, etwa der Hierarchie von Reinheit und Unreinheit im indischen Kastensystem oder der europäischen Konzeption von Gesellschaft als Zusammenschluß gleicher und freier Individuen. Er betonte in seinen Schriften unter anderem, daß fast alle Stammesgesellschaften weltweit Hierarchien durch das Prinzip der Seniorität zwischen Geschwistern artikulieren sowie daß sie langfristig planen, akkumulieren und austauschen, ohne aber ihre grundlegende Handlungsmacht an eine zentrale Autorität abzugeben. Gleichzeitig beachtete er auffällige Variationen und verwies beispielsweise darauf, daß Stammesgesellschaften in einigen Weltregionen stark kriegerische, expansive Züge zeigen, in Mittelindien dagegen über keinen ausgesprochenen Eroberungsdrang verfügen.

#### *DER SYSTEMATISCHE ZWEIFEL*

Das Ringen um Verallgemeinerung und das ständige Hinterfragen der so gewonnenen Erkenntnisse verweist auf das dritte Hauptmerkmal des Werkes von Georg Pfeffer, den systematischen Zweifel. Selbstkritik und Bescheidenheit waren zwei seiner wesentlichen Charakterzüge, im Privaten wie im Wissenschaftlichen. Obwohl er akademisch viel erreicht hatte, stellte er dennoch seine Leistungen ständig in Frage. Seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben immer wieder erlebt, wie er sich und seine Arbeit anzweifelte, aber mit Bewunderung auf Andere verwies. Georg Pfeffers ethnographische Untersuchungen von Verwandtschaft und Ritualen wurden mit dem Beginn des „zweiten Orissa Projektes“ (1999–2005) durch langfristige Feldforschungen ergänzt, die seine Doktoranden und Post-Doktoranden bei den Gadaba (Berger 2015), den Rona (Otten 2006), den Aghria (Skoda 2005) und Dongria Kond (Hardenberg 2018), den

Bewohnern einer kleinen Industriestadt (Strümpell 2006) sowie den Mahima Dharmis in Dhenkanal und Koraput (Guzy 2002) durchführten. Im Laufe der Jahre kamen noch viele weitere intensive Feldforschungen in der Region hinzu, etwa von Lea Schulte-Droesch (2018) zu den Santal oder von Eva Reichel (2020) zu den Ho. Georg Pfeffer betreute alle diese Arbeiten intensiv, etwa indem er die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Feld begleitete, manchmal wochenlang, und indem er sich kritisch mit ihren Arbeiten auseinandersetzte. In seinen anschließenden Publikationen stellte er aber stets seine eigenen Leistungen in den Hintergrund und verwies statt dessen mit großem Detailreichtum und deutlicher Wertschätzung auf die Ergebnisse der von ihm Geförderten.

Georg Pfeffer war auch ein Zweifler am Selbstverständlichen, und er gab sich nicht mit einfachen Antworten zufrieden. So hat er über Jahre an dem System der „terminologischen Linien“ mittelindischer Beziehungsbegriffe getüftelt, immer wieder Daten dazu zusammengetragen und neue Interpretationen geliefert. Dabei suchte er wechselseitige Kritik, um inhaltlich weiterzukommen, wurde aber von der Art und Weise, in der diese Kritik dann erfolgte, bisweilen enttäuscht. Oft sagte er seinen engsten Mitarbeitern, er wünsche sich jemanden, mit dem er seine Ideen fair, aber kontrovers diskutieren könne.

Einer der Bereiche, auf den sich Georg Pfeffers systematischer Zweifel richtete, war der des *common sense*: Aussagen, die sich vernünftig und daher richtig anhören, die auf geteilte Werte verweisen und die darum ohne empirische Überprüfung angenommen werden. Wie er einmal berichtete, hatte ihn dieser *common sense* schon bei seinem Vater gestört, insbesondere wenn es um Entwicklungspolitik ging (Haller 2007:2). Die entsprechende Skepsis vermittelte er auch seinen Studierenden, die er unermüdlich darauf hinwies, wie viele ethnologische „Erklärungen“ Ausdruck einer westlichen Ideologie mit ihren einfachen ökonomischen und utilitaristischen Sinngebungen seien. Wer Heirat aus Nützlichkeit, Prostitution aus ökonomischen Zwängen, Tieropfer aus Ernährungsnotwendigkeiten und totemistische Klassifikationen aus Naturschutzgründen erklärte, mußte mit Georg Pfeffers Zweifel und Widerspruch rechnen.

