

ETHNOLOGIE

**RITUELLES HANDELN VERSTEHEN:  
SOZIALE MORPHOLOGIE UND  
RITUELLER ZYKLUS DER PERSON  
BEI DEN HMONG IN LAOS UND THAILAND**

**INAUGURAL-DISSERTATION  
ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES**

**DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT  
DER WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT  
ZU MÜNSTER (WESTF.)**

**VORGELEGT VON**

**CHRISTIAN POSTERT  
AUS MÜNSTER  
2003**

Tag der mündlichen Prüfung: 16.10.2003

Dekan: Univ.-Prof. Dr. Joachim Poeschke

Referent: Univ.-Prof. Dr. Josephus D.M. Platenkamp

Korreferent: Univ.-Prof. Dr. Andreas Hartmann

## Danksagung

Mein Dank gilt an erster Stelle meinen zahlreichen Informanten, die ich an dieser Stelle nicht alle aufzählen kann. Sie haben mich sehr gastfreundlich empfangen, an ihrem Leben bereitwillig teilhaben lassen und meine zahlreichen Fragen stets geduldig beantwortet. Ohne ihre großzügige Hilfe auch in schwierigen Situationen wäre diese Studie nie möglich geworden.

Sehr herzlich bedanken möchte ich mich bei unseren laotischen Kollegen vom *Institute for Cultural Research* in Vientiane, die uns halfen, die zahlreichen bürokratischen Hürden einer Feldforschung in Laos zu überspringen. Zu nennen sind hier vor allem der Direktor des Instituts, Dr. Houmphanh Rattavong sowie Somthone Lobliayao, der mir beim Einstieg in die Feldforschung und später auftretenden Schwierigkeiten bereitwillig geholfen hat. Danken möchte ich auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die großzügig die finanziellen Mittel zur Verfügung stellte, um Datenerhebung und –auswertung in einem interdisziplinären und überregional ausgerichteten Forschungsprojekt zu ermöglichen.

Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Jos Platenkamp, der den institutionellen Rahmen schuf, innerhalb dessen die Durchführung der Feldforschung und die Analyse der Ergebnisse überhaupt erst möglich wurden. Seine stets konstruktive und aufbauende Kritik erwies sich als ein unerschöpflicher Fundus an Ideen, von denen die vorliegende Arbeit in ganz erheblichem Maße profitiert hat. Er verstand es in vorbildlicher Weise, immer wieder neu die Begeisterung für die Daten zu wecken, ohne den Raum für eigene theoretische und analytische Schwerpunktsetzungen einzuschränken. Ich schätze mich glücklich, von ihm wissenschaftlich sozialisiert worden zu sein. Herzlichen Dank auch an Guido Sprenger, mit dem ich in Laos und Münster manche Erfahrung geteilt und fesselnde Gespräche geführt habe. Ihm verdanke ich das Lektorat einer ersten Version dieser Arbeit.

Ohne meine Eltern hätte ich den langen Weg zweier Studiengänge nicht gehen können. Ich danke ihnen sehr für das wohlwollende Verständnis und die Unterstützung, die sie mir in all diesen Jahren gegönnt haben, und ihre große Anteilnahme an meiner Feldforschung. Schließlich möchte ich mich bei meiner Frau Patricia Hoppe bedanken, die solidarisch manche körperliche und geistige Abwesenheit der letzten Jahre mitgetragen hat. Ihre Besuche in Laos waren für sie, für mich und für die Feldforschung fruchtbare Erfahrungen, von denen wir heute noch zehren. Diese Arbeit ist ihr in Liebe gewidmet.

<b>1. Einführung .....</b>	<b>1</b>
1.1 Werte und Ideen.....	2
1.2 Rituelle versus nicht-rituelle Austauschbeziehungen .....	4
<b>2. Methodik.....</b>	<b>6</b>

*A) Soziale Morphologie*

<b>3. Vergangenheit und Gegenwart.....</b>	<b>12</b>
3.1 Der Ursprung hauv paus .....	12
3.2 Der ‚Himmel‘ ntuj als Ursprung aller Unterscheidungen .....	14
3.3 Permanenz und Impermanenz .....	19
<b>4. Wertideen und ihre Beziehungen.....</b>	<b>25</b>
4.1 ‚Atem/ Dampf‘ pa als grundlegende Wertidee .....	25
4.2 ‚Name/ Prestige‘ hmoov als grundlegende Wertidee .....	30
4.3 ‚Atem/Dampf‘ und ‚Name/Prestige‘ in Beziehung .....	44
<b>5. Den Fremden herausfordern: Konstruktion ethnischer Identität.....</b>	<b>47</b>
5.1 Das Konzept des ‚Fremden‘ .....	48
5.2 Mythische Prozesse der Hierarchisierung zwischen ‚Selbst‘ und ‚Fremd‘ .....	49
5.3 Das geomantische System.....	55
5.5 Revision der Rangstufung in der Konkurrenz zwischen Brüdern.....	78
5.6 Messianismus.....	86
5.7 Sphären des Austauschs.....	89
<b>6. Die Konstruktion von Deszendenz und Affinalität.....</b>	<b>114</b>
6.1 Die mythische Entstehung der Clans.....	115
6.2 Inzesttabu.....	117
6.3 Deszendenzformen: Clan, rituelle Gemeinschaften, ‚jüngere und ältere Brüder‘ .....	119
6.4 Formen der Affinalität: Heiratspräferenzen, Brautpreis und Mitgift.....	128
6.5 Siedlungsformen und lokale Administration.....	148
<b>7. Das Haus als Beziehungsgeflecht.....</b>	<b>152</b>
7.1 Die ‚Hausleute‘ und ihre Austauschbeziehungen.....	152

7.2 Die Konstruktion des Hauses .....	156
7.3 ‚Hausgeister‘ versus ‚wilde Geister‘ .....	158
7.4 Die patrilinearen Ahnen .....	161
7.5 Das ‚Opfern an die Geister‘ .....	164
7.6 Die ‚Hausgeister‘ und ihre Beziehungen.....	167
7.7 Terminologie der Verwandtschaftsbeziehungen.....	184
<b>8. Konstruktion der Person.....</b>	<b>194</b>
8.1 Mythische Permanenz und Impermanenz.....	194
8.2 Die mythische Entstehung der Person.....	196
8.3 plig und ntsuj als Konstituenten der Person.....	201
8.4 Die ‚Leber‘ und ihre Qualitäten.....	203
 <i>B) Der rituelle Zyklus der Person</i>  	
<b>9. Geburt.....</b>	<b>207</b>
9.1 Vorstellungen zu Konzeption, Schwangerschaft und Geburt .....	207
9.2 Das Geburtsritual .....	218
<b>10. Heirat .....</b>	<b>229</b>
10.1 Vorstellungen zu Liebe, Liebesmagie und Heirat.....	229
10.2 Der Zyklus der Heiratsrituale.....	232
<b>11. Tod .....</b>	<b>262</b>
11.1 Vorstellungen zu Altern, Tod und Reinkarnation .....	262
11.2 Der Zyklus der Totenrituale .....	269
<b>12. Zusammenfassung .....</b>	<b>327</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>333</b>
<b>Glossar .....</b>	<b>338</b>
<b>Abbildungsverzeichnis .....</b>	<b>341</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis .....</b>	<b>342</b>
<b>Wissenschaftlicher Lebenslauf .....</b>	<b>343</b>

## 1. Einführung

Laos stellt für viele Beobachter ein unvergleichliches und verwirrendes ethnisches Mosaik dar. Bei einer offiziellen Bevölkerungszahl von weniger als fünf Millionen Menschen gibt es neunundvierzig verschiedene ethnische Gruppen in Laos, deren Existenz offiziell anerkannt ist (Pholsena 2002: 186). Wenn man etwas vereinfacht, kann man nach linguistischen Kriterien zwischen drei größeren Gruppen unterscheiden:

Erstens: Gruppen aus der Sprachfamilie der Mon-Khmer, die als autochthone Bevölkerung von Laos betrachtet werden.

Zweitens: Gruppen aus der Sprachfamilie der T'ai-Kadai, die in die Gegend des heutigen Laos einwanderten und dabei Mon-Khmer-Gruppen in die umliegenden Berge verdrängten. Der größte und einflussreichste Vertreter der T'ai-Kadai-Gruppen im heutigen Laos sind die Lao.

Drittens: die Sprachfamilie der Miao-Yao, vor allem die Hmong, die Teil einer weiteren und viel späteren Einwanderungswelle waren. Die Hmong selbst unterscheiden sich in Weiße Hmong *hmoob dawb* (ca. 70% aller in Laos und Thailand lebenden Hmong) und Grüne Hmong *hmoob ntsuab* (ca. 30% aller hier lebenden Hmong) (Bertrais 1978: [1]2). Diese Bezeichnungen werden von den Hmong selbst zurückgeführt auf Farbunterschiede der Kleider der Frauen. Während die Frauen der Grünen Hmong im Alltag einen blau-grünen Rock tragen, tragen die Frauen der Weißen Hmong einen weißen Rock (Cooper 1984: 28-29). Das ursprüngliche Siedlungsgebiet der Hmong lag bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in den südlichen Provinzen des chinesischen Kaiserreiches. Die blutige Unterdrückung eines großflächigen Aufstandes durch kaiserliche Truppen ließ Tausende von ihnen südwärts fliehen und in den nördlichen Berggebieten des späteren Laos Zuflucht suchen (Lemoine 1972a: 15). Ihr bevorzugtes Siedlungsgebiet waren die Gipfel der Berge über tausend Meter, wo sie noch in der Lage waren, Schlafmohn anzubauen. Verschiedene Versuche, ihre Opiumproduktion zu unterbinden und die Hmong der französisch-kolonialen bzw. später der nationalen Herrschaft zu unterstellen, führten zu messianistischen Aufständen, so z.B. 1918 - 1922, 1957 und 1967 (Lemoine 1972a). Bis in die Gegenwart hinein gibt es gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Gruppierungen der laotischen Hmong und dem Staat, die als latente Bedrohung für den Konsolidierungsprozess des laotischen Nationalstaates empfunden werden.

## 1.1 Werte und Ideen

Trotz vielfältiger Studien zu den Hmong hat bisher noch keine Analyse der grundlegenden Wertvorstellungen der Hmong stattgefunden. Dies ist jedoch für ein Verständnis der Verhaltensmuster, mit denen Hmong in Geschichte und Gegenwart ihre eigene Identität in Abgrenzung zum ‚Fremden‘ konstituieren, unerlässlich. Kulturspezifische Vorstellungen bestimmen, wie sich Mitglieder einer Gesellschaft in den Interaktionen mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe, mit Mitgliedern aus anderen Gesellschaften und staatlichen Institutionen konzeptualisieren. Eine Studie der Hmong und ihrer Konstruktion von Eigen- und Fremdentität muss insofern einen Schwerpunkt legen auf die Ideen und Werte, die sich in Verwandtschaft, im Austausch und in den Mythen zu spezifischen Mustern verdichten. Hierzu soll auf das Konzept hierarchischer Wertideen zurückgegriffen werden, die Louis Dumont als grundlegende Konstituenten nicht-moderner Gesellschaften herausgearbeitet hat (Dumont 1976, 1991). Im Selbstverständnis solcher ‚holistischer‘ Gesellschaften sind danach soziale, ökonomische und politische Beziehungen Teil einer umgreifenden, kosmologischen Ordnung als Ganzer und nur in Bezug auf diese zu verstehen. Die Kontinuität der gesellschaftlichen Ordnung kann nur gewährleistet werden, wenn die Menschen diese in komplexen Prozessen des Transfers von Personen und Objekten in die umfassende, universelle Ordnung einbinden und die Gesellschaft und Kosmos zugrunde liegenden Wertideen wieder und wieder bestätigen. In ihrem Selbstverständnis agieren die Beteiligten dabei nicht als autonome Individuen, sondern sehen sich als Teil einer Tote und Lebende umfassenden Ordnung, in der Menschen als Personen erst in der Zirkulation von bewerteten Austauschobjekten konstituiert werden. In dieser Arbeit sollen die für die Hmong in Laos und Thailand spezifischen Konfigurationen von Wertideen untersucht und herausgearbeitet werden. Dies wird vor allem die Aufgabe des ersten Teiles dieser Studie sein, in der die soziale Morphologie der Gegenstand der Analyse ist.

Einem modernen Begriffsverständnis zufolge werden Werte aufgefasst als verinnerlichte und relativ statische Wesenheiten, die sich im an und für sich sinnlosen Fluss der Dinge materielle Sinnträger als symbolischem Ausdruck ihrer selbst suchen, jedoch unabhängig von diesen eine eigene geistige Existenz sui generis besitzen. Für holistische Gesellschaften ist jedoch das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis zu betonen, in dem sich eine rituelle Handlung oder der materielle Träger eines Symbols und die ihnen zugrunde liegenden Wertideen befinden und in dem sie sich gegenseitig erst hervorbringen können. Durkheim bereits betonte so den Stellenwert aktiven Handelns im Umgang mit „materiellen Vermittlern“, um

Wertideen zu erzeugen und aufrechtzuerhalten (Durkheim 1994: 316). Die wechselseitige Reproduktion von materiellem Symbolträger und zugrunde liegender Wertidee kann nur durch rituelle Aktivitäten gesichert werden: „die kollektiven Ideen und Gefühle sind nur durch äußere Bewegungen möglich, die sie symbolisieren“ (ebd. 560). Diesen Gedanken greift vor allem de Coppet in seiner Betrachtung des Bedeutungswandels des Begriffs der „représentation“ in der französischen Ideengeschichte auf und entwickelt hieraus für holistische Gesellschaften das Konzept eines rituellen Aktes, in dem aktiv handelnd durch Umgang mit Symbolen auf kreative Weise das umfassende Wertesystem rekonstituiert wird (de Coppet 1992: 67f.). Der Wert, seine symbolischen Bedeutungsträger und die rituelle Handlung, die diesen reaktualisiert im Sinne eines „to make newly present“, bilden eine untrennbare Einheit<sup>1</sup>. Der Fokus im zweiten Teil dieser Studie wird insofern auf der Analyse der rituellen Handlungen liegen, in denen sich Wertideen der Hmong zu einem rituellen Zyklus verdichten, in dem die Konstituenten von Personen weit über Leben und Tod hinaus zwischen sozialer und kosmischer Ordnung zirkulieren. Hier soll insofern ein vertieftes Verständnis der rituellen Prozesse erreicht werden, in denen sich die für die Hmong spezifischen Konfigurationen von Wertideen manifestieren und gestaltend wirken. Der Begriff des rituellen Handelns umfasst dabei neben den rituellen Aktionen auch die Vorstellungen der Menschen. Eine zu klare Trennung zwischen diesen beiden Konzepten ist nicht sinnvoll und soll vermieden werden, da die Vorstellungen zwar einerseits handlungsauslösend sind, andererseits aber auch durch die rituelle Handlung erst neu erzeugt werden können.

Angesichts des begrenzten Umfangs ergab sich für diese Fallstudie die Einschränkung, nicht den gesamten rituellen Zyklus der Hmong untersuchen zu können. Untersucht werden so die rituelle Konstituierung der Person im Rahmen der Geburt, des Zyklus der Heiratsrituale sowie der Totenrituale. Herausfallen aus der Analyse mussten in dieser Studie eine umfassendere Berücksichtigung des Neujahrsrituals sowie des Schamanismus; die Installationsrituale der entsprechenden Hausgeister aus dem Neujahrsritual wurden in der Diskussion um das Konzept des Hauses mit in die Analyse einbezogen. Für eine ausführlichere Darstellung des Neujahrsrituals sei auf Mottin (1978), für eine detailliertere Darstellung des Schamanismus auf Mottin (1982), Lemoine (1987) und Moréchand (1955, 1968) verwiesen.

---

<sup>1</sup> In diesem Sinne soll auch im weiteren Verlauf der Arbeit der Begriff des ‚Repräsentierens‘ benutzt werden.

## 1.2 Rituelle versus nicht-rituelle Austauschbeziehungen

Einleitend soll die Konzeption ritueller Austauschbeziehungen als grundlegende Konstituenten des Sozialen in holistischen Gesellschaften vorgestellt und gegen ein modernes Begriffsverständnis von Austausch abgegrenzt werden. Im Allgemeinen wird in unserer westlich geprägten Kultur der Austausch zwischen Personen typischerweise konzeptualisiert als der frei gewählte Kontakt von aktiv in der Welt handelnden Individuen. Diese werden mit einem solchen Maß an Autonomie ausgestattet gedacht, dass sich der Gedanke verbietet, dass Personen selbst passives Objekt eines Austausches sein könnten. Als angemessene Objekte des Austausches werden so konkrete Dinge oder abstrakte Wesenheiten wie z.B. Gedanken gesehen. Sowohl die Austauschpartner als auch das ausgetauschte Objekt existieren dabei dieser Vorstellung nach *sui generis*: sie besitzen eine zeitlich über die Austauschsituation hinaus relativ konstante Wesenheit, die sie in anderen Situationen mit anderen Personen und anderen Objekten beibehalten. Diese Form der Konstituierung von Objekten und Personen soll als essentialistisch bezeichnet werden. Dies bedeutet, dass Entitäten unabhängig vom Kontext, in dem sie eine Rolle spielen, notwendigerweise bestimmte Eigenschaften zugewiesen werden, die sie situationsübergreifend aus sich heraus besitzen.

Wie wird nun abgrenzend dazu der Austausch in nicht-modernen Gesellschaften begriffen? Personen und Objekte werden hier nicht als mit einer fest gefügten Identität ausgestattet aufgefasst. Eigenschaften von Entitäten sind nicht konstant, sondern diskontinuierlich und variieren abhängig von der Situation, in der sie auftauchen. Sie besitzen keine ihnen fest zuschreibbare Wesenheit aus sich heraus, sondern werden konstituiert durch den Kontext, in dem sich ihr Austausch vollzieht. Gesellschaftskonstituierend sind dann vielmehr Austauschzyklen, in denen aus einem umfassenden Kosmos Wertideen (in Form von bewerteten Objekten oder bewerteten Teilen von Personen oder anderen spirituellen Entitäten) in die Gesellschaft inkorporiert werden und hier zirkulieren. Diese Form der Konstituierung von Objekten und Personen soll als ‚holistisch‘ bezeichnet werden. Personen und Objekte, die in Austausch involviert sind, existieren nicht unabhängig von den Kontexten, in den sie sich befinden. Entitäten können vielmehr ganz unterschiedliche, manchmal sogar gegensätzliche Eigenheiten aufweisen: in der dynamischen Abfolge des wechselseitigen Umschließens von Wertideen oszillieren ihre Eigenschaften und fügen sich der Prozesshaftigkeit der fortlaufenden Erneuerung der sozialen und kosmischen Ordnung. In dieser Studie gilt es somit, konventionelle Vorstellungen von Austausch zu entessentialisieren und zu wagen, die festgefügt geglaubte Integrität von Einheiten zu

zergliedern. Schwerpunkt einer solchen Untersuchung wird dann nicht mehr eine funktionalistische Analyse sein, in der ein sozioökonomisch begriffener ‚Profit‘ als hinreichend erklärende Motivgrundlage austauschender Akteure verstanden wird: vielmehr wird zum Fokus der Analyse, nach welchen intrinsischen Prinzipien sich verschiedene Austauschformen aus sich heraus aufrechterhalten, sich ergänzen und in Frage stellen<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Beispiele für eine mögliche Umsetzung eines solchen Ansatzes finden sich bei Parry und Bloch, die eine Sphäre kurzzyklischer und von starker individueller Rivalität geprägter Transaktionen von einer anderen Sphäre hierarchisch umfasst und untergeordnet begreifen, welche dann der langfristigen Perpetuierung der sozialen und kosmischen Ordnung dient (Parry und Bloch 1989: 2, 24, 26).

