



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**„Im Wandel der Zeit
Veränderungen der Machtstrukturen und Geschlechterverhältnisse
bei den Khasi in Meghalaya, Indien“**

verfasst von / submitted by
Carolina Liechtenstein, BA

Angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements of the degree of
Master of Arts (MA)

Wien 2016 / Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
Degree programme code as it appears on
the student record sheet

A 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt:
Degree programme as it appears on
the student record sheet

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Prof. Dr. Petra Dannecker

Abstract

In dieser Arbeit geht es um die Veränderungen, die bei den Khasi im Nordosten Indiens in den Bereichen Geschlechterverhältnisse, Familienbeziehungen und Machtstrukturen stattgefunden haben. Dazu wurden bei einem Forschungsaufenthalt in Meghalaya, Indien, Interviews mit Khasi geführt. Unter anderem zeigen die Ergebnisse, dass äußere Einflüsse, die zu Veränderungen geführt haben, wie Christianisierung, Kolonialzeit, Eingliederung in den indischen Staat und neuere Entwicklungen, die Position der matrilinear lebenden Khasi-Frauen keineswegs verbessert haben. Die Arbeit setzt sich außerdem mit den matrilinearen Strukturen der Khasi und deren Veränderungen auseinander.

Abstract

This thesis deals with the changes that occurred within the Indian Khasi society, especially in the topics regarding gender relations, family and power structures. In order to consolidate information on these topics various interviews with Khasis were held during a research visit in Meghalaya. The results are, amongst others, that influences like Christianization, colonization, inclusion in the Indian state, and newer developments, like urbanization and tourism, did not improve the position of women amongst the matrilineal Khasi. The matrilineal structures in the Khasi society and their transformation are also discussed.

Anerkennungen

Ich bedanke mich besonders bei Prof. Dr. Petra Dannecker für die Betreuung meiner Arbeit und bei der Universität Wien. Die Forschung wurde außerdem von der North Eastern Hill University (NEHU), Shillong, Indien, freundlichst unterstützt. Dabei gilt besonderer Dank den folgenden Personen: Prof. Valentina Pakyntrein (Department of Anthropology), Prof. S. Dhkar (Department of Khasi), Prof. Deigracia Nongkynrih (Department of Economics), Oliver Macrynjah (Department of Tourism) und Prof. Gassah (Department of Politics).

Außerdem bedanke ich mich bei der Bibliothek des ICSSR (Indian Council of Social Science Research) am Campus der NEHU-Universität.

Weiters gilt mein Dank dem St. Edmunds College in Shillong, Indien. Hier besonders Prof. Iamon Syiem (Department of Sociology). Außerdem danke ich dem Don Bosco Centre for Indigenous Cultures in Shillong, Indien, und dem Sacred Heart Theological College, Shillong, Indien. Zusätzlich möchte ich mich bei Patricia Mukhim, Editor of the Shillong Times, für ihre Hilfe bedanken.

Inhaltsverzeichnis

1. <u>Einleitung</u>	5
2. <u>Methode</u>	5
3. <u>Hintergrund</u>	9
4. <u>Die Geschichte der Khasi</u>	12
5. <u>Inventing Tradition</u>	14
6. <u>Matriarchat oder Matrilinearität?</u>	18
7. <u>Die Religion der Khasi</u>	27
7.1. <u>Geschichte der Christianisierung der Khasi</u>	29
7.2. <u>Religion als sich ändernder und verändernder Faktor</u>	32
8. <u>Integration in den indischen Staat</u>	38
9. <u>Familienstrukturen</u>	40
9.1. <u>Vom maternal uncle zum Ehemann</u>	49
9.2. <u>Die Kadduh</u>	50
10. <u>Bildung unter den Khasi</u>	51
11. <u>Eine Frage der Identität und Stammeszugehörigkeit</u>	53
12. <u>Politik und Herrschaft bei den Khasi</u>	57
13. <u>Rechtliche Fragen</u>	64
14. <u>Besitz und Erbe bei den Khasi</u>	67
15. <u>Wirtschaft und Matrilinearität</u>	70
16. <u>Neuere Entwicklungen, die zu Transformationen führen</u>	77
17. <u>Fazit zu den Geschlechterverhältnissen und wie sie sich verändert haben</u>	81
18. <u>Conclusio – „A society in transition“</u>	84
19. <u>Literatur</u>	87
20. <u>Interview-Verzeichnis</u>	95

1. Einleitung

Das Thema meiner Masterarbeit habe ich die Veränderungen der Geschlechterverhältnisse und Machtstrukturen bei den Khasi in Nordost-Indien gewählt. Die Khasi sind eines der wenigen matrilinear lebenden ethnischen Völker der Welt, die es heute noch gibt. In den letzten Jahrhunderten hat sich allerdings vieles verändert, unter anderem in ihren Geschlechterverhältnissen und Machtstrukturen, genau diese Veränderungen sollen auf den folgenden Seiten analysiert werden. In dieser Arbeit werden Themen wie Familienstrukturen, Politik, Rechtssysteme und einige andere, die sich über den Lauf der Zeit verändert haben, betrachtet und hinterfragt. Außerdem soll versucht werden, die Gründe für ebendiese Veränderungen darzustellen. Diese sind vielfältig und reichen von der Christianisierung bis hin zum Tourismus, was auch den zeitlichen Rahmen dieser Arbeit darstellt: Von dem Eintreffen der Missionare bis heute sollen die Veränderungen bei den Khasi analysiert werden. Besonderes Augenmerk wird in dieser Arbeit auf die Geschlechterverhältnisse gelegt, die durch die Matrilinearität bei den Khasi hier von besonderem Interesse sind. Da Geschlechterverhältnisse in allen Lebensbereichen vorkommen, wird die Frage in der vorliegenden Arbeit in jedem Kapitel behandelt.

2. Methode

Für die Bearbeitung des Themas wurde die Methode der qualitativen Interviews gewählt, da diesem in der Literatur zum Teil widersprüchlich behandelten Thema ein aktueller Bezug mit Informationen aus erster Hand, in diesem Fall Personen, die der Kultur der Khasi angehören, gegeben werden kann. Dafür wurde ein dreiwöchiger Forschungsaufenthalt in Shillong, Meghalaya durchgeführt. Für die Auswertung und Analyse der Daten wurde die Grounded Theory verwendet (Breuer 2010).

Was die qualitative Methode, im Gegensatz zur quantitativen, ausmacht, ist die Nähe zum Gegenstand der Forschung. Die qualitative Forschungsmethode bietet dem Forschenden die Möglichkeit, auf eine natürlichere Art dem Gegenstand der Forschung näherzukommen, um so Sinnzusammenhänge besser verstehen zu

können. Bei der qualitativen, genauso wie bei der quantitativen Methode ist es wichtig, genau und nachvollziehbar zu arbeiten. Um die Wissensproduktion in dieser Arbeit nachvollziehbar zu machen, möchte ich in diesem Kapitel genauer auf die verwendeten Methoden eingehen. Laut Berg und Milmeister muss es bei der qualitativen Materialbearbeitung auch einen Spielraum für die Empfindlichkeit des Materials geben. Bei der Verwendung von methodologischen Theorien muss auch immer noch Platz für Spontanität und Intuition sein. (Berg, Milmeister 2007: 183f)

Die Grounded Theory ist eine Methodologie der qualitativen Datenverarbeitung, die sich besonders für die Auswertung von offenen Interviews eignet. Mit der Grounded Theory sollen Interviews, Gespräche oder Beobachtungen verstanden, gedeutet und ausgelegt werden. Aus den Inhalten der qualitativen Forschung werden Theorien erarbeitet, wie in der vorliegenden Arbeit Theorien über Geschlechterverhältnisse und Veränderungen bei den Khasi. Die Datenerhebung fand hier nicht im Umfeld der Verfasserin, sondern im Umfeld ihrer Forschungspartnerinnen und Forschungspartner statt, nämlich in Meghalaya, der Heimat der Khasi. Dadurch beobachtet man natürlich auch gleichzeitig. Die wissenschaftliche Problematik ist viel leichter zu verstehen, wenn sie in dem sozialen Kontext des Forschungsgegenstandes untersucht wird. (Breuer 2010: 39f) Durch den Forschungsaufenthalt im Nordosten Indiens war es wesentlich leichter, sich ein Bild der Khasi zu verschaffen, als wenn man von der in Österreich erhältlichen Literatur, abhängig ist. Im Laufe der Arbeit wird sich herausstellen, wie gerade die deutschsprachige Literatur über die Khasi ein viel zu romantisierendes Bild dieser „Kultur“ zeichnet oder sie erst mitkonstruiert.

Um wieder auf die Grounded Theory zurückzukommen, diese bietet die Möglichkeit, soziale Phänomene zu verstehen und zu analysieren. Das „Verstehen“ spielt dabei eine wichtige Rolle, Aussagen oder Handlungen werden in einen Kontext gesetzt und so wird versucht eine Problematik zu verstehen. (Ebd.: 42ff) In dieser Arbeit wird der Versuch, die Problematik der Veränderungen bei den Khasi zu verstehen und in schriftlicher Form darzustellen, anhand der Literatur, der Interviews und der in Meghalaya gemachten Beobachtungen unternommen. In dieser Arbeit wird versucht aufgrund der Literatur, der Interviews und der Beobachtungen, die ich in Meghalaya gemacht habe, die Problematik der Veränderungen bei den Khasi zu verstehen und in schriftlicher Form darzustellen. Die Methode bietet allerdings nicht

die Möglichkeit, allgemeingültige Naturgesetze aufgrund von Alltagsbeobachtungen aufzustellen, da ebendieses Verstehen immer etwas Subjektives hat. Jede Forscherin und jeder Forscher versteht Aussagen oder Handlungen möglicherweise anders als andere. Die Forschungsmethode eignet sich für eine Interpretation der Thematik, da hier davon ausgegangen wird, dass nichts von Natur aus gegeben ist, sondern die Realität immer konstruiert ist, was durch Handeln deutlich wird. (Breuer 2010: 43f)

In den folgenden Zeilen wird die Vorgehensweise der Grounded Theory nach Beurer mit Bezug auf die schließlich durchgeführte Untersuchung dargestellt. Zunächst wird ein relativ breit gewählter Forschungsgegenstand ausgesucht. Hier fiel die Entscheidung auf die Veränderungen der Geschlechterverhältnisse, Machtstrukturen und Familienstrukturen bei den Khasi durch äußere Einflüsse, von der Missionierung bis hin zu neueren Phänomenen wie dem Tourismus, entschieden. Im nächsten Schritt kümmert sich der Forscher oder die Forscherin um Kontakte mit den Betroffenen oder Experten und Expertinnen auf dem Forschungsgebiet. Hier wurde gezielt der Kontakt zu Khasi in Shillong gesucht. Von Mitgliedern der Khasi-Kultur bis hin zu „Experten und Expertinnen“ auf dem Gebiet, Khasi-Wissenschaftler und Autoren, die sich auf ihre eigene Kultur spezialisiert haben. Deren Kontaktdaten erhielt die Verfasserin durch Nachforschen im Internet und über Bekannte. Im nächsten Schritt der Grounded Theory und so auch in dieser Arbeit, werden die erhobenen Daten in kleinen Schritten kodiert, also ihrem Inhalt nach benannt. Das hilft bei der späteren Auswertung. So wird das Forschungsfeld auch eingeschränkt. Die Codes werden dann in Kategorien zusammengefasst, diese Kategorien bilden zum größten Teil auch die Kapitel der vorliegenden Arbeit. Durch die Kodierung können unterschiedliche Aspekte und Aussagen zu gewissen Themen verglichen werden. Beim Schreiben der Arbeit werden die Kategorien und die in ihnen befindlichen Codes ständig neu betrachtet und verwendet. Im Idealfall bildet sich eine „Kernkategorie“ (Ebd.: 53) heraus, die den zentralen Untersuchungsaspekt bildet. In dieser Arbeit war diese die Geschlechterverhältnisse in einer matrilinearen Kultur, diese Kategorie zieht sich auch durch fast jedes Kapitel. (Beurer 2010: 52ff)

Die Interviewpartnerinnen und -partner wurden auf unterschiedliche Weise kennengelernt. Bevor ich in Shillong landete, hatte ich schon bei zwei Personen, davon eine bekannte Autorin über Khasi-Themen, angefragt Interviews führen zu

dürfen. Die beiden hatten mir mehrere Kontakte für Interviews gegeben und ein paar Leute sprach ich auch einfach an. Das erleichterte die Suche nach Personen für Interviews, allerdings redete ich so mit vielen sehr gebildeten Khasi, welche vielleicht ein anderes Bild geben als auf dem Land. Viele der insgesamt 10 Interviewten waren Lehrende an den Universitäten Shillongs, einer war der Leiter eines Museums über Khasi. Davon mehr als die Hälfte Frauen und alle über 30 Jahre alt. Mit jüngeren Khasi kam ich öfters in Gespräche, allerdings ohne ein Interview im eigentlichen Sinn zu führen. Die interviewten Khasi-Professorinnen und -Professoren, waren sehr hilfreich bei der Forschung, ich bekam Zugang zu einer Bibliothek an der North Eastern Hill University, die spezialisiert auf die Kulturen des Nordosten Indiens war. So konnte ich viele interessante Bücher über die Khasi und den Nordosten lesen. Auch abseits von Interviews und Büchern bekommt man in Shillong von der Kultur der Khasi einiges mit, sei es durch Unterhaltungen mit Menschen im Bus oder durch das Sammeln von Eindrücken, beispielsweise am Markt.

Die eigene Positionierung muss während der ganzen Forschung reflektiert werden. Allerdings ist das natürlich nicht so einfach, da ich natürlich mit dem Gedanken, ein matrilineares Volk zu beforschen, dorthin fuhr und mir in allen Interviews, in der ganzen Literatur und in allem, was ich beobachtete, der matrilineare Aspekt besonders auffiel. Die „Exotik“ der Matrilinearität hat meine eigene Position beeinflusst, ich habe die matrilineare Kultur vielleicht in manche Aspekte des Handelns hineininterpretiert, in der sie die Khasi vielleicht nicht unbedingt gesehen hätten.

Die Literaturrecherche begann mit ganz allgemeiner Literatur über die Khasi, Matriarchate und Indien und wurde erst im Laufe der Zeit spezifischer. In diesem Prozess kristallisierte sich auch mein Forschungsfeld heraus und so war auch mein Zugang zu dem Forschungsfeld. Als ich begann, mich für die Khasi zu interessieren, sammelte ich zunächst Informationen durch Literatur, die es an der Universität Wien gibt, und über Dokumentationen. Einen großen Teil der spezifischen Literatur fand ich, wie schon erwähnt, an der North Eastern Hill University (NEHU) in Shillong. Am Campus der NEHU gibt es eine Bibliothek des ICSSR (Indian Council of Social Science Research) welches sich vor allem auf den Nordosten Indiens und dessen Kulturen spezialisiert hat. Für die Recherche war diese Bibliothek wirklich sehr hilfreich. Die Literatur meiner Arbeit umfasst, neben

den oben schon genannten Überblickswerken, wissenschaftliche Arbeiten und Theoriewerke von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unterschiedlicher Fachgebiete. Darunter sind Theorien zu den Kapiteln, als Beispiel seien Matriarchat und Matrilinearität genannt, außerdem Theorien und Werke über die Khasi und ihre Eigenschaften.

Dadurch, dass die Khasi in Shillong – außer am Land – oft sehr gut Englisch sprechen, stellte die Sprache kein Problem bei der Forschung dar. Auch große Teile der Literatur sind auf Englisch geschrieben, nur Weniges war in der für mich leider unverständlichen Khasi-Sprache. Der Forschungsaufenthalt war sehr wertvoll für meine Arbeit, dadurch konnte ich viele wichtige und hilfreiche Informationen einholen.

3. Hintergrund

Veränderungen sind charakteristisch für jede menschliche Gesellschaft und werden durch verschiedenste Kräfte verursacht. Veränderung kann ganz unterschiedlich sein, sowohl strukturell oder organisatorisch als auch in Kulturen und Positionen. Mit dem technischen Fortschritt und der ideologischen Transformation, die mit der globalen Transformation einhergehen, kam es zu Veränderungen der Strukturen und Institutionen. *„Technological exposure, media influence, cultural intrusion, political ideology and economic growth have made this transition from tradition to modernity.“* (Tellis, Bhattacharyya 2014: 51ff) Diese Einflüsse führten auch bei den Khasi zu Veränderungen, welche im Laufe der Arbeit noch genauer beschrieben werden. Zunächst ein paar grundlegende Hintergrundinformationen.

Rund 89 Millionen der über eine Milliarde Menschen in Indien sind Angehörige von einer der 461 indischen „Stammesgruppen“. Die „Stammesgruppen“ sind so vielfältig wie ihre Zahl. Jene, die in eher isolierteren Gegenden Indiens wohnen, behielten die Kulturen und Religionen ihrer Vorfahren am ehesten. (Tellis; Bhattacharyya 2014: 51)

Bevor weiter auf die Khasi eingegangen wird, sollten zunächst ein paar erklärende Worte zu dem Begriff der „Stämme“ gegeben werden. Der Begriff „Stamm“ hat in unserem Sprachgebrauch durch die exzessive Nutzung in der Kolonialzeit immer

einen leicht negativen Beigeschmack. Der Begriff ist allerdings schon älter, schon in antiken Quellen werden manche Bevölkerungsgruppen mit diesem Begriff bezeichnet. Als „Stämme“ wurden in frühen Quellen jene Gruppen vor allem in den Randgebieten Europas, die nicht zu Städten oder Staaten gehörten. Sie zeichneten sich durch gemeinsame Abstammung aus und waren oft Bauern und Bäuerinnen oder nomadische Völker. Diese Beschreibung verbreitete sich mit den kolonialen Eroberungen. Die Menschen, die am Rand oder außerhalb von staatlichen Einheiten lebten, wurden als „Stämme“ bezeichnet. Ihnen wurde oft das Gegenteil der Werte und der Moral, die in Europa gültig waren, zugeschrieben. (Kreff, Knoll, Gingrich 2011: 361) Zu dem Zeitpunkt gab es in Europa nur noch wenige Gruppen, die so bezeichnet wurden, zum Beispiel die Sami. Den negativen Beigeschmack erhielt der Begriff durch die in der Kolonialzeit mit Stämmen assoziierte Rückständigkeit und Primitivität. Bis heute wollen viele Menschen nicht mit diesem Begriff bezeichnet werden. In der Wissenschaft wird immer noch über die Verwendung des Begriffes debattiert. Obwohl dieser eine juristische Einheit ist, bevorzugen viele die Begriffe: „indigene Bevölkerung“ oder „ethnische Gruppen“. Die Schwierigkeit des Begriffs kommt, laut Gingrich und Kreff, (2011: 68) durch die damit verbundene Nicht-Staatlichkeit. Allerdings ist kein „Stamm“ heute mehr herrschaftsfrei. Sie haben eigene politische Führungsschichten oder sind in die Politik eines Staates integriert. Auch überschneiden sich die Begriffe der ethnischen Gruppe und der Stämme nicht vollständig. Es gibt ethnische Gruppen, die nicht tribal organisiert sind, und es gibt Stämme, die keine ethnische Gruppierung bilden. Im Fall der Khasi sind aber beide Begriffe passend. Die Khasi sind eine tribal organisierte ethnische Gruppe, was sich durch eine kollektive Identität und eine gemeinsame Kultur auszeichnet. (Kreff, Knoll, Gingrich 2011: 68 und 361f) Für die vorliegende Arbeit wurde der Begriff als juristische Einheit gewählt. In der indischen Verfassung gibt es anerkannte Stämme oder „tribes“, für die politische und rechtliche Sonderrechte gelten. (List of Scheduled Tribes 1991) Die „scheduled tribes“ in Indien können durch diese Bezeichnung in der Verfassung ihre indigenen Rechte geltend machen. (Kreff, Knoll, Gingrich 2011: 361)

Die Khasi sind eines jener indigenen Völker in Indien, die in einem abgelegeneren Gebiet wohnen, nämlich in Meghalaya im Nordosten Indiens. Dies bedeutet aber bei Weitem nicht, dass es bei den Khasis keine Veränderungen gab. Einflüsse wie die Christianisierung, der zunehmende Tourismus, Urbanisierung, Transformations-

prozesse und Vernetzung führten zu einem Wandel der Geschlechterverhältnisse, Familienstrukturen und Machtverhältnisse bei den Khasi. Was die Khasi von anderen Bevölkerungsgruppen unterscheidet, ist ihre matrilineare Lebensweise. Was Matrilinearität genau bedeutet, wird später in einem Kapitel mit diesem Thema noch genauer erklärt.

Dem Stamm der Khasi gehören rund eine Million Menschen an, die meisten davon leben in Meghalaya, einem Bundesstaat im Nordosten Indiens. Nur wenige leben im benachbarten Bangladesch oder im Bundesstaat Assam. Die Khasi bilden die größte Bevölkerungsgruppe der rund drei Millionen Einwohnerinnen und Einwohner in Meghalaya. Neben ihnen gibt es die ebenfalls matrilinear lebenden Garo und Jaintia und einige kleinere Stämme, die hauptsächlich aus anderen Gebieten nach Meghalaya migrierten. Die Khasi bestehen aus vier Untergruppen: den Khyntiam, Pnar, Bhoi und War, welche wiederum aus vielen Clans bestehen. Diese Untergruppen unterscheiden sich vor allem durch die Regionen, in denen sie leben. (Gurdon 1907/2004: 5f) Wie schon erwähnt, sind die Khasi matrilinear geprägt, das gilt auch für alle Untergruppen. Dadurch spielen Frauen in der Kultur eine besondere Rolle, was aber nicht mit einem Matriarchat verwechselt werden darf, aber dazu mehr im Kapitel über Matriarchat.

Meghalaya bedeutet wörtlich: Wohnort der Wolken. Von diversen Tourismus-Agenturen wird es als Schottland Indiens bezeichnet, wegen der angeblichen landschaftlichen Ähnlichkeit. Der Bundesstaat liegt in den Ausläufern des Himalaya-Gebirges und hat ein gemäßigtes Klima. In 11 Distrikte teilt sich der Staat, wobei diese den Namen der jeweils dominierenden Bevölkerungsgruppe haben. Als Beispiel wären East Khasi Hills und West Khasi Hills genannt. Der Bundesstaat Meghalaya entstand erst 1972, indem die Region aus Assam ausgegliedert wurde. (Maps of India 2015) Die Geschichte Meghalayas hängt eng mit jener der Khasi zusammen, dazu mehr im folgenden Kapitel.

4. Die Geschichte der Khasi

Um die Khasi heute verstehen zu können, muss man einen Blick auf ihre Vergangenheit werfen. Der Ursprung der Khasi lässt sich nicht ganz eindeutig feststellen. Es gibt unter ihnen verschiedene Theorien ihre Herkunft betreffend. Einige Khasi glauben, dass sie ursprünglich aus dem heutigen Myanmar kamen. Andere sagen, sie würden aus Assam stammen, und wieder andere denken an eine Herkunft aus dem Fernen Osten. Für Wissenschaftler wie J. R. Logan und Ernst Kuhn ist die Herkunft der Khasi aus Myanmar eine naheliegende Theorie. Pater Wilhelm Schmidt rekonstruierte die Verwandtschaft der Khasi-Sprache mit den Mon-Khmer-Sprachen, welche in Südostasien, unter anderem in Myanmar und Vietnam, gesprochen werden. (Schmidt 1906) Welche dieser Theorien der Realität entspricht, lässt sich nicht sagen, allerdings sind die Khasi mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Osten in die Gegend von Meghalaya immigriert. Noch schwieriger wird es mit der zeitlichen Einordnung. Den Zeitpunkt ihrer Ankunft in Meghalaya kann man heute nicht mehr rekonstruieren. (Bareh 1997: 12ff) Dass das Wissen über ihre Herkunft verloren ging, liegt an ihrer langzeitigen Schriftlosigkeit. Ihre Sprache, welche auch Khasi heißt, wird wie schon erwähnt zu den Mon-Khmer-Sprachen gezählt, die Teil der austro-asiatischen Sprachfamilie sind. Die Khasi-Sprache ist mit der burmesischen verwandt, allerdings gibt es auch Ähnlichkeiten mit der vietnamesischen Sprache. (Ebd.: 5f)

Da es keine schriftlichen Quellen über die Geschichte der Khasi gibt, reicht das Wissen über die Bevölkerung nur bis in das Mittelalter zurück. Sie dürften dem burmesischen König, den sie auch huldigten, sehr nahe gestanden haben. (Gurdon 1907/2004: 10f)

Um die erste Jahrtausendwende gingen die einzelnen Khasi-Clans einen Vertrag ein, bei dem ein Clan, die *Jait-Syiem*, als regierender Clan ausgewählt wurde. Immer ein männlicher Nachkomme der *Syiem* sollte als Oberhaupt die anderen anführen. Verschiedene Angelegenheiten wurden den *Syiem* anvertraut, deren Residenz, von welcher aus sie regierten, als Staatshaus betrachtet wurde. Für die Betreuung des Hauses war immer eine der älteren Frauen zuständig. Die Thronfolge wurde an den ältesten der mütterlichen Brüder weitergegeben. War dies nicht möglich, kamen als Nächstes die Söhne seiner ältesten Schwester oder seiner Tochter an die Reihe. Schlussendlich ging die Erbschaft an einen Cousin

mütterlicherseits, falls die vorher aufgezählten Möglichkeiten der Thronerbschaft nicht durchführbar waren, weil die Erben fehlten. Frauen wurden für die Thronfolge nur als letzter Ausweg in betracht gezogen. In den darauffolgenden Jahrhunderten folgten unterschiedliche *Syiem*-Dynastien. (Bareh 1997: 41ff)

Im 18. Jahrhundert kamen die Khasi in ersten Kontakt mit den Briten. 1824 kam es zu einem Abkommen zwischen der East India Company und den Khasi-Prinzen, damit begann auch der britische Einfluss. Zunächst wurde den Briten erlaubt, eine Straße durch das Khasi-Gebiet zu bauen. Durch immer weitere Abkommen konnten die Briten ihren Einfluss immer weiter verstärken und die Macht der Khasi-Prinzen einschränken. 1829 erklärten die Khasi-Prinzen den Briten aufgrund eines Vertragsbruches auf Seiten der Engländer den Krieg. Es kam zu Morden an englischen Soldaten durch die Khasi-Krieger. Ein Krieg begann, der bis 1933 dauerte, als der letzte Khasi-Kämpfer aufgab. Einige Jahre später gab es erneut einen Krieg zwischen den beiden Parteien, danach wurde die englische Herrschaft strikter und das Gebiet der Khasi genoss weniger Freiheiten als davor. Allerdings wurde das Gebiet auch während der britischen Herrschaft von Khasi-Dynastien (mit)regiert. (Ebd.: 111ff)

Durch die britische Herrschaft kam es vor allem zu administrativen Veränderungen. Gesetze und Bestrafung wurden an das westliche System angepasst. Allerdings gab es noch andere gravierende Transformationen durch die britische Herrschaft, von denen die interviewten Khasi berichten. Unter anderem fingen die Briten an Pinienbäume in Meghalaya zu pflanzen, welche die anscheinend früher so vielfältige Vegetation Meghalayas zerstörten. (Interview Kochuparambil 2015: 2) Die Khasi sehen aber auch durchaus positive Veränderungen, die die britische Herrschaft mit sich brachte, wie zum Beispiel den Bau von Straßen. Davor gab es keine Form von Wegen. *„They started with what they call horse path. Which a British administrator, a British officer would be able to sit on the horseback and went from one place to another place. Later on they introduced what was called pony cart-roads.“* (Interview Gassah 2015: 3) Dadurch war eine bessere Vernetzung der Khasi und ein leichter Transport von Gütern möglich. Neben der Christianisierung zog die Kolonialzeit die zweit-deutlichsten Veränderungen mit sich. (Vergleich u.a. Kapitel Politik und Herrschaft)

Schon vor der East India Company kamen britische Missionare zu den Khasi. Heute ist der Großteil aller Khasi Christen, nur noch ein geringer Teil praktiziert die

ursprüngliche Religion. (Ebd.: 275ff) Während die Briten zur Zeit ihrer Herrschaft die Industrialisierung in Großbritannien förderten und dafür Indien ausbeuteten, wurde für die indischen Gesellschaften das feudale System bevorzugt. Das, was die Kolonialherren und die dominanten indischen Kulturen als zivilisiert betrachteten, war ein von Männern dominiertes System. Dadurch wurden gesellschaftliche Strukturen, in denen Frauen eine bedeutendere Rolle spielten, wie zum Beispiel bei den Khasi, als rückschrittlich und weniger entwickelt betrachtet. Da Privatbesitz zur Norm wurde, verloren die Frauen dieser ethnischen Gruppen, die zuvor eine gewisse Kontrolle über ihre Familienwirtschaft hatten, diese Kontrollfunktion. (Fernandes; Barbora 2002: 14ff)

Nachdem Indien 1947 die Unabhängigkeit von Großbritannien erreichte, wurden die Khasi in den indischen Staat eingegliedert. Obwohl die Anführer der Khasi zuerst gegen eine Eingliederung in den indischen Staat waren, stimmten sie dann der Integration in den Bundesstaat Assam zu. Dabei wurde ihnen eine gewisse administrative, wirtschaftliche und rechtliche Macht eingeräumt. 1972 wurde Meghalaya ein eigener Bundesstaat im indischen Subkontinent. (Syiemlieh 1993: 149ff)

Die geschichtlichen Ereignisse, welche die Khasi erfahren haben, zogen viele Veränderungen mit sich, wie sich im Laufe der Arbeit gezeigt wird.