Kritisch äußerte er sich auch zur systematischen Anwendung des Konzeptes von *agency* bei der Untersuchung anderer Gesellschaften, da *agency* Ausdruck des westlichen Individualismus und des westlichen Konzeptes von Selbstbestimmung sei (Berger u. Hardenberg 2010:lvii–lviii). Er wollte den Begriff darum nicht systematisch auf Gesellschaften anwenden, die die entsprechenden Wert-Ideen nicht teilen, weil dies deren Wesen verzerre und ihre Besonderheiten ausblende. Aus dem gleichen Grund war er einer Überbetonung des Politischen, des Modernen und des Progressiven gegenüber kritisch, weil er meinte, daß das Interesse an diesen Phänomenen Ausdruck einer für die westliche Kultur spezifischen Wertschätzung von Fortschritt und Wandel sei.

Diese kritische Haltung bedeutete aber nicht, daß sich Georg Pfeffer nicht für die genannten Phänomene interessierte. Er hätte jederzeit einen Lehrstuhl für die Politik Indiens übernehmen können, konnte er doch stundenlang mit Indern und Pakistanern „tea house debates“ führen, da er sich jeden Morgen über die Presse und später mithilfe

des Internets über aktuelle Entwicklungen auf dem Laufenden hielt. Über politische Themen publizierte er meist nur in Zeitungen wie dem in Berlin erscheinenden „Tagespiegel“, nicht aber in seinen akademischen Schriften, wohl weil er in diesen Themen nicht die fremdkulturellen Konstruktionen fand, die nur durch langfristige Ethnographie erschlossen werden können.

### SCHLUSS

Sein systematischer Zweifel, sein ständiges Ringen um Wahrheit und Erkenntnis richtete sich bei Georg Pfeffer nicht nur auf die Gegenstände seiner Wissenschaft, sondern gegen Ende seines Lebens auch auf die eigene Familiengeschichte. Über eine Archivforscherin erfuhr er von Briefen seines Vaters Karl-Heinz Pfeffer an einen Wissenschaftler, Diplomaten und Journalisten namens William Macmohan Ball. Die beiden hatten sich kennengelernt, als Karl-Heinz Pfeffer 1932 in Australien für seine Habilitation forschte. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland 1933 wurde Karl-Heinz Pfeffer zu einem begeisterten Nazi, trat in die SA ein und äußerte sich in seinen Schriften antisemitisch. Als sein australischer Freund 1938 zu Besuch kam, arrangierte er für ihn eine Besichtigung des Konzentrationslagers Sachsenhausen, um ihm als Journalist und damit einer breiten Öffentlichkeit den Eindruck zu vermitteln, das Lager sei kein Ort des Verbrechens. Ball ließ sich jedoch nicht in die Irre führen und berichtete von der Entwürdigung der KZ-Insassen, die er in Sachsenhausen gesehen hatte, worüber sich Karl-Heinz Pfeffer wiederum in den erwähnten Briefen beschwerte. Als sein Sohn von diesen Briefen erfuhr, war er zutiefst erschüttert, da der Vater nie von diesem KZ-Besuch oder auch von seinem Wissen über den Genozid gesprochen hatte. So machte er sich zusammen mit seinem Neffen Kilian Pfeffer, Radiojournalist und ARD-Korrespondent, auf die Spurensuche. Dies führte zu einem fast einstündigen Radio-Feature,<sup>1</sup> das Kilian Pfeffer für den SWR2 produzierte und das auf eindruckliche Weise die Geschichte eines Mannes erzählt, der zwar 1962 als erster Professor vor die Soziologie-Fachschaft der Universität Münster trat, um über seine Nazi-Vergangenheit zu sprechen, der aber offensichtlich sein Leben lang bestimmte Aspekte dieser Vergangenheit verschwiegen und der die einmal verinnerlichte Nazi-Ideologie nie ganz abstreifen konnte. Gegen Ende seines Lebens war Georg Pfeffer zutiefst von der Tatsache erschüttert, daß sein Vater „trotz seiner vielen Erzählungen über die Nazi-Zeit den eigentlichen Kern des Verbrechens, nämlich die Ermordung der Juden“ (so seine Worte in dem Radio-Feature) verdrängt hatte. Sich mit der Wirklichkeit kritisch auseinanderzusetzen, den Dingen auf den Grund zu gehen und das scheinbar Offensichtliche zu hinterfragen, dies hat den Verstorbenen als Mensch und Wissenschaftler stets ausgezeichnet.