## 2. Methodik

Durch die langsame und vorsichtige Öffnung von Laos westlichen Forschern gegenüber konnte in Kooperation mit dem Institute for Cultural Research in Vientiane ein Forschungsabkommen abgeschlossen werden, das es möglich machte, erstmals wieder seit 1970 eine langfristige Feldforschung bei den Hmong durchzuführen. Vor Ort musste jedoch in erheblichem Maße Vertrauensaufbau sowohl mit den lokalen Administrationsinstitutionen als auch mit den Informanten betrieben werden. Eine vierzehnmonatige Feldforschung konnte schließlich von 2000 bis 2001 durchgeführt sowie durch einen kürzeren Aufenthalt in 2002 ergänzt werden. Ort der Forschung war ein Gebirgsdorf der Weißen Hmong im Hochland von Laos, das sich ca. 50 Kilometer nordöstlich von der früheren Königshauptstadt Luang Prabang in der gleichnamigen Provinz befindet. Das Dorf hat 350 Einwohner und ist von vier weiteren Dörfern der Hmong umgeben, die alle in sich ethnisch recht homogen sind und nicht weiter als einige Stunden Fußmarsch voneinander entfernt liegen. Bürokratische Vorgaben schränkten das Feldforschungsgebiet lange Zeit auf den Ort meiner Residenz ein; erst in späteren Phasen der Feldforschung wurden auch die umliegenden Dörfer für Besuche recht frei zugänglich. Ein Ausgleich dieser Beschränkungen wurde dadurch geschaffen, dass immer wieder auch Schlüsselinformanten und rituelle Anlässe der Hmong in den Vororten der Provinzhauptstadt Luang Prabang besucht wurden, wo eine recht große Zahl von Hmong mit engen Verwandtschaftsbindungen in die umgebenden Berge leben. Bürokratische Einschränkungen ergaben sich auch bei der Wahl der Gesprächsthemen, die die aktuelle politische Situation in Laos und andere heikle Themen wie den Schlafmohnanbau vermeiden musste. Sofern diese Themen für den Fokus dieser Studie von Belang waren, wurde ein indirekter Zugang zu diesen Bereichen gesucht. Als Mann hatte ich darüber hinaus aus kulturellen Gründen nicht im gleichen Maße wie ein weiblicher Forscher Gelegenheit, über als weiblich klassifizierte Themenbereiche zu arbeiten. Dieser Schiefelage, die in der Ethnologie altbekannt ist, wurde so gut es ging während der Feldforschung entgegengearbeitet. Wenn sich in Aussagen eine gewisse Variabilität unter meinen Informanten ergab, habe ich mich bemüht, diese auch im Rahmen dieser Studie darzustellen und, soweit nachvollziehbar, aufzuzeigen, wie verschiedene Annahmen im Rahmen unterschiedlicher historischer und persönlicher Kontexte durchaus Sinn machten. Ein Großteil meiner Informanten leugnete die Möglichkeit einer grundlegenden Variabilität von Vorstellungen und Praktiken im Rahmen ihrer Gesellschaft. Sie begriffen kulturelles Wissen im Rahmen der ‚Wege der Verbote der Hmong‘ *txoj kev caiiv hmoob* als absolutes Wissen, welches nicht vom einzelnen ausgehandelt und interpretiert werden kann, sondern mit dem

sich vielmehr der Einzelne selbst in Übereinstimmung bringen sollte. Dennoch konnte auch bei diesen Informanten teilweise eine erhebliche interindividuelle, in manchen Fällen auch intraindividuelle Variabilität der Aussagen festgestellt werden, die sich in kontextuell differierenden Ansichten äußerte.

Methodisch ging ich dabei zumeist so vor, dass ich Rituale in ihrem Idealverlauf mit einem Informanten zuvor besprach, dann besuchte und fotografisch dokumentierte, um schließlich nach dem Ritual die jeweiligen Schlüsselinformanten zu besuchen und zu befragen; alle diese Gespräche fanden ohne Vermittlung eines Dolmetschers in Hmong statt. Ein Großteil der Interviews wurde auf Tonband mitgeschnitten und mit Hilfe eines Feldforschungsassistenten verschriftlicht; diese Aufzeichnungen bilden die Grundlage für die zahlreichen längeren Zitate, die ich an Schlüsselpassagen in dieser Studie anführe. Auch Vorstellungen und rituelle Praktiken, die in der bisherigen Literatur nicht oder kaum dokumentiert wurden, werden durch längere originalsprachliche Zitate belegt. Angesichts einer vergleichsweise großen Zahl von zu den Hmong forschenden Wissenschaftlern sowie den ca. 10.000 Hmong in Frankreich und ca. 150.000 Hmong in den USA bietet sich diese Methodik an, um wichtige Daten aus dem Feldforschungsmaterial auch für Forschungen mit anderen Fragestellungen direkt zugänglich zu machen. Darüber hinaus ergeben sich angesichts komplexer Konzepte gelegentlich Übersetzungsschwierigkeiten von Begrifflichkeiten, die nicht Punkt für Punkt ins Deutsche übertragen werden können; erwähnt sei hier nur das Problem der Kettenwörter und der im Hmong sehr verbreiteten rein kontextuellen Bedeutung von einzelnen Silben. Der Rückgriff auf das Original kann dem Kundigen so immer wieder die Überprüfung der Übersetzung ermöglichen<sup>3</sup>.

In Laos konnten seit dem Ende des Bürgerkrieges und dem Sieg des kommunistischen Pathet Lao 1975 keine langfristigen ethnologischen Feldforschungen mehr durchgeführt werden. Auch bereits zuvor waren die Möglichkeiten der Forschung durch die Wirren des Bürgerkriegs stark eingeschränkt, so dass die zu den Hmong in Laos vorhandene Literatur im Vergleich zur Größe dieser Ethnie und ihrem Stellenwert im politischen Leben von Laos nicht sehr umfangreich ist. Zum außerordentlich komplexen rituellen System der Hmong existiert noch immer keine gründliche Untersuchung (Mischung 1990: 351). Aus diesem Grund wurden in der vorliegenden Studie auch Quellen zu den Hmong berücksichtigt, die verstreut

---

<sup>3</sup> Angesichts der bei verschiedenen Autoren teilweise differierenden Transkriptionsweisen benutze ich durchgehend das heute übliche Barney-Smalley-System des Romanized Phonetic Alphabet (RPA). Einzelne Rechtschreib- oder Flüchtigkeitsfehler können auftreten, da nicht die Gelegenheit bestand, für die Endfassung der Arbeit die originalsprachlichen Zitate nochmals mit einem der Rechtschreibung absolut sicheren Hmong durchzugehen. Hinweise zur Aussprache finden sich im Glossar im Anhang dieser Studie.

in dem an Laos angrenzenden Gebiet von Thailand leben und die sich unter linguistischen Gesichtspunkten nicht von den Hmong in Laos unterscheiden (Heimbach 1979: VII). Im Rahmen dieser Studie hat es sich darüber hinaus als vorteilhaft herausgestellt, Datenmaterial sowohl zu den Weißen Hmong *hmoob dawb* als auch zu den Grünen Hmong *hmoob ntsuab* zu berücksichtigen. Ein Vergleich zwischen verschiedenen Gruppen kann natürlich nur vorgenommen werden, wenn a priori in einem solchen Maß Gemeinsamkeiten zwischen den Gesellschaften angenommen werden können, dass die Untersuchung der Verhältnisse in der einen Gruppe verlässlich Auskunft geben kann über die Verhältnisse in der anderen. Als Maß für grundlegende Gemeinsamkeiten von Ethnien hat sich im Frühstadium vergleichender Studien, in dem noch wenige Kenntnisse über das den verglichenen Ethnien zugrunde liegende Wertesystem bestehen, deren linguistische Verwandtschaft als guter Indikator erwiesen (Platenkamp 1996a: 213). Die Trennung in die beiden Gruppen der Weißen und Grünen Hmong geht einher mit der Aufspaltung in verschiedene Dialekte. Die Unterschiede dieser sind jedoch so gering, dass sie untereinander mühelos verständlich bleiben (Cooper et al. 1991: 24). Weiter sind Weiße und Grüne Hmong nicht auf verschiedene geographische Regionen beschränkt: oft wohnen diese in gleichen Orten zusammen und schließen dann auch Heiratsbeziehungen untereinander (Chindarsi 1976: 80). Bertrais, ein katholischer Missionar, der sich in seiner jahrzehntelangen Schaffenszeit in Laos der Dokumentation verschiedener Rituale sowohl der Weißen als auch der Grünen Hmong gewidmet hat, sieht darüber hinaus kaum Unterschiede im rituellen Handeln dieser Völker und folgert: „We think we can say the principal difference is linguistic and then the difference is itself minor in importance. If one looks at their customs and traditions then what is said for the White Hmong is valid practically in its totality for the Green Hmong. This is in regard to the Hmong of Thailand and Laos“ (Bertrais 1978: [1]5). Die grundsätzliche Ähnlichkeit im rituellen Handeln der Weißen und der Grünen Hmong lässt es im Rahmen dieser Studie als gerechtfertigt erscheinen, Datenmaterial zu diesen Gesellschaften vergleichend zu untersuchen. Im Verlauf der Untersuchung fanden sich weitgehende Gemeinsamkeiten bis in rituelle Details hinein bei Weißen und Grünen Hmong bestätigt. In den wenigen Fällen, in denen bedeutendere Unterschiede festgestellt wurden, wurde an den entsprechenden Stellen darauf hingewiesen. Sehr wertvolles Datenmaterial für die Beantwortung der hier anliegenden Fragestellungen konnte aus den Arbeiten von Ethnologen wie Lemoine bei den Grünen Hmong in Laos (Lemoine 1972a, 1972b, 1973, 1993) sowie von Tapp und Symonds bei den Weißen Hmong in Thailand (Tapp 1989 a, b, c; Symonds 1991) gezogen werden. Die Stärke dieser Studien liegt sicherlich in der ethnographischen Darstellung dessen, worauf die jeweiligen Autoren

ihre Schwerpunkte legen: bei Lemoine, der gleichzeitig auch Sinologe ist, die sehr detaillierten und profunden Beobachtungen zu verschiedenen Lebensbereichen der Hmong und zum Totenritual, bei Tapp eine sehr verständige Analyse des Millenarismus und der Geomantie, bei Symonds eine klare Darstellung der Geschlechterbeziehungen über den Tod hinaus. Diesen Autoren habe ich viel zu verdanken, da ich durch ihre Ergebnisse den thematischen Fokus meiner eigenen Feldforschung sehr schärfen konnte. Sofern bei diesen exzellenten Studien von Schwächen gesprochen werden kann, so liegen diese am ehesten auf analytischer Ebene. Vor allem Lemoine, in geringerem Ausmaß auch Tapp und Symonds beschreiben zumeist aus ethischer Perspektive die sozioökonomischen Lebensverhältnisse der Hmong und setzen diese als *conditio sine qua non* der von ihnen untersuchten Vorstellungen und Praktiken voraus, ohne eine darüber hinausgehende ethnologische Analyse der diesen zugrunde liegenden Wertvorstellungen als komplexes und in sich konsistentes System zu leisten. Ein tieferes Verständnis des rituellen Zyklus der Person wird so oft kaum erreicht, lag jedoch zumeist auch nicht im Forschungsinteresse der jeweiligen Studien.

Weiter zu nennen sind ethnologisch geschulte Forscher, die Studien zu den sozioökonomischen Rahmenbedingungen des Mohnanbaus vorlegten. Diese führten ihre Forschungen in Thailand bei den Weißen (Cooper 1984) und den Grünen Hmong (Geddes 1976; Chindarsi 1976) durch. Während vor allem Cooper und Geddes soziostrukturelle Informationen stärker berücksichtigen, fehlen bei ihnen wichtige Hinweise zur kosmologischen Dimension des Beobachteten. Chindarsi, ein ethnischer Thai und zeitweise als Assistent bei Geddes tätig, leistet interessante Beschreibungen von Ritualen, die in der übrigen Literatur nicht oder nur wenig berücksichtigt wurden. Seine recht idiosynkratische Transkription von Begriffen des Hmong macht es teilweise leider schwierig, die beschriebenen rituellen Elemente eindeutig zuzuordnen. Für die Interessensschwerpunkte dieser Analyse stellen die Ethnographien dennoch nützliche, zum Teil wertvolle Datensammlungen dar.

Viele deutschsprachigen Quellen zu den Hmong erwiesen sich für das Thema dieser Arbeit als vergleichsweise unergiebig. Mit historischen oder kulturökologischen Fragestellungen setzen sie andere Schwerpunkte oder beruhen auf Datenmaterial, das in nur sehr kurzen Feldforschungen gesammelt wurde (Beauclair 1942, 1954; Bernatzik 1938, 1954; Bräutigam 1960, 1961, 1963; Bumke 1971; Koppers 1930; Manndorff 1963, 1965a, 1965b, 1966, 1970; Mischung 1980, 1984, 1990; Rabitsch 1993; Schwörer-Kohl 1984, 1990, 1992, 1997; Stübel 1954; Witek 1927). Sofern sich hieraus interessante Fakten ergaben, wurden diese

berücksichtigt. Für eine ausführlichere Besprechung der Quellen und eine Darstellung ihrer jeweiligen paradigmatischen Hintergründen sei auf Postert (im Druck a) verwiesen.

Zumeist sehr wertvolles und umfangreiches Material wurde von katholischen Missionaren überliefert, vor allem von Mottin, der bei den Weißen Hmong in Thailand (Mottin 1978, 1980, 1982) arbeitete, sowie Yves Bertrais in Laos (Bertrais 1978, 1979). Das langfristige, teilweise jahrzehntelange Wirken unter den Hmong und ein aufrichtiges Interesse für deren Rituale gibt ihren Werken ihren unvergleichlichen Wert. Diese Autoren konzentrierten sich in ihrer Forschung vorwiegend auf die indigene Theologie und vernachlässigten darüber wichtige Informationen zur sozialen Struktur. So werden von ihnen teilweise umfangreiche rituelle Gesänge dokumentiert, ohne auf den rituellen Handlungsablauf oder die Herkunft der Teilnehmer am Ritual einzugehen. Dennoch waren gerade die zweisprachigen Arbeiten (Französisch-Hmong) von Mottin von unschätzbarem Wert für die hier vorliegende Analyse; es ist sehr zu bedauern, dass sein frühzeitiges Ableben die Fortsetzung seiner fruchtbaren Arbeit und die Beschreibung weiterer Rituale verhinderte.

Yves Bertrais schließlich schuf einen Fundus von Literatur zu den Hmong, der noch immer im Wesentlichen unerschlossen ist und der zugleich die Grenzen der vorliegenden Arbeit aufzeigt. Bertrais lebte und arbeitete seit den 1950ern bei den Hmong in Laos. Seit Beginn der 1970er Jahre begann er, wichtige Rituale der Hmong mit der Absicht zu untersuchen, diese auch für spätere Generationen von Hmong zu dokumentieren. Er profitierte dabei von Assistenten, die Jacques Lemoine im Rahmen seiner eigenen Feldforschung ausgebildet hatte, und organisierte diese zu kleineren Teams, die selbstständig arbeiten konnten. Als mit dem Ende des Bürgerkrieges 1975 und den nachfolgenden Verfolgungen durch das kommunistische Regime Tausende von laotischen Hmong nach Thailand in Auffanglager flüchteten, organisierte er die Arbeit von mehreren Teams aus Hmong, die in den Flüchtlingscamps systematisch Material zu den wesentlichen Ritualen der Hmong sammelten und zusammentrugen. 1977 brachte er ein weitgehend zweisprachiges Werk (Hmong-Französisch) zum Heiratsritual der Hmong heraus; weitere Publikationen erfolgten von seinem engsten Mitarbeiterkreis von Französisch-Guayana aus im Eigenverlag in einer Reihe mit dem Titel ‚Collection Patrimoine Culturel Hmong‘. Alle diese Veröffentlichungen haben die Hmong selbst als Zielgruppe und wurden ausschließlich in der Sprache der Hmong verfasst; hierzu gehören bis jetzt alleine über 850 Seiten zum Heiratsritual, über 900 Seiten Mythen, über 1100 Seiten zum Totenritual sowie zahlreiche weitere vermischte Publikationen. Auch diese methodische Vorgehensweise hat ihre Schwächen, so vor allem darin, dass die Hmongmitarbeiter grundlegende soziostrukturelle Voraussetzungen ihrer eigenen Gesellschaft, deren Bewusstmachung zur Erlangung eines wissenschaftlichen

Verständnis notwendig wäre, nicht in diese Werke mit eingearbeitet haben. Dennoch handelt es sich bei diesen Werken um unschätzbare Darstellungen von größtem Wert für die hier behandelten Fragestellungen. Im Rahmen der vorliegenden Studie konnten sie aufgrund ihres Umfangs und der Tatsache, dass diesen Werken zumeist recht elaborierte Sprachcodes zugrunde liegen, im Allgemeinen nicht berücksichtigt werden. Sie wären Gegenstand einer eigenen Arbeit, die dann ein intensives Literaturstudium erfordern würde. Eine solche Arbeit wäre äußerst wünschenswert, nicht zuletzt deswegen, weil hierdurch weiter eine erhebliche Schärfung und Weiterführung der hier vorgestellten Analyse zu erwarten wäre.

## A) Soziale Morphologie

Im ersten Teil der Analyse werden die sozial-kosmologischen, kategorialen Unterscheidungen vorgestellt, die innerhalb der Gesellschaft der Hmong von hervorgehobener Bedeutung sind und dem rituellen Handeln zugrunde liegen. Wichtig ist dabei zu betonen, dass es im Rahmen dieser Analyse nicht so sehr um die Demarkation von Grenzen zwischen Kategorien geht, um eine eindeutige Trennung zu erreichen. Als vorrangig erweist es sich im Rahmen der hier vorliegenden Analyse, die Muster zu untersuchen, nach denen Kommunikation zwischen ihnen stattfindet und in denen sich die innere Ordnung der Gesellschaft wieder und wieder neu konstituiert. Aus Gründen der besseren Verständlichkeit wird die soziale Morphologie von den wesentlichen Ritualen des Lebenszyklus getrennt und diesen vorangestellt. Tatsächlich sind Rituale jedoch keine separate Kategorie der Analyse, die isoliert von der sozialen Morphologie der Gesellschaft untersucht werden könnte. Dies findet seinen Ausdruck darin, dass auch in diesem Teil immer wieder rituelles Handeln thematisiert und analysiert wird, da hierin die Beziehungen repräsentiert werden, die Gesellschaften in ihrer sozialen Morphologie ganz grundlegend strukturieren und hervorbringen. Beide Teile der Analyse setzen einander insofern voraus und sind organisch miteinander verbunden.

## 3. Vergangenheit und Gegenwart

### 3.1 Der Ursprung *hauv paus*

Wenn ich während der Feldforschung einen Hmong allgemein danach fragte, woher die sozialen Verhältnisse und Praktiken der Gegenwart ihre Rechtfertigung ziehen, so erhielt ich mit einer hohen Wahrscheinlichkeit eine Antwort folgenden Typs: ‚Vor langer Zeit haben unsere FM, unser FF die Traditionen auf diese (=eine bestimmte) Art und Weise gemacht; wir wissen nicht(s), aber wir müssen die Traditionen so machen wie FM und FF‘<sup>4</sup>. So ist es der Rekurs auf die Vergangenheit, in dem die Verhältnisse der Gegenwart Rechtfertigung finden (oder aber auch, wie später zu zeigen sein wird, hinterfragt werden können). Diese Vergangenheit bezeichnen die Hmong als Ursprung ihrer Gesellschaft, als ‚Wurzeln‘ *hauv paus*, die mit Permanenz assoziiert werden (Tapp 1989b: 60). Weitere Übersetzungsversuche, den semantischen Gehalt dieses Konzeptes begrifflich zu machen, sind ‚stump, base, basis, root, origin‘ (Heimbach 1979: 51) oder ‚le debut, l’origine, le pied‘ (Bertrais 1979: 59). Die

Schwierigkeit der Übersetzung dieses Konzepts liegt sicherlich darin, dass es sich als temporale Kategorie einem intuitiven modernen Verständnis entzieht, das Zeit als chronologische Abfolge äquivalenter Zeiteinheiten begreift. Bei den Hmong hingegen verhält sich Ursprung zu Gegenwart eher wie das Ganze zu seinen Teilen: Im Ursprung liegen ‚die Wurzeln der Menschen‘ *neeg lub hauv paus*, hier wurden ‚die beiden Mutter und Vater der Wurzeln‘ *ob tug niam txiv hauv paus* geschaffen und die primordiale Einheit in der Folge aufgebrochen in komplementäre, aber ungleiche Teile (Bertrais 1979: 60). Unter den Hmong in Thailand wird das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart so als komplementärer Gegensatz konzipiert: die permanenten ‚Wurzeln‘ der Vergangenheit stehen einer Gegenwart gegenüber, die als *lub ntsis*, ‚Schössling‘ oder ‚Blüte‘ begriffen wird. Sie wird assoziiert mit Wandelbarkeit und zunehmender Schwäche (Tapp 1989a: 158).