5. Inventing Tradition

Zu Beginn der Arbeit sollte man sich zunächst mit „Traditionen“ und der Erfindung von diesen auseinandersetzen. „Traditionen“, auch wenn sie alt und man sie mit einer lang vergangenen Zeit verbindet, sind oft ein Produkt neuerer Zeiten. Traditionen werden ständig neu erfunden, so Eric Hobsbawm (1983: 1ff). Ein Beispiel sei der Prunk, der die britische Königsfamilie bei öffentlichen Anlässen umgibt. Die meisten Menschen würden ihn als jahrhundertealte Tradition beschreiben, dabei entstand dieser erst im späten 19. und 20. Jahrhundert. (Hobsbawm 1983: 1f) Der Begriff „invented traditions“ wird in einem relativ breiten Feld angewendet, er umfasst sowohl Traditionen, die tatsächlich erfunden oder konstruiert wurden, als auch Traditionen, die in einer kurzen Zeit entstanden sind, deren Herkunft aber schwerer zu bestimmen ist. Einige dieser „Traditionen“ sind

nicht von langer Dauer, für das Konzept der invented traditions ist aber das Auftreten und die Entstehung solcher „Traditionen“ von Interesse. Erfundene Traditionen oder invented traditions beinhalten eine Reihe von Praktiken, stillschweigend akzeptierte Regeln und Rituale oder Symbole, welche bestimmte Werte oder Normen einprägen sollen, die durch Wiederholungen eine Kontinuität der Vergangenheit darstellen sollen, so Hobsbawm (1983: 1f). Er sagt außerdem auch, dass diese erfundenen Traditionen, wenn möglich, eine Kontinuität einer passenden historischen Vergangenheit aufbauen wollen. Als Beispiel dafür nennt er den Wiederaufbau des britischen Parlaments im gotischen Stil und die Entscheidung nach dem zweiten Weltkrieg, es genauso wieder aufzubauen. Die historische Vergangenheit, in die eine Tradition eingebettet wird, muss nicht lange zurückliegen. Invented traditions sind meist Reaktionen auf neue Situationen, denen ein Bezug auf vergangene Situationen zugeschrieben wird. Eric Hobsbawm sagt, „*the invention of traditions*“ (1938: 1) könnte der Wunsch und Versuch sein, auf den konstanten Wandel in der Welt mit Beständigkeit und Unveränderlichkeit zu reagieren. (Ebd.: 1f)

Man muss klar zwischen Tradition und Brauchtum unterscheiden. Traditionen, ob konstruiert oder nicht, haben fixierte und oft auch formalisierte Praktiken, so wie die Repetition, während Brauchtum, nach Hobsbawm, eine Doppelfunktion hat, nämlich sowohl Motor als auch Schwungrad ist. Und zwar in dem Sinne, dass Brauchtum Innovation nicht ausschließt und veränderbar ist, allerdings unter der Bedingung, dass es vergleichbar und kompatibel mit dem vorangegangenen Brauchtum ist. Brauchtum muss wandelbar sein, weil die Welt sich auch verändert. „*‘Custom’ is what judges do; ‘tradition’ (in this instance invented tradition) is the wig, the robe and other formal paraphernalia¹ and ritualized practices surrounding their substantial action.*“ (Hobsbawm 1983: 2-3) Die Erklärung Hobsbawms zeigt recht deutlich den Unterschied zwischen dem formellen Traditionellen und dem flexibleren Brauchtum. Eine weitere Unterscheidung ist wichtig, nämlich zwischen Tradition und Routine, welche keine spezifischen Rituale oder symbolischen Funktionen hat. Jede oft wiederholte soziale Ausübung wird irgendwann gewisse Routinen und Konventionen entwickeln, auch um es neuen Teilnehmerinnen und Teilnehmern beizubringen. Seit der industriellen Revolution mussten Bräuche viel

¹ Utensilien

² Falsche Benennung oder falsche Begriffsverwendung (Oxford Dictionary 2015b)

schneller angepasst und Traditionen öfter erfunden werden. Ebendiese Konventionen und Routinen zählen deshalb nicht als invented traditions weil ihre Intention technischer und nicht ideologischer Natur ist. Sie dienen dem Zweck, sich praktischen Bedürfnissen anzupassen. (Ebd.: 3f)

Ein sehr berühmtes Beispiel von invented traditions ist der Schottenrock. Das „traditionelle“ Kleidungsstück, welches in den schottischen Highlands bei Festen und Zusammenkünften von Männern getragen wird, erinnert an lang vergangene Zeiten. In Wahrheit wurde der Schottenrock erst lang nach der Union mit England, Anfang des 18. Jahrhunderts, Teil der „traditionellen“ Bekleidung. In einer rudimentäreren Form existierte der Schottenrock zwar schon davor, wurde aber als „barbarisch“ und „rückständig“ angesehen und nicht getragen. Ähnliches gilt für die gesamte Highland-Kultur. Vor dem Ende des 17. Jahrhunderts gab es keine Highland-Kultur, die meisten kulturellen Eigenschaften stammten aus Irland. Die Erfindung einer Highland-Tradition, bei der es zu einer kulturellen Revolte gegen die irische Tradition kam, entstand erst im 18. Jahrhundert. (Trevor-Roper 1983: 15f) Hier sieht man, wie invented traditions entstehen und sich an neue Gegebenheiten anpassen.

„Inventing Traditions“ ist ein Prozess der Ritualisierung und Formalisierung mit Bezug auf die Vergangenheit, wenn auch nur durch das Auferlegen von Wiederholungen. Die genaue Entstehung solcher Traditionen ist nicht immer leicht zu verfolgen. Am besten lässt sich diese nachvollziehen, wenn sie von einer Person oder absichtlich erfunden wurden. Als schwierig gestaltet sich, wenn „invented traditions“ teilweise erfunden wurden und sich teilweise entwickelt haben. Traditionen sind keine festgeschriebene Tatsache. Sie werden aufgegeben und neu erfunden. Manche neuen Traditionen können die alten einfach überschreiben, andere werden aus verschiedenen Ritualen und Symbolen zusammengeschneidert. Hobsbawm teilt invented traditions in folgende Gruppen ein: diejenigen Traditionen, die Zusammenhalt oder Zugehörigkeit einer Gruppe etablieren und symbolisieren, diejenigen die Institutionen und Autoritäten legitimieren, und jene, deren Zweck die Verbreitung von Wertesystemen und Glauben ist. Die wissenschaftliche Beachtung von invented traditions ist unerlässlich, um die Beziehung der Menschen mit ihrer Vergangenheit zu verstehen. (Hobsbawm 1983: 4f)

Das Konzept der „invented traditions“ trifft auch bei den Khasi in Meghalaya zu. Auch hier wurden viele kulturelle Konzepte erst im Laufe der Zeit erfunden.

„Because my understanding, my experience of Khasi culture, being in the Khasi society is actually it started the moment I was born“ (Interview Syiem 2015: 1)
Tradition ist auch eine Entscheidung, eine kulturelle Option, man entscheidet sich jeden Tag neu dazu, matrilinear zu leben, sagt eine Khasi im Interview. (Ebd.: 10)
Was heute „Tradition“ ist, war es vielleicht vor 50 Jahren noch nicht. Seit der verstärkten Christianisierung der Khasi haben die Senkhasi, die der alten Khasi-Religion anhängen, eine Art Festival eingeführt, das jedes Jahr im Frühling stattfindet. Dort werden die alten Tänze aufgeführt. Dieses Festival gab es vorher noch nicht, aber jetzt sei es Tradition, erklärt eine Khasi-Professorin als Beispiel. (Interview Pakynthrein 2015: 5) *„I call it the invention of tradition. You don't have tradition per se. Like that. Because what is not tradition now, would be tradition 50/100 years from now.“* (Ebd.: 7)

Traditionen, oder was wir darunter verstehen, sind nicht ein uraltes Konzept, das es seit Jahrhunderten gibt. Traditionen werden ständig neu erfunden, so auch bei den Khasi. Tradition entsteht immer neu und wie bereits erwähnt muss man sich auch als Khasi dafür entscheiden, diese Traditionen weiterzuführen oder eben nicht. Als Khasi geboren zu werden heißt nicht automatisch, alle kulturellen Konzepte sofort anzunehmen und auszuleben. Nicht alle Khasi leben in der matrilinearen Tradition weiter, darauf wird in späteren Kapiteln noch näher eingegangen. Auch werden immer neue Traditionen erfunden - wie Professorin Pakynthrein schon gesagt hat, können Dinge, die heute keine Tradition sind, es in fünfzig oder hundert Jahren vielleicht sein. „Invented traditions“ können auch als Reaktion auf etwas entstehen. Was der Schottenrock als Mittel für die Stärkung der Highland-Kultur war, sind die Tanzfestivals der Senkhasi, um neben dem wesentlich größeren Teil der christlichen Khasi nicht zu verschwinden. Die Khasi sind sich ihrer Traditionen sehr bewusst und diese spielen auch eine große Rolle. Allerdings sind diese nicht unveränderbar. Auch die christlichen Traditionen bei den Khasi sind, wenn man so will, „erfundene Traditionen“. In diesem Fall sind das nach der Einteilung von Hobsbawm Traditionen, die Wertesysteme verbreiten. Allerdings dient das Christentum, auf einer anderen Ebene wie die Zugehörigkeit zum „Stamm“ der Khasi, auch auf eine gewisse Art dem Zusammenhalt. Einige Traditionen der Khasi, wie zum Beispiel der matrilineare Lebensstil, lassen sich kaum zurückverfolgen. Wann diese Tradition genau begonnen hat und wodurch sie

eingeführt wurde, ist nicht klar zu sagen. Allerdings kann man sich mit der matrilinearen Tradition bei den Khasi heute auseinandersetzen.

6. Matriarchat oder Matrilinearität?

In diesem Kapitel sollen die Geschlechterverhältnisse bei den Khasi untersucht werden und der Frage nachgegangen werden, ob es sich bei den Khasi um eine Kultur mit matriarchalen oder matrilinearen Strukturen handelt. Zunächst einmal ganz allgemein, Geschlechterverhältnisse oder „gender relations“, wie sie heute bestehen, sind aus einem historischem Prozess entstanden und nicht etwas natürlich Gegebenes. Das Konzept der Geschlechterverhältnisse soll die soziale Rolle von Geschlechterbeziehung miteinander darstellen und beschäftigt sich auch mit den Konzepten von Patriarchat und Matriarchat. Dieses Konzept geht auch von einer ungleichen Behandlung der unterschiedlichen Geschlechter aus. Schon Olympe de Gouges hat zur Zeit der französischen Revolution die Gleichstellung von Mann und Frau verlangt, bevor der Begriff „Geschlechterverhältnisse“ überhaupt existierte. (Haug 2005: 279ff) Die Entwicklung der Geschlechterverhältnisse muss immer auch in Verbindung mit der ökonomischen Geschichte betrachtet werden. Durch die Bildung von Grundbesitz und die zunehmende Arbeitsteilung wurden die Rollen der Geschlechter in Familien festgelegt. Indem den unterschiedlichen Geschlechtern unterschiedliche Arbeitsrollen und Besitzmöglichkeiten zugeteilt wurden, verfestigten sich die Geschlechterrollen und die mit ihnen zusammenhängenden Vorurteile. Eine Veränderung dieser Ordnung wurde als Gefahr für die Familie angesehen. Würden Frauen die Arbeit der Männer übernehmen, würden die Kinder vernachlässigt werden und es zu einer Auflösung der Familie kommen. Die ersten, die über das Konzept der Genderrelations als solches schrieben, waren John Stuart Mill und seine Frau Harriet Taylor im Jahr 1869, dabei beschrieben sie die Unterdrückung der Frau in der Familie und dadurch auch außerhalb. Simone de Beauvoir sah den Grund für die Geschlechterverhältnisse in den reproduktiven Fähigkeiten der Frau, dadurch sei sie automatisch benachteiligt. (Simone de Beauvoir zit. nach Haug 2005: 283ff) Geschlechterverhältnisse haben sich im Lauf der Zeit verändert und sind auch von Region zu Region unterschiedlich. Durch die matrilineare Lebensform, die eine besondere Beziehung zwischen den

Geschlechtern mit sich zieht, sind die Geschlechterverhältnisse ein ausgesprochen interessantes Forschungsgebiet. Wie sich diese bei den Khasi genau darstellen, wird im Folgenden zu eruieren versucht.

Nach der Definition aus dem Duden wird Matrilinearität als „*in der Erbfolge der mütterlichen Linie folgend*“ (Duden 2013a) definiert, im Gegensatz zu dem Matriarchat, welches in derselben Quelle als „*Gesellschaftsordnung, bei der die Frau eine bevorzugte Stellung in Staat und Familie innehat und bei der in Erbfolge und sozialer Stellung die weibliche Linie ausschlaggebend ist*“, dargestellt wird. (Duden 2013b)

Ein weiteres Konzept, die Matrilinearität ist eine „Tradition“ bei welcher der Ehemann nach der Hochzeit zur Familie oder zum Clan seiner Frau zieht, anstatt umgekehrt, wie in den meisten anderen Gesellschaften üblich. (Oxford Dictionary 2015)

Matrilinearität ist ein Konzept, welches die Familienidentität beeinflusst. Bei Matrilinearität geht es vor allem um die Frage der Abstammung und nicht um Machtpositionen innerhalb der Familie. In einer matrilinearen Gesellschaft wird der Nachname der Mutter angenommen und der Besitz von der Mutter an die Tochter vererbt. (Kharkrang 2012: 4ff)

Dabei ist das Prinzip des Matriarchats beziehungsweise der Matrilinearität kein neues. Schon aus der Zeit vor Christus findet man Quellen, vor allem aus dem Griechischen, von Völkern, in denen die Frau eine führende Rolle in der Familie spielt. Unter den Lykiern, einem türkischen Bergvolk, wurden Name, Stand und Erbe nur über die Mutter vergeben, so berichtet schon Herodot im fünften Jahrhundert vor Christus. Der Sozialanthropologe Wicker schreibt, dass auch die ersten Begriffe dafür von den Griechen stammten. Herakleides Pontikos erfand den Begriff Gynaikokrateisthai, die Frauenherrschaft, später von verschiedenen Theoretikern als Gynaiokratie übernommen. Im gesamten Lauf der Geschichte gab es Völker, die in verschiedenen Formen nach dem matrilinearen Prinzip lebten. (Wicker 2005: 26ff) Ebenso gibt es schon seit langem unterschiedlichste Theorien darüber. Eine der bekanntesten stammt von Bachofen.

Johann Jakob Bachofen entwickelte Mitte des 19. Jahrhunderts das sogenannte Stufenmodell der menschlichen Gesellschaftsordnung. In diesem Modell wird die Entwicklung der Menschheit in verschiedenen Stufen dargestellt. Dabei kommt die

Gynäkokratie, also die matriarchale Stufe, vor dem angeblich patriarchalen System. Bachofen argumentiert, dass es ein gynäkokratisches Zeitalter gab, in dem die meisten Kulturen matriarchalisch lebten. In Bachofens Stufenmodell kommt noch vor dem gynäkokratischen Zeitalter die erste Entwicklungsstufe, nämlich der Häterismus, in dem es keine eheliche Bindung gegeben haben soll und die Frauen sexuellem Missbrauch ausgeliefert waren. Männer waren im Häterismus den Frauen vor allem durch ihre körperliche Stärke überlegen, so Bachofen. (Bachofen 1993: 27ff) Durch die verstärkte Rolle der Religion kommt es zur darauffolgenden Stufe in Bachofens Modell und zwar zur Gynäkokratie, der Mittelstufe. Durch die Religion, die mit dem Weiblichen verbunden ist, finden die Frauen eine Möglichkeit, etwas der körperlichen Überlegenheit der Männer entgegenzusetzen. Hier findet eine Art religiöse Bekehrung statt, bei der die Frauen anstatt der sexuellen Gewaltanwendung zunächst Prostitution einführen. Da die Ehe gegen die Gesetze der Natur sprechen würde, wird Prostitution als Sühneopfer eingeführt. In einem weiteren Schritt in Bachofens Theorie können die Frauen Monogamie und eine eheähnliche Institution einführen, indem die Sühneopfer immer schwächer werden. In dieser Entwicklungsstufe beginnen auch das Sesshaftwerden und der Ackerbau. Erst in der dritten und letzten Stufe kommt es zu einer Art Befreiung von den Naturgesetzen. (Ebd.: 127ff)

Die letzte Stufe von menschlicher Entwicklung sieht Bachofen im Patriarchat, diese ist für ihn auch die fortschrittlichste Entwicklungsstufe. Erst durch die patriarchale Lebensform und der damit verbundenen Trennung von der Natur, die in den vorangegangenen Entwicklungsstufen die gesetzgebende Macht ist, könne der Mensch sich über die Natur stellen. Nach Bachofen waren geistige Entwicklung und Individualismus erst in dieser letzten Stufe möglich. (Bachofen 1993: 49ff) Bevor auf die Kritik an Bachofens Modell und anschließend auf weitere Matriarchatstheorien eingegangen wird, wird im Folgenden ein Exkurs in die feministische Kritik unternommen, wobei darauf eingegangen wird, wie die feministische Kritik argumentiert. Außerdem wird die Frage gestellt, wer was und warum sagte. Die feministische Kritik fordert eine kritische Betrachtung von Begriffen und Zuschreibungen, vor allem was Begriffe wie „Geschlecht“ betrifft. Die angenommene Objektivität der wissenschaftlichen Forschung muss, so die feministische Kritik, kritisch analysiert werden. Sehr lange wurden feministische Kritiken ignoriert und die Kategorie „Geschlecht“ nicht als relevante

Strukturkategorie eingestuft. Auch wurde die Konstruktion der Kategorie Geschlecht, vor allem der Frau, lange nicht beachtet. Geschlechter beziehungsweise Geschlechterrollen und -beziehungen wurden im Laufe der Zeit konstruiert und sind keineswegs etwas natürlich Gegebenes. Dazu kam noch, dass es kaum Wissenschaftlerinnen gab, was den Prozess der Anerkennung der Kategorie und ihrer Konstruktion nicht unbedingt erleichterte. (Hönig 2006: 964f) Dabei geht es vor allem um die jahrhundertelange Abwesenheit von Frauen in der Wissenschaft. Die Möglichkeiten für Frauen, sich wissenschaftlich zu engagieren oder sogar einen Abschluss zu erreichen, waren sehr eingeschränkt. Nur Frauen aus finanziell besser gestellten Elternhäusern und nur aus denen, die dem Thema offen gegenüberstanden, konnten studieren. Der Ausschluss der Frauen aus der Wissenschaft hält bis heute an, nur findet er auf einer anderen Ebene statt. Die Zahlen der inskribierten Frauen sind immer noch etwas geringer als die der Männer, in Naturwissenschaften umso mehr. Gerade einmal 39 % der Promotionen in Deutschland werden von Frauen abgelegt. Genau da setzt die feministische Kritik an. Durch einen höheren Anteil von Frauen in den Wissenschaften, wie zum Beispiel in der medizinischen Forschung, würden die Interessen von Frauen höhere Anerkennung gewinnen. Nicht zu vergessen ist, dass Frauen dennoch Anteil an wesentlichen Forschungen hatten, nur wurden diese nicht immer anerkannt. Die feministische Wissenschaftskritik ist der Meinung, die Wissenschaften seien gesellschaftlich geprägt und könnten nie vollständig objektiv sein. Damit steht die feministische Wissenschaftskritik im Kontrast mit dem feministischen Empirismus, der davon ausgeht, Wissenschaften könnten wertfrei sein, wenn man sie von androzentrismen Vorurteilen befreit. (Voß 2008: 235ff)

In der feministischen Kritik werden Aussagen von Wissenschaftlern wie Bachofen differenziert betrachtet und auf ihre patriarchalische Prägung untersucht. Opitz-Belakhal (2013: 155) kritisiert die Matriarchatstheorien dahingehend, dass das Matriarchat ebenso wie das Patriarchat ein historiographisches und ideologisches Konstrukt sei, das durch seine Komplexität kaum zu erfassen oder darzustellen sei. Erst durch die „Erfindung“ der Kategorie Geschlecht könnten ihrer Meinung nach alternative Geschlechtskonzepte gründlich erforscht werden. Als Beispiel nennt sie das Galensche „one-sex model“ aus der Antike, bei dem die Grenze zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit viel verschwommener ist als in den zweigeschlechtlichen Gedankenwelten, in denen meist gedacht und geforscht wurde.

Opitz-Belakhal geht davon aus, dass die Trennung von Natur und Kultur und die damit zusammenhängenden Geschlechterzuschreibungen männlich und weiblich als ein wissenschaftlicher Fehler gelten müssten, was in weiterer Folge zu einer Neuschreibung der Politik und Geschichte führen müsste. (Opitz-Belakhal 2013: 155ff) Donna Haraway sagt zu der Arbeitsweise, wie feministische Wissenschaftskritik funktionieren müsste: *„Dekodierung und Transkodierung plus Übersetzung und Kritik – alle zusammen sind erforderlich.“* (Haraway 2001: 293) Laut Donna Haraway soll die feministische Wissenschaftskritik dazu führen, dass die Wissenschaft nicht mehr etwas Abgeschlossenes ist, was sich der eigenen Verantwortung entzieht, sondern jeden betrifft und jede Stimme hört. Dadurch verliert die Wissenschaft auch ihre „falsche“ Allmächtigkeit. Eine „kollektive Subjektposition“ soll geschaffen werden, nur dadurch könne Wissenschaft an Gültigkeit gewinnen. (Ebd.: 293f)

Vor allem in Bachofens sehr radikaler Stufentheorie ist die patriarchale Prägung nicht zu übersehen. Meiner Meinung nach kann man die feministische Wissenschaftskritik an diesem speziellen Beispiel besonders gut anwenden. Bachofens Meinung über die Stellung der Frau in Verbindung mit der „Fortschrittlichkeit“ der Gesellschaft spiegelt sehr gut seine auf die männliche Herrschaft gemünzte Einstellung wider.

Nachdem Bachofens Theorie durch die feministische Kritik betrachtet wurde, wird hier auf weitere Matriarchatstheorien eingegangen. Wie Bachofen geht auch der Marxist Ernest Bornemann von einer „matristischen“ Vorstufe zum patristischen Jetzt aus. Er lehnt aber dabei den Begriff „Matriarchat“ ab, weil sich in diesem das griechische Wort „archos“ befindet, was Herrscher bedeutet. Frauen haben in seinen Augen aber Männer nie beherrscht, sondern die Gesellschaften wären lediglich durch das weibliche Element geprägt. Auch den Begriff „Matrilinearität“ vermeidet er, da in seinen Augen die matristischen Gesellschaften vorjuristisch sind und es keine Abstammungs- und Erbschaftsfragen gab. Mit dem Übergang zum Patriarchat entstanden Privatbesitz und die Klassengesellschaft. Im Gegensatz zu Bachofen stellt für Bornemann das Patriarchat nicht die letzte und höchste Stufe dar, sondern es gibt eine weitere „nachpatriarchale“ Gesellschaft. Diese würde in einer sehr industrialisierten Planwirtschaft bestehen, in der es keinen Privatbesitz gäbe und beide Geschlechter „befreit“ wären. (Bornemann 1976: 10ff)

Anders als Bornemann und Bachofen ist Uwe Wesel (1981: 30ff) davon überzeugt, dass es nie ein Matriarchat gegeben habe. Er bezeichnet es als „Mythos Matriarchat“. Matrilinearität und Matrilokalität habe es in seinen Augen zwar schon gegeben, das Matriarchat, so wie es Bachofen beschreibt, aber nie. Der Jurist Wesel kritisiert, dass Bachofen mit seiner Theorie versuchen würde, die heutige Männerherrschaft zu rechtfertigen. Durch sein stufenförmiges Entwicklungsmodell stellt Bachofen Männer auf eine geistige erhabeneren Stufe. Seiner Meinung nach wurden Frauen schon immer unterdrückt, schon in den Gesellschaften der Altsteinzeit. Er glaubt, dass nur ein Ende der Arbeitsteilung zu einem Ende der Unterdrückung der Frauen führen würde. (Wesel 1981: 30ff)

Wieder anders argumentiert Heide Göttner-Abendroth (1988: 9), sie forscht über matriachale Gesellschaften in der heutigen Zeit. Die Philosophin und Gesellschaftsforscherin ist sicher eine der bekanntesten, aber auch eine der umstrittensten Matriarchatsforscherinnen unserer Zeit. Sie definiert matriachale Gesellschaften als *„von Frauen geschaffene und geprägte Gesellschaften, in denen sie dominierten, aber nicht herrschten“*. (Göttner-Abendroth 1988: 9) Göttner-Abendroth versteht auch den Begriff „Matriarchat“ anders, da das griechische Wort „arche“ auch Anfang heißt und nicht nur Herrscher, deshalb ist diese Beschreibung für sie am naheliegendsten. Am Anfang war die Mutter, das bedeutet ein Matriarchat. (Ebd.: 9f) Sie kreiert auch eine sehr allgemeine Theorie über den strukturellen Aufbau von Matriarchaten. So sind diese nach Göttner-Abendroth meist Ackerbaugesellschaften, wobei die Frauen die Kontrolle über den Besitz, also Häuser und Felder, haben. Matriachale Gemeinschaften leben nach Göttner-Abendroth in großen Gruppen zusammen. Der Name des Clans und alle sozialen und politischen Würden werden über die mütterliche Linie vererbt, sie sind also matrilinear. Die „Ehemänner“ sind eher Gäste bei ihren Frauen und besuchen diese meist nur für eine Nacht. Dies nennt sie „Besuchsehe“. Die Vaterfigur ist in dem Fall der Bruder der Mutter und nicht der biologische Vater. Die Ehemänner müssen aus einem anderen Clan stammen, dadurch bestehen aber zwischen den meisten Clans Verwandtschaftsbeziehungen, welche als eine Art soziales Hilfswerk dienen. Entscheidungen werden mittels Konsensfindung in der ganzen Familie getroffen, Stimmen von Männern wie Frauen sind hier gleichwertig. Das gleiche gilt für Entscheidungen, die das ganze Dorf betreffen. (Göttner-Abendroth 2010: 23ff) Die

Religion ist stark mit dem weiblichen Geschlecht verbunden. Priesterschaft besteht fast ausschließlich aus Frauen und sie sind es auch, die alle Rituale durchführen. (Göttner-Abendroth 1991: 37f)

Es gibt also die unterschiedlichsten Theorien über dieses kontroverse Thema des Matriarchats, außerdem die unterschiedlichsten Definitionen von Matriarchat und ob es diese heute noch gibt. In unserem Zusammenhang wirft das unweigerlich die Frage auf, wie das auf die Khasi zutrifft. Ob man die Khasi überhaupt als Matriarchat bezeichnen kann, hängt von unterschiedlichen Ansätzen ab. Nur eine dieser Autoren und Autorinnen hat sich allerdings speziell mit den Khasi auseinandergesetzt.

In einigen Schriften bezeichnet Göttner Abendroth (1991: 17) die Khasi als Matriarchat. Für sie sind die Khasi sogar ein „*exemplarisches Beispiel*“ für die „*klassisch-matriarchalen Sozialstruktur[en]*“ (Göttner-Abendroth 1991: 17). Durch die Matrilinearität und Matrilokalität und durch die geringe Rolle der Männer sieht Göttner-Abendroth die These des Matriarchats gefestigt. In ihren Augen haben die Väter gar nichts in einer Familie zu sagen und der *maternal uncle* nur sehr wenig. Seine Rolle sei von vielen Forschern oft übertrieben dargestellt worden, so Göttner-Abendroth, da man durch das patriarchal beeinflusste Denken sich ein Matriarchat nicht vorstellen könne. Sie schreibt auch dem *Durbar*, dem Clanrat, eine geringere Stellung zu, da dieser immer im Konsens mit den Frauen des Clans handeln müsse. Was für Göttner-Abendroth die Khasi als Matriarchat auszeichnet, ist, dass die Frau die Entscheidungskraft in der Familie hat; diese aber nicht gewaltig durchsetzen muss, sondern von den männlichen Familienmitgliedern so akzeptiert wird. Die Khasi-Männer nehmen diese Ordnung so an, weil sie erkannt haben, dass diese ihre Identität unter anderem ausmacht. Nicht nur in der Familie haben die Frauen die Macht, sondern auch in der Politik. Die Frauen würden die Entscheidungen des *Syiem* maßgeblich beeinflussen und sind deshalb politisch sehr bedeutend. (Ebd.: 24ff)

Meine Forschungen vor Ort deuten allerdings gegen ein Matriarchat, im Gegensatz zu den Texten von Heide Göttner-Abendroth. Der Nachname, also die Clan-zugehörigkeit, und der Besitz werden zwar von der Mutter an die Töchter vererbt. Das eigentliche Sagen haben in den Familien aber die Männer, so die Aussagen

der Interviewten. Patricia Mukhim (2015: 1) drückt das folgendermaßen aus: „*So you know there is a big misnomer² or misunderstanding about Khasi society. Many people, even within India, think that it is matriarchal. But it is not matriarchal. It is only the lineage. And the lineage really does not empower anyone. It certainly does not empower women.*“ (Interview Mukhim 2015: 1) Außer einem katholischen Priester waren sich alle Interviewpartnerinnen und Interviewpartner einig, dass die Khasi kein Matriarchat seien, da der Begriff „Matriarchat“ eine gewisse Macht der Frauen impliziert, die es bei den Khasi in der Form nicht gibt. Das folgende Zitat zeigt dies recht deutlich: „*The matriarchal system is a system where the woman is the head of a family. In our system, the matrilineal system, we are concerned more about lineage. Tracing the lineage to the mother and the woman cannot be the head of the family.*“ (Interview Dhkar 2015: 5) Frauen können also nie Oberhaupt der Familie, geschweige denn des Clans werden. Khasi-Frauen dürfen auch nicht in den Rat des Clans, obwohl selbst Machtpositionen über die Mutter vererbt werden. Das bedeutet, der Bruder oder der Sohn der Mutter und später der Sohn der Tochter werden die Rolle des Machthabers übernehmen, aber niemals eine Frau. (Interview Pakyntrein 2015: 3) Bei den Khasi gibt es auch ein Sprichwort, welches das ganz gut beschreibt: „*The hen never crow, when the hen becomes to crow, then the world will come to an end.*“ (Interview Dhkar 2015: 5) Das zeigt die sehr patriarchalischen Strukturen und ihre Bedeutung bei den Khasi. In einem Interview wird erwähnt, dass Khasi-Frauen im Vergleich zu Frauen in anderen Teilen Indiens mehr Möglichkeiten haben. (Interview Nongkynrih 2015: 1)

Was sind die Khasi letztendlich: matriarchal oder matrilinear? Vor allem die Analyse des empirischen Materials, allerdings auch der Vergleich der Matriarchatsliteratur mit dem Lebensstil der Khasi spricht in meinen Augen gegen ein Matriarchat der Khasi. Dies Khasi könnte man als Patriarchat mit matrilinearen und matrilokalen Strukturen, die auf gesellschaftlicher Ebene deutlich werden, klassifizieren.