<sup>1</sup> URL: <https://www.swr.de/swr2/wissen/broadcastcontrib-sw-11536.html> (zuletzt abgerufen am 23. September 2020)

## LITERATURVERZEICHNIS

BAILEY, Frederick George

- 1960 *Tribe, caste, and nation: a study of political activity and political change in highland Orissa*. Manchester: Manchester University Press
- 1964 *Caste and the economic frontier: a village in highland Orissa*. Manchester: Manchester University Press

BERGER, Peter

- 2015 *Feeding, sharing, and devouring: ritual and society in Highland Odisha, India*. Boston, Berlin, München: Walter de Gruyter (Religion and Society 59.)

BERGER, Peter und Roland HARDENBERG

- 2010 „A conversation on ‚values‘ with Georg Pfeffer“, in: Peter Berger, Roland Hardenberg, Ellen Kattner und Michael Prager (Hrsg.), *The anthropology of values: essays in honour of Georg Pfeffer*, xliii–lviii. Delhi: Pearson/Longman

GUZY, Lidia

- 2002 *Baba-s und Alekh-s-Askese und Ekstase einer Religion im Werden*. Vergleichende Untersuchung der asketischen Tradition Mahima Dharma in zwei Distrikten Orissas (Dhenkanal und Koraput), östliches Indien. Berlin: Weissensee Verlag (Berliner Beiträge zur Ethnologie 1.)

HALLER, Dieter

- 2007 Interview Georg Pfeffer 19. September 2007. URL: [http://www.germananthropology.de/cms/media/uploads/4ddf67186071c/interview\\_4ef357dcd8625.pdf](http://www.germananthropology.de/cms/media/uploads/4ddf67186071c/interview_4ef357dcd8625.pdf) [zuletzt abgerufen am 6. Oktober 2020]

HARDENBERG, Roland

- 2018 *Children of the earth goddess: society, marriage and sacrifice in the highlands of Odisha*. Boston, Berlin, München: Walter de Gruyter (Religion and Society 73.)

LANG, Hartmut

- 1992 „Begriffe und Begründungen. Eine Replik auf Pfeffers ‚Zur Verwandtschaftsethnologie‘“, *Zeitschrift Für Ethnologie* 117:55–58

LANG, Hartmut und Astrid WONNEBERGER

- 2018 [Rezension] „Georg Pfeffer: Verwandtschaft als Verfassung. Unbürokratische Muster öffentlicher Ordnung. Baden Baden: Nomos 2016“, *Ethnoscripts* 19(2). URL <https://journals.sub.uni-hamburg.de/ethnoscripts/article/view/1179> [zuletzt abgerufen am 6. Oktober 2020]

LÖFFLER, Lorenz G.

- 1973 [Rezension] „Georg Pfeffer: Pariagruppen des Pandschab. München 1970“, *Zeitschrift für Ethnologie* 98(1):151–152

LUIG, Ute und Georg PFEFFER

2015 *50 Jahre Institut für Ethnologie in Freiburg*. Erinnerungen der ersten Studierenden. Freiburg: Institut für Ethnologie (Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere 29.)

OTTEN, Tina

2006 *Heilung durch Rituale*. Vom Umgang mit Krankheit bei den Rona im Hochland Orissas. Münster: LIT Verlag (Indus: Ethnologische Südasiens-Studien 9)

PARKIN, Robert

1993 „Middle Indian kinship systems: a critique of Georg Pfeffer's interpretation“, *Anthropos* 88(4/6):323–336

PFEFFER, Georg

1970 *Pariagruppen des Pandschab*. München: Verlag Klaus Renner

1976 *Puris Sasana-Dörfer*. Basis einer regionalen Elite. Heidelberg (unveröffentlichte Habilitationsschrift Universität Heidelberg)

1983 „Generation and marriage in middle India: the evolutionary potential of ‚restricted exchange‘“, *Contributions to Indian Sociology* 17:87–121

1984 „Mittelindische Megalithen als meritökonomische Kategorien“, *Paideuma* 30:231–240

1985 „Verwandtschaftssysteme der südasiatischen Regionen im Vergleich“, in: Hermann Kulke und Dietmar Rothermund (Hrsg.), *Regionale Tradition in Südasiens*, 171–190. Wiesbaden: Steiner

1991 „Der intra-agnatische ‚Seelentausch‘ der Gadaba beim großen Lineageritual“, in: Matthias Laubscher (Hrsg.), *Beiträge zur Ethnologie Mittel- und Südindiens*, 59–92. München: Anacon