Der Rückbezug auf die eigene Vergangenheit wird überlebenswichtig für eine als impermanent empfundene Gegenwart: ‚Wenn unsere FM und FF nicht gemacht hätten, (dass wir den) Ursprung haben, könnten wir jetzt nicht(s) machen; wenn wir nicht diesen Traditionen nachkommen könnten, würde das uns vielleicht schwach und krank sein lassen‘<sup>5</sup>. Die ‚Wurzeln‘ werden als in der Zeit unveränderlich und als universell gültig betrachtet: ‚Von der Vergangenheit bis zur Gegenwart hat man nur den Ursprung genutzt; es gibt nur einen Ursprung‘<sup>6</sup>. So gibt es nicht viele verschiedene ‚Wurzeln‘ für verschiedene Gesellschaften, sondern einen Ursprung für alle: ‚Alle Hmong, Khmu, Laoten, Chinesen, Amerikaner, Thai, Franzosen, alle Länder haben nur den (einen) Ursprung‘<sup>7</sup>. In diesem Ursprung fallen nicht nur Differenzen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen zusammen, sondern auch Differenzen zwischen der sozialen Ordnung der Menschen und der kosmischen Ordnung der ‚Geister‘ *dab*: ‚Ein Ursprung ist es, auf den sich alle *dab*, alle Menschen beziehen‘<sup>8</sup>. In den Ursprungsmythen der Hmong wird auf grundlegende Art und Weise ein Modell der Vergangenheit geschaffen, das die Verhältnisse der Gegenwart deuten, rechtfertigen oder infragestellen kann. Grundsätzlich ist dabei die Autorität des Mythos gegenüber der Gegenwart: die Verhältnisse der Gegenwart werden am Ideal der Vergangenheit gemessen, legitimiert oder diskreditiert. Gleichzeitig können die soziopolitischen Verhältnisse der Gegenwart über den Erzähler durchaus in die Gestaltung der Mythen einfließen und diese

---

<sup>4</sup> *Yav ntuj thaum ub peb pog peb yawg ua txoj kev cai zoo li no; peb tsi paub tab peb yuav tsum ua raws li txoj kev cai pog yawg ua los no.*

<sup>5</sup> *Yog yus pog yawg tsi ua muaj hauv paus tam sim no peb ua tsi tau; yog peb ua tsi tau txoj kev cai no tej zaum muaj mob muaj nkeeg rau yus.*

<sup>6</sup> *Thaum ub lub hauv paus yus siv los txog zaum no xwb; muaj ib lub hauv paus xwb.*

<sup>7</sup> *Tas tus neeg hmoob mab dau nplog suav asmeskas thaib fab ki tas ntau lub teb chaws muaj lub hauv paus xwb.*

erheblich variieren lassen. In jedem Akt des Erzählens wird ein Mythos somit aus der Perspektive der Gegenwart reinterpretiert, neu konstruiert und modifiziert. Jeder Mythos wird so Interessen und Anschauungen des Erzählers und seiner sozialen Umwelt reflektieren. Dies steht in oft scharfem Gegensatz zum Selbstverständnis der Produzenten und Empfänger von Mythen. Diese empfinden das Erzählen eines Mythos zumeist nicht als konstruiert und kontingent, sondern als möglichst getreue Wiedergabe eines von den Ahnen überlieferten Originaltextes aus der Vergangenheit, der die Gegenwart deuten hilft und Handlungsimpulse für die Zukunft gibt<sup>9</sup>.

Das komplexe Verhältnis von Mythen, die nach der Gegenwart konstruiert werden, und der Gegenwart, die am mythischen Ideal gemessen wird, gilt es im Folgenden im Auge zu behalten. Verschiedene, sich scheinbar widersprechende Varianten von Mythen werden erst verstehbar, wenn man sie in den Kontext ihrer Entstehung einbettet und sie als Modelle lesen lernt, mit denen die Erzähler Handlungsimpulse für die Gegenwart verbinden. Besonders deutlich wird dies bei der Analyse verschiedener Varianten von Mythen der Hmong, die unter sehr unterschiedlichen soziopolitischen Rahmenbedingungen über einen Zeitraum von über vierzig Jahren in so verschiedenen Ländern wie Laos, Thailand, Vietnam und China aufgenommen wurden. Wenn sich so auf den ersten Blick Varianten von Mythen zu widersprechen scheinen, wird ein zweiter Blick unter Berücksichtigung der Rahmenbedingungen der Entstehung der Mythen zeigen, dass unterschiedliche Aussageabsichten über die Gegenwart und unterschiedliche Handlungsimpulse intendiert sein können, die sich im Rahmen eines gleichen Modells ausdrücken.<sup>10</sup>

#### 3.2 Der ‚Himmel‘ *ntuj* als Ursprung aller Unterscheidungen

Viele der Ursprungsmythen der Hmong beginnen mit der Formel *thaum ub*, das übersetzt werden kann als ‚long ago, way back when‘ (Heimbach 1979: 5) oder ‚autrefois‘ (Bertrais 1979: 524). Hierbei handelt es sich um mehr als um eine einleitende stereotype Floskel: bei Mythen, die grundlegende Aussagen machen zur Verfasstheit der Gesellschaft, wird hiermit

---

<sup>8</sup> *Ib lub hauv paus yog tas dab tas neeg huv si.*

<sup>9</sup> Ähnliche handlungsleitende Autorität wird auch Menschen zugewiesen, die als dem Ursprung nahestehend empfunden werden, so bei ‚Menschen, die den Ursprung machen‘ *ib tug ua hauv paus*, von Bertrais übersetzt als ‚un chef, une personne qui dirige‘ (Bertrais 1979: 82). Das Gegenteil zeigt sich, wenn ‚es keinen Ursprung gibt‘ *tsis muaj lub hauv paus*, von Bertrais übersetzt als ‚il n’y a pas de chef; il n’y a pas de base‘ (Bertrais 1979: 82).

<sup>10</sup> Gute Beispiele hierfür sind das geomantische System der Hmong oder die Beziehung zwischen älterem und jüngerem Bruder, die als Modelle dienen, um in verschiedenen Varianten von Mythen das

der Anspruch deutlich, erzählerisch zurückzugreifen auf eine mythische Vergangenheit, die die Verhältnisse der Gegenwart deuten hilft. Deutlich wird dies in der einleitenden Formel *hauv paus thaum ub*, ‚im Ursprung am Anbeginn der Zeiten‘ (Mottin 1982: 51).

Eine andere in einigen Mythen einleitende Formel ist *ntuj raug teb tsim* oder auch *ntuj tsim teb raug*. Viele Autoren übersetzen diese Wendung als ‚le ciel créa la terre‘ (Moréchand 1968: 171; Mottin 1980: 7, 8; Bertrais 1979: 468<sup>11</sup>). Der Begriff des ‚Himmels‘ *ntuj* wird hier dann in zwei unterschiedlichen Bedeutungen benutzt: zum ersten wird er betrachtet als kosmologisches Schöpferwesen zu Anbeginn aller Zeiten, zum zweiten bezeichnet er das Produkt der Schöpfung, die kosmographische Region des ‚Himmels‘. *ntuj* erscheint in den Ursprungsmythen als eines der Schlüsselmotive, anhand derer die Strukturen untersucht werden können, auf die bei der grundlegenden Konstituierung der Kosmologie der Hmong zurückgegriffen wird. Die logischen und ideologischen Implikationen seines Auftretens sollen deshalb ausführlicher untersucht werden.

Zum einen tritt der ‚Himmel‘ *ntuj* auf als Subjekt des Schöpfungsaktes. Als Schöpferwesen wird er dabei von den Hmong beschrieben als ein vages hohes Wesen mit undefinierten Kräften (Dao 1992: 273), als höchstes Wesen, das über allem steht und bereits vor der Welt existierte, dabei aber immateriell und inkonkret bleibt:

„Le Ciel est généralement tenu pour un être immatériel, nébuleux, vivant dans un univers tout à fait à part, mystérieux et inconnu. [...] Peu d’hommes vraiment peuvent l’approcher, car il est trop grand, trop haut, trop loin des hommes. Il est l’Être Suprême, il est au-dessus de tout et de tous et il a précédé le monde. Il a eu une part importante dans la création, mais pour en avoir lancé l’idée seulement, car, en Maître distant, il ne s’est jamais abaissé à sa réalisation concrète.“ (Mottin 1982: 28).

So hat der ‚Himmel‘ auch anders als die meisten der spirituellen Wesen keinen Schrein oder feste Riten, in denen er in Austausch treten würde mit den Menschen und wird nie in menschlichen Begrifflichkeiten beschrieben. Dennoch hat der Himmel als Subjekt alle Macht,

---

gegenwärtige Gemeinwesen in Laos und Thailand in manchen Varianten zu legitimieren, in anderen hingegen kontingent zu setzen; siehe hierzu das fünfte Kapitel.

<sup>11</sup> Ohne die großartigen Daten, die Mottin und Bertrais zu den Hmong dokumentiert haben, in irgendeiner Weise in Zweifel zu ziehen, sei an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen, dass sie als christliche Missionare in Laos bzw. Thailand waren. Soweit nachvollziehbar, scheint dies – abgesehen von einem eher religionswissenschaftlichen als sozialanthropologischen Forschungsinteresse – in weiten Teilen ihres Werkes keinen Einfluss auf die Daten gehabt zu haben. Mein Eindruck ist an dieser Stelle nicht, dass die Konzeption eines ‚Himmels‘ als transzendtem Schöpfersubjekt zur Rechtfertigung der Existenz eines wie auch immer gearteten christlichen ‚Urmonotheismus‘ bei den Hmong geschaffen wurde; Mottin verweist hier historisch auf chinesische Einflüsse (Mottin 1982: 28). Obwohl mein eigenes Datenmaterial und das anderer Autoren Bertrais und Mottin also grundsätzlich bestätigen, soll der Rahmen der jeweiligen Forschungen nicht vergessen werden.

schuf die Gesetze und ist in der Schöpfung omnipräsent (Mottin 1980: 3; Mottin 1982: 28). Er wird als eine integrierende moralische Instanz verstanden, deren Existenz als notwendig empfunden wird: ‚Der Himmel ist sehr groß; es muss einen Geist *dab* geben, der alles beaufsichtigt‘<sup>12</sup>

Auf einer tieferen Ebene tritt der ‚Himmel‘ *ntuj* auf als Objekt des Schöpfungsaktes. Im Akt der Schöpfung werden Himmel und Erde als kosmographische Regionen voneinander getrennt. Der Himmel als Schöpfer-Subjekt akzentuiert und stabilisiert diese Trennung durch eine Säule *tus ncej ntug*, die er auf die Erde niedersinken lässt und die auf diese Weise bis in die Gegenwart den Himmel abstützt (Mottin 1980: 10, 11). Die Trennung dieser Räume behindert in dieser mythischen Urzeit jedoch noch nicht die Passage von einer Welt in die andere, wie zahlreiche Mythen belegen: in dieser mythischen Zeit gelangen die Wesen auf einfache Art und Weise von der Erde in den Himmel und umgekehrt (Mottin 1980: 201, 284, 375). Das Aufbrechen der ursprünglichen Einheit bedeutet somit noch keine Fragmentierung in voneinander unabhängige Entitäten; vielmehr bleiben, wie noch gezeigt werden wird, die Pole aller hier getroffenen Unterscheidungen zwischen der Sphäre des ‚Himmels‘ *ntuj* und der Erde *teb* durch den gemeinsamen Ursprung immer aufeinander bezogen. Das Schöpferische dieser ersten Unterscheidung wird betont, wenn Informanten in der Formel *ntuj tsim teb raug* dem Himmel die Position des Vaters *txiv*, der Erde die Position der Mutter *niam* zuweisen<sup>13</sup>. Insofern stellt sich die Vergangenheit hier nicht als fern und abstrakt dar: als Ursprung und Wurzel begriffen ist sie nie wirklich vorüber, da sich alle Menschen in ihren Beziehungen wieder und wieder neu konstituieren im Rahmen der mythischen Unterscheidungen der Vergangenheit. Heimbach gibt eine weitere Übersetzungsmöglichkeit des Ausdrucks *tsim ntuj tsim teb* als „created the heavens and the earth“ (Heimbach 1979: 352). Diese Übersetzung entspricht auch den Deutungen, die meine Informanten bei der Besprechung dieser Formel äußerten. Die Formel *ntuj tsim teb raug* wurde ausgelegt als aus zwei Sätzen bestehend: *ntuj tsim* als ‚der Himmel wurde geschaffen‘, *teb raug* als ‚die Erde wurde geschaffen‘. Der zweite Teil der Formel könnte danach theoretisch auch mit dem Verb ‚schaffen‘ *tsim* gebildet werden; die ‚Blumensprache‘ *paj lus*, also die poetische Sprache lege jedoch im erzählerischen Parallelismus einen Wechsel der Verbform nahe. Auch wenn man diese zweite Übersetzungsmöglichkeit zugrundelegt, erhält man keine dualistische Konzeption der Entstehung der Welt in dem Sinne, dass ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ als eigene und in sich abgeschlossene Sphären geschaffen werden, ohne in Beziehung zueinander zu sein. Vielmehr

---

<sup>12</sup> *Lub ntuj nws loj heev yuav tsum yog muaj ib tug dab saib xyuas tag xwb.*

<sup>13</sup> *Ntuj tsim teb raug lub ntuj ua txiv lub teb ua niam.*

wird auch dann die notwendige Einheit beider im Ursprung betont: ‚Es gibt nur einen Besitzer, der Himmel und Erde gemacht hat, es gibt nicht zwei Besitzer; es gibt nur einen Ursprung.‘<sup>14</sup>

Was verrät eine differenztheoretische Betrachtung über die Art und Weise, wie hier auf ganz grundlegende Art und Weise einer Kosmologie eine Basis gegeben wird? Es lassen sich zwei Ebenen unterscheiden: Auf einer Ebene wird hier eine Unterscheidung getroffen, in der sich abgrenzend voneinander Himmel und Erde in ihrer Identität konstituieren: der Himmel kann als räumlich ‚oberer‘ betrachtet werden, weil es abgrenzend dazu eine Erde gibt, die ‚unter‘ ihm liegt; in allen ihren Eigenschaften verweist die eine Seite der Unterscheidung auf die andere. Auf einer anderen Ebene wird nun nach der Einheit, nach dem einigenden Ursprung dieser Unterscheidung gefragt: wo rührt sie her, wer hatte die Macht, eine solche Unterscheidung zu fällen? Was ist der Archimedische Punkt, der als Fundament dienen kann, um allen auf dieser ersten Unterscheidung in der Folge aufbauenden kulturellen Werten ein sicheres Fundament zu geben? Der Versuch einer Antwort auf diese Frage läuft offensichtlich in Gefahr, paradox zu sein: zu diesem mythischen Zeitpunkt existiert nichts als das, was in der Unterscheidung gerade erst frisch voneinander getrennt wurde: ‚Himmel‘ und ‚Erde‘. Wie können diese erst aus der Abgrenzung entstandenen Räumlichkeiten nun wieder genutzt werden, um die ursprüngliche vorausgehende Einheit zu bezeichnen? Die erste Möglichkeit ist eine Addition der Pole der Unterscheidung, also von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘. In zahlreichen von Mottin dokumentierten Mythen wird der ‚Himmel‘ so bezeichnet als ‚ciel et terre‘ *lub ntuj lub teb* (Mottin 1980: 86, 90, 94, 104, 106), als ‚mère et père Grands Seigneurs‘ *niam txiv faj tim huab tais* (Mottin 1980: 90), als ‚mère et père ciel et terre‘ *niam txiv lub ntuj lub teb* (Mottin 1980: 94) oder als ‚terre et ciel de Chine‘ *tuam tshoj tim lwm tshoj theeb* (Mottin 1980: 82, 90, 94, 104, 106).<sup>15</sup> Als Totalität existiert der ‚Himmel‘ als Schöpferinstanz jedoch bereits vor der kosmographischen Trennung von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ und stellt das umfassende Ganze dar, über das die Teile überhaupt erst Sinn machen. Das

---

<sup>14</sup> *Yog ib tug tswv ua lub ntuj ua lub teb xwb tsi muaj ob tug ua tswv muaj ib hauv paus xwb.*

<sup>15</sup> Interessant ist hier die Einführung der Geschlechtsunterscheidung, die jedoch nicht klar zu deuten ist. Lyman berichtet: “The Green Miao refer to the sky as ‚mother‘ and to the Earth (*te*) as ‚Father” (Lyman 1974: 219). In meiner eigenen Feldforschung wurde dieses Geschlechterverhältnis umgekehrt gesehen: ‚Wenn man sagt, der Himmel wurde geschaffen, die Erde wurde geschaffen, macht der Himmel den Vater, die Erde die Mutter‘ *hais tias ntuj tsim teb raug lub ntuj ua txiv lub teb ua niam*. Mottin schließlich berichtet, dass in dem von den Hmong aus dem Chinesischen entlehnten Ausdruck *tuam tshoj tim lwm tshoj theeb* die Erde als weiblich, der Himmel als männlich identifiziert wird. Im Hmong hingegen weist der Ausdruck *lub ntuj lub teb* darauf hin, dass der Himmel als weibliches, die Erde als männlicher Anteil aufgefasst wird (Mottin 1980: 83). Es bleibt zu konstatieren, dass ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ im Rahmen der Geschlechtsunterschiede als verschieden, aber komplementär aufeinander bezogen aufgefasst werden.

Zusammenbringen von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ als geschaffene Sphären ergibt also nicht das Ganze, denn auch im Zusammenbringen der dualen Kategorien bleibt deren Trennung/ Unterscheidung inhärent. So wird die Trennung der kosmographischen Räume von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ erst auf das Ganze hin betrachtet möglich: sie verhalten sich nur deswegen so komplementär zueinander, weil sie beide aus einer Totalität hervorgehen, die ihnen logisch und ideologisch vorausgeht. Diese Totalität repräsentiert der ‚Himmel‘ als ‚Geist des Himmels Geist der Erde‘ *dab ntuj dab teb*. Die zweite Möglichkeit ist die, die in der Formel ‚le ciel créa la terre‘ gewählt wurde: die eine Seite der Unterscheidung, der Himmel, repräsentiert die ursprüngliche Totalität, die dem Akt der Unterscheidung vorausgeht. Auf dieser höheren Ebene erscheint der Himmel monadisch als höchstes Wesen, das über allem steht und bereits vor der ‚Welt‘ (also der Unterscheidung von ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ als kosmographischen Regionen) existierte (Mottin 1982: 28). Die duale Unterscheidung wird also nicht als primordiale duale Struktur aufgefasst, die im Wesen der Dinge begründet liegt, sondern als Produkt einer ersten von vielen Unterscheidungen, die die primordiale Totalität aufbrechen in komplementäre, ungleich bewertete Teile. Diese bleiben jedoch umfasst und aufeinander bezogen in der ursprünglichen Einheit, die den Ursprung, die ‚Wurzeln‘ *hauv paus* allen Seins repräsentiert.