Um wieder zu den „invention of traditions“ zurückzukommen, stellt sich die Frage, woher die matrilinearen Traditionen bei den Khasi stammen. Der Tradition zufolge geht das Konzept der Matrilinearität auf die Entstehungsgeschichte der Khasi zurück. In ihrem Glauben stammen sie alle von *Ka lawbei*, der ursprünglichen

² Falsche Benennung oder falsche Begriffsverwendung (Oxford Dictionary 2015b)

Vorfahrin, eine Art Urmutter, ab, deren Bruder, *U Suitnia*, das Familienoberhaupt war. Ihr Ehemann wird *U Thawlang* genannt. (Kharkrang 2012: 47f)

Laut der Anthropologin und geborenen Khasi Valentina Pakyntein geht die Matrilinearität auf die Zeit zurück, in der Khasi-Frauen mehrere Männer hatten und die Vaterschaft oft unklar war. Um die Kinder davor zu schützen, am Ende keinem Clan oder keiner Familie anzugehören, wurden sie automatisch Teil des Clans ihrer Mutter. (Bouissou 2011) Anders als Bachofen, der das Matriarchat als ein Stufe in der Entwicklung der Menschheit beschreibt, wird hier die Matrilinearität als notwendige Folge der damaligen Familien- und Ehestrukturen verstanden und nicht als Teil einer Evolution, die notwendigerweise zu einer Auflösung der Matrilinearität führen müsste.

Die Familien- oder Clanzugehörigkeit spielt eine größere Rolle als die Vaterschaft. Eine Person ist zunächst Mitglied des Clans, der Familie seiner Mutter und erst an zweiter Stelle Kind seines Vaters. Die eigentliche Vaterrolle übernimmt in der ursprünglichen Form der Matrilinearität der Onkel, wobei der Vater immer auch Onkel in seinem eigenen mütterlichen Clan ist (Kharkrang 2012: 47ff), d. h. der Vater hat immer auch eine gewisse Machtstellung in seinem Clan, nicht nur die Frau.

Diese Aussagen unterstützen auch die Interviewpartnerinnen und Interviewpartner der Feldforschung. Die Matrilinearität gibt den Frauen die Sicherheit einer Zugehörigkeit, mehr als im patrilinearen System, wo Frauen einen Teil ihrer Identität aufgeben müssen, so Nongkynrih im Interview. (Interview Nongkynrih 2015: 1) Die Matrilinearität bei den Khasi hat sich allerdings im Lauf der Zeit verändert, vor allem durch die Verbreitung des Christentums. Der christliche Glaube ist stark mit patriarchalen Familienstrukturen verbunden. Man ging immer weiter in Richtung patrilineare Familiensysteme. (Interview Syiem 2015: 11) Es gibt heutzutage viele Familien, die sich von dem System abwenden und nach den patriarchalen Strukturen leben, allerdings gibt es auch viele, die das Besondere ihrer Kultur erkennen und die matrilineare Familienordnung fördern. (siehe Interview Nongkynrih 2015: 1 und Interview Rinjah 2015: 1)

Die Khasi sind matrilinear strukturiert, seit man zurückdenken kann. Erst mit dem Eintreffen der Engländer und der Missionare haben deutliche Veränderungen begonnen. Besonders heute wenden sich einige von der matrilinearen Familienstruktur ab. Man sieht also, dass sich das matrilineare Dasein der Khasi im Laufe

der Zeit verändert hat. Im Detail wird darauf in den einzelnen Kapiteln eingegangen. Die Matrilinearität bedeutet aber keine Machtstellung der Khasi-Frauen. Wie schon erwähnt, haben Khasi-Frauen in der Politik quasi keine Bedeutung und auch im Rechtssystem nicht. Auch eine allgemeine Aussage zu ihrer Stellung im Vergleich zu anderen Frauen in Indien ist aufgrund der Unterschiede zwischen den verschiedenen indischen Regionen schwierig. Aber dadurch, dass Khasi-Frauen Zugang zu Bildung haben und sich auch ihre Ehepartner selbst aussuchen dürfen, haben sie vielleicht einen Vorteil gegenüber manchen indischen Frauen.

7. Die Religion der Khasi

Das folgende Kapitel setzt sich mit den Religionen der Khasi auseinander. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die Christianisierung und die damit einhergehenden Veränderungen gelegt. Über die Religion der Khasi, *Ka Niam Khasi*, weiß man vor allem aus mündlichen Überlieferungen oder Beobachtungen, welche die ersten Europäer in dem Gebiet machten. Das liegt an der späten Verschriftlichung der Khasi-Sprache und dem damit einhergehenden Fehlen eines „heiligen Buches“ oder einer Doktrin. Die Anhänger der Religion werden heute *Senkhasi* genannt. (Maliekal 2005: 38f)

Die Khasi glauben an eine Gott-ähnliche Überfigur *U Blei*. Dieses „Supreme Being“, wie es auch genannt wird, ist unabhängig von Zeit, Geschlecht und Materie. Da Gott für die Khasi eine übermenschliche und damit für Menschen unverständliche Einheit ist, gibt es auch keine Tempel, Abbildungen oder fixierte Tage zur Verehrung. Um eine Beziehung mit Gott zu haben, gibt es keine Regeln oder Vorschläge, Vernunft ist für Khasi der einzige Weg zu Gott. (Maliekal 2005: 34f)

In der Khasi-Religion gibt es keine theologischen oder philosophischen Erklärungen für Gott. Seine oder ihre Existenz wird gar nicht in Frage gestellt. Gott ist omnipotent, omnipräsent und ewig, dies zeigt sich auch in den vielen verschiedenen Titeln für Gott, wie zum Beispiel Schöpfer, Erhalter, Spender des Lebens, der Unendliche, Kommandant, Oberherr, der, der weiß, Kriegsgott und noch einige mehr. (Ebd.: 36ff) Wegen dieser vielfältigen Titel haben einige Autorinnen und Autoren die Khasi fälschlicherweise als polytheistisch beschrieben.

(siehe Gurdon 1907: 116) Für die Khasi gibt es einen Gott, allerdings in unterschiedlichen Manifestationen. (Maliekal 2005: 37f)

Durch die Omnipräsenz von Gott wird die Religion der Khasi häufig als animistische bezeichnet. Maliekal schreibt, dass es in fast jeder Religion animistische Züge gibt. Stammesreligionen wurden häufig als animistisch beschrieben, weshalb auch die Religion der Khasi in diese Kategorie fiel. Diese Zuschreibung trifft aber auf die Khasi nicht zu, sie haben eine wesentlich komplexere Religionsform. (Maliekal 2005: 38f)

Ka Niam Khasi ist eine Religion voller Ritualen. Die Ahnenverehrung oder das Vorhersagen der Zukunft spielt bei den Khasi eine große Rolle. Das Werfen von Reiskörnern oder Schnecken ist die häufigste und einfachste Form der Wahrsagerei. Außerdem gibt es noch das Zerschneiden von Eiern. Bei großen Fragen wird die Zukunft in den Eingeweiden eines Hahnes gesucht. Manchmal werden auch Stiere, Schweine oder Ziegen verwendet, um entweder die Zukunft vorherzusehen oder um Gott milde zu stimmen. In manchen Regionen kam es auch zu Menschenopferungen, diese gibt es aber seit einigen Jahrhunderten nicht mehr. (Ebd.: 40f)

Gott ist für die Khasi auch das Anfang und das Ende und damit auch verantwortlich für die Entstehung der Erde. Die Schöpfungsgeschichte der Khasi ist die folgende: Gott hat in ihrer Vorstellung eine wunderschöne Erde kreiert. Mit Gott im Himmel lebten 16 Menschengeschlechter. Von Zeit zu Zeit besuchten die Menschen die Erde über eine goldene Leiter, die auf der Spitze des *Lumsohpetbneng*, dem Himmel und Erde verbindenden Hügel, stand. Eines Tages fragten ein paar der Familien, ob sie nicht auf der Erde bleiben könnten. So erlaubte Gott sieben Menschenfamilien, sich auf der Erde anzusiedeln. Diese sieben Familien sind die Khasi, die ersten Bewohner der Erde. Daher kommt auch der offizielle Name der Khasi, *hynniew-trep*, was so viel wie „sieben Hütten“ heißt. (DBCIC: 1)

Diese Familien lebten glücklich und zufrieden, bis sie „der Böse“ dazu verführte, die goldene Leiter, symbolisiert von einem großen Baum, zu fällen. Ihr Argument war, dass die Äste zu groß werden würden und sie irgendwann nur noch im Schatten leben könnten. Also begannen sie zu schneiden. Als sie am Abend schlafen gingen und am nächsten Tag wieder zum Baum zurückkamen, sahen sie, dass der angesägte Bereich wieder völlig unversehrt war. Dasselbe geschah auch an den

darauffolgenden Tagen. Eines Tages erzählte ihnen ein Vogel, dass jede Nacht ein Tiger über den angeschnittenen Bereich leckte und so den Baum heilte. Also steckten sie die scharfe Klinge einer Axt in die Wunde des Baumes – als der Tiger in der Nacht kam, zerschnitt er sich die Zunge an der Klinge und kam nie wieder. So konnten die Khasi den Baum ein für alle Mal fällen. Statt Sonnenlicht kam Dunkelheit über die Erde. In diesem Szenario wurde der erste *Durbar*, also Clanrat, zusammengerufen. Sie beschlossen, Gott anzuflehen, ihnen wieder Licht zu schicken. Unter der Bedingung, ein Opfer zu bringen, bekamen sie wieder die Sonne zu sehen. Gott akzeptierte das Opfer des Hahns und schenkte ihm das Recht, bei jedem Sonnenaufgang zu krähen. Das sei auch der Grund, warum jeden Morgen bei Sonnenaufgang der Hahn kräht. (DBCIC: 1)

Das ist die Schöpfungsgeschichte der Khasi. Wie bei vielen Religionen kommt auch hier die Sünde, in dem Fall das Fällen des Baumes, vor und anschließend die Vergebung. (Ebd.: 1) Interessant ist die Rolle des Hahns. Von der Khasi-Religion wurde er auch in christliche Religionen als Element aufgenommen. Hier symbolisiere der Hahn oft Jesus Christus, so ein Interviewpartner. (Interview Kochuparambil 2015: 4) Aspekte unterschiedlicher Religionen wurden synkretistisch miteinander vermischt, beziehungsweise wurden Elemente aus der Khasi-Religion in das damals „neue“ Christentum übernommen und eingebaut.

Für die Khasi ist es besonders wichtig, dass Gott geschlechtslos ist. Das würde Gott in seiner oder ihrer Existenz nur einschränken. „*If He God is above gender, He wouldn't want us to be limited by a gender*“. (Interview Syiem 2015: 5) Die Geschlechtslosigkeit von Gott scheint ihnen die Freiheit zu geben, über dem Geschlecht zu stehen und sich nicht dadurch einschränken zu lassen.

Laut eigenen Aussagen sind 30-35 % der Khasi-Bevölkerung heute noch Anhänger der ursprünglichen Religion. (Interview Pakynthrein 2015: 2)

7.1. Geschichte der Christianisierung der Khasi

Der erste Kontakt zwischen Khasi und dem Christentum lässt sich ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen. In diesem Fall trifft das Sprichwort „*the cross follows the flag*“ (Maliekal 2005: 63) nicht zu, da Christen schon Jahrzehnte vor der englischen

Administration die Region erreichten. Dieser erste Kontakt fand zwischen Katholiken auf der Durchreise und den Khasi statt. Die erste Mission im Khasi-Gebiet stellten allerdings die Protestanten. (Ebd.: 63)

Im Jahr 1793 begann der englische Baptist William Carey seine Arbeit im Nordosten Indiens. Er gründete das Serampore College in Bengalen, welches die indische Bevölkerung für Missionierungsarbeiten ausbilden sollte. In diesem College waren auch einige Khasis aus Cherrapunjee und konvertierten zum Christentum. Kurze Zeit später wurde eine ähnliche Mission in Guwahati, Assam, gegründet. 1833 wurde die Bibel in die Sprache Assams übersetzt. Nach dem Tod Careys wurde die Missionsstation in Assam 1838 den amerikanischen Baptisten übergeben. (Ebd.: 64ff)

Der erste Inder, der in Serampore zum Christentum bekehrt wurde, begann 1812 bei den Khasis zu predigen. Das geschah zunächst in Pandu, wohin die Khasi kamen, um mit ihren Gütern zu handeln. Zwei Khasis ließen sich taufen, wurden aber von ihren Stammesgenossen verfolgt. Gleichzeitig wurde in Guwahati eine Schule von Baptisten eröffnet, in die auch Kinder von den Hügeln gingen, unter ihnen drei Khasi-Prinzen. Nach kurzer Zeit wurde die Schule aber wieder geschlossen. Aufgrund der schwierigen politischen Situation, die zu der Zeit unter anderem wegen der angespannten Beziehung zwischen den Khasi und Engländern in den Khasi Hills herrschte, hatte die Mission keinen großen Erfolg unter den Khasi. (Maliekal 2005: 66f)

Motiviert durch den neuen Commissioner von Assam, Captain Francis Jenkins, besuchte der Baptist Alexander Lish im Jahr 1831 Cherrapunjee und unternahm einen zweiten Versuch der Missionierung. Lish gründete drei Schulen in der Gegend, unterrichtete dort und predigte das Evangelium in den Dörfern. In der Zeit wurde das Neue Testament auch in die Khasi-Sprache übersetzt. Schon nach wenigen Jahren gab er seine Mission aufgrund fehlender Erfolge auf und die Baptisten verließen die Khasi-Region endgültig. (Maliekal 2005: 67)

Nach der Niederlage der Baptisten versuchten walisische Presbyterianer in der Region ihr Glück. 1841 erreichten Thomas Jones und seine Frau den Ort Cherrapunjee. Er war der Meinung, dass die Missionierung nur durch Bildung in der lokalen Jugend geschehen konnte und eröffnete deshalb zahlreiche Schulen in Cherrapunjee und den Jaintia Hills. Jones führte auch die römische Schrift in der Khasi-Sprache ein. Thomas Jones wird teilweise der „Vater der Khasi-Sprache“

genannt, weil er bedeutende Bildungs- und Glaubenswerke, die bis heute verwendet werden, in der Khasi-Sprache schrieb, die bis heute verwendet werden. Er bereitete auch den Weg für die Bildung einer Khasi-Literatur. (Ebd.: 68ff)

Im Jahr 1849 übergab Thomas Jones seinen Platz an William Lewis, der die Bildungs- und Evangelisationsarbeit weiterführte. Ab 1854 unterstützte die britische Kolonialmacht die Mission auch finanziell, was eigentlich gegen ihre Politik sprach. In Indien folgten die Briten eigentlich einer strikten neutralen Linie, was Religion betraf. Im Nordosten waren sie aber der Meinung, dass die Missionare die Bildung in der Region verbessern könnten. Trotz der intensiven Arbeit der Missionare waren 1861 „nur“ 158 Khasi getauft. In dem Jahr übernahm Thomas Jones II die Missionsstelle von Lewis. Durch die verbesserte politische Lage und die Unterstützung der Kolonialherren konnte die Mission in der Khasi-Region immer größere Erfolge schreiben. (Ebd.: 70ff)

Ab 1890 kamen katholische Missionare unter anderem aus Deutschland in die Region rund um Shillong. Diese lernten auch die Khasi-Sprache und übersetzten viele religiöse Werke und Gebete in der Khasi-Sprache. In kurzer Zeit kamen immer mehr europäische Katholiken als Missionare in das heutige Meghalaya. Schon sechs Jahre nach der Ankunft der ersten Katholiken wurden knapp tausend Khasi katholisch getauft. Unter katholischer Leitung entstanden immer mehr Bildungseinrichtungen, Waisenheime und medizinische Einrichtungen. (Ebd.: 84ff)

Während des ersten Weltkriegs entstand ein Misstrauen der Briten gegenüber Missionaren aus Deutschland und Österreich. 1915 wurden Missionare aus den beiden Ländern in Gefangenenlager gesteckt, weil sie als Kriegsgefangene und Spione galten. Zu diesem Zeitpunkt war die Zahl der Katholiken schon auf über 4000 gestiegen. Ein Jahr später mussten die meisten Deutschen und Österreicher Indien verlassen, das galt auch für Missionare. Die Missionsstationen blieben aber weiter unter der Leitung von Missionaren anderer Nationalitäten bestehen. (Ebd.: 111ff) Nach Ende des ersten Weltkrieges kamen einige neue Missionare wieder in den Nordosten Indiens. Während des zweiten Weltkrieges wurden fast alle ausländischen Missionare, außer den britischen, in Gefangenenlager gesteckt. (Ebd.: 223ff)

Als 1947 Indien die Unabhängigkeit von Großbritannien erreichte, schrieb Indien die Religionsfreiheit für alle Inder in ihre Verfassung. Den ausländischen Missionaren gegenüber herrschte ein gewisses Misstrauen. Es galten strenge Auflagen für die

Arbeit von Missionaren. Humanitäre Aktivitäten, wie Bildung, Gesundheit und Sozialarbeit, wurden akzeptiert, die Missionierung aber wurde abgelehnt. Auch die Mobilität der Missionare in Indien wurde eingeschränkt. Das galt vor allem im Nordosten Indiens, was als schwierige Gegend galt, hier brauchten Ausländer eine spezielle Genehmigung für ihren Aufenthalt. Neue Missionare durften nicht nach Indien einreisen. Bis heute ist die Missionsarbeit in Indien verboten. Humanitäre Projekte von christlichen Organisationen gibt es aber viele. (Ebd.: 237ff)

7.2. Religion als sich ändernder und verändernder Faktor

Religion ist bei den Khasi nicht nur etwas, das sich im Lauf der Jahrhunderte verändert hat, sondern auch ein Faktor, der zu Veränderungen in allen möglichen Lebensbereichen geführt hat. In diesem Kapitel soll dargestellt werden, wie sich das Christentum bei den Khasi durchgesetzt hat und zu welchen Veränderungen es geführt hat.

Religion und Macht stehen in einem engen Beziehungsverhältnis. Es stellt sich deshalb die Frage welche Faktoren Menschen zur Bekehrung überzeugen. Das Christentum ist heute die am schnellsten wachsende Religion, das liegt vor allem an den Missionierungsaktivitäten im globalen Süden. Sich zu einem Glauben seiner Wahl zu bekehren ist eines der Menschenrechte, schwierig wird es dann, wenn der Glauben aufgezwungen wird. (Misra 2011: 362ff) Der Glaube hängt eng mit der Identität zusammen. Die Bekehrung zu einem anderen Glauben verändert nicht nur die spirituelle Identität einer Person, es lässt sie auch Teil einer anderen kulturellen Gesellschaft werden. Glaube hat auch einen politischen Faktor, besonders wenn es die Konversion zu einem anderen Glauben betrifft. Religion spielt, gerade in Indien, eine große Rolle im politischen Alltag und dadurch ist die Entscheidung, die eigene Religion zu wechseln, nicht mehr nur eine persönliche, sondern auch eine politische. (Misra 2011: 367ff)

Das Christentum hat sich anderen Religionen gegenüber immer als überlegen dargestellt, was sicher auch einen Teil der Attraktivität ausmachte. Besonders im hinduistischen Kastensystem, wo die Stämme ganz unten in der Hierarchie eingeteilt waren, bedeutete die Konversion zum Christentum ein Entkommen dieser

Gesellschaftsstruktur. Das Christentum versprach ihren Anhängern einen gewissen Grad an Gleichstellung. (Ebd.: 369ff) Laut Amalendu Misra (2011: 370) waren die christlichen Kirchen gerade deshalb auch so interessant, weil sie ihren Anhängern eine bessere ökonomische Stellung versprachen und teilweise sogar Stipendien an diejenigen, die zum Christentum wechselten, vergaben. Dadurch wurden gerade ärmere Personen, Gruppen und Stämme angezogen. (Misra 2011: 370) Es kam auch immer wieder vor, dass verarmte Eltern ihre Kinder an Missionare gaben, da sie diese selber nicht ernähren konnten. Diese Kinder wurden im christlichen Glauben erzogen, was den Wachstumsplänen der christlichen Kirchen zugutekam. (Misra 2011: 370ff)

Der größte Anteil der Khasi sind Christen, die Zahlen variieren hier aber recht stark zwischen 65 und 90 %. (Vgl. Census India und Interview Kochumparabil) Der Rest der Khasi sind Anhänger der Khasi-Religion. Es gibt nur einzelne Hindus und Moslems unter den Khasi und diese vor allem durch Heiraten Andersgläubiger. Unter den Christen der Khasi sind etwa die Hälfte Katholiken, die anderen hauptsächlich Presbyterianer und einige Baptisten und Sieben-Tage-Adventisten. (Interview Kochuparambil 2015: 2)

Wie man hier sieht, hat das Christentum bei den Khasi mehr Anklang gefunden als andere Religionen. Die geografische Isolation der nordöstlichen Region hat dazu geführt, dass sie kaum Einfluss von den großen indischen Religionen, wie dem Hinduismus und dem Islam, erfahren hat. Dadurch konnten die indigenen Völker lange ihre eigene Religion behalten. Auch waren viele der gelebten Traditionen des Hinduismus für die Khasi nicht mit ihren Lebensformen vereinbar. Das Kastensystem widersprach ihrer egalitären Gesellschaft. Auch die Geschlechterverhältnisse des Islam lehnten sie ab. Rituale wie die Witwenverbrennung, Kinderhochzeiten, Mitgift und femininer Infantizid waren undenkbar für die Khasi. Vieles davon würde unter anderem ihre Heiratsbräuche und Erbrechte gefährden. (Maliekal 2005: 245ff) Die Khasi wurden wahrscheinlich auch durch die versprochene Gleichberechtigung, nicht so sehr zwischen Frau und Mann, mehr zwischen den einzelnen Bevölkerungsschichten angezogen. Der Großteil der Khasi-Bevölkerung lebte in eher ärmlichen Verhältnissen, was der Christianisierung, wie bereits erwähnt, sehr zugutekam. Ob die Missionarinnen und Missionare den Khasi auch ökonomische Versprechen machten, lässt sich nicht sagen, genauso wenig, ob das ein treibender Faktor für die Konversion war.

Im Interview äußerte sich eine Khasi-Frau folgendermaßen zur Christianisierung:

„Christianity was introduced into the region at a time when traditional and age-old culture was threatened by British administration [...]. Traditional tribal institutions were gradually giving way to an external subjection to a political authority, imposing new principles and jurisprudence and introducing a new economic order.“ (Mukhim 1996: 66)

Laut Patricia Mukhim war die Konvertierung zum Christentum eine Möglichkeit, der Bevormundung durch die Engländer etwas dageganzusetzen. Die Stammesreligionen wurden von den Europäerinnen und Europäern oft sehr abwertend betrachtet.

Die Strukturen der Khasi-Religion waren auch zu locker, um die Gesellschaft in dieser Phase der Veränderungen zusammenzuhalten, so Dr. George Maliekal. Deshalb konnte sich das Christentum in Meghalaya leichter durchsetzen als andere große Religionen. (Maliekal 2005: 247ff)

Durch die Christianisierung hat sich im Leben der Khasi einiges verändert, das wird auch in den Interviews sehr deutlich. Vor allem im Bereich der Bildung spielte die Christianisierung eine große Rolle. Die Missionare konzentrierten sich auf die Ausbildung der Khasi, weil die Evangelisierung so leichter sein sollte, so ein Interviewter. Nicht nur Schulen für die Grundausbildung, sondern auch höhere Bildungsinstitutionen und Ausbildungsstätten wurden von Christen erbaut. (Interview Kochuparambil 2015: 1)

Das Christentum versuchte die lokale Bevölkerung in den Kolonien durch Bildung zu bekehren. Und die Kolonialmächte nutzten die christliche Bildung, um die eigene Macht zu stärken, weil Christen die westlichen Mächte vielleicht eher akzeptieren würden. Laut Bellenoit wurden nach dem indischen Aufstand 1857 die Missionare zwar sehr im Zaun gehalten, in manchen Regionen dominierten diese aber dennoch den Bildungssektor. Die Missionsschulen dienten neben der Schulbildung auch der „moralischen“ Bildung der Menschen und im Idealfall der Bekehrung. Das kam den Kolonialmächten insofern zugute, dass die christliche Bevölkerung einen Gegenpol zu den aufstrebenden hinduistischen Mächten darstellte. Schüler in Missionarsschulen in Indien waren meist nicht dazu verpflichtet, sich zum Christentum zu bekehren, allerdings wurde der Unterricht so ausgelegt, dass das Christentum als beste Möglichkeit dargestellt wurde. (Bellenoit 2007: 370ff) Zu viele

Konversionen zum Christentum brachten aber für die Schulen mehr Nachteile als Vorteile mit sich, da die Hindus dann ihre Kinder nicht mehr hinschickten. Generell taten die Inder viel, um sich gegen den Christozentrismus zu wehren. Sie stellten sich gegen den forcierten Kontakt zwischen den beiden Religionen. (Ebd.: 372ff) Die Khasi waren eine der Regionen, wo die Missionare die Bildung dominierten, zumal es bei den Khasi davor keine institutionalisierte Bildung gegeben hatte. Deshalb schaden die vielen Bekehrungen auch den Missionarsschulen nicht wie in anderen Teilen Indiens. Auch gab es wahrscheinlich weniger Widerstand gegen die christlichen Lehren als in hinduistischen Teilen Indiens. Die Khasi-Religion war keine starke Opposition.

Durch die Missionare wurde die Sprache der Khasi zum ersten Mal verschriftlicht: „*And then education of course. Christianity and formal education. We don't even have a script of our own. Ours was an oral tradition. We don't have any writing. But with the coming of the missionaries, they added up the roman script.*“ (Interview Pakynthrein 2015: 5) Durch die neue Schrift wurden die einzelnen Khasi-Stämme vereint. Die Sprache war zwar dieselbe, aber es gab starke Unterschiede in den Dialekten. Die einheitliche Schrift und Sprache kam der Gemeinschaft der Khasi sehr zugute. (Maliekal 2015: 281f)

Eine Interviewte erwähnt die patriarchalen Werte, die durch das Christentum verstärkt an Einfluss gewannen. Sie geht nur kurz darauf ein, wie sich diese patriarchalen Strukturen darstellen, nämlich dass eine christliche Frau in der Ehe eher ihrem Ehemann als ihrem Onkel oder ihrer Mutter folgen würde und seinen Anweisungen nachgeben würde. Allerdings würde es eine Abgrenzung zu den Anhängern der traditionellen Khasi-Religion schaffen. (Interview Syiem 2015: 11) In einem anderen Interview wird erwähnt, dass das Christentum die Rolle des *maternal uncle* eingeschränkt hat, dafür die des Vaters gestärkt habe: „*Before the maternal uncle play a very important role in his sister's house or in his niece's house, like he was the authority. But now with Christianity [...] the shift of power [...] from those maternal uncle to the husband. [sic!]*“ (Interview Pakynthrein 2015: 2)

Vor der Christianisierung des Gebietes arbeitete jeder, der konnte, mit, meist in der Landwirtschaft. Erst seit relativ kurzer Zeit entstand das Prinzip der Hausfrau, die zu Hause bleibt und sich um Haushalt und Kinder kümmert. Die Khasi sind der Auffassung, dass das durch den Wechsel der Religion kam. (Ebd.: 2f)

Da das Christentum ein streng monogames Eheleben predigt, gingen die Zahlen der polygynen und polyandren Ehegemeinschaften stark zurück. Heute sei es aber den Senkhasi noch durchaus erlaubt, mehrere Ehepartner gleichzeitig zu haben, erzählte eine Khasi-Frau. (Interview Mukhim 2015: 6)

Die Khasi betonen, dass die Khasis, die nicht konvertiert sind und der ursprünglichen Religion folgen, in vielen Bereichen noch so leben wie die Khasi vor der Christianisierung. Senkhasi ist auch hauptsächlich am Land verbreitet und hier spielt auch der *maternal uncle* noch eine bedeutende Rolle, dafür der Vater kaum. Auch haben Mütter in den Familien eine tragende Rolle. (Interview Pakynthrein 2015: 2f)

Auch im Bereich der Landwirtschaft kam es zu Neuerungen durch das Erscheinen der Christen. „*When the missionaries came to Khasi hills, they also introduced different fruits what they did not have here. And potato is one of the things which Christian missionaries introduced.*“ (Interview Gassah 2015: 5) Auch die ersten Teeplantagen wurden von den Missionaren initiiert. (Maliekal 2005: 65)

Das Christentum hatte somit einen großen Einfluss auf Familien- und Gesellschaftsstrukturen. Durch das Eintreffen der Missionare in Meghalaya veränderte sich einiges für die Khasi. Auch in den anderen Bereichen stellt sich das Christentum immer wieder als verändernder Faktor dar.