1992 „Zur Verwandtschaftsethnologie“, *Zeitschrift für Ethnologie* 117:41–54

1993a „Parkin's evidence“, in: *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 24(2):153–157

1993b „Dispersed alliance, terminological change and evidence“, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 24(1):49–54

1997a „Vier Ansätze einer Ritualtheorie“, *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 18:39–45

1997b „The scheduled tribes of middle India as a unit: problems of internal and external comparison“, in: Georg Pfeffer und Deepak Kumar Behera (Hrsg.), *Contemporary society: tribal studies*. Band 1: Structure and process, 3–27. New Delhi: Concept Publishing Company

1999 „Gadaba and the Bondo kinship vocabularies versus marriage, descent and production“, in: Deepak Kumar Behera und Georg Pfeffer (Hrsg.), *Contemporary society: tribal studies*. Band 4: Social realities, 17–46. New Delhi: Concept Publishing Company

2001 „A ritual of revival among the Gadaba of Koraput“, in: Burkhard Schnepel und Hermann Kulke (Hrsg.), *Jagannath revisited: studying society, religion and the state in Orissa*, 123–148. Delhi: Manohar

2002 „The structure of middle Indian tribal society compared“, in: Deepak Kumar Behera und Georg Pfeffer (Hrsg.), *Contemporary society: tribal studies*. Band 5: Concept of tribal society, 208–229. New Delhi: Concept Publishing Company

2004a „Order in tribal middle Indian ‚kinship‘“, in: *Anthropos* 99:381–409

- 2004b „Stammesgesellschaft und Stammesreligion“, in: Hildegard Piegeler, Inken Prohl und Stefan Rademacher (Hrsg.), *Gelebte Religionen*. Festschrift für Hartmut Zinser, 39–55. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann
- 2005 „Sozialanthropologie als vergleichende Gesellschaftswissenschaft vom Menschen“, *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 26:93–101
- 2007 „Bailey’s Kondh structure on the tribal frontier“, in: Georg Pfeffer (Hrsg.), *Periphery and centre: studies in Orissan history, religion and anthropology*, 249–272. Delhi: Manohar
- 2009a „Feldforschung. Versuch einer autobiographischen Bilanz“, in: Peter Berger, Jean Berrenberg, Berit Fuhrmann, Jochen Seebode und Christian Struempell (Hrsg.), *Feldforschung*. Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten, 311–338. Berlin: Weissensee Verlag
- 2009b „Orissan tribal societies: commonalities and variations“, in: Georg Pfeffer und Deepak Kumar Behera (Hrsg.), *Contemporary society: tribal studies*. Band 8: Structure and exchange in tribal India and beyond, 232–256. New Delhi: Concept Publishing Company
- 2009c „Sahlins’ tribesmen (1968) reconsidered: tribes of highland Orissa in perspective“, *Journal of Social Anthropology* 6(1/2):127–135
- 2009d „Tribal society in India and the world: meeting the undead dead“, Georg Pfeffer und Deepak Kumar Behera (Hrsg.), *Contemporary society: tribal studies*. Band 8: Structure and exchange in tribal India and beyond, 322–346. New Delhi: Concept Publishing Company
- 2016 *Verwandtschaft als Verfassung*. Unbürokratische Muster öffentlicher Ordnung. Baden-Baden: Nomos
- 2017 „Engagement, Ethnographie und Gesellschaftstheorie. Das Vermächtnis von Lewis Henry Morgan (1818–1881)“, *Paideuma* 63:1–28
- 2019 *Lewis Henry Morgan’s comparisons: reassessing terminology, anarchy and worldview in indigenous societies of America, Australia and highland middle India*. New York, Oxford: Berghahn Books

REICHEL, Eva

- 2020 *The Ho: living in a world of plenty: of social cohesion and ritual friendship on the Chota Nagpur Plateau, India*. Boston, Berlin, München: Walter de Gruyter (Religion and Society 84.)

SCHULTE-DROESCH, Lea

- 2018 *Making place through ritual: land, environment and region among the Santal of Central India*. Boston, Berlin, München: Walter de Gruyter (Religion and Society 75.)

SKODA, Uwe

- 2005 *The Aghria: a peasant caste on a tribal frontier*. Delhi: Manohar

STRÜMPELL, Christian

- 2006 „Wir arbeiten zusammen, wir essen zusammen“. Konvivialität und soziale Peripherie in einer indischen Werksiedlung. Münster: LIT Verlag (Indus: Ethnologische Südasiastudien 12.)