Nun könnte man weiter fragen: Warum wird ein solcher Schöpfer-Himmel, der von den Hmong ja selbst als höchstes Wesen gesehen wird, nicht entsprechend verehrt? Weitaus niedrigere spirituelle Wesen werden mit komplexen rituellen Austauschzeremonien bedacht; warum besitzt dann der so zentrale ‚Himmel‘ nicht einmal einen Schrein oder festen Riten, warum erscheint er eher rätselhaft, entfernt und spielt fast nur in einleitenden Formeln der Ursprungsmythen der Hmong eine Rolle, kaum aber im Alltag?<sup>16</sup> Als ursprüngliche Totalität transzendiert der Schöpfer-Himmel alle Unterscheidungen, die die Welt der Menschen letztlich ausmachen. Er gibt ihnen Grund und gleichzeitig Kontingenz, da er die sich voneinander abgrenzenden Unterscheidungen aufgehen und untergehen lässt in der Einheit der ursprünglichen Totalität. Ein Ende aller Unterscheidungen hinterfragt und bedroht jedoch den Menschen in den Bedingungen seiner Existenz: Mensch-Sein ist für die Hmong definiert als Existenz in der irdischen Welt, die sich von der Welt des Himmels abgrenzt und erst in dieser Abgrenzung ihre spezifische Identität gewinnt. Jede Annäherung an das höchste Schöpferwesen würde diese identitätsgebende Unterscheidung von ‚Erde‘ und ‚Himmel‘, die

---

<sup>16</sup> Der einzige mir bekannte Mythos, in dem dem ‚Himmel‘ *ntuj* eine wesentliche Rolle in der Interaktion mit Menschen zugewiesen wird, ist bezeichnenderweise die Erzählung von der messianistischen Rebellion von Paj Cai in Französisch-Indochina (1918- 22) (siehe Mottin 1982: 79-109).

auf der tieferen Ebene vollzogen wird, also auf der höheren transzendieren und sinnlos machen. Dies würde sich aber potentiell als gefährlich erweisen für den Menschen, der sich durch eben diese Unterscheidung konstituiert und in seiner Existenz hiervon abhängig ist. Außerhalb von Ursprungsmythen und messianistischen Bewegungen, in denen der ‚Himmel‘ die grundlegende Einheit des gesamten Kosmos rechtfertigt, wird jeder Bezug auf den ‚Himmel‘ als höchstes Schöpferwesen somit vermieden; es findet kein Austausch statt, in dem der Beziehung zum Schöpfer-Himmel durch Gaben ein Wert zugewiesen würde.

Das Datenmaterial zu den Hmong zeigt so auf eindrucksvolle Weise, wie in Ursprungsmythen eine ideologische Grundlegung der Kosmologie erfolgen kann. Die hier skizzierte Struktur scheint unter ideologischen oder logischen Gesichtspunkten geeignet, die grundlegende Einheit des ganzen Kosmos zu postulieren, ohne in die Gefahr der Formulierung einer zu offensichtlichen Paradoxie zu geraten. Alle Entitäten in diesem Kosmos tragen die Information dieser ursprünglichen Einheit in sich und verweisen wechselseitig aufeinander. Es ist die Information einer ursprünglichen Totalität, aus der heraus der ganze Kosmos entstanden ist und die erst die wechselseitige Bezogenheit und Abhängigkeit aller seiner Elemente voneinander erklärt. Sie sind durchdrungen von einer einheitlichen Sinntranszendenz, in der alles mit allem zu tun hat und nichts zufällig, sondern alles bedeutungsvoll ist. Die Annahme einer primordialen Totalität erweist sich somit als Archimedischer Bezugspunkt dieses Kosmos, als sein ideologisches Fundament.

#### **3.3 Permanenz und Impermanenz**

Wie viele andere Gesellschaften auch versuchen die Hmong, Antworten zu finden auf zentrale Paradoxa menschlicher Existenz: Warum gibt es Vergänglichkeit, warum Permanenz? Wie kommt es, dass Wesen und Dinge sowohl temporär durch Permanenz als auch periodisch durch Vergänglichkeit gekennzeichnet sind? Die Hmong scheinen ihre Antworten hierauf im ambivalenten Verhältnis von Ursprung und Gegenwart zu finden. Die Vergänglichkeit der gegenwärtigen Welt gründet sich im Selbstverständnis der Gesellschaft der Hmong auf den Ausschluss der Menschen aus der kosmischen Ordnung. Dieser folgt der ursprünglichen Erschaffung des Kosmos und wird begriffen als Trennung der Menschen von ihrem Ursprung. Bedingt durch den eingeschränkten Umfang dieser Studie soll der Mythos, in dem diese Trennung nachvollzogen wird und der drei volle Seiten umfasst, hier nur in aller Kürze in den Punkten paraphrasiert werden, die für diese Aspekte der Untersuchung von Belang sind (vgl. eine sehr ähnliche Variante des Mythos in Moréchand 1968: 171- 172):

In der ursprünglichen Ordnung waren die Welt der spirituellen Wesen und der Menschen noch eins; Krankheit und Tod existierten nicht. Als die Gründerväter der Menschheit, *Krang Tou* und *Krang To* jedoch im Zorn die Kröte *Nblong Li* erschlagen, verflucht sie diese im Sterben und schließt sie aus der kosmischen Ordnung aus: ihre Welt sollte von nun an geschieden sein von der der spirituellen Wesen. Während letztere sich frei in der Welt der Menschen bewegen können sollten, sollten die Menschen diese nicht mehr sehen und Krankheit und Tod erleiden (Lemoine 1972b: I 115- 117).

Der Mythos beginnt mit der Darstellung der ursprünglichen Einheit, die als solche unvergänglich und permanent ist; Krankheit und Tod gibt es hier nicht. Diese Einheit wird im Mythos aufgespalten in zwei Pole: in *yeeb ceeb*, eine unsichtbare Welt der spirituellen Wesen, und in *yaj ceeb*, die sichtbare Welt der Menschen (Tapp 1989b: 59). Erstere soll hier in der Folge als kosmische Ordnung bezeichnet werden, zweitere als soziale Ordnung. Auch Moréchand bestätigt diese binäre Konzeption der Welt: *ceeb* übersetzt er mit „support“, „ce qui est“; *yaj ceeb* mit „notre monde, le monde des humains, où nous vivons, la terre humaine, peuplée par les hommes“, *yeeb ceeb* mit „le monde non-humain“ oder „le monde invisible des esprits“ (Moréchand 1968: 176- 177). Informanten in Laos bezeichneten die Sphäre des *yeeb ceeb* auch als ‘Land der Drachen’ *zaj teb*. In diese binäre Unterscheidung hinein fügen sich nun alle Entitäten, die die Gegenwart kennzeichnen: in der komplementären Koexistenz der kosmischen Ordnung *yeeb ceeb* und der sozialen Ordnung *yaj ceeb* lassen sich alle Elemente der Welt entweder der einen oder der anderen Ordnung zuweisen.

Gewöhnlich wird die Welt des *yeeb ceeb* ‚unter‘ *nyob hauv qab* der Welt des *yaj ceeb* lokalisiert: ‚Im *yaj ceeb* gibt es ein Loch/ eine Höhle, welches in die Erde hineinreicht. Auf der Unterseite dort gibt es ein Land, in dem die Geister *dab* wohnen, das heißt *yeeb ceeb*.<sup>17</sup> Gekennzeichnet ist dieses Land durch die Abwesenheit von Himmelskörpern: ‚Im *yeeb ceeb* gibt es keine Sonne, keinen Mond; die Geister *dab* können dort sehen, die Menschen nicht.<sup>18</sup> Im *yeeb ceeb* herrscht so ewige Dunkelheit. Die ‚wilden Geister‘ *dab qus* leben hier in Dörfern zusammen, haben also Häuser, können Kinder zeugen, haben jedoch keine Kleider zum anziehen *dab tsis muaj khaub ncaws hnav*. Sowohl im *yaj ceeb* als auch im *yeeb ceeb* gibt es Tod und Geburt. Während die Welt der Menschen in diesem Prozess der Transformationen jedoch grundsätzlich auf die Welt der Geister hin geöffnet wird und in den

---

<sup>17</sup> *Nyob rau yaj ceeb nws muaj ib lub qhov mus hauv av nyob sab hauv muaj lub teb chaws yog dab nyob mas hu ua yeeb ceeb teb.*

<sup>18</sup> *Nyob yeeb ceeb teb tsaus tsi muaj lub hnuv tsi muaj lub hli tus dab pom kev neej tsi pom kev.*

Ritualen des Totenzyklus am dichtesten in Kontakt zum *yeeb ceeb* gerät, bleibt die Welt der Geister in sich geschlossen: ‚Wenn der wilde Geist *dab qus* stirbt, wird er als neuer *dab* reinkarnieren; wenn ein Mensch stirbt, wird er *dab*, (bevor er wieder als Mensch reinkarniert); der wilde Geist *dab qus*, der Geist *dab* des Menschen müssen sich kennen‘<sup>19</sup>. Nie ist jedoch eine vollständige Vermischung dieser Welten denkbar, weder kann ein ‚wilder Geist‘ *dab qus* als Mensch reinkarnieren, noch kann ein Mensch als ‚wilder Geist‘ *dab qus* reinkarnieren: ‚Wenn der *dab* stirbt, wandelt er sich nur zum *dab*; wenn der Mensch stirbt, wandelt er sich nur zum Menschen.‘<sup>20</sup> Vergänglichkeit im *yeeb ceeb* scheint primär ein beständiges und wiederholtes Entstehen und Vergehen zu sein. Dieser kontinuierliche Fluss von Impermanenz an sich bleibt jedoch geschlossen und ewig und kann nicht verglichen werden mit der Impermanenz, wie sie in der menschlichen Welt des *yaj ceeb* besteht. Im *yeeb ceeb* entsteht aus dem Tod eines ‚wilden Geistes‘ direkt wieder ein ‚wilder Geist‘, erhält sich die Impermanenz der Welt der ‚wilden Geister‘ durch ihre fortgesetzte und autonome Erneuerung. Im *yaj ceeb* hingegen wird ein sterbender Mensch zum ‚Geist des Toten‘ *dab tuag*, verlässt die Welt des Sozialen und geht über in die Welt des *yeeb ceeb*, von der er erst nach der korrekten Ausführung bestimmter Rituale wieder in die Welt des Sozialen reinkarnieren kann. Hier handelt es sich um eine Vergänglichkeit, die die soziale Welt des Menschen tatsächlich kontingent setzt, die die Existenz seiner Welt abhängig macht von der fortgeführten Wiederholung spezifischer Rituale.

Im *yeeb ceeb* gibt es keine Felder, da die ‚wilden Geister‘ nicht über die sozialen Fertigkeiten des Nass- oder Trockenfeldbaus, des Gemüse- oder Opiumanbaus oder der Viehzucht verfügen.<sup>21</sup> Folglich sind die Dörfer der ‚wilden Geister‘ umgeben von Dschungel *hav zoov* und Felsgebieten *pob tsua*, in denen nur Ratten, Insekten und Ameisen leben. Wenn die ‚wilden Geister‘ Hunger haben, ziehen sie als Nahrungsquelle im allgemeinen die Waldgebiete des *yeeb ceeb* vor und ernähren sich hier von größeren Tieren, Insekten und Ameisen oder Blättern von den Bäumen<sup>22</sup>. Tatsächlich sind sie jedoch ewig hungrig und hierin Schweinen gleich; so kommen sie immer wieder durch die Höhlen/ Löcher auch in die soziale Welt des *yaj ceeb* und suchen unter den hier lebenden Tieren und Menschen nach Nahrung. Hierbei bewegen sie sich unsichtbar auch an Orten großer sozialer Aktivitäten: ‚Er geht auf

---

<sup>19</sup> *Yog dab qus tuag nws mus thawj ua dab tshiab neeg tuag ua dab tus dab qus neeg tuag ua dab yuav tsum sib paub.*

<sup>20</sup> *Dab tuag hloov ua dab xwb neeg tuag hloov ua neeg xwb.*

<sup>21</sup> *Dab qus tsi txawj ua liaj ua teb tsi txawj ua zaub ua yeeb tsi txawj yug qaib npua.*

<sup>22</sup> *Lawv mus nriav noj tsiaj txhu hav zoov xwb noj tus kab tus ntsaum noj nplooj ntoo.*

den Markt wie der Mensch auch, aber der Mensch sieht den Geist nicht, der Geist kann den Menschen sehen.<sup>23</sup>

Eines der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale zwischen diesen Polen scheint die Sichtbarkeit oder die Unsichtbarkeit von Entitäten zu sein: So wird in einem eigenen Mythos gerechtfertigt, dass die Menschen nicht mehr die Geister *dab* sehen können, weil diese ihnen dreimal Asche in die Augen warfen. Während die Menschen in ihrer Sozialität für die Geister sichtbar bleiben, können die Menschen diese nicht mehr sehen und verlieren den visuellen Bezug zu Wesen, die somit als außerhalb der sozialen Ordnung stehend betrachtet werden. Die Hunde hingegen, die bereits nach dem ersten Wurf von Asche in ihre Augen behaupteten, die Geister *dab* nicht mehr sehen zu können, behielten die Fähigkeit, die Wesen des *yeeb ceeb* zu sehen. (Mottin 1980: 114- 117). Dies erklärt nicht nur das für einen Menschen scheinbar grundlose nächtliche Bellen der Hunde, die auf die Anwesenheit von Geistern *dab* reagieren, sondern auch die besondere Rolle des Hundes als Opfertier in bestimmten schamanischen Ritualen. Auch Schamanen, die die Welt des *yeeb ceeb* besuchen, berichten, dass sie hier nicht sehen können, sondern die Wesen dieser Welt durch ihre Leber fühlen (Tapp 1989b: 78).

Vor der Impermanenz, mit der der ewige Hunger der ‚wilden Geister‘ die soziale Welt der Menschen bedroht, kann man sich nicht schützen, indem man ein Verhältnis des Austausches mit diesen sucht. Auch das Opfern von Gaben stillt den Hunger der ‚wilden Geister‘ nicht und könnte diese nicht zähmen: ‚Wenn es einen wilden Geist gibt, dem die Menschen zwei, drei Monate zu essen geben, kann dieser dennoch kein zahmer Geist werden, weil die (anderen) zahmen Geister (ihn) nicht mögen werden‘<sup>24</sup>. Insofern besteht eine unüberwindbare Trennung zwischen ‚wilden‘ und ‚zahmen Geistern‘. Schutz vor ‚wilden Geistern‘ ist so nur über ein gutes Verhältnis zu den ‚zahmen Geistern‘ *dab nyeg* zu erlangen, zu denen vor allem die Hausgeister *dab tsev* zählen. Die Unterscheidung zwischen ‚zahn‘ und ‚wild‘ ist dabei analog zu der zwischen ‚roh‘ und ‚gekocht‘: ‚Der Hausgeist isst wie der Mensch auch nur gekochtes Blut und Fleisch; der wilde Geist isst rohes Blut und Fleisch, er kennt nicht das Essen von gekochtem Fleisch‘<sup>25</sup>. Die Gesamtheit der Hausgeister bildet ein aufeinander abgestimmtes soziales Gefüge, gegen das die vereinzelt herumstreifenden ‚wilden Geister‘ gewöhnlich nicht bestehen können: ‚Wenn zwei oder drei wilde Geister kommen, können sie nicht gewinnen, da es (die Vielfalt von) den Hausgeistern der Feuerstelle, den Hausgeist des Herdfeuers, den

<sup>23</sup> *Nws kuj mus kiab khw ib yam li tus neeg tab si tus neeg tsi pom tus dam tus dab pom tus neeg tau.*

<sup>24</sup> *Yog muaj ib tus dab qus tus neeg pub noj ob peb lub hlis ua tsi tau dab nyeg vim dab nyeg tsi nyiam.*

<sup>25</sup> *Tus dab tsev nws noj ntshav nqaij siav ib yam tu neeg xwb dab qus nws noj ntshav nqaij nyoos nws tsi paub noj nqaij siav.*

des Ahnenpfeilers, des Hauses, des Querbalkens, den Geist des Ehegatten, den (Geist der) vier Seiten und viele Ahnen gibt<sup>26</sup>. In den Ritualen des Jahreszyklus werden die Hausgeister mit gekochtem Reis und Fleisch bedacht und halten dann ihren Schutz aufrecht. Vernachlässigt ein Haushalt diese Pflichten, würde ein ‚zahmer‘ jedoch nie zu einem ‚wildem Geist‘ werden und die Mitglieder des Haushalts konsumieren: ‚Wenn man die zahmen *dab* lange nicht füttert, laufen sie nur weit weg (und kommen ihren Schutzfunktionen nicht mehr nach); sie können nicht zu wilden *dab* werden<sup>27</sup>. Insofern bleibt die klare Trennung zwischen sozialisierten Hausgeistern und außersozialen ‚wildem Geistern‘ auch in diesem Falle bestehen. Hausgeister sind dabei nicht eindeutig zu lokalisieren. So wurden sie weder eindeutig *yaj ceeb* noch *yeeb ceeb* zugeordnet, sondern dem Haus *lub tsev*, das als Gemeinschaft von Lebenden und Toten diese Unterscheidung transzendiert.

Mit der Unterscheidung zwischen der sichtbaren Welt der Menschen und der unsichtbaren der Geister wird im Mythos Vergänglichkeit als Problem eingeführt. Hier erlangen die Menschen die Eigenschaft, die sie bis in die Gegenwart aufweisen und definieren: als Wesen, die angesichts der Impermanenz von Krankheit und Tod die zeitweilige Permanenz ihrer Welt erst in der Abfolge wesentlicher Rituale sichern können. Die Hmong konstatieren dabei ganz allgemein in der Gegenwart mit wachsender zeitlicher Entfernung zu dem mit Permanenz assoziierten Ursprung eine zunehmende Vergänglichkeit sowie die Abschwächung der Wirksamkeit vieler ihrer Riten, so z.B. im Schamanismus oder der Geomantie (Tapp 1989a: 158; 1989c: 84). Die Mythen dokumentieren so zweierlei: zum einen die Möglichkeit von sozialer Permanenz, die mit der Einheit der Unterscheidungen im Ursprung assoziiert wird. Zum anderen die Möglichkeit von Vergänglichkeit als inhärente Eigenschaft der sozialen Gegenwart, da diese sich immer weiter vom Ursprung entfernt. Wie kann es nun gelingen, diese beiden Modalitäten der sozialen Existenz auszubalancieren?