Mit den christlichen Missionaren, die nach Meghalaya kamen, wurde erstmals die Sprache der Khasi verschriftlicht. Sie waren es auch, die die ersten Schulen bauten. Das Christentum hatte in diesem Bereich eine besonders prägende Rolle. Die christlichen Missionare dominierten den gesamten Bildungsbereich in Meghalaya. Dadurch wurden Schüler nicht nur christlich geprägt, es hatte auch einen großen Einfluss auf die Kultur. Wie schon besprochen änderten sich mit dem Christentum viele Dinge bei den Khasi und dabei hatte die christliche Schulbildung einen entscheidenden Einfluss. Und wie man aus der Theorie weiß, benutzten die Missionare speziell in Indien Bildung für die Missionierung. Die Schulbildung, die den Khasi durch die Ankunft der Christen gebracht wurde, hatte also vor allem eigennützige Hintergründe.

Das Christentum und seine patriarchalen Wertvorstellungen hatten einen großen Einfluss auf Frauen. Durch die Missionierung wurden Frauen patriarchale Werte aufgedrängt. Der feministische Postkolonialismus sieht die Verbindung zwischen

Gender, Religion und Kolonialisierung als unzertrennbar. Die westlichen Kulturen und Religionen wurden den Kolonialisierten aufgezwungen und dadurch auch ihr Selbstwertgefühl zerstört. (Donaldson, Kwok 2002: 3ff) Laut Dube brachte das Christentum zweiteilige Geschlechterverhältnisse in Kulturen, die vorher flexiblere Strukturen hatten, und dies meist zum Nachteil der Frauen. (Dube 2002: 110f) Gesellschaften mit etwas verwischten Geschlechterverhältnissen, gerade wie die Khasi, wurden durch die Christianisierung in die westliche Unterscheidung der Rollen von Frau und Mann hineingedrängt. In den meisten Kulturen war dies ein Nachteil für die Frauen.

Das Christentum mit seinen patriarchalen Strukturen hatte und hat einen Einfluss auf die Matrilinearität der Khasi. Die matrilinearen Faktoren werden etwas zurückgedrängt und die patriarchalen werden stärker. Diese christlich-patriarchalen Gesellschafts- und Familienstrukturen erleichterten die koloniale Herrschaft. Außerdem wurden den Khasi so Geschlechterverhältnisse vorgezeigt, die ganz den westlichen entsprachen und damit angeblich überlegen sein sollten. Das Christentum führte aber nicht zu einer Auflösung der Matrilinearität, sondern lediglich einer Schwächung. Durch das Christentum verbesserte sich meiner Meinung nach die Stellung der Frau nicht, da Frauen weder davor noch danach etwas zu sagen hatten. Das stimmt auch mit der Literatur, zum Thema überein. Es fand nur eine Verlagerung der Macht vom *maternal uncle* zum Vater hin statt. Bei den Senkhasi, den Anhängern der traditionellen Religion, haben sich diese Dinge nicht verändert. Diese leben noch nach den alten Gesellschaftsregeln der Khasi. Die meisten Senkhasi leben heute als Bauern in ländlichen Gebieten.

Das Eintreffen der Missionare hatte also nicht nur Einfluss auf die religiösen Praktiken und Familienstrukturen, sondern sogar auch auf landwirtschaftliche Tätigkeiten. Die Missionare brachten Pflanzen mit, die sich bei den Khasi schnell verbreiteten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Christentum die Ursache für zahlreiche Veränderungen bei den Khasi war und ist.

8. Integration in den indischen Staat

Bei der Integration in den indischen Staat spielt die nationale Identität im Zusammenhang mit Nationalstaatsgründungen eine große Rolle. Die Ansprüche, die eine Bevölkerungsgruppe stellt und vor allem wie diese Ansprüche von anderen betrachtet werden, sind essentiell bei der nationalen Identität. Die nationale Identität wird nicht allein durch die Staatsbürgerschaft bestimmt. Darauf folgt die Frage, ob die nationale Identität immer mit den Grenzen eines Nationalstaates übereinstimmt. Diese Frage muss verneint werden, weil es innerhalb von Staaten verschiedene nationale Identitäten geben kann. Darüber hinaus ist es jedem Menschen selbst überlassen, wie er seine Zugehörigkeit zu einer Nation darstellt. (McCrone, Bechhofer 2010: 921ff) Zunächst muss man aber versuchen, Nation und nationale Identität zu definieren. Nationale Identität und dadurch Nation können durch die gemeinsame Erinnerung an die Vergangenheit bestimmt sein oder durch den Willen, das gemeinschaftliche Erbe zu schützen. Oder anders definiert, als eine Gemeinschaft von Menschen, welche die gleiche Moral und das gleiche Gedankengut besitzen. Nationen werden auch teilweise durch Sprache, Kultur und Territorium definiert. Es gibt keine einheitliche Definition von Nation. (Wodak et al. 2009: 7ff) Anderson zufolge schaffen Nationen eine Gemeinschaft von Personen, die sich nie alle kennen werden, und sind deshalb „*imagined communities*“. (Anderson 1983: 15f) Stuart Hall betont die kulturell repräsentative Seite von Nationen. Menschen seien nicht nur rechtlich Mitglieder einer Nation, sondern nehmen an der Idee der Nation teil und reproduzieren diese. Deshalb ist auch das Narrativ einer Nation so wichtig, weil es die Verbindung zwischen Geschichte, Territorium, Ritualen und Erfahrungen herstellt. (Hall 1996: 612ff) Für McCrone und Bechhofer (2010) sind Identitätsmarker bei der Definition von Nation und nationaler Identität von Bedeutung, die wichtigsten davon sind Geburt, Herkunft oder Abstammung, Akzent und Wohnort. Über diese Marker bestimmen die meisten Menschen ihre eigene nationale Identität. Aufgrund des Geburtsortes wird meist zuerst der nationale Anspruch einer Person beurteilt und im persönlichen Austausch der sprachliche Akzent. (McCrone, Bechhofer 2010: 921ff) McCrone und Bechhofer haben in einer Studie die Frage der nationalen Identität Schottlands im Vereinigten Königreich bearbeitet. Bei den Schotten geht die schottische Identität der englischen vor. Hier stellt sich die Schwierigkeit: Wer darf sich Schotte nennen,

wer nicht? Bei wem wird der Anspruch auf die schottische nationale Identität akzeptiert, bei wem abgelehnt? Der passende Akzent wird oft schon akzeptiert und Herkunft ist kein Ausschlusskriterium. (McCrone, Bechhofer 2010: 921ff) Die schottische nationale Identität besteht innerhalb einer anderen nationalen Identität, nämlich der britischen. Hier überschneidet sich die nationale Identität nicht mit den nationalstaatlichen Grenzen.

Die Integration der Khasi, die nie Teil Indiens waren, in den indischen Staat machte sich durch Veränderungen bemerkbar. 1934 gründeten einige Khasi-Anführer die *Federation of the Khasi States*. Damit genossen sie gegenüber den Briten einigermaßen Autonomie. 1945 traf sich die Föderation und entschied gegen eine Eingliederung in Indien. Wie schon bekannt, wurden die Khasi aber mit der Unabhängigkeit Indiens 1947 ein Teil des Bundesstaates Assam. Die Khasi-Anführer unterschrieben noch im gleichen Jahr das *Instrument of Accession*, ein Dokument, welches den Beitritt der halb-autonomen Völker in den indischen Subkontinent regelte. Durch die Annäherung an Assam verloren die Häuptlinge an Macht und wurden schließlich der indischen Verfassung untergeordnet, ohne dabei Mitspracherecht zu haben. (Syiemlieh 1993: 149ff)

Die Khasi sind der Meinung, dass die Integration in den indischen Staat zu schnell ging. Man hatte keine Zeit, sich an die neue Situation und Politik zu gewöhnen. Jetzt sucht man sich heraus, was einem gerade besser passt, die Gesetze der indischen Verfassung oder die „Tradition“ der Khasi, so eine Interviewte. (Interview Mukhim 2015: 8) Man befürchtet, dass der indische, patriarchale Staat immer mehr Einfluss auf die Matrilinearität haben würde. (Ebd.: 8) Als Folge davon, dass Meghalaya Teil von Indien wurde, kamen die Khasi im Vergleich zu vorher vermehrt in Kontakt mit dem patriarchal geprägten Hinduismus. „*You have the Hindu culture, the casts which impact on us. Because you have to be intermingling, you have to mix with these people. You are governed by their rules, by their law.*“ (Interview Pakynthrein 2015: 5)

Der Verlust der Macht und die Eingliederung in ein Rechtssystem, das sich erheblich von dem der *Durbar* unterscheidet, führten zu Veränderungen. Auch die Matrilinearität wurde durch die Integration in den indischen Staat verändert. Ihr fehlt die politische und rechtliche Absicherung durch das Clansystem.

Hier stellt sich auch die Frage der nationalen Identität der Khasi. Nicht alle Khasi kennen sich untereinander, trotzdem herrscht ein gewisses Gemeinschaftsgefühl, eine gemeinsame Identität, wie Anderson (1983: 15f) es beschreibt. Diese nationale Identität wird durch die Khasi immer weitergetragen und reproduziert, das wiederum stimmt mit Stuart Halls (1996: 612ff) Theorie überein. Allerdings ist bei den Khasi gerade die Herkunft und Abstammung sehr wichtig, einem Nicht-Khasi, der Anspruch auf die Khasi-Identität erheben würde, würden die Khasi diese wahrscheinlich ablehnen.

Ähnlich wie im Beispiel von McCrone und Bechhofer haben auch die Khasi eine nationale Identität innerhalb eines größeren Nationalstaates, deren Grenzen sich nicht überschneiden. Da die Khasi lange Zeit ihre eigene Einheit und selbst in der Kolonialzeit nicht vollständiger Teil Indiens waren, ist hier die nationale Identitätsprägung sehr stark. Erst seit relativ kurzer Zeit sind die Khasi Teil des indischen Nationalstaates. Deshalb gilt bei vielen Khasi wahrscheinlich das nationale Zugehörigkeitsgefühl zunächst den Khasi-Gebieten beziehungsweise Meghalaya und nicht unbedingt der indischen Nation.

9. Familienstrukturen

Ursprünglich spielte bei den Khasi der Clan eine größere Rolle als die eheliche Familie. Wobei jeder Clan (*kur*) natürlich aus einer Familie (*iing*), also einer ehelichen Verbindung zwischen Mann und Frau und deren Kindern, entstanden ist. (Gurdon 1907/2004: 62ff) Wie schon erwähnt sind Khasi-Familien matriloal organisiert. Das bedeutet, nach der Hochzeit zieht der Ehemann in das Haus seiner Schwiegermutter, während früher, also vor der Christianisierung, das Prinzip der Besuchsehe noch sehr verbreitet war. Der Ehemann blieb bei seinem Clan und kam nur für die Nacht oder sogar nur alle paar Tage zu seiner Ehefrau. Ab der Christianisierung wurden diese Besuchsehen immer weniger und es entwickelte sich ein neues Familienbild. In diesem zog der Ehemann nach der Hochzeit zu seiner Schwiegerfamilie. Nachdem das Ehepaar ein oder zwei Kinder bekommen hatte, zog die Familie meist weg aus dem Haus der Mutter beziehungsweise Schwiegermutter. Danach gründeten sie ihr eigenes Haus, in dem die Töchter und

deren Ehemänner später einmal wohnen würden. Dies galt nicht für die *Kadduh*, die jüngste Tochter, aber dazu in einem nachfolgenden Kapitel mehr. Während die jungen Ehepaare noch bei der Mutter wohnten, ging das Einkommen der Tochter in den Haushalt der Mutter und das des Mannes an seinen eigenen Clan. Dadurch wurde der gesamte Clan unterstützt, dieser kann aber dafür in finanziellen Notlagen den Clanmitgliedern aushelfen. Erst wenn sie das Haus verlassen hatten, floss das Erwirtschaftete zusammen mit dem Einkommen des Mannes in den eigenen Haushalt. (Gurdon 1907/2004: 76ff) Bis heute leben viele Khasi nach diesem Familienbild.

Die empirische Forschung hat ergeben, dass in den meisten Khasi-Familien, sowohl in der ursprünglichen Form der Besuchsehe als auch in den Familienstrukturen seit der Christianisierung, beide, also Männer und Frauen arbeiten. In den ländlichen Gebieten ist dies verstärkt der Fall. In einer Landwirtschaft muss jedes Familienmitglied mitarbeiten. Einige der interviewten Khasi geben an, dass das Konzept der zuhause bleibenden Hausfrauen, die den Haushalt und die Kindererziehung übernehmen, erst seit der Christianisierung von Meghalaya existiert. (Vgl.: Interview Pakyntrein 2015, Interview Mukhim 2015)

Dass die Töchter mit ihren Ehemännern zunächst bei ihrer Mutter wohnen, hat außerdem den Sinn, dass sie so von ihrer Mutter lernen sich um die Kinder zu kümmern. Erst nach zwei bis drei Jahren und zwei Kindern können sie ausziehen. Dieser Punkt ist für die Khasi bis heute wichtig. (Interview Dhkar 2015: 4)

Immer mehr Familien, auch am Land, leben heute als sogenannte „*Nuclear Families*“. Das bedeutet, Ehemann und Ehefrau und deren Kinder leben zusammen, nicht mehr Ehefrau mit Mutter und Onkel. Auch die Institution der Besuchsehe ist immer weniger geworden, Männer leben häufiger bei ihren Ehefrauen als früher. Allerdings spielt am Land der Onkel immer noch eine bedeutende Rolle. Und dort gibt es auch häufiger noch Familien, in denen der Mann bei seinen Schwestern lebt und die Frau mit ihren Brüdern, das wird aber seltener. (Nongkynrih 2002: 46ff)

Laut einiger Interviewpartnerinnen und Interviewpartner ist ein Grund für die weite Verbreitung der *nuclear family* das Christentum, in dessen Ideologie das Familienbild von Mutter, Vater und Kind und nicht das der Besuchsehe verankert ist. Außerdem ist es ein Phänomen der heutigen Zeit, welches die Khasi sich bei

anderen Kulturen, vor allem jene des Westens abschauen. Viele junge Khasi wollen von ihren Eltern unabhängig sein und mit dem Partner, der Partnerin ihrer Wahl einen eigenen Haushalt gründen. In diesen sogenannten *nuclear families* hat der Clan wenig Mitsprache, das liegt unter anderem an der räumlichen Distanz. Diese Art von Kleinfamilie lebt eher in Shillong als auf dem Land, während sich der Clan oder die Großfamilie größtenteils noch am Land befindet. In Shillong sind die Einflüsse von außen stärker, was einer der Gründe dafür ist, warum es in der Stadt mehr *nuclear families* gibt als auf dem Land. Außerdem hätten die meisten Familien in Shillong gar nicht Platz, die Töchter mitsamt Familien bei sich aufzunehmen, weil viele nicht mehr als kleine Wohnungen bezahlen können. Diese Familienstrukturen gibt es aber hauptsächlich unter den christlichen Khasi, welche den Großteil der Khasi-Bevölkerung ausmachen. Unter den ungefähr 30 % der Khasi, die noch den traditionellen Glauben praktizieren, welcher in einem späteren Kapitel genauer erklärt wird, lebt ein Großteil noch nach dem Prinzip der Besuchsehe. Der Clan, die Mutter und der *maternal uncle* spielen bei ihnen immer noch eine viel wichtigere Rolle als bei den christlichen Khasi. (Interview Pakyntrein 2015: 3f)

Ehe ist bei den Khasis zum einen eine Art Vertrag zwischen zwei Personen, zum anderen ist sie sakramental. In der indigenen Religion werden Gott und die Urmutter *Ka lawbei* angerufen und um Segen gebeten. Die gängigste Form der Eheschließung ist heute die christliche. Polygynie und Polyandrie gibt es unter den Khasi heute kaum noch. Außerdem sind die Khasi streng exogam. Eheschließungen innerhalb eines Clans sind verboten. Da auch Scheidung erlaubt ist, gibt es eine relativ hohe Scheidungsrate unter den Khasi. Manche, wie zum Beispiel Dr. Dev (2004: 58ff), führen dies auf die rangniedrigere Stellung des Mannes zurück.

Seit 1954 gibt es in Indien den *Special Marriage Act*, der es jedem erlaubt zu heiraten, unabhängig von Kaste, Religion oder Staatsbürgerschaft. (Dev 2004: 62f) Wie schon gesagt sind die Khasi streng exogam. Eine Heirat innerhalb desselben Clans ist verboten. (Interview Dhkar 2015: 2) Wenn sich ein Paar dazu entscheidet, diese Regel zu ignorieren, wird es sanktioniert. Beide werden vom *kur* (Clan) ausgeschlossen und von dem Einkommen des *kur* abgeschnitten. Dieses Gesetz beugt aber nicht unbedingt Inzest vor. Bei den Khasi gilt nur der eigene Clan, also dessen Namen man trägt, als blutsverwandt. Der Clan des Vaters zählt nicht zur Verwandtschaft. Die Khasi gehen auch davon aus, dass man mit seinem Vater

nicht blutsverwandt sei, nur mit der Mutter. Es stellt kein Problem dar, jemanden aus dem *kur* seines eigenen Vaters zu heiraten. (Lyngdoh 2014) So ist es einem Mann zum Beispiel verboten, zu Lebzeiten des *maternal uncle* dessen Tochter, also seine Cousine zu heiraten. Nach dem Tod des *maternal uncle* steht dieser Ehe aber nichts mehr im Weg. Auch darf man die Tochter der Schwester seines Vaters nicht heiraten, während dieser noch am Leben ist, erst danach. Allerdings dürfen Khasi-Männer nie die Töchter des Bruders ihres Vaters oder dessen Onkel heiraten. Nur bei den War-Khasi sind alle diese Eheformen gänzlich verboten. (Gurdon 1907/2004: 77) Monogamie gilt für Frauen mehr als für Männer. Einem Mann ist es erlaubt, eine informelle Beziehung mit einer anderen Frau einzugehen. Die Kinder der Zweitfrau haben kein Recht auf den Besitz ihrer Vorfahren, außer bei den War-Khasi. (Ebd.: 80f)

Polygamie war früher unter den Khasi. sehr verbreitet Viele Männer hatten mehrere Frauen, mit denen sie eine Besuchsehe führten. Auch gab es das Konzept der Ehe nicht so, wie es heute existiert, die Besuchsehe erinnert eher an eine Partnerschaft. (Bareh 2007: 289f) In einem Interview gibt die Journalistin Patricia Mukhim an, dass sich dieses Konzept der Ehe und Treue erst seit der Christianisierung verbreitet hat. Seitdem sind die Zahlen von Polygamie stark zurückgegangen. (Interview Mukhim 2015: 6)

Bei den Khasi gibt es auch keine arrangierten Hochzeiten. Kinder können frei entscheiden, wen sie einmal heiraten. In diesem Punkt unterscheiden sie sich stark von dem Rest Indiens, in dem arrangierte Ehen noch sehr geläufig sind. Auch müssen Familien keine Mitgift bezahlen, was sie ebenfalls von vielen anderen indischen, vor allem hinduistischen, Gemeinschaften unterscheidet. Die Liebesehe ohne Mitgift gab es bei den Khasi schon immer und ist bis heute so. (Bhaumik 2013)

Da es keine arrangierten Ehen gibt und Khasi nur das Prinzip der Liebesehen kennen, heiraten auch einige Khasi außerhalb des Khasi-Stammes. Die Ehefrau bzw. der Ehemann stammen nicht nur Personen von anderen indigenen Völkern oder anderen Teilen Indiens, sondern auch von außerhalb Indiens. Vor allem Männer bevorzugen Ehen mit Nicht-Khasi, weil die Kinder dann ihren Namen annehmen können. Diese Ehen mit Nicht-Khasi führen das matrilineare System auch nicht weiter, was eine der Gefahren für die Matrilinearität darstellt, so Mukhim. (Interview Mukhim 2015: 6f)

Die Tatsache, dass manche Khasi-Männer es bevorzugen, Nicht-Khasi zu heiraten, damit sie ihren Nachnamen an ihre Kinder vererben können, ist eine Machtfrage, bei der es um Machtunterschiede zwischen den Geschlechtern geht. Macht spielt bei Geschlechterverhältnissen eine große Rolle. Der Nachname stellt hier eine Machtposition dar. Mit ihm werden die Nachfahren klar in der eigenen Linie positioniert, als dem Mann zugehörig beschrieben. Dadurch entsteht eine gewisse Machtposition. Allerdings sollte die weibliche Erbfolge bei den Khasi nicht so sehr die Macht ausdrücken, als den Kindern die Sicherheit verschaffen, einem Clan anzugehören, unabhängig von der Beziehung zwischen den Eltern. Die Zugehörigkeit zu einem Clan stellte für eine Familie mehr eine gewisse Sicherheit dar. Der Clan hält zusammen und hilft in Notsituationen aus. Nachdem es bei den Khasi nicht unüblich war, dass die Frauen alleine die Kinder aufzogen, also ohne den Vater der Kinder, stellte die weibliche Namenslinie sicher, dass die Kinder in jedem Fall diese Sicherheit des Clans besaßen. Natürlich stellt auch in dem Fall der Name eine gewisse Macht dar. Indem Kinder den Namen der Mutter annahmen, wurde der Mutter oder besser gesagt dem Clan der Mutter eine gewisse Macht über die Kinder zugeschrieben. Das gilt zum Beispiel für Erziehungsfragen. Später kommt das Geld, das Kinder eventuell eines Tages erwirtschaften können, dem mütterlichen Clan zugute und nicht dem väterlichen. Heute wollen immer mehr Khasi-Männer, dass ihre Kinder ihren Nachnamen tragen, eben weil das ihnen eine gewisse Machtposition verleiht.

Die Khasi waren schon immer sehr offen, was Beziehungen zwischen Männern und Frauen angeht. Es ist nicht verpönt, als Mann und Frau zusammen gesehen zu werden, auch wenn man noch nicht verheiratet ist. Wie schon gesagt, durften sie ja schon immer ihre Partner selbst wählen, anders als in anderen Gebieten Indiens, wo arrangierte Ehen noch ganz geläufig sind. Auch Scheidung und Wiederheirat gab es schon immer. Allerdings passiert es sehr häufig, dass Männer ihre Frauen verlassen. Da der Khasi-Vater in der ursprünglichen Khasi-Familienstruktur so eine geringe Rolle in seiner Schwiegerfamilie spielt, haben Männer ein geringeres Verantwortungsgefühl für ihre Frau und Kinder. Patricia Mukhim (2015:1), eine Journalistin und Khasi-Theoretikerin, beschreibt ihre persönlichen Erfahrungen mit dem Thema folgendermaßen: *„You know, since my children carry my lineage, normally the man doesn't feel the sense of responsibility for those children. That is*

why when he leaves, he just leaves. He doesn't even think twice about the maintenance, about what would be the impact of his leaving on them." (Interview Mukhim 2015: 1) Die Männer gehen davon aus, dass der Schwieger-Clan sich um die Kinder und die Frau kümmern wird, und fühlen sich nicht mehr verantwortlich. Einige der interviewten Khasi-Frauen argumentieren, dass früher der Ehemann seine Frau und Kinder finanziell nicht unterstützte, sondern seinen eigenen Clan, und deshalb habe er selbst heute noch nicht das Gefühl, er müsse seine angeheiratete Familie versorgen. In ihren Augen ist die Matrilinearität hier einerseits ein Problem für die Ehe, weil sie es dem Mann zu leicht macht zu gehen. Andererseits ist sie in so einer Situation auch sehr hilfreich, weil die Kinder immer zum Clan ihrer Mutter gehören und es keine Ausgrenzung von unehelichen Kindern oder alleinerziehenden Müttern gibt. (Interview Mukhim 2015: 1f)

Scheidungen sind bei den Khasi unkompliziert und auch sehr häufig. Schon bei den Besuchsehen gab es einen zeremoniellen Trennungsprozess. Sowohl die Frau als auch der Mann dürfen sich von dem Ehepartner, der Ehepartnerin trennen. Es gibt keinen sozialen Ausschluss oder sonstige Vorurteile und es kann wiedergeheiratet werden. (Phadke 2008: 251)

Für eine Scheidung gibt es die verschiedensten Gründe, diese sind ähnlich wie in den meisten Kulturen, in denen Scheidungen möglich sind. (Gurdon 1907/2004: 79ff) Als Beispiele wären Ehebruch, Unfruchtbarkeit und viele mehr zu nennen, wobei der Ehebruch der Frau schwerer wiegt als der des Mannes. Wenn Mann und Frau nicht mehr friedlich miteinander können, dann stimmen sie beide einer Scheidung zu. Es ist auch nicht üblich, dass es zu einer Entschädigung für die ehelichen Rechte kommt. Stimmt einer der beiden Partner der Scheidung nicht zu, dann wird der Fall dem Rat der Ältesten vorgelegt, welcher darüber entscheidet. Es gibt ein paar Regeln für die Scheidung unter den Khasi. Nämlich: eine schwangere Frau darf nicht geschieden werden und damit die Scheidung gültig ist, muss eine Scheidungszeremonie durchgeführt werden. Bei dieser Zeremonie kommt es zu einem symbolischen Austausch von Münzen und ein Schreier geht durch das Dorf und verkündet die Scheidung. Nach dieser Zeremonie darf wieder geheiratet werden. Der Mann darf aber nicht eine Frau aus dem Clan oder dem Dorf seiner Exfrau heiraten. Das Fürsorgerecht für die Kinder geht in jeder Scheidung an die Mutter. (Ebd.: 79ff)

Bis heute sind Scheidungen unter den Khasi sehr verbreitet, das ergibt sich auch aus der Feldforschung. Viele haben mehrere Ehepartner hintereinander oder heiraten gar nicht erst. Eine Begründung der Khasi selbst für ihre hohe Scheidungsrate ist, dass viele sehr jung heiraten. Viele Frauen mit Kindern wollen einen Mann, der ihnen bei der Kindererziehung hilft. (Interview Mukhim 2015: 2f) Das liegt vor allem an der Tatsache, dass der Clan eine immer geringere Rolle spielt. Der Clan ist meist auch geographisch aufgeteilt, lebt an unterschiedlichen Orten. Die Khasi-Frauen haben durch die Christianisierung und auch durch den Einfluss des Westens das westliche Bild der Kernfamilie kennengelernt. Seitdem wird es unter den Khasi immer populärer.

Pakyntrain (2015: 2) vertritt die These, dass die Matrilinearität gerade heute, in der nicht-agrarischen Gesellschaft, in der Familie auf viele Probleme stoßen wird. Früher waren alle Bauern und Mann und Frau haben ähnliche Arbeiten gemacht. Heute hat jeder einen anderen Beruf und ein unterschiedliches Einkommen. Der unterschiedliche Status macht es nicht nur schwierig, ein matrilineares System aufrechtzuerhalten, sondern führt auch zu mehr Eheproblemen und Scheidungen. Besonders wenn die Frau ein höheres Einkommen als ihr Mann hat, dann kommt es zu Schwierigkeiten innerhalb der Familie, so argumentiert Pakyntrain im Interview. (Interview Pakyntrain 2015: 2)

Andere Theorien besagen, dass das selbstverdiente Einkommen einer Familie auch einen Einfluss auf die Matrilinearität hat. Familien können so unabhängig vom Clan entscheiden, wo und wie sie leben und wie ihre Kinder ausgebildet werden. Diese Veränderungen sind auch nicht unbedingt als etwas Schlechtes anzusehen. Mit dem steigenden Einkommen gewannen die Frauen in matrilinearen Gesellschaften an mehr Autonomie und Entscheidungskraft. Matrilinearität war und ist außerdem immer noch stigmatisiert, so Menon, was viele Familien dazu bewegt, sich von dieser speziellen Gesellschaftsordnung zu distanzieren. (Menon 2012: 45f)

Ein unterschiedliches Einkommen zwischen Ehemann und Ehefrau kann da in nächster Instanz natürlich zu Schwierigkeiten in der Ehe führen, da jeder andere Vorstellungen hat, wofür das Geld ausgegeben werden soll.

Matrilineare Gesellschaften werden weltweit immer weniger oder besser gesagt ihre matrilinearen Familienstrukturen. Clanstrukturen verschwinden, dafür werden die Kernfamiliensysteme immer populärer. Das ist nicht nur auf das Christentum

zurückzuführen, sondern auch auf andere Einflüsse der „Außenwelt“. Das liegt auch an den Veränderungen in den Geschlechterverhältnissen. Das unterschiedliche Einkommen und generell das erhöhte Einkommen, der veränderte Status der Ehepartner machen die Khasi nicht mehr vom matrilinearen Erbschafts- und Zugehörigkeitssystem abhängig.

Daraus kann deutlich abgeleitet werden, dass das ursprüngliche Familiensystem der Khasi Spezifika hatte, die sich im Laufe der Zeit transformierten. Die Besuchsehe ist ein Spezifikum für die Khasi, nur in wenigen anderen Kulturen kann man sie noch finden. Mit der Verbreitung des Christentums gingen die Besuchsehen zurück und ein neues Familienbild tauchte auf, nämlich jenes, in dem der Mann mit seiner Frau und seinen Kindern bei seiner Schwiegerfamilie wohnt. In den letzten Jahrzehnten verbreitete sich das Konzept der *nuclear family* immer mehr.