Hypothetisch ließe sich annehmen, dass der Prozess der linearen Verschlechterung dauerhaft dadurch aufgehalten werden kann, wenn die im Mythos eingeführte Unterscheidung wieder rückgängig gemacht würde, soziale und kosmische Ordnung sich also wieder in der Einheit des mythischen Ursprungs vereinigen würden. Was würde dies jedoch für die Gesellschaft der Hmong bedeuten? Das wichtigste Argument gegen die Möglichkeit dieses Unterfangens wurde bereits für den Fall einer zu großen Annäherung der Menschen an den Schöpfer-Himmel angedeutet. Die vom Ursprung getrennte, inkomplette Gesellschaft wird in der Gegenwart selbst über Unterscheidungen konstituiert, die die ursprüngliche Einheit

---

<sup>26</sup> *Yog muaj dab qus tuaj ob peb leeg tuaj nws ntaus tsi yeej vim muaj dab qhov cub qhov txos ncej dab dab tsev muaj yeas tsev dab roog xwm kab txwv koob coob.*

<sup>27</sup> *Yog tsi pub dab nyeg ntev lawm nws khiav mus deb xwb nws ua dab qus tsi tau.*

aufgebrochen haben und nun ganz wesentlich die Identität der Gesellschaft erst hervorbringen. Eine rituelle Transzendierung der Unterscheidung von Himmel und Erde oder *yaj ceeb* und *yeeb ceeb* würde so die Gesellschaft nicht nur in den Kosmos einbinden, sondern auch aufgehen und verschwinden lassen in der ursprünglichen Totalität, aus der die beiden hervorgegangen sind. Gesellschaft ist inhärent inkomplett, da jede Komplettheit die Vereinigung aller identitätsstiftenden Gegensätze impliziert und als solche nur in mythische Vergangenheit oder im Millenarismus in mythische Zukunft projiziert werden kann. Die Anbindung der sozialen an die kosmische Ordnung kann also nie die Vereinigung von Himmel und Erde, von kosmischer und sozialer Ordnung im ursprünglichen Ganzen bedeuten. Welchen Zugang gibt es dann, die Beziehungen der sozialen Ordnung zur kosmischen zu rekonstruieren, ohne die Gesellschaft in der Möglichkeit ihrer Existenz zu gefährden und ihr dennoch wenigstens temporär Permanenz zu verleihen? Im weiteren Verlauf der Arbeit sollen die verschiedenen Möglichkeiten, über die dieses rituell geschieht, ausführlich beschrieben und analysiert werden.

## 4. Wertideen und ihre Beziehungen

Nach Dumont (1976, 1991) lassen sich in traditionellen, holistischen Gesellschaften Werte nicht von den ihnen zugrunde liegenden Ideen trennen, ebenso wie eine Idee immer Wertcharakter haben wird. Dumont spricht deswegen von Wertideen (Dumont 1991: 269). In einem Wertsystem kommt dabei einer einzelnen Wertidee keine Bedeutung aus sich heraus zu; sie ist nur das Ergebnis des Beziehungsgefüges, das das System ausmacht. So besitzt sie - analog zum Phonem in der Linguistik - keine Identität oder Eigenart aus sich heraus, sondern weist die Merkmale auf, die es zu anderen Wertideen in Gegensatz bringt: sie ist nur das von anderen Verschiedene (Dumont 1991: 246; 1976: 60). Jeder Wert produziert also gleichzeitig seinen eigenen Gegensatz, kann nur in dieser bipolaren Spannung existieren. Eine Kollision dieser Werte kann nur dann vermieden werden, wenn sie zueinander abgestuft, einander hierarchisch über- oder untergeordnet werden: Werte verhalten sich notwendigerweise hierarchisch<sup>28</sup> zueinander (ebd. 257). Nur so können die Wertgegensätze koexistieren, ohne sich gegenseitig aufzulösen. Praktisch sieht das Verhältnis von Wertideen zueinander dabei so aus, dass der hierarchisch übergeordnete Wert für einen Kontext die ihm entsprechenden Verhaltensweisen und Handlungsmöglichkeiten definiert, ohne dass der untergeordnete Wert hier spürbar wäre oder Einfluss nehmen könnte. Gleichzeitig überdauert dieser zweite Wert als Gegensatz des ersten auf einer untergeordneten Ebene. Charakteristisch für Wertsysteme ist dabei eine regelmäßige Umkehrung dieser Hierarchie: die im zweiten Wert definierte Funktion kann dominant werden und einen vom ersten qualitativ verschiedenen Kontext schaffen, in dem dann der erste Wert untergeordnet ist und nicht in Erscheinung tritt (Dumont 1991: 270). In dieser Analyse soll auf dieses Konzept hierarchischer Wertideen zurückgegriffen werden, die Louis Dumont als grundlegende Konstituenten nicht-moderner Gesellschaften herausarbeitete (Dumont 1976, 1991).

### 4.1 ‚Atem/ Dampf‘ *pa* als grundlegende Wertidee

Eine der grundlegenden Wertideen der Gesellschaft der Hmong, die es lohnt, detaillierter zu untersuchen, ist das Konzept von *pa*. Es handelt sich um eine der Konstituenten des Kosmos, die sich bis an den Anbeginn der Welt zurückverfolgen lässt und die in ihrer Universalität an

---

<sup>28</sup>Dumont bezeichnet diese hierarchische Anordnung auch als ‚asymmetrische Opposition‘ in Abgrenzung zu den von ihm abgelehnten ‚symmetrischen Oppositionen‘, wie sie Ethnologen bei der tabellarischen Erstellung binärer Klassifikationen zu finden geglaubt hatten (Dumont 1991: 239f., 244).

das chinesische Konzept des *qi* erinnert: ‚Als der Himmel die Erde erschuf, gab es mit der Erde auch *pa*<sup>29</sup>. Es handelt sich vor allem um Erdflächen, denen *pa* zugesprochen wird, weniger um Felsflächen *pob zeb*. Dieses *pa* ruht in der Erde und kann vom Menschen nach Regenfällen auch sichtbar beobachtet werden: ‚Es gibt *pa*, das in der Erde schläft; wenn es regnet und (danach) die Sonne hell darauf scheint, dampft das *pa* der Erde<sup>30</sup>. Diesen Vorgang bezeichnet man als ‚die Erde dampft *pa* hervor‘ *av ncho pa* oder ‚Hervordampfen vom *pa* der Erde‘ *ncho pa av*. Wenn man ein Haus fegt und es staubt, spricht man hier zwar auch von *ncho pa*, das in diesem Zusammenhang jedoch als synonym mit ‚Staub‘ *plua av* aufgefasst wird und dann keinen Bezug hat zum hier behandelten ‚Atem/ Dampf‘ *pa*. So ist *pa* im Sinne von ‚Atem/ Dampf‘ immer feucht *ntub* und nie trocken, wie man am Behauchen eines kalten Spiegels sehen kann.

In der Erde befindet sich *pa* vor allem in den oberen, wärmeren Erdschichten. Je kälter und tiefer Erdschichten sind, desto weniger *pa* kann ihnen zugesprochen werden. Unterschiedliche Landstücke können sich im Kontext ihres *pa* unterscheiden, wobei eine Fülle an *pa* sich gewöhnlich im dichten und hohen Bewuchs der Fläche niederschlagen und als mit ‚gutem‘ *pa zoo* oder ‚schönem *pa*‘ *pa zoo nkauj* gesegnet betrachtet werden würde. Eine zweite Möglichkeit, die Qualität eines Landstückes zu bemessen, ist das Schmecken der Erde. Schmeckt die Erde ‚lecker wie Schweinefett‘ *qab sib thoo li roj npuas*, handelt es sich um ‚Fetterde‘ *av rog* mit viel ‚*pa* der Erde‘. Ist die Erde hingegen ‚mager‘ *yuag*, kann man ihr nur in geringem Maße ‚*pa* der Erde‘ zusprechen. Die Wärme südlicher Landesteile deutet dabei darauf hin, dass das Land hier mehr *pa* hat<sup>31</sup>; dies wird assoziiert mit einer generell dunkleren Hautfarbe der dort ansässigen Bewohner: ‚Im Süden ist es sehr warm, sind die Menschen schwarz, gibt es mehr *pa* als im Norden; der Norden hat weniger *pa*.<sup>32</sup> Andere Aussagen deuten darauf hin, dass die Menge an *pa* im Norden und Süden nicht unterschieden wird, wohl aber die Temperatur des jeweiligen *pa*. Danach ist die Wahrscheinlichkeit größer, im Norden kaltes *pa*, im Süden warmes *pa* zu finden. Auch hier handelt es sich jedoch um Wahrscheinlichkeiten; so werden im Feldforschungsgebiet die vom Dorf aus nördlich/ höher gelegenen Landflächen *pem hauv zos* einen Großteil des Tages von der Sonne beschienen und mit warmem *pa* ausgestattet betrachtet, den südlich/ tiefer vom Ort gelegenen Landflächen, die im Schatten der Berge liegen, wird eher kaltes *pa* zugesprochen.

<sup>29</sup> *Ntuj tsim teb raug muaj av muaj pa ua ke lawm.*

<sup>30</sup> *Muaj pa pw nyob hauv av yog los nag tshav ntuj ci ua rau pa av ncho.*

<sup>31</sup> *Nyob qab teb sov heev muaj pa ntau dua.*

<sup>32</sup> *Nyob nraum qab teb sov heev tu neeg dub muaj pa ntau dua pem qaum teb; qaum teb no muaj pa me dua.*

Unterschiedliche Erntepflanzen zeichnen sich durch unterschiedliche Präferenzen aus: ‚Im Norden des Landes ist das *pa* am kältesten, man kann hier Opium und Gemüse anbauen; im Süden ist es warm, man kann hier Reis anbauen<sup>33</sup>. Hieraus erklären sich aus der Perspektive der Hmong zum einen die reichen Reiserträge in der Mekongflussebene der Provinz Luang Prabang, zum anderen auch die Schwierigkeiten des Gemüseanbaus in den gleichen Gebieten. Besondere Bedeutung für den Menschen hat der Reisanbau. Reis kann nur auf Flächen gedeihen, denen in ausreichendem Maße *pa* zugesprochen werden kann: ‚Wenn es nicht das *pa* der Erde gibt, das hilft, kann der Reis nicht keimen<sup>34</sup>. Ungehülster Reis *nplej* wird vor allem für sein nährendes *pa* geschätzt. Das *pa* des Reises und das des Landes dürfen jedoch nicht begriffen werden als Substanzen in dem Sinne, dass der Reis das *pa* der Erde aufnehmen und anreichern würde. Eher ist davon auszugehen, dass ebenso, wie dem Land im Rahmen der topographischen Verortung in einem Netzwerk kosmologischer Beziehungen *pa* zugesprochen werden kann, der Reis im Rahmen der gleichen Beziehungen ähnlich bewertet wird: ‚Das *pa* der Erde, das *pa* des ungehülsten Reises atmen zusammen, sie unterscheiden sich nicht<sup>35</sup>.

Ungehülster Reis *nplej* und gehülster Reis *txhuv* unterscheiden sich nicht in der Qualität ihres *pa*. Ausdruck findet es vor allem im ‚appetitlichen Geruch‘ *ntxhiab tsw*, der von ihm ausgeht. Wird der Reis länger als ein oder zwei Jahre gelagert, wird davon ausgegangen, dass er sein *pa* und damit auch seinen Nährwert verloren hat; Indikator hierfür ist der Verlust seines ‚appetitlichen Geruchs‘.

Das Kochen des Reises ‚öffnet‘ das Reiskorn und macht sein *pa* im Dampf des Reises sichtbar. Während einige Informanten davon ausgingen, dass gekochtem Reis *mov* immer noch *pa* zugesprochen werden kann, gingen andere von einer vollständigen Freisetzung des *pa* im Kochvorgang aus: ‚Wenn der Reis gekocht wurde, ist das *pa* nur über dem Reis; im Inneren des Reises ist (dann) kein *pa*<sup>36</sup>. Gekochtem und wieder abgekühltem Reis wird so kein nennenswerter Nähr- und Sättigungswert mehr zugesprochen: ‚Wenn der gekochte Reis kein *pa* hat, hat er keinen Wert. Wenn der Reis bereits kalt ist, möchte man vielleicht in einer, zwei Stunden wieder essen. Wenn der Reis kein *pa* hat, ist er nicht lecker, die Menschen haben keine Kraft, sind müde.<sup>37</sup>. Entgegen dieser Aussagen wird mittags des Öfteren kalter Reis gegessen; dies wird dann gerechtfertigt gesehen, wenn dieser gemeinsam mit warmem

<sup>33</sup> *Nyob qaum teb pa txias txias ntau tshaj ua yeeb ua zaub tau, nyob nram qab sov ua nplej tau.*

<sup>34</sup> *Thaum tsis muaj av pa pab nplej ua kau tsis tau.*

<sup>35</sup> *Pa av pa nplej ua pa ua ke tsis sib txawv.*

<sup>36</sup> *Yog thaum ua mov lawm pa nyob sab nrauv lawm xwb; tsis muaj pa nyob hauv mov.*

<sup>37</sup> *Yog mov tsis muaj pa tsis muaj nuj nqis. Yog thaum mov txias lawm noj tej zaum ib xuaj moos ob xuaj moos xav noj dua. Yog mov tsis muaj pa noj tsis qab ua rau tus neeg tsis muaj zog nkees.*

Gemüse verzehrt wird und dieses statt dem Reis ‚dem Körper Kraft gibt‘ *ua kom lub cev muaj zog*.

Wenn einem Menschen *pa* zugesprochen werden kann, dann nicht im Sinne des Flusses einer unveränderten Substanz aus dem Reis in den Körper. Vielmehr wird der Verdauungsprozess als Transformation begriffen: in dem Maße, in dem das *pa* des Reises im Magen ‚stirbt‘, kann dem betreffenden Menschen *pa* zugesprochen werden: ‚Wenn man Reis gegessen hat, geht das *pa* mit dem Leben (des Menschen) wohnen, das *pa* des Reises stirbt (im Körper). Wenn man Stuhlgang hat, gibt es (im Stuhl) kein *pa* des Reises mehr<sup>38</sup>. *pa* ist dabei essentiell für die Vitalität eines Menschen: ‚Das *pa* des Reises macht dem Menschen das Leben<sup>39</sup>. Besondere Bedeutung gewinnt hier das warme Blut *ntshav* eines Menschen: ‚Das *pa* des Reises geht und wird Blut‘ *pa mov mus ua ntshav*. Wenn sich jemand an einem kalten Tag schneidet und das Blut auf den Boden tropft, sieht man dieses dampfen als Ausdruck des *pa*, das es verkörpert: ‚Wenn das Blut austritt, auf den Boden fällt, dampft es *pa*.<sup>40</sup> Ähnlich, wie die Erde bei der Aussaat die Reiskörner bedeckt und verhindert, dass diese ihr *pa* verlieren, bedeckt das Fleisch des Menschen sein Blut: ‚Das Fleisch bedeckt das Blut und folglich dampft das Blut nicht (*pa*), genau so wie (bei der Aussaat) die Erde den Reis bedeckt; der Reis kann folglich kein *pa* dampfen<sup>41</sup>. *pa* wird zwar in gleichem Maße auch anderen Anteilen des Körpers zugesprochen wie dem Fleisch und dem Fett; im Blut hat es jedoch seine eigentlich vitalisierende Form angenommen und ist hier höchster Ausdruck des Lebens eines Menschen. Es gibt in der Sprache der Hmong keinen eigenen Ausdruck für ‚Gesundheit‘, sondern nur den des ‚Fett haben, Blut haben‘ *muaj roj muaj ntshav*. Folglich richtet sich der Hunger der ‚wilden Geister‘ vor allem auf das Blut der Menschen. Wenn die Geister Menschen beißen oder in blutige Unfälle verwickeln, gewinnen sie Zugang zum Blut und eignen sich das *pa* dadurch an, dass sie es ‚aufschnüffeln‘ *hnia*: ‚Die wilden Geister beißen, das Blut fällt (zu Boden), sie schnüffeln das *pa* des Blutes auf<sup>42</sup>. Verliert der Mensch so sein *pa*, ist sein Leben ernsthaft gefährdet: ‚Wenn der Körper kein *pa* hat, nicht warm ist, stirbt er.<sup>43</sup> Umgekehrt äußert sich Vitalität darin, dass man ‚gut atmen‘ *ua pa zoo* kann, d.h. nicht schnell außer Atem gerät.

<sup>38</sup> *Yog thaum yus noj mov lawm pa mus nyob nrog txoj sia pa mov tuag lawm. Thaum mus tawm rooj tsis muaj pa mov lawm.*

<sup>39</sup> *Pa mov ua txoj sia nrog neeg.*

<sup>40</sup> *Yog thaum ntshav tawm poob hauv av ncho pa.*

<sup>41</sup> *Nqaij vov ntshav lawm thiaj ua rau ntshav tsis ncho ib yam li av vov nplej nplej kuj ncho tsis tau pa.*

<sup>42</sup> *Tus dab qus tom ntshav poob nws hnia pa ntshav.*

<sup>43</sup> *Yog lub cev tsis muaj pa tsis sov tuag.*

Die Ernährung des Menschen durch Reis und andere landwirtschaftliche Produkte entspricht dabei der vorgeburtlichen Ernährung des Kindes durch die Mutter. Über die Nabelschnur teilen Mutter und Kind ein Leben: ‚Eine Nabelschnur zu haben ist wichtig für das Kind, damit es essen und atmen kann mit der Mutter. Wenn das Kind (im Mutterleib) keine Nabelschnur hat, hat es kein Leben‘<sup>44</sup>. Dennoch bestand in den normativ geprägten Aussagen meiner Informanten die Tendenz, das *pa* als sozial undifferenziert zu betrachten und nicht der Beziehung zu spezifischen Personen oder Verwandtschaftsgruppen zuzurechnen. Im Kontext ihres Lebens lassen sich Vater, Mutter und Kind nicht voneinander unterscheiden: ‚Das *pa* des Kindes, der Mutter, des Vaters unterscheiden sich nicht, (es ist) nur ein *pa*; das Blut unterscheidet sich nicht, (es) ist das gleiche‘<sup>45</sup>. Männer und Frauen sind durch ein- und das gleiche *pa* gekennzeichnet. Auch die Mitglieder verschiedener sozialer Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft der Hmong und außerhalb lassen sich nicht im Kontext des *pa* unterscheiden: ‚Die Menschen unter dem Himmel (unterschiedliche Clans und ethnische Gruppen) haben das gleiche *pa*, haben das gleiche Leben‘<sup>46</sup>. Sogar das *pa* von Menschen, Tieren, Pflanzen und der Erde lässt sich nicht qualitativ voneinander unterscheiden<sup>47</sup>. Differenzen ergeben sich nur auf quantitativer Ebene: So wird unter den Pflanzen vor allem dem Reis, dem Mais und dem Mohn viel *pa* zugeschrieben, eher wenig *pa* dem Gemüse, Melonen und Bohnen. Auch bei größeren Lebewesen wie Elefanten oder Bäumen wird eher von einer Fülle von *pa* ausgegangen.

Das reproduktive Leben *siav* eines Menschen und sein Atem *pa* scheinen dabei eng miteinander verwoben zu sein, wie Übersetzungen von *siav* durch ‚respirer encore, être encore vivant‘ oder von Ausdrücken wie *nws tuag tu siav lawm* durch ‚il est mort, son souffle est interrompue‘ zeigen (Bertrais 1979: 391). So hat der Atem *pa* bei den Hmong eine lebensspendende Komponente; heftiger Atem kann zur Empfängnis führen (Tapp 1989a: 134). Seine fruchtbare reproduktive Kapazität zeigt der Atem auch bei jungen Männern und Frauen, da ein guter, nicht von Tabak verpesteter Atem als Voraussetzung für das Knüpfen von Liebesbeziehungen gilt (Lemoine 1972a: 93). In der Schwangerschaft erhält der Fötus seinen Atem von der Mutter; gerät diese in Atemnot, droht der Embryo ihn ihr wegzunehmen, so dass der Schamane den Atem zwischen den beiden wieder teilen und ausbalancieren muss (Chindarsi 1976: 64). Eine vollständige Person besitzt eine ‚Atem-*ntsuj*‘ *nju pang fua siue*, die auch als ‚Satin-Faden‘ bezeichnet wird. Reißt dieser, führt dies zu Atemschwierigkeiten

<sup>44</sup> *Muaj txoj hlab ntaws tseem ceeb rau me nyuam tau noj nrog tus niam thiab ua pa ua ke. Yog tus me nyuam tsis muaj hlab ntaws tsis muaj txoj siav.*

<sup>45</sup> *Tus me nyuam pa niam pa txiv pa tsis sib txawv ib pa xwb ntshav tsis sib txawv zoo ib yam.*

<sup>46</sup> *Tus neeg nyob qab ntuj no muaj pa ib yam muaj txoj siav ib yam.*

und zum Tode der betreffenden Person (Lemoine 1993: 114). Innerhalb eines Hauses „fließt“ der Atem aller Verwandten zusammen und bildet nur noch „einen Haufen, eine Menge“ *ib puab ib pawg* oder, wenn es als Faden vorgestellt wird, ein „Fadenknäuel“ *paw* (Mottin 1982: 15). Auch in den Gesängen des ersten Totenrituals *qeej tu siav* wird der Tod der Person identifiziert mit dem Abschneiden des Lebens und des Atems (Lemoine 1972b: I 108; Cooper et al. 1991: 42).

Es erscheint also legitim, den Atem *pa* als eine Repräsentationsform des Lebens zu sehen, welches sich in allen Menschen verkörpert und hier Fruchtbarkeit und reproduktives Leben repräsentiert: ‚Leben und Atmen sind ein- und die gleiche Sache‘<sup>48</sup>. Diese Konstituente wird als „Faden“ vorgestellt, also als Beziehung dieser Person im Kontext ihres Lebens. Wenn diese Beziehung fehlt oder der Faden reißt, dann fehlt der Person ihr Leben *siav*, wodurch sie inkomplett wird und stirbt. Über diese unverzichtbare Beziehung fließt der Gemeinschaft der Lebenden ein universales und ‚gesichtsloses‘ im Sinne von sozial nicht zwischen Einzelpersonen differenzierendes *pa* zu, das als Attribut eher kollektiven Gruppen als Individuen zugeschrieben wird.

Im weiteren Verlauf der Arbeit soll das Konzept *pa* mit ‚Atem/Dampf‘ oder ‚Leben‘ übersetzt werden.

#### 4.2 ‚Name/ Prestige‘ *hmoov* als grundlegende Wertidee

Da das Konzept des *hmoov* in der Ideologie der Hmong von zentraler Bedeutung ist, soll unter Berücksichtigung der Einträge in den einschlägigen Lexika auf das semantische Feld rückgeschlossen werden, welches sich hinter *hmoov* verbirgt. Bertrais übersetzt *hmoov* als ‚la chance, le mérite, le destin‘, Heimbach als ‚fortune, luck, fate‘, Lyman als ‚to be abundant, plentiful (of wealth or happiness); luck, fortune (esp. good fortune)‘<sup>49</sup>, Johnson als ‚fate, fortune, foreordination, destiny, predestination, or the foreordained time for an event to happen‘. In Ausdrücken wie *mong zong* ‚good luck, success‘ scheint es die Konnotation von Erfolg zu umfassen, in Ausdrücken wie *nws tau hmoov zoo tiag tiag* ‚he really is well off‘ oder *ua mong* ‚to be fortunate, be prosperous; have a superabundance of worldly goods‘ die

---

<sup>47</sup> *Tus neeg pa tsia txhu pa nplej pa av pa tsis sib txawv.*

<sup>48</sup> *Txoj sia ua pa yog ib qho.*

<sup>49</sup> Bei *mong* handelt es sich um die Schreibweise, die sich aufgrund der von Lyman gewählten Transkription der Hmongsprache für *hmoov* ergibt. Angesichts der teilweise sehr unterschiedlichen Transkriptionsweisen der verschiedenen Autoren ist eine Übertragung der Termini in die heute übliche

des materiellen Wohlstandes. Gleichzeitig hat es in Formulierungen wie *nyob ntawm txoj hmoov* ‘tenter sa chance quelque soit l’issue’ oder *tsim hmoov tseg* ‘accomplir des actes méritoires’ Bezüge zu einem Verhalten, das man als ‘unternehmungslustig’ und ‘verdienstvoll’ kennzeichnen könnte. Im Ausdruck *tus txiv tseg koob hmoov rau tus tub* ‘le père laisse ses mérites au fils’ wird es vor allem mit der patrilinearen Beziehung verknüpft gesehen (Bertrais 1979: 77; Heimbach 1979: 67; Lyman 1974: 183; Johnson 1980: XXI). Lemoine fasst wie folgt zusammen: „Nous traduisons par ‘chance’ un mot, *hmoov*, dont le sens est beaucoup plus vaste. En réalité on pourrait dire mana, ‘influx vital’, ‘magnétisme’, ‘destin’ et même ‘agressivité’ en terme de la morale de productivité et de mercantilisme de notre société moderne. En un mot c’est ce qui entraîne la vie et la réussite !“ (Lemoine 1972a: 101).

Gewöhnlich wird einem Hmong drei Tage nach der Geburt ein Name gegeben, welcher entscheidenden Anteil am Schicksal dieser Person hat. Der Name einer Person wird in Hmong als *lub npe* oder als *meej* bezeichnet. Heimbach übersetzt diese Begriffe auch als „reputation“, Bertrais als „renommé“ (Heimbach 1979: 159; Bertrais 1979: 207). Mottin beschreibt den Namen *lub npe* darüber hinaus als „l’image de la personne“ (Mottin 1982: 15). Werden Söhnen die Namen von Fremden oder von Ahnen der patrilinearen Deszendenzgruppe gegeben, wird davon ausgegangen, dass Namenspate bzw. vorheriger Namensträger in Eigenschaften, die von den Autoren als „Größe“, „Bild“, „Berühmtheit“, „Macht“, „Ruf“ und „Respektiertheit“ identifiziert werden, in einer Kontinuität stehen zu dem von oder nach ihnen benannten Kind. All diese Attribute scheinen subsumiert zu sein in dem Konzept, das Lemoine als *hmoov* identifiziert. Lemoine fasst zusammen, dass an der Namensgebung nur Fremde oder patrilineare Ahnen beteiligt werden, denen in einem ausgeprägten Maß *hmoov* zugeschrieben wird (Bernatzik 1948: 53; Lemoine 1972b: II 103).

Bei der Namensgebung wird die Anwesenheit von respektierten Nicht-Hmong, also Fremden oft genutzt, um diese einen Namen für ein Kind aussuchen zu lassen (Savina 1930: 225; Chindarsi 1976: 66). Tapp spezifiziert, der Namensgeber solle dann unbedingt „of some standing“ sein (Tapp 1989b: 68). Dem Kind kann auch der Name des Namenspaten selbst gegeben werden, woraufhin es dann „so groß und mächtig“ werden wird wie sein Namenspate (Bernatzik 1947: 53). So berichten Bernatzik und Chindarsi, ein ethnischer Thai, dass sie selbst mehrfach als Taufpaten eines Kindes ausgesucht wurden (Savina 1930: 225; Bernatzik 1951: 158- 159; Chindarsi 1976: 66). Eine Umbenennung eines kranken Kindes kann mit der

---

Barney-Smalley-System des Romanized Phonetic Alphabet (RPA) gelegentlich schwierig und spekulativ. Bei der Nennung von Termini aus dem Hmong wird insofern in der Folge immer auf die Art der Verschriftlichung zurückgegriffen, die die jeweiligen Autoren gewählt haben.

Zielsetzung einer Heilung auf die gleiche Art und Weise erfolgen; sie ist zumeist verbunden mit der Gabe eines Silberpiasters des Paten an das Kind; dabei wird auch hier die Gleichartigkeit des Ansehens des Patens und des Kindes betont (Bernatzik 1951: 158- 159). Die Reifizierung, also die Verdinglichung dieser Beziehung findet sich im Silberpiaster des Paten, der zum Halsring des Kindes eingeschmolzen und von diesem dann getragen wird.

Die zweite, häufiger gewählte Möglichkeit ist die der Namensgebung durch einen männlichen Verwandten. Oft ist es dann der Vater des Kindes, der den Namen gibt (Bernatzik 1947: 53; Chindarsi 1976: 106). Dieser sucht gewöhnlich den Namen eines Ahnen, der als besonders „berühmt“ und als „particularly lucky or respected“ galt. Dabei wird davon ausgegangen, dass das Kind dem früheren Träger dieses Namens in besonderer Weise nacheifern wird (Bernatzik 1947: 54; Symonds 1991: 170). Hat das zweite Totenritual für einen Verstorbenen stattgefunden, geht man davon aus, dass sein Name im Ahnenpfeiler des Hauses residiert: ‚Wenn das Befreien der *plig* (das zweite Totenritual) abgeschlossen ist, geht (und) wohnt der Name des Toten im Ahnenpfeiler‘<sup>50</sup>. Die Namen von Ahnen, denen in besonderem Maße *hmoov* zugesprochen werden kann, werden von den älteren männlichen Mitgliedern der patrilinearen Deszendenzgruppe über längere Zeiträume erinnert. Wird ein Sohn geboren, schlagen diese einen dieser Ahnennamen für das Kind vor, der diesem dann am dritten Lebenstag im Geburtsritual *hu plig* verliehen wird. Der Ursprung des Namens wird weiterhin im Ahnenpfeiler gesehen, so dass die Söhne eines Hauses über ihre Namen ganz auf den Ahnenpfeiler bezogen sind: ‚Wenn ich einen Ahnen mit gutem *hmoov* nehme und einen Sohn habe, kann ich (ihn) mit dem Ahnennamen rufen; wenn es so ist, weiß der Ahne, dass es seinen Namen gibt; es ist der Ahne, der dem Sohn gutes *hmoov* geben wird‘<sup>51</sup>. Für Töchter gilt dies nicht. Ihr Name kann vom Vater oder von der Mutter nach Belieben ausgewählt werden<sup>52</sup>. Da sie später einen Mann heiraten und in eine andere Deszendenzgruppe wechseln werden, sind die Beziehungen zu den Ahnen ihres Geburtshauses nicht unter dem Aspekt ihres *hmoov* bewertet: ‚Der Tochter gibt man keinen Ahnennamen, weil man sagt, dass sie einen Mann heiraten und die Ahnen wechseln wird‘<sup>53</sup>. Wichtig ist bei der Namensgebung bei Söhnen ein hoher Grad an sozialer Ausdifferenzierung. So wird gewöhnlich ein Name bevorzugt, der bisher keinem anderen Nachkommen der Deszendenzgruppe gegeben wurde:

<sup>50</sup> *Thaum tso plig tas tus tuag lub npe mus nyob ncej dab.*

<sup>51</sup> *Yog kuv muab ib tug txwv koob muaj hmoo zoo kuv muaj tus tub hu lub npe txwv koob tau nws muaj ob tug neeg tab si ib lub npe xwb thaum ntawv txwv koob paub muaj lub npe yog txwv koob nws yuav pub koob hmoov rau tus tub.*

<sup>52</sup> *Yog tus ntxhais kuv nyiam li cas kuv hu lub npe hu tau.*

<sup>53</sup> *Tsi muab lub npe txwv zeej txwv koob rau tus ntxhais vim hais tias nws mus yuav txiv nws hloov txwv zeej txwv koob.*

‚Wir brauchen einen neuen Namen (für das Kind); es gab noch niemanden, der (ein- und den gleichen Namen) wieder für ein (weiteres) Kind gerufen hat‘<sup>54</sup>. Die sozial ausdifferenzierende Wirkprinzipien der Namen bedeuten jedoch keine Individualisierung im modernen Sinne, da es immer die Namen sind, die von Ahnen oder Fremden bereits getragen wurden und das Kind in Beziehung zu diesen setzen und konstituieren.

Einige Informanten gingen schließlich davon aus, dass es nicht der Name selbst ist, dem an sich *hmoov* zugesprochen werden kann, sondern dass vielmehr die männlichen Ältesten der Deszendenzgruppe diesen Namen im Ritual der Namensgebung mit *hmoov* segnen; mehr hierzu in Kapitel 9.

Sichtbarster Ausdruck des *hmoov* eines Menschen sind spezifische ‚Erbstücke‘ *qub txeeq qub tes*, die man von den Ahnen erhalten hat: ‚Es gibt verschiedene Arten von Sachen, die dem eigenen FF, dem F<sup>55</sup> gehören; man muss sie folglich aufbewahren, um *hmoov* zu machen‘<sup>56</sup>. Von besonderer Bedeutung ist hier der traditionelle Silberschmuck der Hmong: ‚Die Dinge, die wertvoll sind, sind Halsringe, sind Armreifen, sind Ohringe; diese drei Arten sind wichtig und haben für uns Hmong den Wert, *hmoov* zu machen‘<sup>57</sup>. Dass diese Objekte Verkörperungen einer fortgesetzten Beziehung zu den Ahnen sind, ist dabei nach den Aussagen eines Informanten sinnlich zu fassen. So sind die Folgen des Oxidationsprozesses, dem die Silberstücke beim Tragen unterliegen und im Verlaufe dessen sie eine gefärbte Patina und einen typischen Geruch entwickeln, Kennzeichen für die fortbestehende Beziehung dieser Objekte zu den Ahnen: ‚Wenn man einen neuen Halsring kaufen geht, hat er eine weiße Farbe. FM und FF tragen ihn lange; er hat (nun) eine schwarze Farbe; das ist das *hmoov* von FM und FF. Diese Halsringe, die FM und FF getragen haben, es ist der Geruch von FM und FF, der diese durchdringt, dies ist das *hmoov* von FM und FF‘<sup>58</sup>. Folglich werden entsprechende Silberschmuckstücke oft nicht von dieser Patina befreit: ‚Wenn man sie nimmt und ganz putzt, haben sie kein *hmoov* der Ahnen mehr‘<sup>59</sup>.

Die gleiche Beziehung zu den Ahnen gilt auch für schamanische Gerätschaften, die den Nachkommen als Erbstücke anvertraut wurden oder für andere Gegenstände aus dem Besitz

<sup>54</sup> *Peb xav tau lub npe tshiab tsi tau muaj tus neeg hu dua rau tus mi nyuam.*

<sup>55</sup> Verwandtschaftstermini werden für eine größtmögliche Präzision in die in der Ethnologie geläufigen Denotata aufgelöst, so dass z. B. ‚FF‘ für ‚father’s father‘, ‚FM‘ für ‚father’s mother‘ steht; siehe hierzu auch das Abkürzungsverzeichnis auf Seite 342.

<sup>56</sup> *Muaj tej yam khoom uas yog yus yawg yus txiv li mas yus yuav tsum cia ua koob ua hmoov.*

<sup>57</sup> *Khoom muaj nqis yog xauv yog tooj npab kauj pob ntseeg peb yam no tseem ceeb muaj nqi rau peb neeg hmoob ua koob ua hmoov.*

<sup>58</sup> *Thaum mus yuav lub xauv tshiab nws muaj xim dawb; pog yawg coj ntev nws muaj xim dub yog koob hmoov ntawm pog yawg. Lub xauv no yog pog yawg coj tsw (geruch) pog yawg tus ntshiab ces yog pog yawg koob hmoov lawm xwb.*

<sup>59</sup> *Yog muab ntxuav tag tsi muaj koob hmoov txwv zeej txwv koob lawm.*

der Ahnen: ‚Wenn man vom FF oder vom F die schamanischen Gerätschaften, wenn man den schamanischen Fingerring, den schamanischen Gong hat, muss man ihn ebenfalls aufbewahren. Wenn man keine schamanischen Gerätschaften hat, wenn man nur eine Mütze, ein Messer hat, muss man diese auch aufbewahren‘<sup>60</sup>. Wichtiger als das konkrete Objekt scheint also die Beziehung zu sein, die über das Objekt und spezifische Rituale zum Ahnen geknüpft wird: ‚Der Weg des Habens von *hmoov* ist so: wenn M und F (oder) FM und FF einen gut beschützen, schützt man auch die FM und FF gut; so hat man folglich gutes *hmoov*‘<sup>61</sup>. Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang auch alten Fotos zu: ‚Wenn man ein altes Foto (von Ahnen) hat, ist das am wichtigsten; man hat es, damit Leute es sehen können‘<sup>62</sup>. Das sorgfältige Aufbewahren dieser Objekte ist von großer Bedeutung und wird verbunden mit einer guten Beziehung zu den Ahnen: ‚Wenn man diese Dinge nimmt und in einen Fluss wegwirft, wird die *plig* („Seele“; hierzu später mehr) meines FF enttäuscht von mir sein und sagen, dass ich meines FF Erbstücke nicht liebe, nicht vermisse‘<sup>63</sup>. Umgekehrt wird das Aufbewahren dieser Erbstücke den Lebenden die Qualitäten vermitteln, die ihnen im Gemeinwesen Erfolg und Einfluss sichern werden: ‚Wenn man einige dieser Dinge aufbewahrt, um *hmoov* zu machen, kann man studieren, Chef werden, kann man gut lernen, was man möchte‘<sup>64</sup>. Man spricht hier davon, dass die Ahnen den Nachkommen ‚*hmoov* geben‘ *pub hmoov*, wobei das Verb *pub* auf ein stark hierarchisches Verhältnis zwischen Geber und Nehmer und das Fehlen von Reziprozität hinweist. Symonds bestätigt, dass letztendlicher Ursprung des *hmoov* einer Deszendenzgruppe immer ihre patrilineare Ahnen sind (Symonds 1996: 110).

Gewöhnlich werden die Erbstücke verborgen und nicht zur Schau gestellt; es besteht eine gewisse Hemmschwelle, diese außerhalb spezifischer ritueller Kontexte und gegenüber Fremden hervorzuholen: ‚Diese Dinge von FM von FF, (die) zum Aufbewahren, zum *hmoov* machen (geeignet sind), möchte man nicht Leuten zu sehen geben, die man nicht kennt. Man gibt sie nur WM, WF, gibt sie DH, den älteren und jüngeren Brüdern der eigenen

<sup>60</sup> *Yog yus yawg los yog yus txiv yam khoom ua neeb yog lub tswb neeb los yog lub nruas neeb yus yuav tsum khaw cia ib yam hos; yog tsi muaj yam khoos ua neeb los yog muaj lub kaus mom lo yog rab riam xwb los yus yuav tsum khaw cia thiab.*

<sup>61</sup> *Txoj kev cai muaj koob muaj hmoov mas: yog yus niam yus txiv los yog yus pog yawg pov hwm yus zoo yus kuj pov hwm yus pog ywg zoo ib yam thiab; yus thiaj li muaj koob muaj hmoov zoo.*

<sup>62</sup> *Yog muaj ib daim duab qub nws tseem ceeb tshaj; muaj tus neeg pom tau.*

<sup>63</sup> *Yog yus muab yam khoom ntawv pov tseg rau dej lawm kuv yawg tus plig yuav tu siab heev rau kuv hai tia kuv tsi hlub tsi nco txog kuv yawg qub txeeg qub tes lawm.*

<sup>64</sup> *Yog yus khaw tej yam khoo no cia ua koob ua hmoov yus kawm ntawv los tau ua nom ua tswv yus xav kawm dab tsi los tau zoo.*

Deszendenzgruppe zum Betrachten<sup>65</sup>. So scheint es besonders wichtig zu sein, in spezifischen Kontexten wie bestimmten Ritualen oder Besuchen von Verwandten einen visuellen Bezug zwischen den Erbstücken der Ahnen und Personen zu knüpfen: ‚Vielleicht gibt es Bewohner aus dem eigenen Dorf, die diese alten Dinge angucken kommen; sie fragen: Wem gehören diese Dinge? Man sagt: diese Dinge sind die meines FF, meines F, die ich als Erbstücke zum Angucken aufbewahre. Wenn es Menschen gibt, die dieses wissen, muss der FF denken, dass man ein Mensch ist, der F, der M, der FM, der FF zu lieben weiß.<sup>66</sup> Über die Zurschaustellung dieser Objekte konstituiert sich also die Deszendenzgruppe in ihren Beziehungen zu den Ahnen gegenüber anderen Deszendenzgruppen. Von besonderer Bedeutung ist dies gegenüber den Affinalen, die sich bei bestimmten rituellen Besuchen, dem ‚Weg der Verbote des Besuchens‘ *txoj kev caiv xyuas* z.B. anlässlich eines Neujahrsrituals der Demonstration der Gruppe im Kontext ihres *hmoov* unterordnen und Achtung zollen: ‚Diese Dinge, die Wert haben, nimmt man und gibt sie den jüngeren und älteren Brüdern der Deszendenzgruppe, der Z, dem ZH, dem WB, der FZ, damit diese sich die (Dinge) auch angucken können; man nimmt und gibt sie den Affinalen, dem DH, den Freunden, dass diese sie sich auch angucken können. Wenn sie sich diese wichtigen Dinge alle angeguckt haben, werden sie sagen, dass du die alten Erbstücke gut aufbewahrst, dass du sie nicht verkauftst, dass du sie gut bewahrst, dass du dir folglich Essen und Trinken erwerben können wirst, dass du Geld haben wirst.<sup>67</sup>

Auch das früher übliche Anlegen und Tragen von Erbstücken wie den Silberhalsringen *xauv* scheint primär mit der Prämisse vollzogen worden zu sein, diese anderen visuell zu präsentieren, nicht so sehr mit dem Gedanken des am Leibe Tragens. Das soziale Selbst wird über die Beziehung zum anderen konstituiert, nicht über die Beziehung zum Selbst. So erscheint es in der Gegenwart legitim, den Silberschmuck der Ahnen (sofern noch vorhanden) nicht mehr selbst anzulegen, aber im Hause bereitzuhalten, um diesen dann ausgewählten Besuchern zu zeigen: ‚Für die Menschen ist es nur verboten, die Dinge mit *hmoov*

<sup>65</sup> *Tej yam khoom pog yawg cia ua koob ua hmoov ntawv tsi xav muab rau tus neeg tsi sib paub saib muab rau niam tais yawm txiv muab rau ntxhais vauv kwv tij caj ceg saib xwb.*

<sup>66</sup> *Tej zaum muaj tus neeg zej zog tuaj pom yam khoom qub ntawv, lawv noog hais tias yam khoom no yog leej twg li; yus hais tias yam khoom no yog kuv yawg kuv txiv li cia ua qub txeeg qub teg saib. Yog thaum muaj tus neeg paub li ntawv yawv yuav tsum xav tias yus yog ib tug neeg txawj hlub niam hlub txiv hlub pog hlub yawg.*

<sup>67</sup> *Yam khoom muaj nqi no yog muab rau kwv tij caj ceg nkauj muam yawm yij dab laug muam phauj saib tau thiab; muab rau neej tsa tus vauv thiab kwv tij phooj ywg saib kuj tau ib yam. Yog thaum lawv saib yam khoom tseem ceeb no tas lawv yuav hais tias koj khaws tej laus qub txeeg qub tes cia zoo koj tsi muag koj saib xyuas tej laus zoo mas koj yuav ua tau noj tau haus muaj nyiaj.*

wegzuwerfen; zum Gucken aufbewahren ist genauso gut wie tragen; die Ahnen sind nicht böse (wenn die Nachkommen die Erbstücke nicht mehr tragen)<sup>68</sup>.