Laut Richard Phillips (2009: 240) spielte die nukleare Familie eine große Rolle bei der Errichtung von kolonialer Macht. „*There has, however, been a tendency to mistake this hegemonic complex of power relations for a natural and inevitable social arrangement.*“ (Phillips 2009: 240) Die nukleare Familie wurde oft als etwas von der Natur Gegebenes betrachtet. Dabei muss aber immer beachtet werden, dass Sexualität eine besondere Rolle in Machtbeziehungen spielt, so Foucault. (Foucault zit. nach Phillips 2009: 240) Und wie Stoler (Stoler zit. nach Phillips 2009: 240) argumentiert: intime Beziehungen reflektierten Sozialverbindungen und produzierten diese auch. Familien waren bei den kolonialen Auswanderern sehr wichtig. Zum einen, weil sie sozialer Anschluss war, zum anderen, weil es Teil der Erwartungen war, die durch die Auswanderung erhofft wurden. Mit den Kolonien kamen auch eheliche Gesetze und gesellschaftliche Vorstellungen, die das Familienzusammenleben betrafen, zum Beispiel keinen Sex außerhalb der Ehe zu haben. Diese Moral und Familienstrukturen der Europäer wurden an die kolonisierten Gesellschaften weitergegeben oder diesen aufgezwungen. Das Konzept der nuklearen Familie wurde nicht nur in die Kolonien verpflanzt, sondern auch dort produziert, so Phillips. Das hatte unter anderem mit dem rechtlichen Status von Familien zu tun. In Kanada zum Beispiel konnten verheiratete Paare 65 Hektar Land beanspruchen, alleinstehende Männer die Hälfte und Frauen gar nichts. Aber diese Gesetze bauten nur auf den schon gegebenen Strukturen auf. Die nukleare Familie entstand auch ohne koloniale Gesetze. Die Ehe wurde auch

vom Christentum gefördert. (Philips: 240ff) Die Idee der nuklearen Familie wurde auf die Kolonien überschrieben und dort neu erfunden. Auch Edward Said (1984: 227) schrieb über die Problematik des Transports von Ideen. Diese werden nicht vollständig übertragen, sie verändern sich mit der veränderten Situation, der Akzeptanz, aber auch Resistenz ihnen gegenüber. (Said 1984: 227) Das Konzept der nuklearen Familie, welches die Europäerinnen und Europäer in den Kolonien vorlebten, beeinflusste die Familienstrukturen der indigenen Bevölkerung. Auch wenn es der Bevölkerung nicht immer aufgezwungen wurde, so war das Familienbild der herrschenden Bevölkerung sehr prägend und wurde in vielen Teilen der Welt auch so übernommen.

Die Matrilinearität ist sowohl ein Vorteil als auch ein Nachteil für die Familienstrukturen. In der Frage der Clanzugehörigkeit ist die Matrilinearität ein Vorteil, vor allem für alleinerziehende Mütter. Als Nachteil kann die hohe Rate von Männern, die ihre Familien verlassen, angesehen werden. Die matrilinearen Strukturen sind durch neue Formen des Familienbildes wie der *nuclear family* gefährdet. Andererseits stärkt die *nuclear family* das Familienbestehen. Es ist nicht mehr ganz so einfach für einen Mann, seine Frau zu verlassen, weil er eine größere Rolle als früher spielt. Dadurch, dass die Rolle des Onkels sich verändert hat, fehlt dieser als Unterstützung im Falle einer Scheidung. Auf dieses Thema – die veränderte Rolle des maternal uncle und deren Einfluss auf die auf die Familienzusammenstellung – wird im folgenden Kapitel näher eingegangen.

Abschließend kann man sagen, dass die Familienstrukturen sich vor allem durch die Christianisierung, aber auch durch die vermehrten Ehen außerhalb des Khasi-Kulturkreises verändert haben. Was die Geschlechterverhältnisse in der Familie betrifft, steht die Frau sowohl früher als auch heute unter der Vormundschaft eines Mannes. Die Rolle, die früher der *maternal uncle* einnahm, hat jetzt der Ehemann. Frauen als Großmütter spielen bis heute eine wichtige Rolle in der Familie, sie haben viel zu sagen, auch ihren Söhnen oder Schwiegersöhnen gegenüber. Mit der Verbreitung der nuklearen Familie nimmt das allerdings ab. Schlussendlich haben sich die Familienstrukturen stark verändert, vor allem die Machtstrukturen innerhalb der Familie. Die Geschlechterverhältnisse, also die Machtbeziehung zwischen Männern und Frauen, haben sich hier eher verschoben als wirklich verändert. Die nukleare Familienform führt zu einer Machtverschiebung vom Onkel oder der Mutter hin zum Ehemann.

9.1. Vom *maternal uncle* zum Ehemann

Der *maternal uncle* oder *kni* ist der Bruder der Mutter oder Großmutter. Dieser hatte immer die Rolle des sozialen Vaters, mehr noch als der biologische Vater selbst. Er ist auch das Oberhaupt seiner Familie und Vormund seiner Nichten. Da früher vor allem der Ehemann nur zu Besuch kam, der Onkel aber mit seinen Schwestern und deren Kindern bei der Mutter lebte, stand der Onkel seinen Nichten und Neffen natürlich deutlich näher. Im Falle einer Scheidung verloren die Kinder daher meist ihren sozialen Vater nicht. Der *kni* spielte auch eine große Rolle bei der Erziehung seiner Nichten und Neffen und hatte in diesem Fall meist mehr Mitspracherecht als der biologische Vater und auf jeden Fall als seine Schwester, die Mutter dieser Kinder. Außerdem war er, zusammen mit der ganzen Familie, für die finanziellen Fragen seiner Schwestern und deren Kinder zuständig. Obwohl der Besitz an die jüngste Tochter übergeben wird, verwaltete der Onkel mütterlicherseits die Güter. Auch religiöse Zeremonien in der ursprünglichen Khasi-Religion leitete der Onkel. (Gurdon 1907/2004: 79ff)

Heutzutage kommt es zu einer Machtverschiebung vom *maternal uncle* zum biologischen Vater. Durch die oben schon erwähnten immer häufiger werdenden nuklearen Familien verliert der mütterliche Onkel an Einfluss, während der Vater an Einfluss gewinnt. Auch durch die räumliche Verlagerung verliert der *kni* an Macht innerhalb der Familie. Vor der verstärkten Land-Stadt-Migration lebten Familien und Clans so nah aneinander, dass der Onkel ständig da war. Heutzutage, wo viele jüngere Familien in die Stadt ziehen oder in andere Gegenden und den Bruder ihrer Mutter kaum noch sehen, hat er weniger Einfluss auf seine Schwestern oder Nichten und Neffen. (Interview Syiem 2015: 10) Laut Professor Dhkar (2015: 2) bedeutet das zwar eine Machtverschiebung zum Vater hin, allerdings ändert sich nichts an der Institution des *maternal uncle*. Diese bleibt bestehen, wenn auch mit weniger Einfluss. (Interview Dhkar 2015: 2)

Heute kritisieren Khasi-Männer und Väter häufig den „schlechten“ Status des biologischen Vaters, dabei wird aber meist vergessen, dass er in seinem eigenen Clan der *maternal uncle* ist. Dort kann er über angestammten Besitz, die Erziehung

der Kinder und andere Clanfragen bestimmen. (Interview Dhkar 2015: 2) Seit einigen Jahren gibt es sogar Männerbewegungen von Khasi-Männern, die besonders in diesem Punkt einen Wandel des Systems fordern: Sie wollen eine Verlagerung der Macht vom *kni* zum Vater. Insbesondere Priester setzen sich für diese Veränderung ein. (Kochuparambil 2015: 3) Dass die christlichen oder in diesem Fall katholischen Lehren die „klassische“ Familienstruktur predigen und sehr patriarchal geprägt sind, beeinflusst diese Forderung natürlich stark.

Auch in der kleineren Familie, also der sogenannten *nuclear family*, bestimmen bei den Khasi vorrangig Männer über Familienaspekte. Früher, also vor der Christianisierung, war es der *kni*, der Bruder der Mutter, heutzutage ist es vermehrt der Ehemann. Man sieht also: Trotz der Matrilinearität sind die Frauen in den Geschlechterverhältnissen deutlich benachteiligt.

9.2. Die Kadduh

In den vorangegangenen Kapiteln wurde beschrieben, welche Rolle der Onkel mütterlicherseits in den Familienbeziehungen der Khasi spielt. In diesem Kapitel soll kurz darauf eingegangen werden, welche Rolle die *Kadduh* spielt. Die *Kadduh* ist die jüngste Tochter einer Familie. Sie ist die Erbin des gesamten Ahnenbesitzes, welcher aber vom *maternal uncle* verwaltet wird. Wie schon oben besprochen, ist es üblich, dass die Töchter bis zum zweiten Kind bei ihrer Mutter wohnen. Die *Kadduh* bleibt immer bei ihren Eltern. Sie ist auch dazu verpflichtet, ihre Eltern im Alter zu pflegen. (Gurdon 1907/2004: 68f)

Sich um die älterwerdenden Eltern zu kümmern, ist nicht leicht, es ist eine sehr verantwortungsvolle Aufgabe, berichten Khasi, die selbst die jüngsten Töchter sind und mit mir gesprochen haben. Aus der empirischen Forschung ergibt sich die Schlussfolgerung, dass das Erben des Ahnenbesitzes durchaus nicht ein Vorteil für die jüngste Tochter ist. Außerdem hat man eigentlich keine Wahl, man kann zwar einen Beruf ausüben, solange die Eltern noch fit sind, aber dann muss man sich ganz auf sie konzentrieren. (Interview Mukhim 2015: 6f)

Der Status der *Kadduh* wird von außen oft falsch verstanden. Oft wird sie um das Erbe, das sie bekommt, beneidet. Dabei wird ganz vergessen, dass diese Position

nicht nur mit dem Erbe in Verbindung steht, sondern auch mit großer Verantwortung. Außerdem darf die *Kadduh* nicht über das Erbe entscheiden.

10. Bildung unter den Khasi

Ungefähr 30 % der Menschen auf der Welt, die weder schreiben noch lesen können, stammen aus Indien. Die Rate der Analphabeten und Analphabetinnen ist hier leider sehr hoch, besonders unter Frauen. In Indien sind 70 % der Menschen, die nicht lesen oder schreiben können, Frauen. Anders gesagt, rund 34 % der indischen Frauen sind Analphabetinnen. (Singh 2014: 16f)

Vor allem am Land gibt es viele analphabetische Menschen, das gilt auch für Meghalaya. In vielen Dörfern der Khasi Hills kann rund die Hälfte der Einwohner weder lesen noch schreiben, wobei hier die Verteilung zwischen Männern und Frauen ziemlich gleich ist. Viele haben nur die Pre-Primary, eine Art Vorschule, in ihrem Ausbildungsrepertoire. Die Zahl der Menschen, die eine High School oder eine Ausbildungsstätte (College) besucht hat, bewegt sich nahe der Null. Diese Zahlen unterscheiden sich von Dorf zu Dorf und hängen immer auch von der Zugänglichkeit zu Bildung ab. (Nongkynrih 2002: 28ff)

Wie bereits besprochen hatten die Khasi vor dem Eintreffen der Briten und der christlichen Missionare keine Schrift. Deshalb gab es vorher auch kein Schulsystem, so wie es im „Westen“ üblich war, dieses haben erst die Christen mitgebracht. (Vgl. Gurdon 1907)

Natürlich ist das Schulsystem nicht die einzige Form der Wissensvermittlung. Dieses Wissen wurde von der Kolonialmacht aber nicht als gleichwertig betrachtet. Das Wissen über die Natur, die Geschichte und der Glauben wurden in mündlicher Form an die nächsten Generationen weitergegeben. Wie die Bearbeitung der Felder, die Arbeit in den Minen und die Herstellung von Gütern funktionierte, wurde den Kindern von ihren Eltern vermittelt. Dabei wurde Wissen an Kinder beider Geschlechter weitergegeben, allerdings nicht unbedingt das gleiche. So haben die Söhne eher über Jagd, Krieg und den Clan gelernt, während die Töchter eher über Natur und Glauben lernten.

Auch die Interviewpartnerinnen und Interviewpartner sprachen häufig über Bildung bei den Khasi. Von den Interviewpartnern wird das Errichten eines Schulsystems als eines der größten Werke der Missionare betrachtet. Bis heute werden viele Schulen, Colleges und Universitäten von verschiedenen christlichen Gemeinden geführt. (Interview Kochuparambil 2015: 1) Durch die späte Verschriftlichung der Khasi-Sprache, nämlich mit dem Erscheinen der Missionare, ist auch die Literatur relativ jung. Davor gab nur die orale Tradition. (Interview Pakyntrein 2015: 5)

Nicht nur über die Herkunft der Bildungsinstitutionen in Meghalaya wird erzählt, sondern auch über die Bildungsstandards und Ausbildung der Khasi an sich. Ein Interviewpartner sieht das Bildungsniveau der Khasi als sehr hoch an, sichtbar soll dies am guten Englisch sein, welches die Khasi sprechen. (Interview Kochuparambil 2015: 3f) Aus eigener Beobachtung lässt sich sagen, dass zwar einige Khasi wirklich sehr gutes Englisch sprechen, aber das gilt nur für diejenigen, denen eine höhere Ausbildung als nur die Pflichtschule ermöglicht wurde. Bei vielen ist das Bildungsniveau eher niedrig, was auch die Meinung der restlichen Interviewten ist. Hier ist eine gewisse koloniale Kontinuität in der Aussage, dass gutes Englisch allein als Messlatte für das Bildungsniveau bezeichnet wird, zu sehen. Die Fähigkeit, Englisch zu sprechen, gibt keinen Hinweis auf die Tiefe und Qualität eines Bildungssystems.

Dass die Unterschiede zwischen den Khasi-Männern und –Frauen nicht sehr groß sind, wird auch von den Befragten bestätigt. *„And education also there is no disparity, no biasness between boys and girls.“* (Interview Dhkar 2015: 4) Es wird auch gesagt, dass Frauen generell gebildeter wären, nicht nur bei den Khasi, sondern weltweit. Der steigende Bildungsgrad liege aber eher nicht an der Matrilinearität, sondern an der weltweiten Verbesserung der Bildung von Frauen, so die Anthropologin Pakyntrein im Interview. (Interview Pakyntrein 2015: 5)

Die Rate der Menschen, die lesen können, steigt zwar, aber das allein würde noch nicht reichen, so eine Journalistin im Interview. *„Is not good enough [...] just knowing how to write your name [...] you need functional literacy.“* (Interview Mukhim 2015: 3)

Meghalayas Bildungssystem ist relativ jung, dennoch sehr gut ausgeprägt. Alle jene, die darauf Zugriff haben, bekommen eine gute Ausbildung. Leider gibt es trotz Schulpflicht immer noch Teile der Bevölkerung, die nie oder nur kurz eine Schule

besuchen, wie aus den Daten ersichtlich ist. Die Schulbesuchsrates für Grundschulen ist in Meghalaya die niedrigste von ganz Indien. Nur 46 % der Kinder besuchen eine Grundschule. (EPDC) Bei den Khasi ist sehr wichtig, dass alle Kinder die gleichen Chancen auf Bildung bekommen. Das heißt, je nachdem, was sich die Eltern leisten können, bekommen Töchter und Söhne die gleiche Ausbildung bezahlt. Frauen und Männer sind im Bildungsbereich der Khasi relativ gleichgestellt, was vermutlich auf die Matrilinearität zurückzuführen ist. Allerdings ist das Bildungsniveau noch lange nicht am Ziel, viele haben nur eine minderwertige Schulbildung erhalten.

11. Eine Frage der Identität und Stammeszugehörigkeit

Identität ist der Kontaktpunkt zwischen dem Einzelnen und der Umgebung, so beschreibt der Psychologe Ermann diesen Begriff. (2011: 135) Identität hängt immer auch mit der Gesellschaft, in der man sich befindet, zusammen. Man identifiziert sich mit Aspekten der gesellschaftlichen Umgebung und wird von diesen beeinflusst. Identität umfasst einerseits das Dazugehören (vom Lateinischen „idem“ = das Gleiche), andererseits auch das Abgrenzen vom „Anderen“. Identität verändert sich auch im Laufe des Lebens durch den Kontakt mit anderen Umgebungen. Dementsprechend hat auch jeder Mensch nicht nur eine Identität, sondern mehrere. Das kann zum Beispiel die Identität als Frau, als Khasi, als Inderin sein. (Ermann 2011: 135f) Die Lehre der Identität kommt aber nicht allein in der Psychologie vor, sondern spielt in vielen Wissenschaften eine Rolle. Der kanadische Soziologe Erwin Goffman (1986: 132ff) beschreibt die Identität als dreiteilig. Dabei hat jeder eine soziale Identität, das sind die Zuschreibungen, die durch das soziale Umfeld gemacht werden, eine persönliche Identität, die sich aus den Lebensereignissen herausbildet und eine „Ich-Identität“, die aus der Individualität einer Person heraus entsteht. (Ebd.: 132ff) In der Philosophie sind Identitätstheorien schon so alt wie Platon und Aristoteles. Schon sie fragten sich, was eine Person zu einem Individuum macht. Leibnitz versuchte, diese Frage auf mathematische Art zu lösen. Identität wird nach ihm aus der Zahl und Zusammenstellung der Eigenschaften, die einer Person zugeschrieben werden,

gebildet. Für Immanuel Kant ist Identität nur ein Hilfsmittel dafür, Unterschiedlichkeiten zu markieren. Thomas Hobbes macht Identität an den Gedanken und Handlungen sowie aus den Gründen, aus denen sie hervorgehen, fest. (Heinrich 1979: 135ff)

Die Frage, die in diesem Kapitel untersucht werden soll, ist: Wie nehmen die Khasi ihre eigene Identität wahr beziehungsweise wie äußern sie sich dazu und gab es dabei Veränderungen? Wichtig ist hier auch der Zusammenhang mit den *invented traditions*. Genau wie die Traditionen sind auch Identitäten konstruiert beziehungsweise die *invented traditions* beeinflussen das Identitätsgefühl einer Person.

Besonders im Nordosten Indiens, aufgrund der einzigartigen geografischen Lage, spielen Stammeszugehörigkeiten eine besondere Rolle, so Hamlet Bareh (1993: 196), vor allem für politische und soziologische Aspekte. Faktoren wie moderne Administration, Handel, Kommunikation und Industrie haben ein neues Licht auf die Stammesidentität geworfen. Allerdings gibt es angesichts des sozialen Wandels, immer mehr Bemühungen, die eigene Identität zu definieren. „Stämme“ sind nicht mehr Menschen fernab von Kontakt mit anderen, deren Traditionen, Gesetze, Bräuche und Institutionen von Generation zu Generation weitergegeben werden und welche sich seit vergangenen Tagen nicht verändert haben. Ihre Identität besteht an der Kontaktstelle zu anderen Identitäten, sie verändert sich ständig. Ethnische Gruppen identifizieren sich heutzutage möglicherweise durch ihre eigene Sprache oder gewissen ethnologischen Besonderheiten. (Ebd.: 196)

Viele Wissenschaften, darunter auch die Anthropologie, setzen sich mit der Identitätsbildung auseinander. Sie bewegen sich immer weiter weg von der Idee der integrierten Gesellschaften, hin zu einem Bild einer fragmentierten und paradoxen Welt. Woher kommt ethnische Identität? Entstand sie als Folge von kollektiven Erfahrungen oder im Zusammenhang mit politischen Aktivitäten? Eriksen geht davon aus, dass sie im Zusammenhang mit einer bewussten Manipulation von kulturellen Symbolen steht. (2001: 43ff) Ethnie und Kultur hängen zwar zusammen, sind aber nicht das gleiche. Die Unterschiede zwischen verschiedenen Ethnien und zwischen verschiedenen Kulturen sind nicht dieselben. Menschen können unterschiedliche Ethnien haben, aber gleiche Kulturen und umgekehrt. Gerade Indien ist ein schwieriger Fall, was Identitäten und Ethnien betrifft. Indien als Staat ist nicht auf kulturellen Ähnlichkeiten aufgebaut, wie das in manchen europäischen

Staaten ist. Auch wenn Indien zum größten Teil hinduistisch ist, beherbergt das Land auch die zweitgrößte muslimische Bevölkerungsgruppe der Welt und mehr Christen als ganz Skandinavien. Außerdem lässt sich die Bevölkerung Indiens nicht nur in diese drei Identitätsgruppen unterteilen. In den letzten Jahren sind ethnische Bewegungen immer lauter geworden und die einzelnen indischen Gruppen sind sich ihrer ethnischen Identität immer bewusster geworden. Auch in der Politik macht sich dies bemerkbar, beispielsweise gibt es starke hinduistische Bewegungen. Laut Eriksen (2001: 56ff) wird Identität hier auch als Mittel benutzt, um sich anderen gegenüber abzugrenzen. Diese Abgrenzung durch Identität passiert auch in der indischen Politik. So wollen sich Hindu-Bewegungen vor allem von den muslimischen Gruppierungen entfernen. Die Identitätsbildung und -stärkung führt auch zu elitäreren Denkweisen. Andere Ethnien werden als der eigenen unterlegen dargestellt. Es entsteht ein Kampf um Ressourcen, welche im Fall Indien auch politische Macht sein können. Die Modernisierung facht solche Konflikte meist eher an, als sie abzuschwächen, so der Anthropologe Eriksen. (2001: 56ff)

Die Ethnien in Nordost-Indien, darunter auch die Khasi, versuchen sich innerhalb der Grenzen, die ihnen durch die indische Verfassung gesteckt wurden, selbst zu definieren. In der letzten Zeit führte dies auch zur Bildung von radikaleren Gruppierungen. (Bareh 1993: 197ff)

Ökologie spielt eine wichtige Rolle bei der Entstehung beziehungsweise Erhaltung von verschiedenen Kulturkreisen, so der Wissenschaftler Hamlet Bareh. (1993: 198ff) Die Berge, die in Meghalaya die Landschaft prägen, führen zu einer gewissen Isolation der Region. Eine geringere Bevölkerungsdichte als in anderen indischen Gegenden und dazu eine sehr geringe Industrialisierung führten dazu, dass die Khasi sich lange Zeit weniger mit anderen Kulturen mischten, als dies in anderen Teilen Indiens der Fall war. Das bedeutet allerdings nicht, dass es keinerlei kulturellen Austausch und auch Assimilation zwischen den indischen Ethnien gab. (Bareh 1993: 198ff) Heutzutage setzen sich viele Khasi für die Identitätsbildung und ein stärkeres Zugehörigkeitsgefühl ein. Die Forderung der Stämme, als Einheiten innerhalb ihrer Judikative anerkannt zu werden, wird als wichtiger Schritt für die Identität der indigenen Bevölkerungsgruppen gesehen. (Bareh 1993: 198ff)

Auch kommt in den Interviews deutlich heraus, dass die Khasi ihre Identität als einen Prozess verstehen, der sich ständig verändert. In diesem Prozess werden Identitäten auch immer wieder neu konstruiert, genauso wie bei den *invented*

traditions. Es wird auch immer wieder die Frage gestellt, wer überhaupt ein oder eine Khasi ist: Muss man dafür ein Kind von Khasi-Eltern sein? In einem Interview wird gefragt, was Identität ausmacht: der Name, die Sprache, die Kultur oder der Platz, an dem man aufwächst. Es gäbe viele Faktoren, die Identität ausmachen, so dieselbe Interviewte: „*The core of being a Khasi is marked by so many things. There are many ingredients [...] the place, the location, the language, the cultural practices.*“ (Interview Syiem 2015: 2) Sie sagt auch: Die Identität beginnt damit, zu wissen dass man eine Khasi ist. Die eigene Identität gegenüber anderen zu verteidigen stärkt das Identitätsbewusstsein, auch die Abgrenzung ist dafür wichtig. Allerdings sagt sie auch, dass Identität immer ein Prozess der Wandlung bleiben muss, sonst würde eine Identität wie die der Khasi schnell aussterben. Auch das Äußerliche kann bei der Identifizierung mit einer Kultur eine Rolle spielen. Die Interviewte erzählt von einem Koch namens „Spiceman“, ein Inder, der in Schottland arbeitet. Sein Markenzeichen sind der *Pakri*, den Sikh auf dem Kopf tragen, und ein schottischer Kilt. Hier kann man sich fragen, wo seine Identität liegt: im Kilt oder im *Pakri*. (Interview Syiem 2015: 1f)

Identität ist also keineswegs homogen. Jeder Mensch hat unterschiedliche Rollen und ist Teil verschiedener Gruppen, jede davon definiert eine Identität. Das Konzept der *multiple identities* beschreibt genau dieses Phänomen. Diese multiplen Identitäten geben einer Person die Möglichkeit, mit unterschiedlichen Menschen zu agieren, sie vermischen sich allerdings auch und formen so neue Identitäten. Teilweise kann eine Identität auch eine andere unterdrücken. Settles (2004: 487) nennt das Beispiel einer Physikstudentin, die das Gefühl hat, durch ihr Studium ihr Geschlecht unterdrücken zu müssen, da Physik eine immer noch sehr männerdominierte Welt ist. (Ebd.: 487f) Jeder Mensch hat also *multiple identities*, ändert man jetzt die oben genannten Faktoren, die eine Identität ausmachen, so ändert sich auch die Identität selbst. Die Khasi sehen sich selbst auch nicht nur als Khasi, sie haben mehrere Identitäten: als Inderin oder Inder, als Asiatin oder Asiat, als Frau, als Mann, als Tochter oder Sohn, Mutter oder Vater, Schüler oder Schülerin, Studierende, Arbeitskraft. Die äußeren Einflüsse, wie der Kontakt mit anderen Kulturen und Religionen, sowie die zunehmende Vernetzung und Mobilität veränderten die Identität der Khasi über die Jahre. Allerdings wird durch den Kontakt zu anderen die eigene Identität erst sichtbar. Die Matrilinearität ist natürlich

ein großer Faktor ihrer Identität. Interessant ist allerdings, dass die Matrilinearität in den Interviews im Bezug auf Identität eigentlich nicht zur Sprache kam. In der Identitätswahrnehmung als Khasi spielt die Matrilinearität offenbar keine tragende Rolle, allerdings ist sie schon Teil der Identität. Das liegt wahrscheinlich daran, dass die Matrilinearität eine immer geringere Rolle spielt. Und da die Matrilinearität auf den Alltag keinen sehr großen Einfluss hat. Die Frage nach der Identität lässt sich nicht so leicht beantworten, wie aus der Literatur und den Interviews erkennbar ist. Oft treffen ganz unterschiedliche Kulturen aufeinander, wie das bei „Spiceman“ der Fall ist oder bei Kindern, die mit Eltern aus verschiedenen Kulturen aufwachsen. Dann lässt sich keine eindeutige Zugehörigkeit zu nur einer Kultur festlegen. Abschließend kann man sagen, dass Identität eine Mischung aus vielen Faktoren ist beziehungsweise jeder Mensch eine Mischung aus mehreren Identitäten hat.

12. Politik und Herrschaft bei den Khasi

In diesem Kapitel wird ein Überblick gegeben über die Veränderungen in dem politischen System der Khasi geben. Das ursprüngliche politische System der Khasi war eine Art Clan-Rat, *Durbar Kur* genannt, an dessen Spitze der *Syiem* stand. Der *Durbar* setzte sich aus den Dorfältesten zusammen. Unter ihm standen Vertreter der einzelnen Dörfer oder Kommunen, diese wurden *Basan*, *Bakhraw*, *Lyngskor* und *Lyngdohs* genannt. Die ersten Khasi-„Staaten“ wurden durch den freiwilligen Zusammenschluss von Dörfern um die erste Jahrtausendwende geformt. Das ist aber nicht wie ein Staat im heutigen Sinn zu verstehen, eher als loser Zusammenhang von Clans, welcher von einem *Syiem* geleitet wurde. Der *Syiem* kam immer aus dem regierenden Clan der *Syiem*, wurde aber von den Vertretern der Dörfer gewählt. In jedem der 15 Khasi-Staaten gab es eine *Syiem*-Familie. (Talukdar 2004: 12ff)

Vermögen bekommt der *Syiem* durch das Einkommen, welches durch die Staatsbesitze entsteht. Von der Bevölkerung bekommt er *pynsuk*, eine Art Steuer. Diese ist nicht unbedingt verpflichtend und dient offiziell dazu, die Kosten von Staatszeremonien zu decken. In Wahrheit dienen die Einnahmen der Bereicherung des *Syiem*. Den größten Teil des Einkommens bekommt der *Syiem* durch den Zoll,

den er von den Marktverkäufern verlangt. Die Khasi galten immer als gute Geschäftsleute, der Zoll brachte also beachtliche Summen ein. Trotzdem waren die Khasi-Syiem meist keine reichen Staatsoberhäupter. (Gurdon 1907/2004: 66ff) Wichtig ist hier, dass die Thronfolge auch über die Frauen weitergegeben wurde, die Macht hatten aber immer die Männer. Somit konnten nur die Söhne der jüngsten Schwester oder Nichte eines Syiem zum nächsten Oberhaupt gewählt werden. Frauen durften also in der Regel nicht Teil des *Durbar* sein und wurden auch nicht zum Syiem gewählt. (Pakyntrein 2015: 3) Dass die Frauen in der traditionellen Khasi-Politik kaum mitreden, das hat sich bis heute nicht verändert. In manchen Khasi-Staaten allerdings, wie Nongkrem und Kyrim, gab es die *Ka Syiem Sad*, eine Hohepriesterin aus dem Syiem-Clan, welche zuständig für religiöse Zeremonien war. Sie konnte einen ihrer Neffen oder Brüder als Syiem vorschlagen, dieser musste dann vom *Durbar* bestätigt werden. Bei den Hohepriesterinnen gibt es einen kleinen Unterschied in der Nachfolge: Das Amt wird von der Mutter nicht an die jüngste, sondern an die älteste Tochter vererbt. (Gurdon 1907/2004: 67f)

Aus der Feldforschung ergibt sich, dass die Khasi die Briten als Beginn der Veränderungen ihrer Politik sehen. Bis zu dem Eintreffen der Briten war der Syiem für die gesamte Administration des Khasi-Gebietes verantwortlich und die oberste Autorität des Gebietes. Außerdem diente er als oberster Richter, der zusammen mit dem *Durbar* alle Fälle verhandelte. Da die Khasi vor dem Eintreffen der ersten Europäer im 18. Jahrhundert keine Schrift hatten, gab es auch keine Gesetzbücher oder Staatstexte irgendeiner Art. Also musste sich der Syiem mit dem *Durbar* beraten und auf die Traditionen und Bräuche seiner Vorfahren berufen. (Interview Gassah 2015: 2)

Wie auch in anderen Bereichen kamen die bedeutsamsten Veränderungen mit den Briten, so die Khasis in den Interviews, ab dem Abkommen von 1824 zwischen der East India Company und den Khasi-Clans. Die Briten erlaubten zwar dem Syiem und dem *Durbar* weiterzumachen, allerdings mit großen Einschränkungen. Für die britische Führung des Gebietes waren die Syiem und der *Durbar* von großer Bedeutung, durch sie wurde ihnen die Bevölkerung zugänglich gemacht. Die Syiem wurden von den Briten ausgenutzt, um die kolonialen Interessen an die Bevölkerung heranzutragen. „*The British allowed the traditional chiefs, the*

traditional institutions to continue. [...] but for their own selfish interest. Why? Because the British administration would like to use them as their agents, as their tools.“ (Gassah 2015: 3) Die Bevölkerung wurde durch die Weiterführung des ursprünglichen Systems ganz zufrieden gestellt und lehnte sich nicht gegen die koloniale Herrschaft auf. Außerdem war die Administration des weitläufigen und hügeligen Gebietes sehr aufwendig und die *Syiem* erleichterten den Briten diese Aufgabe enorm. (Ebd. 3ff)

Während der britischen Kolonialzeit durfte der *Syiem* zwar sein Amt weiter ausführen, allerdings mit vielen Einschränkungen. Vor dem Eintreffen der Briten wurden alle Fälle vor Gericht vom *Syiem* gerichtet. Danach durfte er hingegen nur noch Fälle bis 50 Rupien verhandeln und nur diese, die seine eigenen Leute betrafen. Mit der Zeit wurden die Engländer in Meghalaya immer mächtiger und gewannen immer mehr Einfluss über den *Syiem* und seinen *Durbar*. Die Wahlen wurden zwar noch wie früher vom *Durbar* abgehalten, allerdings mussten sie danach von einem britischen Beamten bestätigt werden. Die Briten hatten das letzte Wort und suchten immer jene Clanführer aus, die sie am meisten unter Kontrolle hatten. (Interview Gassah 2015:4f)

Die Veränderungen durch die Briten, vor allem, was die Autorität des *Syiem* betraf, sind somit deutlich erkennbar. Wir sehen also welche Veränderungen die Briten mit sich brachten, vor allem was die Autorität des *Syiem* betraf. Dieser Machtverlust hat sich bis heute gehalten. Im Folgenden wird auf die politische Situation der Khasi heute eingegangen.