Es gibt verschiedene Mittel und Wege, die eigenen Beziehungen zu den Ahnen und zum Kosmos so zu manipulieren, damit sich besonders viel *hmoov* im eigenen Leben oder dem der Nachkommen manifestiert. Hierzu gehören vor allem die rechte rituelle Beziehungsgestaltung zu den Ahnen und die Techniken des geomantischen Systems. In all diesen Fällen ist jedoch zu beobachten, dass die Beziehungen zwischen den Menschen im Kontext des *hmoov* eine antagonistische Note gewinnen. Einerseits möchte niemand dem anderen Vorteile verschaffen dadurch, dass eigenes geheimes Wissen anderen preisgegeben und verfügbar wird im Rahmen allgemeiner Konkurrenz um *hmoov*: ‚Es gibt einige gute dieser Traditionen, von denen Menschen mit schlechter Leber nicht zulassen wollen, dass andere sie wissen; (sie) möchten die Wege des *hmoov* nicht anderen beibringen<sup>69</sup>. Das Reden über *hmoov* wird Fremden gegenüber vermieden und findet nur in vertrauensvollen und bereits von reziprokem Austausch geprägten Beziehungen statt. In der Feldforschung wurde es so erst nach einiger Zeit und nur mit bestimmten, mir eng vertrauten Informanten möglich, dieses Thema anzuschneiden. Wissen in diesem Bereich muss z.B. im geomantischen System teuer bezahlt werden und wird in latentem Misstrauen in seiner Wertigkeit hinterfragt: Hat er mir für das Geld, das ich ihm gab, tatsächlich günstige Orte genannt, die soviel *hmoov* haben, dass sie der Investition wert sind?

Ein ähnlicher Antagonismus lässt sich auch im Umgang mit den Erbstücken der Ahnen beobachten: ‚Bei diesen Dingen zum Aufbewahren, zum *hmoov* machen möchte man niemandem erlauben, sie zu benutzen; (man) bewahrt sie nur auf für die Ch, für die ChCh zum Betrachten auf<sup>70</sup>. Befürchtet wird, dass immer wieder Mitglieder anderer Deszendenzgruppen sich veranlasst sehen werden, die Erbstücke in den eigenen Besitz zu bekommen. Da die Bedeutung dieser Objekte bekannt ist, kann dies nur antagonistisch durch Überreden bzw. Betrügen erfolgen: ‚Wenn ein Mensch mit schlechter Leber die Dinge von meiner FM, meinem FF, die *hmoov* haben, kaufen möchten, muss er mich überreden/betrügen, dass ich sie nehme (und) ihm verkaufe<sup>71</sup>. Der Antagonismus wird dabei als so weitgehend eingeschätzt, dass der einfache Verlust der Erbstücke einer Gruppe für eine

---

<sup>68</sup> *Khoom koob hmoov ntawm tej laus txhob pov tse xwb; cia saib tau ib yam li coj; txwv zeej txwv koob tsi chim.*

<sup>69</sup> *Tej kev cai zoo no muaj tus neeg siab phem lawv tsi xav pub lwm tus paub tsi xav qhia txoj kev koob hmoov rau lwm tus paub.*

<sup>70</sup> *Yam khoom cia ua koob ua hmoov no tsi xav pub leej twg siv; cia rau yus tej mi tub mi yuam xeeb leej xeeb ntxwv saib xwb.*

andere von Interesse sein kann, da diese davon in der wechselseitigen Konkurrenz profitieren wird. Gleichzeitig steigert ein so gelebter Antagonismus nicht nur das *hmoov* einer Gruppe, sondern scheint gleichzeitig auch Ausdruck des gesteigerten *hmoov* einer Gruppe zu sein, wenn diese Verhaltensweisen vor allem von Gruppen erwartet wird, die bereits im Besitz wichtiger Erbstücke sind: ‚Menschen mit schlechter Leber möchten, dass man die Dinge zum *hmoov* machen von FM, von FF, von M, von F nimmt und wegwirft. Wenn ich diese Dinge nicht aufbewahre, geben FM und FF mir kein *hmoov*; dann habe ich nur wenig *hmoov*. Menschen mit schlechter Leber sind welche, die die Dinge von ihrer FM, ihrem FF aufbewahren, (dann) mehr *hmoov* haben; sie möchten mir nicht erlauben, dass ich auch so viel *hmoov* habe<sup>72</sup>. Umgekehrt wird Armut und mangelndes Wissen um diese rechten Strategien ebenfalls assoziiert gesehen: ‚Bei den Hmong gibt es einige Menschen, die sehr arm sind; sie kennen nicht das *hmoov* von FM und FF; sie nehmen und verkaufen (diese Dinge); die Menschen, die Bescheid wissen, bewahren (die Dinge), um *hmoov* zu machen; sie verkaufen sie nicht, bewahren alles<sup>73</sup>. Die marginale Stellung der Khmu im laotischen Gemeinwesen wird so unter anderem darauf zurückgeführt, dass sie die entsprechenden Strategien nicht verfolgten und ihre Ahnenerbstücke alle an die Laoten verkauften: ‚Die Khmu kennen die Dinge, die *hmoov* machen, nicht. Sie nehmen sie alle und verkaufen sie an die Laoten; sie sind (jetzt, deswegen) sehr arm<sup>74</sup>. Die Beziehung zu den Ahnen manifestiert sich dabei zwar unter anderem in diesen Objekten, ist jedoch nicht daran gebunden und damit verfügbar. Der Kauf der Objekte durch andere bedeutet also nicht, dass nun der Käufer sich über den Besitz der Objekte in gleiche Beziehungen zu den Ahnen des Verkäufers stellen könnte: ‚Wenn es so ist, dass ich einige Ahnensachen habe (und) ein anderer weiß, dass ich Ahnensachen mit gutem *koob* (*hmoov*) habe, möchte er meine Ahnen veranlassen, mir nicht mehr *hmoov* zu geben; er sagt: Du gibst diese Sachen mir, ich gebe dir Geld. Wenn ich an ihn verkaufe, geben die Ahnen mir kein *hmoov*, folglich geben (sie) auch kein *hmoov* an den Käufer dieser Sachen<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> *Yog tus neeg siab phem nws xav yuav kuv pog yawg yam khoom muaj koob hmoov nws yuav tsum ntxias kom kuv muab muag rau nws.*

<sup>72</sup> *Tus neeg siab phem xav kom yus muab yus pog yawg yus niam txiv tej khoom ua koob ua hmoov pov tseg. Yog kuv tsi khaws tej khoom no pog yawg tsi muab koob hmoov rau kuv kuv muaj koob hmoov me xwb; tus neeg siab phem yog nws khaws khoom nws pog nws yawg nws muaj koob hmoov ntau dua nws tsi xav pub kom kuv muaj koob hmoov li nws thiab.*

<sup>73</sup> *Tus neeg hmoob muaj tej tus nws txom nyem nws tsi paub koob hmoov ntawm pog yawg nws muab muag; tus neeg paub cia ua koob hmoov nws tsi muag cia tas neeg.*

<sup>74</sup> *Tus mab daum nws tsi paub yam khoom ua koob hmoov nws muab muag rau tus neeg nplog tas nws txom nyem heev.*

<sup>75</sup> *Yog ib yam tias kuv muaj ib yam khoom txwv zeej txwv koob lwm tus paub tias kuv muaj koom txwv zeej txwv koob zoo nws xav ua kom txwv zeej txwv koob tsi pub koob hmoov rau kuv nws hais tias: koj muab khoom no rau kuv kuv muab nyiaj rau koj, yog kuv muag rau nws txwv zeej tsi pub koob hmoov rau kuv kuj tsi pub koob hmoov rau tus yuav yam khoom ntawv thiab.*

Tatsächlich ist es in den Wirren des Bürgerkrieges und den nachfolgenden wirtschaftlich schwierigen Zeiten oft dazu gekommen, dass Hmong ihren Silberschmuck verkaufen mussten. Diese Tendenz setzt sich in der Gegenwart mit in den letzten Jahren stark gefallenem Silberpreisen fort. Einige Silberschmiede auf dem Markt in Luang Prabang bieten so oft ein Sortiment an verschiedenen Schmuckstücken der Hmong an, die bei Touristen großen Anklang finden. Da der Verkauf des Silberschmucks gegen grundlegende Werte zu verstoßen scheint, leugneten einige Informanten strikt, dass diese Stücke tatsächlich Erbstücke von Ahnen sein können: ‚Ich habe im Markt gesehen, dass es da Halsringe, Armreifen, Ohrringe gibt; das sind Dinge der Hmong, aber sie sind nicht von FM und FF; es sind nur von Yao zum Verkaufen gemachte. Diese Dinge, wenn sie nur auf dem Markt sind, haben sie Wert, aber haben kein *hmoov* von irgendwem; wenn meine FM, mein FF sie kaufen (und) lange tragen, dreißig (oder) vierzig Jahre und meine FM, mein FF dann stirbt, haben diese Dinge *hmoov*<sup>76</sup>. Ein weiterer sichtbarer Indikator für das *hmoov* eines Menschen ist sein Besitz: ‚Ich weiß nicht, ob jemand *hmoov* hat, aber ich sehe: es gibt zwei Menschen, die genau die gleiche Feldarbeit machen, aber es gibt einen (von beiden), der mehr Geld hat, einer hat kein Geld; wenn es so ist, sage ich, dass der erste mehr gutes *hmoov* haben muss<sup>77</sup>. Folglich differenziert ein Informant je nach Besitz zwischen Menschen mit wenig oder mit viel *hmoov*: ‚Es gibt drei Arten von Menschen: die erste ist sehr arm, er (der Mensch) hat kein gutes *hmoov*. Die zweite Art hat genug Geld zum Verbrauchen, (es) reicht zum Essen nur; diese Art, er hat nur wenig *hmoov*. Die dritte Art, er hat sehr viel Geld, kann Händler sein, hat ein Auto zum Fahren; diese Art hat sehr gutes *hmoov*<sup>78</sup>.

Das semantisch sehr breite Konzept von *hmoov* umfasst des Weiteren die Konnotation von ‚Glück haben‘: ‚*hmoov* zu haben ist genau, wie wenn man mit einem Fahrzeug herunterfällt und sich nicht verletzt, die anderen Leute sich verletzen<sup>79</sup>. Ein Hmong, der Lotterie spielen wollte, bat mich um die Nennung dreier Zahlen. Als ich 7, 2 und 4 nannte, zeigte er sich sehr sicher, dass diese Zahlen gewinnen würden, da die ‚7‘ lautmalerisch an meinen ersten

<sup>76</sup> *Kuv pom nyob kiab khw muaj xauv muaj tooj npab muaj kauj pob nseg nws yog khoom hmoob tab si nws tsi yog pog yawg li yog tus neeg co ntaus muag xwb. Yam khoom no yog thaum nyob kiab khw xwb nws muaj nqis tab si nws tsi tau muaj koob hmoov ntawm leej twg; yog kuv pog yawg yuav lo koj ntev peb plaub caug xyoo kuv pog yawg tuag lawm yam khoom no muaj koob hmoov.*

<sup>77</sup> *Kuv tsi paub muaj hmoov zoo tsi muaj hmoov zoo tab si kuv pom: muaj ob tug neeg ua teb zoo ib yam tab si muaj ib tug muaj nyiaj ntau dua ib tug ho tsi muaj nyiaj; yog li no kuv hais tias tus thib ib yuav tsum muaj hmoov zoo dua.*

<sup>78</sup> *Muaj peb yam neeg yam: ib nws txom nyem heev yog nws tsi muaj hmoov zoo; yam ob nws muaj nyiaj txaus siv txaus noj xwb, yam no yog nws muaj koob hmoov me me xwb; yam peb nws muaj muaj nyiaj ntau ua lag ua luam (haendler) muaj tsheb caij (zum fahren) yam no yog nws muaj hmoov zoo heev.*

<sup>79</sup> *Muaj hmoo mas yog ib yam li yus poob lub tsheb tsi raug yus, raug lwm tus xwb.*

Hmong-Namen, die ‚4‘ auf Laotisch lautmalerisch an meinen zweiten Hmong-Namen erinnere und die ‚2‘ für die Beziehung zwischen ihm und mir stünde, entlang derer das ‚Glück‘ meines Namens ihm zufließen werde.

Als ‚Glück‘ manifestiert sich *hmoov* besonders kompetitiv auch in Situationen der Konkurrenz mit anderen Menschen wie auf dem Markt: ‚*hmoov* haben ist so, dass, wenn man Sachen auf dem Markt verkauft, es sehr sehr viele Menschen gibt, die die Sachen von einem kaufen, dann hat man *hmoov*‘<sup>80</sup>. Gleiches steigert sich für die Situation des Krieges: ‚Der Weg des Habens von *hmoov* geht so: es gibt zwei Menschen, die Soldat werden und in den Krieg ziehen; ein Mensch hat kein *hmoov* und stirbt, ein Mann hat *hmoov* und wird getroffen, aber er stirbt nicht. Wenn man *hmoov* hat und alleine kommt, stirbt man selbst nicht, (auch wenn) alle Menschen sterben‘<sup>81</sup>. Schließlich kann sich der in *hmoov* inhärente Antagonismus am offensichtlichsten manifestieren in gewalttätigen Auseinandersetzungen: ‚Wenn man eine ärgerliche Leber hat (und) man hat *hmoov*, hat man keine Angst, kann man im Krieg töten‘<sup>82</sup>. Im Kontext ihres *hmoov* sind die Beziehungen von Menschen durch Konkurrenz gekennzeichnet. Was bedeutet dies in einer Gesellschaft wie der der Hmong, in der Harmonie und Konsens zu den wichtigsten Werten zählen? Zu beobachten sind hier Redetabus in allen Bereichen, in denen sich *hmoov* manifestieren kann. Existierende Differenzen zwischen zwei Personen im Kontext ihres *hmoov* müssen geleugnet werden, wenn nicht wechselseitige Antagonismen provoziert werden sollen. So darf ein Reicher, ein ‚Mensch der hat‘ *tus muaj* nie zu einem Armen *tus txoj nyem* sagen, dass er reich oder jener arm sei. In beiden Fällen würde der Reiche den Armen nicht respektieren *saib tsis taus* und mit Aversionen rechnen müssen. Umgekehrt passiert es jedoch häufig, dass ein Ärmterer dies dem Reicherer sagen kann: ‚Es ist genauso, wenn man sagt: ich habe gutes *hmoov*; (dies) darf man nicht sagen, das ist Angeben; wenn es einen anderen gibt, der sagt: du hast gutes *hmoov*, hast Geld, hast viele Hühner (und) Schweine, (dann) muss man antworten: ich habe nicht viel gutes *hmoov*, habe (es) nur genauso wie ihr anderen‘<sup>83</sup>. Reagierte der Angesprochene hingegen so, dass er seinen eigenen Reichtum und damit die bestehende Differenz zu den anderen nicht leugnete, sondern zugäbe, gibt es nur zwei Interpretationsmöglichkeiten: entweder, er ist bereit, diesen

<sup>80</sup> *Muaj koob hmoov nws zoo ib yam yus muag khoom nyob kiab khw muaj tus neeg coob coob yuav yus khoom li no yog yus muaj koob hmoov xwb.*

<sup>81</sup> *Txoj kev cai muaj koob muaj hmoov zoo ib yam li. muaj ob tug mus ua tub rog sib ntaus sib tua tus tsi muaj koob hmoov tuag, tus muaj koob hmoov raug tab si nws tsi tuag yog yus muaj koob hmoov yus ib leeg tua tus neeg coob tuag tas yus tsi tuag.*

<sup>82</sup> *Yog thaum yus muaj lub siab chi yus muaj koob muaj hmoov yus tsis ntshai yus tua rog tau.*

<sup>83</sup> *Yog zoo ib yam hias tias kuv muaj hmoo zoo hais tsi tau yog khav theeb yog muaj lwm tus hais tias koj muaj hmoo zoo koj muaj nyiaj muaj qaub npua ntau yus yuav tsum teb hais tias kuv tsi muaj hmoo zoo ntau muaj ib yam li lwm tus xwb.*

Reichtum mit dem Gesprächspartner zu teilen, oder er hat ein ‚großes Gesicht‘ *muaj ntsej muag loj*; seine Äußerungen würden dann als antagonistisch und dissozial empfunden und könnten als Anlass gesehen werden für zukünftige Übergriffe: ‚Wenn er antwortet: ja, ich habe wirklich viel Geld, wenn er so sagt, ist das bereits Angeben; der Arme muss (dann) denken, dass er wirklich angibt, dass er niemanden lieben möchte, dass er am nächsten Tag genauso arm sein wird wie ich. Wenn er antwortet: ja, ich habe wirklich viel Geld, wenn er so sagt, wissen es viele Menschen; es gibt Menschen mit schlechter Leber, die Geld wollen; er (der Reiche) geht weit weg zum Arbeiten, (es) bleibt nur die Frau im Haus zurück; der schlechte Mensch kommt, tötet die Frau, nimmt sich alles Geld‘<sup>84</sup>. Die Folge ist, dass selbst vergleichsweise sehr reiche Hmong im Besitz von festen gemauerten Häusern, mit Autos und Fernsehgeräten jede bewundernde Äußerung verschämt abwehren und gegen jeden Augenschein stereotyp beteuern: ‚Ich habe nicht viel Geld, habe nur wenig, das gerade nur ausreicht zum Essen und Trinken‘<sup>85</sup>. So gibt es im Hmong die Redewendung ‚Geld hat man, aber man spricht nicht darüber‘ *muaj nyiaj hais tsis tau*.