Vor dem Eintreffen der Kolonialmacht England gab es in den indischen Staaten verschiedene Formen der Herrschaft, der immer eine Art König vorstand. Diese Staatsformen spielten, laut Nicholas Dirks, eine große Rolle in der indischen Gesellschaft. (Dirks 2001: 10f) Diese wichtige Komponente der indischen Gemeinschaft wurde von den Engländern übernommen und komplett verändert. Es wurde ein politisches System im westlichen Stil aufgebaut und die Könige und Maharadschas verloren bedeutend an Macht. Die Briten stellten die Machtverhältnisse vor ihrer Ankunft quasi als Vakuum da. Indien sei vor der Kolonialherrschaft nicht fähig gewesen, sich selbst zu regieren, weil die politischen Systeme nicht dazu geeignet waren. So legitimierten die englischen Kolonialherren ihre Herrschaft. Von vielen Historikern wurde das auch so übernommen und gelehrt, ohne das in Frage zu stellen. (Ebd.: 11f)

Die Engländer ließen die Maharadschas und Könige in ihren offiziellen Positionen, allerdings ohne bedeutenden Einfluss auf die Politik. Es entstanden sozusagen „*theater states*“ (Dirks 2001: 11), bei denen das Zeremonielle, das Prestige, die Protokolle und die Hierarchien wichtiger waren als die Politik selbst. (Ebd.: 12f)

Die Kolonialzeit hat also nicht nur die Politik der Khasi verändert, sie tat das gleiche in ganz Indien. Alles, was mit „Tradition“ zu tun hatte, wurde aus der Politik verbannt und als „rückständig“ dargestellt. Im Sinne des Orientalismus wurden den indischen Machtsystemen und den Inhabern dieser Macht Eigenschaften zugeschrieben, die man in Europa als negativ betrachten würde. Man bezeichnete die Herrscher und Könige als verschwenderisch und nicht durchsetzungsfähig. Das machte es viel leichter, die koloniale Regierung dadurch zu stärken.

Bis heute gibt es bei den Khasi die *Syiem*, die aus den jeweiligen herrschenden Clans stammen, in den verschiedenen Regionen. Diese werden wie früher von einem *Durbar* beraten, der aus den ältesten der verschiedenen Clans besteht. „*It's very interesting in the state of Meghalaya, because you have the, what we call, the 3 tier system. Three stages. You have the state. Now below the state you have the...what you call the autonomous district councils. And also [...] this traditional offices of the Syiem.*“ (Interview Gassah 2015: 2f) Man sieht also, dass in Meghalaya ein besonderes politisches System herrscht. An der Spitze steht der Staat Meghalaya. Darunter gibt es die *autonomous district councils*, welche durch die indische Verfassung und den in ihr enthaltenen *Sixth Schedule* eine gewisse autonome Macht bekommen haben. Und an letzter Stelle stehen die *Syiem* und ihre *Durbar*. In dieser Reihenfolge sieht man auch die Autorität der politischen drei Einheiten, wobei die ersten beiden konstitutionelle Autoritäten also in der indischen Verfassung verankert sind, und der *Syiem* nicht. Dadurch haben die beiden mehr Macht als der *Syiem* und der *Durbar*. Die letzte und höchste Instanz ist immer der Staat. Das ist auch ein Erbe der britischen Kolonialzeit, in der den indischen Herrschern und Staatsoberhäuptern die eigentliche Macht weggenommen wurde und sie nur noch für repräsentative Zwecke benutzt wurden.

Der *Sixth Schedule* ist ein Zusatz in der indischen Verfassung, der einigen Staaten in Indien, darunter Assam, Meghalaya, Mizoram und Tripura, spezielle autonome Rechte zuschreibt. Ein Beispiel dafür sind die *autonomous district councils*, welche von der Bevölkerung und vom Gouverneur der Region gewählt werden. Diese

councils können bei der Vergabe von Land mitbestimmen, sind für die Administration des jeweiligen Gebietes und Bau von Schulen und Märkten zuständig, können Steuern einführen und können in allen Fragen, die traditionelle Riten betreffen, entscheiden. (Sixth Schedule)

Seit einigen Jahren gibt es Bewegungen, die eine Konstitutionalisierung des Amtes des *Syiem* fordern, erzählt ein Khasi-Politikwissenschaftler. Die indische Regierung habe dem aber nicht nachgegeben. (Interview Gassah 2015: 2f) Bis zu diesem Zeitpunkt haben die *Syiem* auch keine wirkliche politische Macht und können nur über kleinere Fragen entscheiden, im Endeffekt hat aber immer der Staat das letzte Wort.

Die traditionelle Autorität und Funktion des Amtes des *Syiem* steht unter der Kontrolle des *autonomous district council*. Bis heute wird der *Syiem* von der Bevölkerung gewählt. (Ebd.: 5f) Allerdings geschieht das heute natürlich nicht mehr unter der Aufsicht der Briten, dafür unter der Aufsicht des *council*. Bei der Wahl des *Syiem* haben die Khasi auch nicht das letzte Wort.

Heute kann der *Syiem* nur über Dinge wie Vergabe von Land und die Kontrolle von Märkten entscheiden. Und das auch nur, wenn es Khasi aus seinem Clan-zusammenhalt betrifft. Der *Syiem* hat seinen eigenen Gerichtssaal, wo Khasi in Streitfragen hingehen können. Bis heute wird der Gerichtshof des *Syiem* noch von vielen Menschen benützt. Allerdings können sie immer noch zum *autonomous district council* gehen, welches mehr Autorität hat. Wenn also jemand mit einer Entscheidung des *Syiem* nicht glücklich ist, kann er zum *council* gehen und hoffen, dieses entscheidet zu seinem Vorteil. Was das *autonomous district council* entscheidet, ist auch rechtskräftig. (Interview Gassah 2015: 5ff) Vor allem am Land haben die Entscheidungen des *Syiem* noch mehr Autorität als in der Stadt. Dass der *Syiem* Fälle verhandelt und Entscheidungen trifft, wird vom indischen Staat auch akzeptiert. Vor allem bei der Verteilung von Land haben die traditionellen Institutionen noch die Entscheidungskraft. Auch wenn ein Außenseiter oder eine Außenseiterin, ein oder eine Nicht-Khasi, ein Dorf besuchen will, muss er oder sie sich zuerst die Genehmigung holen, in solchen Fragen können die alten politischen Institutionen noch entscheiden. (Kochuparambil 2015: 4) Es wird deutlich, dass der *Syiem* für die Khasi eine gewisse Autorität darstellt, aber im politischen Geschehen eigentlich kaum eine Rolle spielt. Über kleinere Dinge kann er entscheiden, hat aber im Zweifelsfall nicht das Sagen. Staatliche politische Institutionen können sich

jederzeit einschalten. Damit ist der *Syiem* heute, wie schon unter den Briten, nur noch ein Repräsentant der alten Khasi-Politik, spielt aber keine Rolle mehr.

In den Dörfern haben die Dorfräte noch immer einen ziemlich großen Einfluss. Auch wenn heute zwar ihre politische Macht eingeschränkt ist, gibt es noch Möglichkeiten für die Machtausübung. Bei Wahlen entscheidet oft das ganze Dorf gemeinsam, wen sie wählen. Früher haben die Dörfer zum Beispiel entschieden, welche Missionare bei ihnen arbeiten durften und welche nicht. Sie entschieden, ob das Dorf protestantisch oder katholisch missioniert wurde. (Ebd.: 4ff) In der Stadt spielen diese alten politischen Körper kaum noch eine Rolle, hier gehen die meisten Menschen direkt zu den staatlichen Institutionen. (Interview Pakyntrein 2015: 3f)

Die Geschlechterverhältnisse sind in der politischen Welt der Khasi sehr ungleichmäßig verteilt. In die Regierung von Meghalaya dürfen Frauen so wie in ganz Indien normal gewählt werden. In die *autonomous district councils* formell auch, aber in der Praxis sind Frauen in diesen Räten eigentlich kaum vertreten. Das liegt auch daran, dass Frauen früher nicht in den *Durbar* durften oder *Syiem* werden konnten. Über Frauenquoten in den traditionellen politischen Systemen ist bei den Khasi nichts zu lesen. Obwohl es in Indien eine Frauenquote von 33%-in der Politik gibt, sind gerade in Meghalaya wesentlich weniger Frauen in der staatlichen Politik tätig als Männer. Es gibt auch bei den Wahlen weniger Kandidatinnen, die sich aufstellen lassen. (Shillong Times 2014) Im *Khasi Hills autonomous district council*, welches seit 1952 besteht, gab es nur vier weibliche Mitglieder. (The New Indian Express 2014) Desweiteren darf die Stellung des *Syiem* bis heute nur von Männern besetzt werden, auch wenn die Thronfolge über die weibliche Linie vererbt wird. Auch im *Durbar* dürfen nur Männer sitzen. (Interview Pakyntrein 2015: 3f) Wie man sieht, haben Frauen also keinerlei Beteiligung an den ursprünglichen politischen Formen. In Shillong, der Hauptstadt Meghalayas, gibt es ein paar Clan-Räte, die ihre Reihen für Frauen teilweise geöffnet haben. Sie dürfen bei den *Durbar*-Zusammenkünften dabei sein und zuhören, meist aber nicht mitbestimmen, erzählt eine Interviewte. (Interview Pakyntrein 2015: 3f) Bei der Frage, warum Frauen nicht in diese Räte dürfen, wird oft argumentiert, dass sie ihre Brüder und Söhne beeinflussen könnten und auf diese Weise Mitspracherecht hätten. (Interview Pakyntrein 2015: 3f) Die Matrilinearität kann Außenstehenden zunächst die Illusion vorgeben, Khasi-Frauen würden durch ihre gesonderte Rolle in der Gesellschaft

auch in der Politik von Bedeutung sein. Aber, wie oben erläutert, sind Khasi-Frauen gerade in den „traditionellen“ politischen Systemen, wie dem Amt des *Syiem* oder dem *Durbar* nicht erlaubt. Die Geschlechterverhältnisse im Bezug auf die Politik sind bei den Khasi trotz matrilinear Lebensweise ungleich. Auch wenn politische Ämter, wie das des *Syiem*, über die weibliche Linie vererbt werden, ist in dem Machtverhältnis zwischen Mann und Frau die Frau die Verliererin. Die Matrilinearität der Khasi bringt den Frauen für die „traditionelle“ Politik keinerlei Vorteile.

Was die staatlichen politischen Institutionen anbelangt, so haben die Leute relativ wenig Hoffnung darin, dass diese positive Veränderungen durchsetzen könnten, wie aus der Feldforschung hervorgeht. *„It's the electoral politics that actually has been the root cause of many evils, 'cause you're so used to looking at five years. You never think longer. [...] They're only looking at the little constituencies and they're looking at immediate electoral gates. So how they will ever have any vision for the state or the people.“* (Interview Mukhim 2015: 4f) Durch die kurzen Amtsperioden haben die Politiker nur ihre Wiederwahl im Blick und bringen keine wirklichen Veränderungen.

Es gibt einige Parteien, die sich speziell für die Interessen der Khasi-Bevölkerung einsetzen, zum Beispiel die United Democratic Party und die Khnam. Khnam bedeutet Pfeil auf Khasi, diese Partei setzt sich besonders für die Aufrechterhaltung der alten Traditionen ein. Es gibt bei den Khasi politische Bewegungen wie diese beiden Parteien, die sich für die Aufrechterhaltung der alten Traditionen einsetzen, aber auch welche, die für eine Änderung des Systems sind. (Interview Dhkar 2015: 5) Ein Beispiel dafür ist die SRT – *Syngkhong Rympei Thymmai* –, was übersetzt „eine neue Feuerstelle“ heißt. Die SRT will das matrilineare System in ein patrilineares verwandeln. (Bhutia 2013)

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Politik Meghalayas noch einige Elemente der alten Herrschaftsformen enthält, wie den *Syiem* und den *Durbar*, denen aber keine konstitutionellen Rechte zustehen. Diese Institutionen wurden seit der Kolonialzeit stark in ihrer Macht eingeschränkt. Der indische Staat hat nach der Unabhängigkeit den Staaten im Nordosten, also auch Meghalaya, einige autonome Rechte zugesprochen, die im *Sixth Schedule* verankerte der indischen Verfassung.

Frauen dürfen an den „traditionellen“ politischen Institutionen nicht teilnehmen. In den staatlichen schon, sind aber immer noch sehr schlecht vertreten. Die Politik der Khasi ist also trotz matrilinearen Systems ganz von Männern geprägt. Was die Veränderungen betrifft, kann man sagen, dass sowohl die Briten als auch die indische Unabhängigkeit viel veränderten, in beiden Fällen verloren die traditionellen Institutionen an Macht. Diese Veränderungen sind im Hinblick auf Geschlechterverhältnisse allerdings nicht sehr viel besser geworden, da Frauen noch immer kaum an den konstitutionellen Körperschaften teilnehmen. Heute gibt es zwar die alten politischen Einrichtungen wie den *Syiem* und den *Durbar* noch, allerdings haben sie kaum noch Einfluss auf das politische Geschehen. Am Land haben diese Institutionen noch am ehesten etwas zu sagen. Zum einen liegt das daran, dass die Khasi in den ländlichen Gebieten die alten sozialen Strukturen noch viel stärker aufrechterhalten, und zum anderen, weil die staatlichen Institutionen für Menschen am Land zu weit weg sind, während der *Syiem* vor Ort sitzt und es deshalb naheliegender ist, sich in erster Instanz an den *Syiem* zu wenden. Es gibt einige Bewegungen, die sich für mehr Einfluss des *Syiem* einsetzen, diese haben aber heutzutage kaum politische Bedeutung. Den *Sixth Schedule*, der den indischen Ethnien Sonderrechte gibt, könnte man als Versuch einer *affirmative action* bezeichnen, das heißt ein Versuch, einer Diskriminierung entgegenzuwirken. Allerdings haben die traditionellen politischen Institutionen der Khasi heute, wie schon erwähnt, kaum noch Einfluss auf das staatliche Geschehen.

13. Rechtliche Fragen

Neben den staatlichen Gesetzesvorlagen gibt es bei den Khasi eigene „Gesetze“ oder besser Sitten, die das Zusammenleben innerhalb der Gesellschaft regeln. Es sind keine festgeschriebenen Gesetze, aber Regeln, an die man sich allgemein hält. Bei diesen Gebräuchen ist es essentiell, dass sie alt, also schon seit Generationen existieren, genau und vernünftig sind, so der indische Wissenschaftler Dr. Dev. (2004: 1ff) Meist lässt sich nicht ganz genau rekonstruieren, wie Sitten oder Bräuche entstanden sind.

An dieser Stelle müssen diese Begriffe und ihr Konzept diskutiert werden. Woher kommen Sitten und Gebräuche, wer übt diese aus und wer sagt, was sie überhaupt sind? Sitten und Bräuche sind Verhaltensmuster, die in zwischenmenschlichen Beziehungen herrschen. Sie liegen zwischen individuellen Angewohnheiten und sozialen Institutionen. Des weiteren sind sie soziale Normen, die sich eine bestimmte Bevölkerungsgruppe teilt. Genau wie *invented traditions* verändern sich Sitten und Gebräuche und neue entstehen mit der Zeit. (Rigsby 2006: 113ff) Sitten und Gebräuche werden von Generation an Generation weitergegeben. Sie werden oft an die neue Generation und die sich verändernde Zeit angepasst. Bei der Entstehung von kollektiven Verhaltensmustern spielt die Herkunft nur zu einem Teil eine Rolle. Sitten entstehen sowohl in einer Gesellschaft als auch durch den Kontakt mit anderen Gesellschaften. Man muss Sitten und Bräuche auch immer im Zusammenhang mit der entsprechenden historischen Situation betrachten, da diese einen großen Einfluss auf die Veränderung von Sitten und Gebräuchen hat. (Quantz 1988: 2f)

Sitten und Gebräuche sind somit nichts Festgeschriebenes sind. Es sind einfach Verhaltensmuster, die sich der Großteil einer Gruppe teilt. Sie können sich aber verändern und müssen nicht zwangsläufig eingehalten werden. Sie vereinfachen aber meist den Umgang mit der Gruppe. Es können auch jederzeit neue Bräuche entstehen, ganz nach dem Konzept der *invented traditions*. Sitten sind auch nicht unbedingt für alle Mitglieder einer Gruppe gültig oder wurden von einem speziellen Teil der Gruppe implementiert, während der Rest kein Mitspracherecht hatte. Das können zum Beispiel von Männern eingeführte Verhaltensvorschriften sein, an die sich Frauen halten sollen oder müssen, über die sie aber keinen Einfluss haben. Genau das muss man auch bei der Analyse der Bräuche und Gesetze der Khasi im Hinterkopf behalten.

Sitten und Bräuche sind nicht verpflichtend, außer sie werden Teil des Gesetzes. Das Gesetz steht selbstverständlich immer über den stammesspezifischen Regeln. Mit der Ankunft der Engländer wurden einige Bräuche verboten, wie zum Beispiel die Kopfgeldjagd. Früher gab es strenge Regeln, wer als Khasi gezählt werden konnte und wer nicht, heute dürfen sowohl Kinder von gemischten Ehen zwischen Khasi und Nicht-Khasi als auch Nicht-Khasi, die einheiraten, ein Teil der Gemeinschaft werden. (Dev 2004: 1ff)

Obwohl die gesellschaftlichen Institutionen tief im sozialen Zusammenleben der Khasi verankert sind, unterlagen auch sie einigen Veränderungen. Einige der Sitten und Gebräuche gelten heute nicht mehr oder veränderten sich. Nach Dr. Nirendra Kumar Dev liegt die wohl bezeichnendste Veränderung in dem Wandel der Wahrnehmung der Menschen, die der Bildungserweiterung und der Legislative zugrunde liegt. (Dev 2004: 23ff)

Wie schon erwähnt, unterliegen die Khasi der indischen Verfassung. Allerdings wurden ihnen in dieser in Form des *Sixth Schedule* zusätzliche Rechte gegeben. Dieser *Sixth Schedule* soll den Stämmen Indiens, die deutlich in der Minderheit sind, einen gewissen Schutz geben, so dass sie ihre Kulturen schützen können. Dieser Teil der Verfassung gibt den Stämmen Indiens gewisse administrative Rechte. (*Sixth Schedule*) Bei den Khasi betrifft das unter anderem die Landvergabe, da nur Khasi in den Khasi Hills Land kaufen dürfen. So schützen sie sich davor, einfach von reichen Investoren verschluckt zu werden. (Kochuparambil 2015: 3) Am Anfang kämpften viele gegen diese Passage in der Verfassung an. Stämme wurden als „primitiv“ betrachtet, weshalb man nicht einsah, warum man ihnen spezielle Rechte geben sollte. Irgendwann konnten sich die Befürworter aber mit dem Argument, die einzelnen ethnischen Gruppen würden sich sonst verbinden und zusammenarbeiten, doch durchsetzen. Mit der Aufnahme des *Sixth Schedule* in die indische Verfassung wurden die oben schon erwähnten *autonomous district councils* eingeführt, deren Macht aber mit der Trennung von Assam und Meghalaya Im Jahre 1972 deutlich eingeschränkt wurde. Es wurde ein zusätzlicher Artikel in die Verfassung eingefügt, welcher die Gesetze der indischen Legislative deutlich über die der *autonomous district councils* stellt. Dadurch verloren die *councils* deutlich an Einfluss und spielen eine geringere Rolle im politischen Geschehen. (Mukhim 2013)

Es darf dabei auch nicht vergessen werden, dass die *autonomous district councils* von der indischen Regierung vor gar nicht so langer Zeit eingeführt worden sind. Diese sind keine alte politische Institution der Khasi, sondern ein Konstrukt, um die ethnischen Gruppen zufriedenzustellen, ihnen aber dennoch nicht zu viel Macht zu geben. Alten politischen Systemen wurde die Bedeutung genommen und es wurden neue „Bräuche“ durch einen Rat, der an den *Durbar* erinnert, eingeführt. So können die *invented traditions* auch von Außenstehenden erfunden werden. Der *Sixth Schedule* schützt zwar die Kulturen einzelner Ethnien, nimmt ihnen aber nicht

unbedingt die Stigmatisierung. Durch den *Sixth Schedule* wird einigen Gruppen das Recht gegeben, sich vom Rest abzuheben, das macht die Abgrenzung der Stämme nur stärker.

Generell wurden die ehemals strengen Regeln der Khasi-Gemeinschaft deutlich gelockert, was Heirat und Clanzugehörigkeit anbelangt. Die indische Verfassung gibt den Khasi nur ein sehr geringes Maß an Autonomie. Allein schon die Tatsache, dass es vor den Briten bei den Khasi keine geschriebenen Gesetze gab, deutet auf große Veränderungen seit deren Eintreffen hin. Wie sich die rechtliche und allgemeine Situation beim Thema Besitz verändert hat, wird im nächsten Kapitel erläutert.

14. Besitz und Erbe bei den Khasi

Es gibt bei den Khasi verschiedene Klassifizierungen für Besitz: *Nongthymen*, das Erbe der Ahnen, *Nongthyrav*, selbst erarbeiteten Besitz, *Kamai iing khun iing inga*, Besitz, der ab der Hochzeit erarbeitet wurde, und *Kamai iing kur*, Besitz, der vor der Ehe erarbeitet wurde und welcher dem Clan oder der Mutter gehört. Die jüngste Tochter hat dabei das „Recht“ auf den Besitz der Ahnen, wobei sie nur als Verwalterin oder Betreuerin gilt und nicht darüber entscheiden darf. Die anderen Töchter bekommen beim Tod ihrer Mutter einen kleineren Anteil. Dadurch, dass die jüngste Tochter den größten Anteil bekommt, ist sie dazu verpflichtet, für die Familienmitglieder, die finanziell nicht auf eigenen Beinen stehen können, zu sorgen. (Dev 2004: 39ff)

Falls es keine Tochter gibt oder diese aus irgendwelchen Gründen nicht erbberechtigt ist, kommt die nächste weibliche Verwandte in Frage. Es ist üblich, eine Nichte oder andere weibliche Verwandte zu adoptieren, um die weibliche Clanlinie weiterführen zu können. (Ebd.: 71ff)

Es gibt mehrere Umstände, unter denen eine Person das Recht auf Erbe nach den Sitten der Khasi verliert. Das kann sein, wenn er oder sie jemanden aus dem gleichen Clan heiratet. Die Khasi sind streng exogam, es darf niemals innerhalb des gleichen Clans geheiratet werden. Außerdem führt jede Art von Verbrechen, wie zum Beispiel Diebstahl oder Mord, zum Verlust des Erbes. Interessanterweise wird

hier auch Ehebruch als einer der Gründe aufgezählt. Die anderen Gründe umfassen Taten wie Ungehorsam dem Vater gegenüber oder wenn Witwen innerhalb eines Jahres nach dem Tod ihres Mannes mit einem anderen Mann zusammenleben. Zu Beginn der Missionierung in Meghalaya führte auch die Konvertierung zum Christentum dazu, dass man vom Erbe ausgeschlossen wurde. Mit der weitläufigen Verbreitung des Christentums galt diese Regel natürlich nicht mehr. (Dev 2004: 43ff)

Nach dem ursprünglichen Glauben der Khasi „hielt“ die jüngste Tochter die Religion *ka bat ka niam* inne und in ihrem Haus *ka iing seng* führte sie die religiösen Zeremonien durch. Daher stand ihr auch der größte Anteil des Erbes, vor allem das Ahnenhaus zu. Den anderen Töchtern stand auch ein Teil des Erbes zu, wenn auch etwas kleiner. Die jüngste Tochter kann das Haus nur unter Zustimmung von ihren Schwestern und ihrem Onkel mütterlicherseits verkaufen. (Gurdon 1907/2004: 82ff)

„Khasi [...] take their name from their mother and the property and so on. But property is custodianship.“ (Interview Syiem 2015: 9) Wie man sieht, existiert das Erbsystem der Khasi bis heute. Außerdem wurde immer wieder darauf gepocht, dass die jüngste Tochter den Besitz nur verwahrt und nicht darüber entscheiden kann. *„The youngest, if I want to stay with the youngest, I will, if I have, at all build a nice house and say: I stay with you. But then, if I want to stay with the eldest, these days that are the changes.“* (Interview Dhkar 2015: 3) Allerdings entscheiden sich heute einige Eltern auch für eine der älteren Töchter, damit diese sie später einmal pflegt. Die Erbfolge wurde schon deutlich gelockert. Viele Khasi halten sich allerdings noch an das traditionelle System.

Wichtig ist auch, dass das nur für den Besitz der Ahnen gilt und nicht für den selbsterarbeiteten. Die Unterscheidung zwischen den zwei Typen von Besitz ist für Khasi-Frauen heute sehr wichtig. *„Because we make a distinction between the ancestral property, means what I get from my parents, the self-acquired property means what I earn myself. What I earn myself. What through my own earning I can give it to anybody I like, either to son or daughter. The ancestral property usually goes to the [Kadduh].“* (Interview Pakynthrein 2015: 4. Einfg. d. Verf.) Das, was eine Frau oder ein Mann zu Lebzeiten selbst erarbeitet hat, können sie vererben an wen sie wollen, egal ob an Sohn oder Tochter.

Heute wird der erarbeitete Besitz eigentlich immer fair aufgeteilt, so Patricia Mukhim, deshalb sind die Bewegungen, die ein Erbrecht für die Söhne fordern, für sie ganz unverständlich. (Interview Mukhim 2015: 6) Auch gibt es heute kaum noch einen Ahnenbesitz, wie es früher einmal war, mit dazugehörigem Land. Vor allem in der Stadt gibt es so etwas kaum. Meist erbt die jüngste Tochter eine kleine Wohnung oder einen Teil eines Hauses und nicht mehr. (Interview Dhkar 2015: 2f) Vom Prinzip her ist bei den Khasi das alte Erbsystem schon noch gültig, allerdings wird es viel freier ausgelegt als früher. Wie Mukhim finden viele heutzutage die Streitigkeiten wegen der Erbfrage unnötig, weil es nicht mehr viel zu vererben gibt. In Dingen wie Grundbesitz und Häuser ist die Erbfrage bei den Khasi eigentlich klar geregelt.

Probleme gibt es allerdings oft bei Firmen. „*Suppose my father is a business man, he started a business. At the end of the day he won't allow his sons to carry on the business, because they will be moving out and marrying somebody. So at the end of the day he has to leave it to the youngest daughter and her husband. [...] I think this is one disempowering factor of matriliney.*“ (Interview Mukhim 2015: 11) Wenn ein Khasi eine erfolgreiche Firma aufbaut, dann wollen sie diese oft nicht an ihre jüngste Tochter vererben, weil die Tochter für nicht fähig gehalten wird, eine Firma zu leiten, und ihr Ehemann nicht genügend Bezug dazu hat. Da allerdings die eigenen Söhne nach Khasi-Denken aus der Familie hinausheiraten und die Firma dann im Besitz ihres neuen Clans wäre, wollen Khasi an die Söhne auch nicht vererben. In der Gedankenwelt der Khasi scheint diese Situation bis heute ein großes Problem darzustellen. Die Geschlechterverhältnisse zeigen sich hier recht deutlich. Frauen seien nicht fähig, eine Firma zu leiten, und dem Schwiegerclan würde man sie nicht gönnen.

Besitz muss nicht immer von den Eltern an die Kinder vererbt werden. Die meisten Clans besitzen Land in der Gegend, aus der sie stammen. Dieses Land kann an Mitglieder des Clans vergeben werden, wenn diese es brauchen oder wieder aufs Land ziehen wollen. Allerdings bekommen Mitglieder dieses Land immer nur mit der Bedingung dort zu leben und zu arbeiten. Das bedeutet, das Land muss kultiviert werden und das Einkommen an den Clan gehen, was die Sache nicht ganz einfach macht. (Interview Dhkar 2015: 5)

Als Nicht-Khasi kann man in Khasi-Gebieten keinen Besitz erkaufen. Vor ein paar Jahren wurde der *land transfer act* eingeführt. (Interview Mukhim 2015: 8) Das

erlaubt es, Land an Außenstehende zu transferieren, wenn es im Interesse des Clans ist. Das betrifft zum Beispiel Bildungsinstitutionen. An Schulen oder Universitäten wird Land schnell vergeben.

Vor allem die Erbfrage hat sich bei den Khasi deutlich verändert. Im Gegensatz zu früher wird der erarbeitete Besitz an alle Kinder verteilt, egal ob männlich oder weiblich. Beim Ahnenbesitz bleibt die Erbfolge in der weiblichen Erbfolge. Da aber manche Familien gar keinen Ahnenbesitz mehr haben oder diesen nicht mehr bewohnen, spielt die weibliche Erbfolge heutzutage eine wesentlich geringere Rolle als früher.

15. Wirtschaft und Matrilinearität

Es gibt immer noch bedeutende Unterschiede zwischen Männern und Frauen im wirtschaftlichen Geschehen. Die dänische Ökonomin Ester Boserup (1970: Pos. 546) stellte eine Theorie über die Rolle von Frauen in der wirtschaftlichen Entwicklung auf, welche für den theoretischen Teil dieses Kapitels von Relevanz ist. Nach einer kurzen Beschreibung ihrer Theorie wird in diesem Kapitel zunächst auf die Wirtschaft in Meghalaya allgemein und anschließend auf die Frage der Matrilinearität in der Wirtschaft eingegangen.

Boserup zufolge kam es im Laufe der ökonomischen Entwicklung der Welt zu einer immer stärker werdenden Arbeitsteilung. Selbst in den ländlichsten autark lebenden Familien herrscht eine Arbeitsteilung nach Geschlecht und Alter. So ist die Zubereitung von Essen ein typisch weibliches Attribut. Boserups Meinung nach verrichten Frauen in nicht so bevölkerten Gegenden der Welt einen größeren Teil der landwirtschaftlichen Arbeit als Männer. An dichter besiedelten Orten ist es genau andersherum. (Boserup 1970: Pos. 546) Indien zählt zwar eindeutig zur zweiten Kategorie, allerdings stellt Meghalaya meines Erachtens hier eine Ausnahme dar, weil Meghalaya eine ähnliche Bevölkerungsdichte wie Österreich hat. (Indian Census 2011 und Weltbank 2015) Die Arbeitskraft der Frauen in der Landwirtschaft ist einer der Gründe für Polygynie, so Boserup. Mehr Frauen können mehr Land bearbeiten, deshalb gibt oder gab es in vielen ländlichen Regionen der

Welt noch Polygynie. (Boserup 1970: Pos. 1030f) Auch bei den Khasi war das nicht unüblich – zumindest bis zur Christianisierung, danach ging die Polygynie deutlich zurück. Heute ist sie kaum noch vorhanden und wenn, dann eher in den ländlichen Gegenden.

Boserups Theorie geht auch weiter, nämlich postuliert sie, dass mit der Verbesserung der landwirtschaftlichen Geräte der Unterschied in der Produktivität zwischen Männern und Frauen eigentlich zurückgehen müsste. Das passiert allerdings nicht, weil Männer in den meisten Ländern die Benutzung von effektiverer Gerätschaft monopolisieren. (Boserup 1970: Pos. 1247ff) Boserup geht außerdem davon aus, dass die Frauen umso mehr Arbeit in der Landwirtschaft übernehmen müssen, je industrialisierter ein Land ist, weil eher die Männer im Industriesektor Arbeit finden. (Ebd.: Pos. 1761) Bei den Khasi arbeiten die Frauen viel in der Landwirtschaft, auch wenn der Staat nicht industrialisiert ist. Aber genau hier spielt die Matrilinearität eine Rolle, da die Frauen das Land besitzen, das bewirtet werden muss, und die Männer deshalb weniger ein Gefühl von Ownership haben.

In Städten ist die ökonomische Rolle von Frauen nochmal anders. Hier haben die Männer meistens alle ökonomischen Tätigkeiten inne. Außerdem dominieren Männer in Städten auch die Outdoor-Aktivitäten, während Frauen eher auf das Zuhause lokalisiert sind. Sie stellt auch die Theorie auf, dass in Ländern wie Indien die Frauen generell mehr an die Tätigkeiten im Haus gebunden sind und nur selten außer Haus gehen. (Ebd.: 1838ff) Boserup nennt diese Arten von Städten sogenannte „male-towns“. (Ebd.: 1847) Die Ökonomin (1970: Pos. 103) spricht allerdings auch von einer zunehmenden Feminisierung der Arbeit. Damit meint sie nicht nur den rapiden Anstieg der Quote von Frauen im Arbeitsmarkt, sondern auch die steigende Instabilität in der Arbeitswelt, die man früher als typisch für die Anstellung von Frauen gesehen hat. In der letzten Zeit ist besonders im industriellen Sektor die Zahl der angestellten Frauen sehr angestiegen. Auch der wachsende Bedarf an landwirtschaftlichen Produkten führte zu einer Steigerung der Beteiligung von Frauen in diesem Sektor. (Boserup 1970: Pos. 103)

Generell ist Boserup der Meinung, dass die Wirtschaft zwar in den Händen der Männer liege allerdings ohne die Arbeit der Frauen heute nicht dort wäre, wo sie ist. Männer haben immer die als „fortgeschritten“ angesehenen Bereiche der Wirtschaft übernommen, während Frauen eher in den traditionellen blieben. Dennoch wäre dies ohne die Arbeit der Frauen nicht möglich gewesen. (Ebd.: 1961ff) Allgemein

schreibt Boserup Frauen eine sehr bedeutende, allerdings eher zurückhaltende Rolle in der wirtschaftlichen Entwicklung zu. Ob dies auch bei den Khasi zutrifft, wird im Laufe des Kapitels noch analysiert.

Esther Boserups Theorien waren Anstoß einer kritischen Diskussion um Geschlechterverhältnisse, insbesondere in der Entwicklungshilfe und -planung, da diese Frauen ausgrenzten. Durch Boserup wurde auch die Bedeutung von Frauen in der Wirtschaft, vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika, thematisiert. In den 1970ern und 1980ern entstanden zwei neue Ansätze, *Women in Development* (WID) und *Gender and Development* (GAD), diese markierten den Übergang der „Frauenkomponente“ zum „Genderfaktor“ in der geschlechterpolitischen Debatte. (Kamphans 2014: 34ff) Der WID-Ansatz setzt sich mit der Verbesserung der sozioökonomischen Rolle der Frau auseinander. Durch Frauenprojekte, Netzwerke und Frauenförderungen sollten der Bildungsgrad und das Einkommen von Frauen erhöht werden, wodurch es zu Selbstermächtigung, „Empowerment“ und Gleichberechtigung kommen soll. Dieser Ansatz, mit dem Konzept, Frauen in bestehende Entwicklungsmodelle zu integrieren, wurde von der DAWN (Development Alternatives with Women for a new Era) kritisiert, im Zuge dessen entwickelten sich die GAD-Ansätze. Die GAD-Vertreterinnen schrieben ihrem Ansatz eine „*ganzheitliche Perspektive und ein enormes Transformationspotential*“ zu. (Vgl. Kamphans 2014: 35) GAD konzentrierte sich weniger auf Frauen als auf Geschlechterkonstrukte allgemein und war deshalb für eine gleichberechtigte Veränderung der Geschlechterverhältnisse besser geeignet als WID. (Ebd.: 36f)

Im Zusammenhang mit dieser Diskussion entstanden unterschiedliche Instrumentarien, mit denen sich zum Beispiel die Zusammenhänge von Ressourcen, Arbeitsteilung und Geschlechterverhältnissen, wie bei Catherine Overholt, (Overholt nach Kamphans 2014) darstellen lassen, während Caroline Moser (Moser nach Kamphans 2014) die Rolle der Frau in Produktion, Reproduktion und gemeinnütziger Arbeit darstellte und dabei die ungleichen Geschlechterverhältnisse analysierte. Im nächsten Schritt der Diskussion entstanden weitere Konzepte und Analysen für die Institutionalisierung des Genderfaktors. Wichtig ist dabei, dass unterschiedliche kulturelle Dimensionen auch immer betrachtet wurden. Im Zuge dessen entstand das Konzept des Gender-Mainstreamings, dabei sollten Geschlechterthemen beider Geschlechter gleichermaßen in gesellschaftliche Fragen einbezogen werden, aber auch Frauen

weiter gefördert werden. Beide Geschlechter wurden aber beim Mainstreaming betrachtet, es gab und gibt durchaus auch Themen, in denen die Männer benachteiligt waren und gefördert werden mussten. Wichtig ist beim Gender-Mainstreaming, dass die Frage der Geschlechterverhältnisse in allen gesellschaftlichen Aspekten unterkommen soll, das betrifft also auch die Wirtschaft. Durchgesetzt werden soll dieser Ansatz durch *top-down* und *bottom-up* Strategien gleichermaßen. (Kamphans 2014: 31ff) In der UN-Weltfrauenkonferenz 1985 in Nairobi wurden wichtige Aspekte des Gender-Mainstreamings, wie die Verschiebung von der Frauendebatte hin zur Geschlechterdebatte, in den Dokumenten festgehalten, allerdings ohne diesen Begriff zu benutzen. Mitgliedstaaten wurden dazu verpflichtet, den Genderaspekt in allen gesellschaftlichen Bereichen aufzunehmen. Die ökonomische und gesellschaftliche Stellung der Frauen auf der ganzen Welt soll verbessert werden, indem ihnen Zugang zu allen politischen und wirtschaftlichen Institutionen gewährt wurde, diese Resolution wurde von allen 189 Mitgliedstaaten bei der nächsten Weltfrauenkonferenz in Beijing 1995 unterschrieben. Ab 1996 übernahm die EU das Gender-Mainstreaming-Konzept für ihre Gleichstellungspolitik und dieses wurde damit auch gesetzlich festgelegt. Das Konzept des Gender-Mainstreamings wurde oft als zu vage und allgemein kritisiert. (Kamphans 2014: 38f)

Obwohl Meghalaya durch die Khasi matrilineare Züge hat, spiegeln diese sich weder in Politik noch Ökonomie wider. Auch das Gender-Mainstreaming lässt keine positiven Veränderungen für die Rolle der Frau oder die Matrilinearität aufkommen. Es gibt viele Theorien um die Bedeutung der Frau in der Ökonomie, inwiefern diese auf die Khasi anwendbar sind, wird sich herausstellen. Bevor auf den Zusammenhang von Wirtschaft und Matrilinearität bei den Khasi eingegangen wird, und wie sich dieser verändert hat zunächst mal ein paar allgemeine Informationen über Frauen und Wirtschaft in Indien.

In Indien sind rund 86 % der Frauen, die nicht in der Landwirtschaft arbeiten, im informellen Sektor tätig. Allerdings muss angemerkt werden, dass in Indien allgemein die Quote des informellen Sektors sehr hoch ist. Circa 83 % der nicht in der Landwirtschaft tätigen Inder und Inderinnen sind im informellen Sektor tätig. (ILO 2012: 4)

Im Bundesstaat Meghalaya ist die wirtschaftliche Lage sehr schwach. Im Vergleich mit anderen indischen Bundesstaaten hat Meghalaya eines der niedrigsten

Bruttoinlandsprodukte. Schlechter stehen lediglich einige andere Nordost-Staaten und die Inseln da. Das BIP von Meghalaya ist vergleichbar mit dem von der Zentralafrikanischen Republik. (The Economist o.J.) 82 % der Bevölkerung Meghalayas lebt in ländlichen Gebieten und ist abhängig von Landwirtschaft. Allerdings ist nur ein geringer Teil des Landes kultivierbar, dies und die steigenden Preise von Saatgut und Düngemittel führen dazu, dass immer mehr Familien in den *wage labour market* fliehen. Andere wichtige Einkommensmöglichkeiten, vor allem für die Bevölkerung am Land, sind Fischerei und Tierzucht. Da die Nachfrage nach Tierprodukten immer größer wird, stellt dieser Sektor für viele eine gute Einkommensmöglichkeit dar. (Nongbri 2008: 34ff) Abgesehen von der Landwirtschaft, von der der Bundesstaat im Nordosten Indiens hauptsächlich lebt, gibt es zwei nicht-erneuerbare Ressourcen, die hier abgebaut werden: Kohle und Kalkstein. Man weiß zwar aus historischen Quellen, dass beide Produkte schon vor über hundert Jahren für den häuslichen Gebrauch abgebaut wurden, allerdings begann der kommerzielle Abbau erst vor einigen Jahrzehnten. Beide sind wichtige Einkommensressourcen für Meghalaya, allerdings werden die Gewinne, die dabei erzielt werden, meist nicht in die Generierung alternativer Ressourcen gesteckt. (De Kumar 2009: 15ff)

Die Industrialisierung definiert also die Transformation von Ressourcen in Produkte durch den Einsatz von Kapital und Technologie, und der Handel mit diesen Produkten fand in Meghalaya noch kaum statt. Obwohl das Gebiet ein paar Ressourcen besitzt, geht das Wachstum der Industrien relativ langsam voran, so Nongbri. (Nongbri 2008: 49ff) Diese Punkte werden auch in den Interviews immer wieder bestätigt.

Meghalaya ist ganz von Restindien abhängig, vor allem seit der Kohleabbau verboten wurde. Die meisten Industrien sind in Privatbesitz und selbst die Profite, die in dem Bundesstaat gemacht werden, werden nicht sinnvoll eingesetzt. Was es bräuchte, wäre der Aufbau von sauberen Industrien, wie Gesundheitstourismus oder die Bildungsindustrie, so eine Interviewpartnerin. (Interview Mukhim 2015: 4)

Die Khasi selbst meinen schon einen Sektorenwandel weg von der Landwirtschaft zu erkennen, auch wenn dieser langsam vorangeht. (Interview Syiem 2015: 8) Wie oben schon erwähnt, dürfen Nicht-Khasi keinen Grund in Khasi-Gebieten kaufen, was mögliche industrielle Investoreninnen und Investoren oft abschreckt. Allerdings

gibt es die Möglichkeit, Land im Namen eines oder einer Khasi zu kaufen und so ein Geschäft aufbauen zu können. (Interview Mukhim 2015: 2)

Wie häufig auch in den Interviews betont wird, hatten die Briten auch auf die Ökonomie der Region einen erheblichen Einfluss. Mit der Kolonialzeit verloren Khasi-Frauen an Einfluss in den produktiven Tätigkeiten. Genauso wie die Matrilinearität geschwächt wurde, verlor auch die Stellung der Frau in der Ökonomie an Bedeutung. Sowohl die Eisen- als auch die Tuchindustrie bei den Khasi wurden von englischen billigeren Produkten zerstört. Dies beeinflusste auch die Rolle der Frauen in der Manufaktur. Sie wurden häufig aus der Herstellung herausgedrängt und mussten sich, falls möglich, ein neues Einkommen schaffen. Dies fanden sie oft in den Berufen, die man als typisch für Frauen auswies, wie Krankenpflege und Unterricht. (Ebd.: 11ff)

Man sieht also hier, dass die Khasi ihrer wirtschaftlichen Entwicklung nicht sonderlich positiv gegenüberstehen. Aus den Informationen und den Interviews geht hervor, dass die Wirtschaft der Khasi nicht den wünschenswerten Verlauf nimmt. Wie es aber um die Stellung der Frau in Zusammenhang mit der Wirtschaft steht und was Matrilinearität damit zu tun hat, wird im folgenden erläutert.

In der matrilinearen Gesellschaft der Khasi, in der die Frau eine wichtige Rolle in sowohl der Familie als auch der Ökonomie spielt, hat dennoch der Mann die Kontrollfunktion inne. Der Unterschied zwischen dem patrilinearen und dem matrilinearen System besteht nur darin, dass in Letzterem der Onkel oder der Bruder die Entscheidungstreffenden sind, während in Ersterem der Vater oder der Ehemann die entscheidende Kraft sind. (Nongbri 2008: 2f)

Ein paar Zahlen zur Darstellung der ökonomischen Situation von Frauen in Meghalaya: Von allen Personen in nicht-landwirtschaftlichen Betrieben angestellten Personen sind nur ca. 27 % Frauen. In ländlichen Gebieten sind Frauen fast nie nur für den Haushalt zuständig, wie dies in der städtischen Mittelklasse immer häufiger der Fall ist. (Nongbri 2008: 44ff) Hier treffen die Zahlen mit Boserups Annahmen zusammen. Frauen arbeiten häufig eher in der Landwirtschaft oder Ähnlichem, während die Männer im industriellen Sektor tätig sind.

Die Matrilinearität ist ein bedeutender Faktor für die weibliche ökonomische Initiative. Die Rechte, die Frauen an ihren Kindern haben, und die damit verbundene Verantwortung, für sie zu sorgen, macht es für Khasi-Frauen

unumgänglich, sich an produktiven Tätigkeiten zu beteiligen. Das bedeutet aber nicht, dass die weibliche Beteiligung an wirtschaftlichen Tätigkeiten nur in matrilinearen Gesellschaften stattfindet. Es rührt daher, dass hier die Frauen sich eher dazu gezwungen sehen. (Nongbri 2008: 158ff)

Die Entstehung eines neuen Mittelklasse-Ideals führte in vielen Fällen zu einer zunehmenden Abhängigkeit der Khasi-Frauen von ihren Männern. Staatliche Projekte, die „Entwicklung“ fördern sollen, schränkten die Position von Frauen meist eher ein, als dass sie diese förderte. (Nongbri 2008: 162ff) Die Regierung geht von anderen Geschlechterverhältnissen als die der Kultur der Khasi aus, deshalb wurde die Rolle der Frau durch solche Projekte eher geschwächt als gestärkt. Die Projekte waren oft sehr patriarchalisch geprägt und die matrilinearen Strukturen wurden außer Acht gelassen. Hinzu kommen schlechtere Ausbildung und komplizierte Bürokratie, die Frauen einen Nachteil schaffen. (Nongbri 2008: 162ff)

Nongbri ist der Meinung, dass Frauen eine sehr wichtige Rolle in der Ökonomie spielen. Aber ihre Möglichkeiten seien durch eine gender-diskriminierende Ideologie, eine ineffiziente Regierung, die korrupte Bürokratie und den Drang nach schnellem und einfachem Geld sehr eingeschränkt. Um dieses Problem zu lösen, müssten sowohl Staat als auch Bevölkerung bereit sein, sich zu ändern. Eine Organisation, die sich in Meghalaya mit diesem Problem auseinandersetzt ist der IFAD (Internationaler Fonds für landwirtschaftliche Entwicklung). Dieser ist der Meinung, dass ohne eine Besserstellung von Frauen „Entwicklung“ nicht möglich ist. Weitere Frauenbewegungen wie *Ka Lympung ki Seng Kynthei* (Federation of Women's Organizations) setzen sich mit dem Problem auseinander und versuchen eine Lösung zu finden. (Nongbri 2008: 164f)

„Today there is a feeling, that matriliney is the weakening factor [for the economy]“ (Interview Mukhim 2015: 11. Einfg. d. Verf.) Hier wird deutlich, dass einige Leute in Meghalaya heute noch der Meinung sind, dass die Matrilinearität die ökonomische Kraft des Bundesstaates einschränken würde, besonders wegen der weiblichen Erbfolge. An dieser Stelle sei noch einmal auf das Beispiel mit der Firma und der Frage, an wen sie vererbt wird, verwiesen. Das Problem liegt in diesem Fall bei der Tatsache, dass Frauen die Unternehmen nicht führen dürfen oder können. Zum Teil liegt das auch an der mangelnden Ausbildung. Dieser Faktor wirkt auf die Matrilinearität sehr entmachtend. Manche Stimmen unter den Khasi meinen, dass

das die Menschen davor abschrecken würde, ein Unternehmen zu gründen, und dass so die Wirtschaft nie angekurbelt werden könnte. Die Matrilinearität hätte an sich keinen Einfluss auf die Wirtschaft, allerdings hat der Trotz gegen die Matrilinearität einen Einfluss.

Allgemein sieht man, dass die Khasi bis heute sehr agrarisch geprägt sind, Industrien gibt es kaum, in diesem Sinn hat sich also kaum was verändert. Mit der Kolonialzeit verloren die Frauen an wirtschaftlichem Einfluss, unter anderem auch durch die Zerstörung der Tuch-Industrie, die häufig von Frauen betrieben wurde. Die Matrilinearität an sich hat meiner Meinung nach kaum einen Einfluss auf die ökonomischen Erfolge von Meghalaya. Das Problem ist eher darin zu sehen, dass Frauen im matrilinearen System der Khasi nicht gleichgestellt sind, daher spielt die Matrilinearität in der Wirtschaft keine Rolle. Allerdings hat in manchen Fällen die weibliche Erbfolge schon einen Einfluss auf die ökonomische Entwicklung. Dass Frauen trotz matrilinear Erbfolge ein Unternehmen nicht übernehmen können und dass die Söhne es nicht erben können, weil es sonst an den anderen Clan fällt, das hemmt die ökonomische Entwicklung. Bei den Khasi dürfen auch keine Nicht-Khasi Industrien ansiedeln, was die industrielle Entwicklung weiter einschränkt. Der steigende Bildungsgrad sowohl bei Frauen als auch bei Männern könnte die ökonomische Situation in Zukunft eventuell verbessern. Würde man die Rolle, die Frauen laut Boserup in der wirtschaftlichen Entwicklung hatten, anerkennen, könnte man ihnen auch eine größere Rolle heutzutage zutrauen, was dem wirtschaftlichen Fortschritt helfen könnte.

16. Neuere Entwicklungen, die zu Transformationen führen

Neben den bereits genannten Gründen für Veränderungen, wie der Christianisierung und dem Anschluss an den indischen Staat, gibt es neuere Entwicklungen, die zu Transformationen bei den Khasi führen. Hier sind vor allem Urbanisierung, Migration und Tourismus zu nennen.

Die meisten Ökonominnen und Ökonomen führen die zunehmende urbane Konzentration auf Veränderungen der ökonomischen Strukturen einer Region zurück. Durch das städtische Wachstum wird mehr und mehr umliegendes Land umfunktioniert und nicht mehr landwirtschaftlich benutzt. Dies trifft auch auf Shillong zu. Shillong als Stadt existiert seit dem 18. Jahrhundert, damals mit nur ein paar Hundert Einwohnern. Es war lange Hauptstadt des damals noch ungeteilten Staates Assam und ist seit der Entstehung des selbstständigen Bundesstaates Meghalaya auch dessen Hauptstadt. Seitdem wächst Shillong in alle Richtungen. Ein Beispiel ist der relativ neue Stadtteil Mawlei, in welchem hauptsächlich Angehörige des Khasi-Stammes wohnen. Allein von 1971 bis heute wuchs die Bevölkerung der Stadt von rund 12.000 auf über 140.000. (Ryngnga; Aier 2009: 5ff) Das unkontrollierte Wachstum der Stadt führte in den letzten Jahren zu Slumbildung und Wasserknappheit. Auch fehlt Shillong die Infrastruktur, um das schnelle Wachstum zu bewerkstelligen. (Meghalaya Times 2015) Immigranten von außerhalb Meghalayas migrieren meist aus Bangladesch in den Bundesstaat. (Lyngdoh 2013) Sonst findet die Migration eher andersherum statt, viele Bewohner Meghalayas versuchen außerhalb ihres Bundesstaates oder außerhalb Indiens ihr Glück.

Das Wachstum von urbanen Zentren und die damit verbundenen Jobchancen würden allerdings auch zu einer Lockerung des matrilinearen Systems führen, so eine Khasi. (Talukdar 2004: 21f)

Immer mehr der ehemals agrarisch strukturierten Khasi geben das Leben am Land auf und hoffen auf bessere Chancen in den Städten, wodurch das Land immer weniger kultiviert wird. Die Khasi sehen darin ein mögliches Problem. Urbanisierung ist in den Augen der Interviewten *„unplanned. Largely unplanned. People are just coming here hoping for opportunities. [...] There is a lot of urban poverty in Shillong.“* (Interview Mukhim 2015: 10) Die ländliche Infrastruktur zu unterstützen ist nach Meinung vieler Khasi eine Möglichkeit, das Problem der unkontrollierten Urbanisierung in den Griff zu bekommen. (Ebd.: 10)

Durch die Land-Stadtmigration leben die Familien nicht mehr an denselben Orten, was den Einflussbereich des *maternal uncle* und anderer Familienmitglieder auf die nukleare Familie einschränkt. Allgemein spielt heutzutage der Clanzusammenhalt durch die geografische Zerstreuung seiner Mitglieder eine geringere Rolle. Telefon und neue Technologien reichen nicht aus, um den Kontakt zwischen den Clan-

mitgliedern aufrechtzuerhalten, erzählt eine interviewte Khasi. (Interview Syiem 2015: 10) Für die Khasi steht fest, dass diejenigen, die aus Meghalaya wegziehen, ein Stück der Khasi-Kultur aufgeben werden. Vielleicht behalten sie die Sprache, aber sie seien dann keine reinen Khasi mehr. (Interview Syiem 2015: 9)

Shillong bildet auch einen Schmelzpunkt verschiedener Kulturen. Menschen anderer ethnischer Hintergründe, anderer Bundesländer und anderer Nationen treffen aufeinander. (Interview Dhkar 2015: 1) Genau darin sehen einige Khasi die Schwierigkeit. In der empirischen Forschung stellte sich heraus, dass besonders der muslimische Einfluss als Gefahr für die Matrilinearität gesehen wird: „*Women [...] they can be easily ruled out of the system. So there's a big threat.*“ (Ebd.: 1)

Auch die Migration führt zu Veränderungen in der Kultur der Khasi. Wie in den meisten Teilen der Welt erhoffen sich auch die Khasi eine bessere Zukunft in der Stadt. Das Leben am Land bietet wenige Chancen, in der Stadt hoffen sie das Glück zu finden. Das schnelle Wachstum von Shillong steht einer der Situation nicht gewachsenen Infrastruktur gegenüber. Das führt zur zunehmenden Verarmung der Stadtbevölkerung. Meines Erachtens ziehen Urbanisierung und Migration eine ähnliche Veränderung mit sich. Sowohl Migration als auch Urbanisierung führen zu einer Lockerung des ehemals so festen Clanzusammenhangs. Mit der Lockerung der Familienbanden wird auch die matrilineare Struktur immer schwächer.

Der Tourismus, ein weiterer bedeutender Faktor für die Veränderungen, ist mittlerweile zur größten Industrie herangewachsen. Jährlich bringt der Tourismus einen Umsatz von über 13 Milliarden Dollar weltweit. (Devi, De 2010: 116f) Nach Meghalaya kommen vor allem inländische Touristinnen und Touristen. Von außerhalb Indiens verschlägt es nur wenige Menschen in das „Schottland des Ostens“ (Rao 2014), wie die Gegend vor Ort oft bezeichnet wird. Der „Telegraph“ gibt an, dass von den rund 700.000 Touristen, die das Bundesland im Nordosten besuchten, nur etwa 5.000 nicht aus Indien kamen. (Lyngdoh 2013) Laut Amrita Devi und Kumar De (2010) spielt es eine große Rolle, welcher Zweck dem Tourismus in einer Region zugrunde liegt. In Meghalaya ist das vor allem sogenannter „*nature-based tourism*“. Die wachsenden Touristenzahlen können eine Region sowohl positiv als auch negativ beeinflussen. Eine Studie von Devi und De hat ergeben, dass der Tourismus in Meghalaya sich sehr positiv auf das

Einkommen und die Arbeitsplätze auswirkt. Abgesehen von den ökonomischen Faktoren kann der Tourismus Kulturen stärken oder schwächen. Durch die Reisenden erfahren Stammeskulturen ein gesteigertes Interesse, was die Wahrnehmung verändert und das Kulturbewusstsein stärken kann. Allerdings passt man sich auch immer an die Touristen und deren Kulturen an. Die Infrastruktur verbessert sich durch die wachsenden Besucherzahlen. Sowohl der formale Arbeitssektor, also Jobs in Hotels etc., als auch der informale wachsen. Der informale beinhaltet zum Beispiel kleine Straßenshops, diese werden in Meghalaya meist von Frauen geführt. Außerdem gibt es auch einige von den lokalen *Durbar* geleitete Kooperationen und Initiativen im Bereich des Tourismus. (Devi, De 2010: 119ff)

In der Feldforschung wurde der Tourismus von einigen Khasi als positiv verändernder Faktor genannt. „*Tourism will bring in job prospects, employment, rural employment, which is much needed. And tourism is a clean industry if you do it correctly.*“ (Interview Mukhim 2015: 9) Wichtig ist es aber, dass Tourismus richtig gemacht wird und gut geplant ist, so eine Interviewte, weil er sonst nur einer kleinen Elite zugute komme und nicht der ländlichen Bevölkerung. Ungeplanter Tourismus könne auch viel kaputt machen, wenn nur noch auf den Profit und nicht mehr auf die Menschen geschaut wird. Wichtig sei, dass die Bevölkerung die Projekte als ihre eigenen annimmt. (Ebd.: 9) „*Tourism makes people adapt to the tourist.*“ (Interview Kochuparambil 2015: 3)

Wie man sieht, ist der Tourismus ein wichtiger Teil des Wachstums in Meghalaya. Generell kann man sagen, dass die Khasi dem Tourismus sehr positiv gegenüberstehen. Interessanterweise hat in dem speziellen Zusammenhang niemand von einem möglichen Einfluss auf die Matrilinearität gesprochen. Allerdings, wie oben schon erwähnt, passen sich hoch frequentierte Regionen auch an die Touristen an, die zu Besuch kommen. Das hat natürlich schon eine gewisse Auswirkung auf die Matrilinearität. Auf der anderen Seite ist genau das neben dem Naturtourismus einer der Gründe für Tourismus. Vielleicht stärkt es auch das Bewusstsein der Khasi über ihre eigene Kultur.

17. Fazit zu den Geschlechterverhältnissen und wie sie sich verändert haben

Dieses Kapitel widmet sich speziell dem Status der Frau und den Geschlechterverhältnissen.

Der Status wird durch soziale und ökonomische Indikatoren gemessen, wie zum Beispiel durch Einkommen, Besitz, Möglichkeiten und Können für Berufschancen, bessere Gesundheit, Entscheidungsfreiheit hinsichtlich Bildung, Karriere, Ehe, Reproduktion und so weiter. In der heutigen Zeit sind vor allem Indikatoren wie ökonomische Unabhängigkeit, Anstellung und politische Teilnahmemöglichkeiten von Bedeutung für den Status der Frau. Was auf jeden Fall gesagt werden kann, ist, dass Frauen auch innerhalb der Familie an den Entscheidungen beteiligt sein müssen, um eine Gleichstellung zwischen Männern und Frauen zu ermöglichen. (Fernandes, Barbora 2002: 5f)

Viele Länder haben Gesetze, um der Diskriminierung von Frauen vorzubeugen. Seit der indischen Unabhängigkeit im Jahr 1947 steht in der indischen Verfassung die Gleichheit von Frauen und Männern festgeschrieben. Es wurden Programme und Organisationen für die Gleichstellung der indischen Frau eingeführt. (Ebd.: 18ff) Einige Autorinnen und Autoren, die sich mit den Khasi auseinandergesetzt haben, waren oder sind der Meinung, dass Frauen und Männer bei den Khasi gleichberechtigt sind oder Frauen sogar die Macht haben. In einigen Fällen haben diese Frauen zwar einen besseren ökonomischen Status als andere indische Frauen, allerdings sind sie keinesfalls den Männern gleichgestellt. Ihr höherer Status wirkt sich im Vergleich zum Beispiel auf den Entscheidungsprozess innerhalb von Familien oder auf die Arbeitsteilung aus. (Ebd.: 24ff)

Fernandes und Barbora schreiben, dass die Matrilinearität Frauen einen besseren Status verschafft als die Patrilinearität. (Fernandes, Barbora 2002: 29ff) Wie schon gesagt, ist der Status von Frauen bei den Khasi meist besser als jener der Frauen im Rest Indiens. Allerdings geht man davon aus, dass der Paternalismus durch die Modernisierung immer stärker wurde. (Ebd.: 1ff)

Frauen in den Städten dürfen in der Khasi-Gesellschaft selbst entscheiden, welchen Beruf sie ausüben möchten, solange ihre ökonomische Situation das

zulässt. In ländlichen Gebieten betraf und betrifft das Berufe wie Ackerbau, Tierzucht, Seidenraupenzucht, Spinnen und Weben sowie den Verkauf der Produkte. Mit der zunehmenden Urbanisierung und besseren Ausbildung sind immer mehr Frauen in studienbasierten Berufen tätig, abhängig natürlich davon, ob bzw. welche Art Ausbildung die Eltern bezahlen können. (Phadke 2008: 166)

Bei den Khasi gibt es keine Bevorzugung von männlichen Kindern, da eine Tochter die Fortsetzung des Clans ermöglicht. Auch bei der Ausbildung herrscht keine Diskriminierung. Jedes Kind einer Familie in der Stadt bekommt die gleichen Chancen auf Ausbildung, egal welches Geschlecht. Die Mädchen müssen aber von Kindheit an bei der Hausarbeit mithelfen. Die Arbeit im Haus ist ganz klar immer noch eine Aufgabe der Frau, auch wenn diese berufstätig ist. (Phadke 2008: 247ff)

„Traditionell“ hat bei den Khasi die Mutter eine sehr hohe Position innerhalb der Familie. Im Gegensatz dazu wurden Männer als Beschützer und Krieger angesehen. (Ebd.: 250ff)

Aus der empirischen Forschung ist ganz klar erkennbar, dass die Rolle des Clans allmählich schwindet. Nur an Begräbnissen kommt der ganze Clan zusammen. Deshalb kann man sich auch nicht mehr auf die Unterstützung des Clans bei der Erziehung der Kinder und in finanziellen Fragen verlassen. Auf der anderen Seite hat das den Vorteil, dass der Clan sich nicht mehr in alle familieninterne Dinge einmischen kann. (Interview Mukhim 2015: 1) Dennoch sind die Clans heutzutage nicht ganz bedeutungslos, vor allem am Land nicht. In Entscheidungen über den Ahnenbesitz hat der Clan noch einiges mitzureden und bei manchen Familien sogar über die Erziehung der Kinder von alleinerziehenden Müttern. Durch die Gespräche mit Khasi wird klar, dass die matrilineare Clanzugehörigkeit für einige Männer ein Problem darstellt. Obwohl der Vater in der Familie in den letzten Jahren eine immer größere Rolle spielt, haben manche Männer das Gefühl, keine Verantwortung für ihre Kinder zu tragen, da sich der Schwieger-Clan darum kümmert. Dies führt dazu, dass viele Männer ihre Frauen und Kinder sitzen lassen. (Interview Dhkar 2015: 2) Wichtig ist den Interviewpartnerinnen klarzustellen, dass der Status heutzutage von vielen Dingen abhängt, zum Beispiel vom Einkommen und der eigenen Persönlichkeit. In dem Sinn habe sich die Lage der Frau durchaus verändert. (Interview Pakynthrein 2015: 2)

Es zeigt sich also, Khasi-Frauen sind nicht mehr von der ihnen zugeschriebenen Rolle eingeschränkt, es gibt durchaus die Möglichkeit, einen besseren Status zu erreichen. Allerdings ist das auch immer von der ökonomischen Situation abhängig. Mit einem höheren Einkommen geht höheres Ansehen einher. Dafür ist aber oft ein Studium oder eine höhere Ausbildung nötig, was nicht alle Familien finanzieren können. Frauen aus besser gestellten Familien haben also größere Chancen, einen höheren Status zu erlangen. Viele der Khasi Gesprächspartnerinnen und -partner sind der Meinung, dass ihre Kultur trotz Matrilinearität sehr männerdominiert ist. Die Rolle der Frau hängt oft mit dem ökonomischen Status zusammen. Die Frauen in ihrer Kultur seien noch lange nicht emanzipiert genug, so eine Interviewte. (Interview Syiem 2015: 12) Diese Interviewte unterrichtet Soziologie an einer Universität in Meghalaya und bezieht sich hier auf die Politik und auch sonstige gesellschaftliche Strukturen. Sie repräsentierte eine Gruppe von sehr gebildeten, aber der Kultur treuen Gruppe von Khasi, die aber sieht, dass eben diese Kultur und Traditionen den Frauen die Gleichberechtigung verwehrt. Diese Khasi-Frau macht deutlich, dass die Matrilinearität allein den Frauen keine Gleichberechtigung gibt.

Vor allem in der Politik haben sie noch immer kein Mitspracherecht, wird von einer weiteren Interviewpartnerin erwähnt. (Interview Pakynthrein 2015: 3f) Eine große Rolle bei der schlechten Stellung der Frau spielt außerdem die fehlende Bildung. Die Khasi sagen selbst, dass eine Frau, die nicht lesen kann, auch nicht ihre Rechte kennt und nicht die Chance hat, eine gewisse Machtposition in der Familie durchzusetzen. Khasi-Frauen sind sich zwar bewusst, welche Vorzüge ihre Kultur in manchen Bereichen hat: *„We don't have child marriage, we don't have dowry and we don't believe in arranged marriages [...] But when you're talking about Khasi women in this society, the point is, that you cannot be satisfied with the status quo. So now Khasi women want to have a share of decision-making.“* (Interview Mukhim 2015: 2) Khasi-Frauen fordern aber mehr Rechte, mehr Gleichberechtigung. (Ebd.: 2ff)

Abschließend kann man sagen, die Geschlechterverhältnisse haben sich in vielen Fragen ausdifferenziert. Frauen haben mehr Mitsprache in der Familie bekommen, das gilt allerdings vor allem für Familien aus der Bildungsschicht. Durch die kleiner werdende Rolle des Clans gewinnen Frauen an Bedeutung. Auf dem Land schaut

die Sache aber ganz anders aus, hier unterliegt die Frau meist noch den Entscheidungen ihres Mannes oder Onkels. Der ökonomische Status ist besonders wichtig für den Status der Frau, je besser dieser ist, desto besser ist ihre Stellung. Trotzdem sind Frauen in Meghalaya noch lange nicht gleichberechtigt. An der staatlichen Politik dürfen sie zwar teilnehmen, in die Clan-Politik haben sie leider immer noch keinen Zutritt. Allerdings werden sich immer mehr Khasi-Frauen ihres fehlenden Status bewusst und fordern mehr Gleichberechtigung.

18. Conclusio – „A society in transition“

Bei den Khasi fanden einige Veränderungen statt, während andere ausblieben. Vom Christentum über die Kolonialgeschichte bis hin zur Globalisierung hatte alles bedeutenden Einfluss auf die Familienstrukturen, Geschlechterverhältnisse und „Traditionen“, eigentlich auf die gesamte Kultur der Khasi. Die Neuerungen haben unterschiedliche Ursachen, das stellte sich in der empirischen Forschung heraus. Aus der Sicht der Khasi hat die Christianisierung die bedeutendsten Veränderungen mit sich gezogen. Aber auch die Modernisierung, auch Globalisierung oder Westernisierung genannt, wird häufig als Grund für den Wandel genannt. Zudem ist Bildung ein wichtiger Faktor für Veränderungen. Aber was halten denn die Khasi von dem stattfindenden Wandel?

Professor Deogracia Nongkynrih bezeichnete die Khasi in einem privaten Gespräch als „society in transition“. (Nongkynrih im Interview Syiem 2015: 12) Dieser Ausdruck trifft das Thema meiner Ansicht nach sehr gut. Aber nicht nur sie sieht das so, die meisten Interviewpartnerinnen und -partner würden ihre Kultur als in einem ständigen Wandel bezeichnen.

Aus der Perspektive mancher Khasi könnten die Veränderungen gravierende Folgen haben: *„Maybe ten, twenty years down the line this could be in a museum and in books.“* (Nongkynrih im Interview Syiem 2015: 12) Die meisten sehen aber den Wandel als etwas Positives. Pakynthrein kommentiert das im Interview: *„If we don't have change, we wouldn't even be wearing clothes now.“* (Interview Pakynthrein 2015: 6)

Viele Khasi finden selbst, dass der beste Weg ein Mittelweg wäre, bei dem es Veränderungen gibt, aber man trotz allem einigen alten Strukturen treu bleibt, wie dem matrilinearen System. (Interview Syiem 2015: 6)

Die Veränderungen werden von den Khasi im Allgemeinen als positiv aufgefasst. Allerdings sind sie sich auch ihrer besonderen Kultur bewusst und wollen diese größtenteils auch schützen.

Wie diese Arbeit darstellt, kam es bei den Khasi zu vielen Veränderungen. Da wäre zum Beispiel die Politik: Zwar war sie früher und ist bis heute sehr von Männern geprägt, allerdings gab es eine starke Machtverlagerung. Die ursprünglichen Strukturen mit *Syiem* und *Durbar* haben heute kaum noch eine Wirkung, dafür ist der Staat sehr stark geworden. Diese Tatsache galt für weite Teile Indiens, die ursprünglichen Staatsoberhäupter verloren ihren Einfluss an das englische koloniale System und später an den indischen Staat. Eine weitere Sache, in der sich viel getan hat, sind die Familien, hier geht der Trend immer weiter weg von den alten Clanstrukturen hin zu kleinen *nuclear families*. Die nukleare Familienstruktur wurde von Europa als Idee zu den Khasi transportiert, wie Richard Philips das beschreibt. Dadurch verliert der Clan an Bedeutung und mit ihm auch die Matrilinearität.

Aber die wichtigste Frage, die in jedem Kapitel wieder vorkommt, ist die der Geschlechterverhältnisse. Die Khasi sind kein Matriarchat, wie es Heide Göttner-Abendroth beschreibt, sondern ein Patriarchat mit matrilinearen Strukturen, da die Frauen bei den Khasi weder herrschen noch dominieren. Die Matrilinearität gibt es bis heute, allerdings bedeutet dies keine Emanzipation der Frau. Trotz Matrilinearität hatten in Meghalaya immer die Khasi-Männer das Sagen, sei es in der Politik oder in der Familie. Das hat sich bis heute nicht verändert. Die Macht, die früher der *maternal uncle* hatte, ist in den letzten Jahren auf den Vater beziehungsweise Ehemann übergegangen. Auch in der Politik spielen Frauen keine Rolle. Hier ist eine für Frauen positive Veränderung der Einfluss der indischen Regierung, weil in den staatlichen politischen Einrichtungen sowohl Khasi-Frauen als auch -Männer arbeiten dürfen.

Der Faktor, der zu den meisten Veränderungen geführt hat, war mit Sicherheit das Kommen der Engländer in der Kolonialzeit und die damit einhergehende Etablierung des christlichen Glaubens, da Glaube und Identität eng

zusammenhängen. Seit der Christianisierung sind die Matrilinearität und der Clanzusammenhang schwächer geworden. Die Briten und die Missionare predigten gemeinsam ein westliches Familien- und Gesellschaftsbild, mit Männern an deren Spitzen. Sie haben verstärkt patriarchale Familien- und Gesellschaftsstrukturen gelehrt und da die einzigen Schulen bei den Khasi die der Missionare waren, gab es vor der christlichen Erziehung kein Entkommen. Das hat die Stellung der Frau nicht gerade verbessert. Ein weiterer Aspekt wurde durch die christlichen Priester und Ordensleute nachhaltig verändert, nämlich jener der Bildung. Durch die Christen wurde die Khasi-Sprache erstmals verschriftlicht. Das ist sicherlich eine der wichtigsten und nachhaltigsten Veränderungen, die es gegeben hat. Heute ist die Region bekannt für ihre Universitäten und Schulen.

In der heutigen Zeit kommt der Einfluss durch Tourismus, Migration und Medien. Alle drei stellen einen Berührungspunkt mit patrilinearen Kulturen dar. Der Tourismus, der den Kontakt mit anderen indischen Kulturen und Kulturen von außerhalb Indiens ermöglicht, ist eine der Haupt-Einnahmequellen des Bundesstaates. Tourismus ist also ein sehr wichtiger Faktor für die Khasi. Genauso sind Migration und Medien Punkte, an denen sich die Khasi mit anderen Gesellschaften mischen. Dies sind meist sehr stark patriarchisch strukturierte Gesellschaften aus Indien, aber auch solche, in denen die Frauen schon etwas emanzipierter sind. Bis jetzt kann man aber durch diese Einflüsse keine Veränderung der Stellung der Frau feststellen. Es ist sogar eher so, dass dadurch Khasi-Männer immer mehr das Bild der patrilinearen Welt sehen.

Abschließend ist zu sagen, dass die Khasi-Frauen trotz Matrilinearität keine Gleichberechtigung erfahren und dass sich ihre Stellung durch die stattgefundenen Veränderungen nicht maßgeblich verbessert hat.

19. Literatur

Anderson, Benedikt (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Bachofen, Johann Jakob (1993): *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. 8. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp.

Bareh, Hamlet (1993): *India's North-East and her ethnic character during the British and Contemporary Set-Up*. In: Pakem, B. (Hg.) *Regionalism in India — With special reference to North East*. Shillong: NEHU Publications.

Bareh, Hamlet (1997): *The History and Culture of the Khasi people*. Guwahati: Spectrum Publications.

Bareh, Hamlet (2007): *Encyclopaedia of North-East India: Meghalaya*. 4. Edition. New Delhi: Mittal Publications.

Bellenoit, Hayden (2007): *Missionary Education, Religion and Knowledge in India. 1880-1915*. In: *Modern Asian Studies*. Vol. 41.2. 2007. S. 369- 394.

Berg, Charles; Milmeister, Marianne (2007): *Im Dialog mit den Daten das eigene Erzählen der Geschichte finden. Über die Kodiervverfahren der Grounded Theory Methodologie*. In: *Historical Social Research*. 2007. Nr. 19. S. 182-210.

Bhaumik, Subir (2013): *Meghalaya, where women call the shots*. In: AlJazeera. 16.10.2013. Online unter: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2013/2013/2013/10/meghalaya-where-women-call-shots-2013103152936824511.html> [Zugriff: 23.6.2015].

Bhutia, Lhendup (2013): *Men's Rights in Meghalaya*. 26.1.2013. Online unter: <http://www.openthemagazine.com/article/art-culture/men-s-rights-in-meghalaya> [Zugriff: 1.7.2015].

Bornemann, Ernest (1976): Das Patriarchat: Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems. Ausgabe 19.-23-Tsd. Frankfurt a. M.: Fischer.

Boserup, Ester (1970): Woman's Role in Economic Development. New York: Earthscan, Kindle Edition.

Bouissou, Julien (2011): Where women of India rule the roost and men demand gender equality. In: The Guardian. 18.1.2011. Online unter: <http://www.theguardian.com/world/2011/jan/18/india-khasi-women-politics-bouissou> [Zugriff: 9.6.2015].

Breuer, Franz (2010): Reflexive Grounded Theory: Einführung für die Forschungspraxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Census India (Datum unbekannt): Population by religious communities. Online unter: http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_data_finder/C_Series/Population_by_religious_communities.htm [Zugriff: 24.9.2015].

DBCIC – Don Bosco Centre for Indigenous Cultures (Datum unbekannt): Lumsohpetbneng. Museumstafel im Don Bosco Centre for Indigenous Cultures. Institution des Sacred Heart Theological College, Shillong.

Dirks, Nicholas (2001): Castes of Mind. Colonialism and the making of modern India. Princeton: University Press.

De Kumar, Uptal (2009): Extraction and use of Coal and Limestone in Meghalaya: A comparative Analysis. In: Journal of North-East India Council for Social Science Research. Vol. 33. 1. April 2009. S 15-22.

Dev, Nirenda Kumar (2004): Tradition and Modernity in Khasi Society. Guwahati: Spectrum Publications.

Devi, Amrita; De, Utpal Kumar (2010): Nature Based Tourism, Seasonal Variation And Its Impact On Employment And Income: Evidence From Meghalaya. In: Journal of Environmental Management and Tourism. Vol. 2. 2010. S. 116-131.

Donaldson, Laura; Kwok, Pui Ian (2002): Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse. New York: Routledge.

Dube, Musa (2002): Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion. In: Donaldson, Laura; Kwok, Pui Ian: Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse. New York: Routledge. S. 100-120.

Duden (2013) a: matrilineal. Online unter:
<http://www.duden.de/rechtschreibung/matrilineal> [Zugriff: 22.1.2015].

Duden (2013) b: Matriarchat. Online unter:
<http://www.duden.de/rechtschreibung/Matriarchat> [Zugriff: 22.1.2015].

Eriksen, Thomas Hylland (2001): Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences. In: Ashmore, Jussim, Wilder (Hg.): Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction. Oxford: University Press. S. 42-70.

Ermann, Michael (2011): Identität, Identitätsdiffusion, Identitätsstörung. In: Psychotherapeut. 2011. Ausgabe. 56. Berlin: Springer. S. 135-141.

EPDC – Education Policy and Data Center (Datum unbekannt): Primary school net attendance by region. India. Online unter:
http://www.epdc.org/sites/default/files/documents/India_coreusaid.pdf [Zugriff: 20.2.2016].

Fernandes, Walter; Barbora, Sanjay (2002): Modernisation and Women's Status in North Eastern India: A comparative study of six tribes. Guwahati: North Eastern Social Research Centre Publications.

Goffman, Erwin (1963): Stigma: Notes on the Management of a spoiled identity. New York: Simon and Schuster.

Göttner-Abendroth, Heide (1988): Das Matriarchat. Geschichte seiner Erforschung. Stuttgart: Kohlhammer.

Göttner-Abendroth, Heide (1991): Das Matriarchat II.I. Stammesgesellschaften in Ostasien, Ozeanien, Amerika. Stuttgart: Kohlhammer.

Göttner-Abendroth, Heide (2010): Matriarchat. In: Becker, Ruth; Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen und Geschlechterforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 23-29.

Gurdon, Philip R. T. (1907): The Khasis. London. Nutt Verlag. E-Book 2004 in: Gutenberg-Bibliothek. Online unter: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/12786/pg12786.html>. [Zugriff: 10.7.2015]

Hall, Stuart (1996): Questions of cultural identity. Los Angeles: Sage.

Haraway, Donna (2001): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Hark, Sabine (Hg.): Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie. Opladen: Leske + Budrich.

Harriet, Mary (2013): Role of Television in Social Change. A study of Rural Meghalaya. New Delhi: Readworthy Publications.

Haug, Frigga (2005): Gender Relations. In: Historical Materialism. 2005. Vol. 13-2. S. 279-302.

Heinrich, Dieter (1979): Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen. In: Marquard, Odo; Stierle, Karl-Heinz: Identität. München: Willhelm Fink Verlag. S. 133-186.

Hobsbawm, Eric (1983): Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence: The Invention of Traditions. Cambridge. University Press.

Hönig, Kathrin (2006): Feministische Wissenschaftskritik und das dritte Dogma des Empirismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Vol. 54.6. S. 964-965.

Indian Census (2011): Density of India's States. Online unter: <http://www.census2011.co.in/density.php> [Zugriff: 11.7.2015].

ILO (2012): Statistical update on employment in the informal sector. Online unter: http://laborsta.ilo.org/applv8/data/INFORMAL_ECONOMY/2012-06-Statistical%20update%20-%20v2.pdf [Zugriff: 11.7.2015].

Kamphans, Marion (2014): Zwischen Überzeugung und Legitimation – Gender Mainstreaming in der Hochschule und Wissenschaft. Wiesbaden: Springer Verlag.

Kharkrang, Roland (2012): Matriliney on the march. A closer look at the family system, past and present, of the Khasis in Meghalaya. Guwahati: Bhabani Publications.

Kreff, Fernand; Knoll, Eva-Maria; Gingrich, Andre (2011): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld: Transcript-Verlag.

List of Scheduled Tribes (1991): In: Indian Constitution. Online unter: http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/ST%20Lists.pdf. [Zugriff: 10.8.2015].

Lyngdoh, Andrew (2013): Rise in tourists in Meghalaya. In: The Telegraph. 28.8.2013. Online unter: http://www.telegraphindia.com/1130828/jsp/northeast/story_17279714.jsp#.VithbZrJDSg. [10.2.2016]

Lyngdoh, Fabian (2014): The taboo of incest in the Khasi society. In: The Shillong Times. 5.8.2014. Online unter: <http://www.theshillongtimes.com/2014/08/05/the-taboo-of-incest-in-khasi-society/> [Zugriff: 24.6.2015].

Maliekal, George (2005): The History of the Catholic Church among the Khasis. Shillong: Don Bosco Press.

McCrone, David; Bechhofer, Frank (2010): Claiming national identity. In: Ethnic and Racial Studies. Vol. 33.6. S. 921-948.

Maps of India (2015): Meghalaya District Map. 28.1.2015. Online unter: <http://www.mapsofindia.com/maps/meghalaya/meghalaya.htm> [Zugriff: 9.6.2015].

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1975): Collective Works.

Meghalaya Times (2015): Without proper intervention, Shillong heading towards slum. (9.4.2015). Online unter: <http://www.meghalayetimes.info/index.php/front-page/19025-without-proper-intervention-shillong-heading-towards-ne-slum-tag-jemino> [Zugriff: 16.10.2015].

Menon, Vineetha (2012): Matriliney, Patriliney and the Postmodern Condition: Complexities of "Family" in Kerala. In: Journal of Comparative Family Studies. Vol. 43. No. 1. S 41-51.

Misra, Amalendu (2011): The Missionary Position: Christianity and Politics of Religious Conversion in India. In: Nationalism and Ethnic Politics. Vol. 17.4.

Mukhim, Patricia (1996): Christian Impact on North East India and National Integration. In: Puthenpurakal, Joseph et al. (Hg.): Impact of Christianity on North East India. Shillong: Vendrame Institute Publications.

Mukhim, Patricia (2013): Sixth Schedule and Tribal Autonomy. In: The Statesman. 15.7.2013. Online unter: <http://www.thestatesman.com/news/5573-sixth-schedule-and-tribal-autonomy.html> [Zugriff 1.7.2015].

Nongbri, Tilut (2008): Gender, Matriliney and Entrepreneurship. The Khasis of North-East India. New Delhi: Zubaan Publications.

Nongkynrih, A.K. (2002): Khasi Society of Meghalaya. A sociological understanding. New Delhi: Indus Publications.

Opitz-Belekhal, Claudia (2013): Was ist und wozu heute noch feministische Theorie. In: Feministische Studien. 2013.1. S. 155-160.

Oxford Dictionary (2015)a: Matrilocal. Online unter: http://www.oxforddictionaries.com/de/definition/englisch_usa/matrilocal [Zugriff: 9.6.2015].

Oxford Dictionary (2015)b: Misnomer. Online unter: http://www.oxforddictionaries.com/de/definition/englisch_usa/misnomer [Zugriff: 1.9.2015].

Phadke, Sindhu (2008): Women's Status in North-Eastern India. New Delhi: Decent Books.

Phillips, Richard (2009): Settler colonialism and the nuclear family. In: The Canadian Geographer. 2009. Vol.: 53.2. S. 239-253.

Quantz, Richard (1988): Culture, A critical Perspective. Miami University. Paper.

Rao, Sachin (2014): Shillong, India – Scotland of the east. In: The Scotsman. 18.7. 2014. Online unter: <http://www.scotsman.com/lifestyle/travel-shillong-india-scotland-of-the-east-1-3481504#axzz3quGwWmNs> [Zugriff: 8.11.2015].

Rigsby, Bruce (2006): Custom and Tradition: Innovation and Invention. In: Macquarie Law Journal. 2006. Vol. 6. S. 113-138.

Ryngnga, P. K.; Aier, Imnarenla (2009): Modelling Urban Sprawl of Shillong from 1971-2004. In: Journal of North-East India Council for Social Science Research. Vol. 33.1 April 2009. S. 235-238.

Said, Edward (1984): The World, The Text and the Critic. London: Faber.

Schmidt, Pater Wilhelm (1906): Die Mon-Khmer Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens. Braunschweig: Vieweg Verlag.

Settle, Iris (2004): When Multiple Identities Interfere: The Role of Identity Centrality. In: Personality and Social Psychology Bulletin. April 2004: Vol. 30. S. 487-500.

Singh, Malinee P. (2014): Girls' Education and Gender Equality in India. In: Women's Link. Vol. 20. No.1, Jan.-Mär. 2014. S.16-21.

Sixth Schedule. Indische Verfassung. Online unter: <http://www.constitution.org/cons/india/shed06.htm> [Zugriff 1.7.2015].

Syiemilieh, D. R. (1993): The political Integration of the Khasi states into the Indian Union. In: Pakem, B. (Hg.): Regionalism in India – With special reference to North-East India. Shillong: NEHU Publications. S 304-314.

Talukdar, Sharmila Das (2004): Khasi Cultural Resistance to Colonialism. Guwahati: Spectrum Publications.

Tellis, Janet; Bhattacharyya, Mini (2014): Change and Continuity: The Range of Tripura. In: Journal of Northeast Indian Cultures. Vol. 1. Nr. 2, 2014. S. 51-62.

The Economist (o.J): Comparing Indian states and territories with countries. Online unter: <http://www.economist.com/content/indian-summary> [Zugriff: 2.7.2015].

The New Indian Express (2014): Women denied their due in NE autonomous district councils. In: The New Indian Express. 12.5.2014. Online unter: <http://www.newindianexpress.com/cities/hyderabad/Women-Denied-Their-Due-in-NE-Autonomous-Councils/2014/05/12/article2220126.ece> [Zugriff 29.6.2015].

The Shillong Times (2014): NE has more women than men, yet fewer female candidates. 27.4.2014. Online unter:

<http://www.theshillongtimes.com/2014/04/27/ne-has-more-women-than-men-yet-few-female-candidates/> [Zugriff 26.2.2016].

Trevor-Proper, Hugh (1983): The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland. In: Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence: The Invention of Traditions. Cambridge. University Press. S 15-42.

Voß, Heinz-Jürgen Freikamp, Ulrike; Leanza, Matthias; u.a. (2008): Kritik mit Methode? – Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik. Rosa Luxemburg Stiftung. Berlin: Karl Dietz Verlag.

Weltbank (2015): Population Density. Online unter: <http://data.worldbank.org/indicator/EN.POP.DNST> [Zugriff: 11.7.2015].

Wesel, Uwe (1981): Der Mythos Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wicker, H. R. (2005): Leitfaden für Einführungsvorlesung in Sozialanthropologie. Online unter: http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e297/e1386/e3578/linkliste3579/leitfaden_ethnosoz_ges.pdf [Zugriff: 22.1.2015]

Wodak, Ruth; de Cillia, Rudolf; Reisigl, Martin; Liebhart, Karin (2009): The discursive construction of national identity. Edinburgh: University Press.

20. Interview-Verzeichnis

Dhkar, S. (2015): Persönliches Interview geführt von der Verfasserin. Shillong. 9.3.2015.

Gassah, L. S. (2015): Persönliches Interview geführt von der Verfasserin. Shillong. 17.3.2015.

Kochuparambil, Fr. Jerish A. (2015): Persönliches Interview geführt von der Verfasserin. Shillong. 11.3.2015.

Mukhim, Patricia (2015): Persönliches Interview geführt von der Verfasserin. Shillong. 13.3.2015

Nongkynrih, Deigracia (2015): Persönliches Gespräch mit der Verfasserin. Shillong. 10.3.2015

Pakyntrein, Valentina (2015): Persönliches Interview geführt von der Verfasserin. Shillong. 10.3.2015.

Rinjah, Oliver (2015): Persönliches Gespräch geführt von der Verfasserin. Shillong. 17.3.2015.

Syiem, Iamou (2015): Persönliches Interview geführt von der Verfasserin. Außerdem anwesend bei diesem Interview: Prof. Deigracia Nongkynrih. Shillong. 12.3.2015.