Ähnliche Restriktionen gelten für die anderen Bereiche, die mit *hmoov* assoziiert sind. So gilt es nicht als schicklich, zuzugeben, dass man über eine größere Anzahl an alten französischen Silberpiastern verfügt. Trägt man diese jedoch zu rituell eng umschriebenen Anlässen während des Neujahrsfestes offensichtlich zur Schau, wird dies als legitim, sogar als wünschenswert empfunden. Wird man jedoch von weniger geschmückten Personen auf diese offensichtliche Pracht angesprochen, verleugnet man sie und wehrt ab, was jedem offensichtlich ist: ‚Nein, ich habe gar nicht so viele, nicht mehr als ihr auch‘. Auch für die Platzierung der Grabstellen für die eigenen Ahnen, die im geomantischen System der Hmong in hohem Maße mit *hmoov* assoziiert ist, gelten entsprechende Regeln. Selbst über das Dorf hinaus für ihre gute Lage bekannte Gräber müssen Personen gegenüber, denen man sich nicht eng verbunden weiß, geschmälert werden: ‚Ah, meines Vaters Grab ist nicht sehr gut, ist nur sehr wenig gut‘<sup>86</sup>. Reagierte der Angesprochene anders, wäre zu befürchten, dass hieraus Missgunst entsteht und die entsprechende Örtlichkeit von Neidern verdorben wird. Im Kontext des *pa* hingegen sind die Beziehungen nicht als antagonistisch bewertet. Differenzen können hier offen ausgesprochen und bestätigt werden, ohne dass dies als dissoziales

<sup>84</sup> *Yog nws teb tias yog kuv muaj nyiaj ntau tiag yog hais li no mas yog hais lus khav theeb lawm tus txom nyem yuav tsum xav tias nws khav theeb diam nws tsis xav hluv leej twg lwm hnub nws yuav txom nyem li kuv thiab. Yog nws hais tias kuv muaj nyiaj ntau yog hais li no tus neeg paub coob muaj tus neeg siab phem xav tau nyiaj tej yos mus ua hauj lwm deb tshuav poj niam ib leeg nyob tsev tus neeg phem tuaj tua poj niam muab nyiaj tas.*

<sup>85</sup> *Kuv tsi muaj nyiaj ntau muaj me txaus noj txaus haus xwb.*

<sup>86</sup> *As kuv txiv lub ntxa tsi zoo heev zoo me me xwb.*

Verhalten angesehen würde: ‚Wenn es einen Menschen gibt, der meinem Vater sagt: ah, du hast ein langes Leben, antwortet mein Vater: ja, ich habe keine Krankheit, ich habe ein langes Leben; so zu reden ist kein Angeben‘<sup>87</sup>.

Konkurrenz um *hmoov* hat man sich dabei nicht so vorzustellen, dass alle Personen gleichberechtigt um die Beziehungen konkurrieren könnten, denen am meisten *hmoov* zugesprochen wird. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass nicht jeder Mensch beliebige Beziehungen für sich beanspruchen kann. So kann ein Name der Ahnen mehr *hmoov* haben, als einer Person zukommt und diesen Menschen dann krank machen: ‚Wenn der Name von einem mehr *hmoov* hat als man selbst (und) man selbst nur wenig *hmoov* hat, gewinnt man nicht (verdient man den Namen nicht); der Name von einem macht einen (dann) krank‘<sup>88</sup>. Auch wird davon ausgegangen, dass der Name und ein Mensch nicht zueinander passen können: ‚Man hat einen guten Namen (und) man hat gutes *hmoov*, aber der Name und man selbst verstehen sich nicht gut, (dann) muss man den Namen wieder wechseln zu einem neuen‘<sup>89</sup>. Die Folge hieraus sind neuerliche Rituale der Namensgebung, in denen den Lebenden andere Namen verliehen werden<sup>90</sup>.

Findet man einen Namen, der zu einer Person passt und der viel *hmoov* hat, bedeutet dies dann nicht ‚Erfolg‘ und ‚Reichtum‘ im Sinne eines Automatismus. Die persönlichen Anstrengungen eines Menschen sind erforderlich als notwendige, jedoch noch nicht alleine hinreichende Tätigkeit des Menschen auf dem Weg zum Erfolg. Nur mit persönlicher Anstrengung und ohne *hmoov* kann ein Mensch also nichts erreichen, ebenso wenig aber auch nur mit *hmoov* und ohne persönliche Anstrengungen: ‚Wenn die Ahnen einen guten Namen haben, der gutes *hmoov* hat, geben sie einem (dem Namensträger) gutes *hmoov*. Wenn man nur schläft (und) keine Feldarbeit macht, kann man (dennoch) nichts zu essen verdienen‘<sup>91</sup>. Beide Anteile sind also erforderlich, wenn ein Mensch Besitz und Status erwerben möchte.

Wenn *hmoov* als ‚individueller Erfolg‘ begriffen wird, soll dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass es wenig mit dem ‚Erfolg eines Individuums‘ im modernen Verständnis zu tun hat:

<sup>87</sup> *Yog muaj ib tug neeg hais rau kuv txiv hais tias as koj muaj txoj sia ntev kuv txiv teb hais tias yog kuv tsi muaj mob kuv muaj txoj sia nyob ntev hais li no tau nws tsi yog khav theeb.*

<sup>88</sup> *Yog yus lub npe muaj hmoov zoo ntau dua yus muaj hmoov zoo me xwb yus tsi yeej; yus lub npe ua rau yus muaj mob.*

<sup>89</sup> *Yus muaj lub npe zoo yus muaj hmoov zoo tab si lub npe thiab yus tsi sib raug yuav tsum hloov dua lub tshiab.*

<sup>90</sup> Auch die Assoziation eines bestimmten Ortes, an denen viele Unglücke und Krankheiten passieren, mit einem ‚wilden Geist‘ führt oft zu einem Namenswechsel und zur Migration an eine günstigere Stelle, damit der ‚wilde Geist‘ niemanden wiedererkennt und folgt. Einzelne können so bis in ihrem Leben bis zu vier verschiedene Namen gehabt haben; im Extremfall kann sogar der Clan-Name geändert werden (Tapp 1989: 109).

„Erfolg“ *hmoov* hat der Einzelne nur in der aufrecht erhaltenen Beziehung zum Ahnen. Wird diese Beziehung gestört oder zerstört, reißt der Faden, ist die Person nicht länger „komplett“ *txhij* oder „ganz“ *txhua*, wird krank und stirbt (Mottin 1982: 10). Von einer solchen inkompletten Person sagt Mottin: „Une personne qui meurt est une personne dont le nom même se désagrège au point qu’elle n’y a plus droit.“ (ebd. 15). Ein Mensch ist also nie im unumschränkten Besitz seines Namens und damit in diesem Aspekt seiner Person autonom; stirbt er, verliert er das Anrecht auf seinen Namen und den Anspruch auf diesen Aspekt der Person. Der Name hingegen erweist sich seinem individuellen Träger gegenüber als dauerhaft: endet die temporäre Existenz des Menschen, wird der Name dem der Ahnen zugeführt und kann dann im Rahmen der Namensgebung andere Personen der patrilinearen Gruppe neu konstituieren. Somit kann man bei den Hmong nur von Namen sprechen, die Personen konstituieren und nicht von Individuen, die ihre Namen „besitzen“<sup>92</sup>. Dies findet sich darin bestätigt, dass Johnson zufolge auch dieser Anteil der Person als Faden begriffen wird, der sie mit dem Himmel in Verbindung setzt. So ist der Klassifikator *txoj* von *hmoov* vor allem Längen, dünnen Objekten, Fäden, Straßen, Linien u.ä. zugeordnet (Johnson 1985: 102). Er sieht Parallelen zwischen dem *hmoov* eines Menschen und der Metapher eines für das Leben wichtigen Fadens: „The Hmong word ‘*hmoov*’ (appearing here as ‘*hmoo*’ because of the high tone on the preceding word) covers parts of the meaning of the concepts of fate, destiny, fortune, chance and luck. ‘*Hmoov*’ is sometimes cited, both in stories and in real life, as the cause of human events. Each person is believed to have a predestined life span, a ‘*txoj hmoo*’, or thread of life, which is sometimes given as the reason someone has died at a particular time.“ (Johnson 1985: 178). Der Name einer Person versinnbildlicht somit eine

<sup>91</sup> *Yog txwv zeej txwv koob muaj lub npe zoo muaj hmoo zoo nw pub koob hmoov rau yus yog yus pw xwb tsi ua liaj ua teb yus yeej tsi tau noj li.*

<sup>92</sup> Auf der Grundlage dieser Erkenntnisse läßt sich auch das bei den Hmong weitverbreitete Phänomen der Namensänderung im Krankheitsfall deuten: falls eine Person krank wird, kann die Gruppe sich dafür entscheiden, sie durch einen Mann mit *hmoov* umbenennen zu lassen (Lemoine 1972b: II 103). Die Namensänderung steht hier also für einen Wechsel, eine Erneuerung dieser Beziehung, die den Kranken als Person erst konstituiert und in der Integrität aller Aspekte seiner Person die Gesundheit wahrt. Da die Namen der Hmong für viele Laoten unaussprechlich sind, wird einigen Hmong spätestens mit der Einschulung ein weiterer, laotischer Name gegeben, die zumeist lautsprachlich mehr oder minder an die Hmong-Namen angelehnt sind; so wird z.B. aus Npuag Lis der laotische Name Sullivan. Diese Namen werden dann in allen Kontakten mit Laoten und anderen verwendet, die nicht Hmong sprechen. Im Gegensatz zu den Hmongnamen werden sie relativ pragmatisch ausgesucht und ohne rituelles Procedere verliehen oder gewechselt. Leidet ein Hmong unter verschiedenen Missgeschicken, wird er diese eher auf seinen Hmongnamen zurückführen und diesen zu wechseln anstreben; da der laotische Name keine kosmologische Bedeutung hat, muss dieser dann nicht ausgetauscht werden: ‚Wenn man krank ist, möchte man den Namen wechseln; man wechselt nur den Hmongnamen, nicht den laotischen Namen, weil der Hmongname der Name der Ahnen ist‘ *Yog muaj mob xav hloov npe hloov lub npe hmoob xwb tsi hloov lub npe nplog vim tias lub npe hmoob yog npe txwv zeej txwv koob.*

temporäre und immer wieder zu erneuernde Beziehung, den „Faden“ zum Himmel, entlang derer das *hmoov* zirkuliert, welches die Person erst konstituiert.

Hat ein Mensch wenig *hmoov*, kann er statt einer Umbenennung auch versuchen, im Rahmen einer durch den Schamanen oder laotische buddhistische Mönche vermittelten rituellen Intervention das eigene *hmoov* zu steigern: ‘Wenn ich kein gutes *hmoov* habe, muss ich zwei Dinge durchführen. Die erste Sache: ich muss den Schamanen herbeirufen, ein Ritual zu machen, dass mein ungutes *hmoov* verschwindet; der Schamane bittet dann meine FM, meinen FF, gutes *hmoov* zu nehmen und mir zu geben. Die zweite Sache: ich muss zum (buddhistischen) Mönch gehen und ihm sagen, dass er mein schlechtes *hmoov* nimmt und wegwirft, er bittet dann den Phabang [hier: Buddha], gutes *hmoov* zu nehmen und mir zu geben’<sup>93</sup>. Leider konnte ich eine solche Konsultation eines buddhistischen Mönches durch einen Hmong nicht beobachten; sie scheint auch nicht sehr häufig stattzufinden. Aus Berichten folgt jedoch, dass der Mönch aus der Perspektive der Hmong dadurch *hmoov* verleiht, dass er unter Spruchformeln Wasser auf den Kopf des Betreffenden träufelt und ihm einen Baumwollfaden um das Handgelenk bindet.

Obwohl für verschiedene Regionen lokale Eigenarten der Hmong vermutet werden können, was die jeweiligen Vorstellungen und Praktiken betrifft, betonten Informanten eine grundsätzliche Einheit aller Hmong im Kontext des Umgangs mit *hmoov*: ‚Diese Tradition (des Umgangs mit *hmoov*), (es) gibt viele Länder, in denen Hmong wohnen, so wie Laos, Thailand, China, Amerika, (alle) haben die gleiche Tradition des Umgangs mit *hmoov*, in all diesen Ländern (ist sie) nur wenig unterschiedlich’<sup>94</sup>.

Eine Übersetzung des Konzeptes *hmoov* stellt sich als relativ schwierig dar, da seine Übertragung in unsere Sprache das Zurückgreifen auf eine Vielfalt von Begriffen notwendig macht, die in unserer Kultur als recht verschieden voneinander aufgefasst werden. Aus diesem Grund soll *hmoov* übersetzt werden durch eher offene Begriffe, die am ehesten geeignet erscheinen, die große semantische Breite dieses Konzeptes zu repräsentieren. Zum ersten ist hier zu nennen der naheliegende Begriff der ‚Namens’, da der Name eines Ahnen in den Beziehungen eines Hmong im Kontext seines *hmoov* von zentraler Bedeutung ist. Im Deutschen umfasst ‚Name‘ dabei sowohl ‚Benennung, Bezeichnung‘ als auch ‚(guter) Ruf,

---

<sup>93</sup> *Yog kuv tsi muaj hmoov zoo kuv yuav tsum ua muaj ob yam zoo li no: yam ib kuv yuav tsum mus hu txiv neeb tuaj ua neeb muab tej koob hmoov tsi zoo pov tseg; txiv neeb mam li thov kuv pog kuv yawg muab koob hmoov zoo rau kuv; yam ob kuv yuav tsum mus hais tus hauj sam kom muab tej yam hmoov tsi zoo pov tseg, nws thov phab npas (phabang) muab koob hmoov zoo rau kuv thiab.*

<sup>94</sup> *Txoj kev cai no muaj ntau lub teb chaws muaj hmoov nyob, zoo li nplog thaib suav mes lis kas muaj txoj kev cai ua koob ua hmoov ib yam xwb, tab si nyob ntawm lub teb chaws ntawv coj txawv me ntsi xwb.*

Ruhm, Ansehen, das sich mit einem (Eigen)namen verbindet“ (Brockhaus 1982: 789). Zum zweiten geeignet erscheint der Begriff des ‚*Prestige*‘, was sich beschreiben lässt als ‚Ansehen‘ und ‚Geltung‘, in seinem französischen Ursprung aus dem 19. Jahrhundert jedoch weit darüber hinausging und Begriffe wie ‚Zauber‘ oder ‚Blendwerk‘ umfasste. Der Brockhaus definiert ‚*Prestige*‘ so: „Ansehen, Geltung, Achtung einer Person (...) in der Öffentlichkeit, Gesellschaft (häufig als Voraussetzung für Einfluss und Macht)“ (Brockhaus 1983: 203). Diese beiden Begrifflichkeiten erscheinen so geeignet, wenigstens Teile der Bedeutung eines Konzeptes zu berühren, das mit Facetten wie „Größe“, „Berühmtheit“, „Macht“, „Ruf“, „Respektiertheit“, „Schicksal“, „Glück“, „Wohlstand“ und eine individuell aneignende, aggressive Aktivität über die Bedeutungen aller einzelnen deutschen Begriffe deutlich hinausgeht. Da es sich immer um prinzipiell kritisch zu betrachtende Übertragungen indigener Konzepte handelt, sollen die deutschen Übersetzungen von *hmoov* (*Name, Prestige*) und *pa* (*Atem/Dampf, Leben*) emblematisch als Repräsentanten des Bedeutungsinhaltes dieser komplexen Konzepte aufgefasst und in kursiver Schrift weiterverwendet werden.

### 4.3 ‚Atem/Dampf‘ und ‚Name/Prestige‘ in Beziehung

Wie verhalten sich nun die Wertideen des ‚*Atem/ Dampfes*‘ und des *hmoov* zueinander? Eines der Sprichwörter der Hmong scheint weist darauf hin, dass beide als von höchstem Wert eingestuft werden:

‚Wer Mensch ist, möchte Geld haben, möchte nicht arm sein.

Wer Mensch ist, möchte lebendig sein, möchte nicht sterben.‘<sup>95</sup>

Beide gewinnen ihre Bedeutung und Gültigkeit in den jeweiligen Kontexten, in denen sie dominieren. Als ich einen Hmong fragte, was für einen Menschen wichtiger sei, Leben *siav* oder *hmoov*, antwortete dieser: ‚Das Leben *siav* ist wichtiger als *hmoov*. Wenn ich *hmoov* und kein Leben hätte, könnte ich nicht Mensch sein; ein Mensch braucht zuerst *siav*.‘<sup>96</sup> Auf einer grundlegenden Ebene ist das Leben *siav* hier also die notwendige Voraussetzung, um als Lebewesen und Mensch überhaupt existieren zu können. Dass Leben allein jedoch nicht hinreicht, um menschliches Sein zu konstituieren, erläutert der gleiche Informant, als er fortfährt: ‚Wenn ein Mensch nur Leben *siav* und kein *hmoov* hat, ist er krank und schwach,

<sup>95</sup> *Ua neeg nyob xav muaj tsi xav pluag*

*Ua neeg nyob xav ciaj tsi xav tuag.*

<sup>96</sup> *Txoj sia tseem ceeb dua txoj hmoov; yog muaj hmoov tsi muaj txoj sia kuv yuav tsum ua tsi tau neeg ua; ib tug tib neeg xav tau txoj sia ua ntej.*

bleibt (er) nur in seinem Haus (und) kann den Reis nicht ernten<sup>97</sup>. Der Mensch als soziale Person wird also konstituiert sowohl durch Beziehungen, in denen ihm ‚Atem/Dampf‘ zugesprochen werden kann, als auch durch Beziehungen, in denen ihm *hmoov* zukommt. Beide Konstituenten sind dabei nicht eindeutig im Körper lokalisierbar: während Leben *siav* eher dem Körperinneren *nyob hauv lub cev* zugesprochen wird und sich sichtbar im Puls von Händen und Füßen manifestiert, wird *hmoov* eher an der Außenseite des Körpers *nyob sab nrauv yus lub cev* lokalisiert, ohne an der Person selbst direkt sichtbar zu sein (wohl aber, wie ausgeführt, in ihrem Besitz). Während das *hmoov* einer Person assoziiert wird mit ihrem Gewicht, wird Leben *siav* als ohne Gewicht konzeptualisiert. Die von Johnson unter den Flüchtlingen in Amerika dokumentierte Vorstellung eines ‚Fadens‘, der die Person über ihr Leben oder *hmoov* mit dem Himmel verknüpft, war meinen Informanten fremd (Johnson 1985: 178).

Außer dem reproduktiven Leben konstituiert sich die Person also über Eigenschaften, die beschrieben werden als Schicksal, Glück, individueller Erfolg, Bild, Wohlstand, Ruf, Macht und eine moralische Haltung, die beschrieben wird als individuell aneignende, kompetitive, sogar aggressive Aktivität. Diese letztgenannten Eigenschaften bündeln sich im Konzept des *hmoov* und werden in besonderem Maße von patrilinearen Ahnen auf Männer weitergegeben. Ein Rückgriff auf Dumont erlaubt die Einführung eines weiteren wichtigen Konzepts, das im weiteren Verlauf dieser Analyse verwendet werden soll und durch das sich das Verhältnis verschiedener Wertideen zueinander beschreiben lässt: das der durch eine Wertidee definierten Ebene, die sich in Situationen in für den Wert typischen Auffassungs- und Handlungsweisen niederschlägt (Dumont 1991: 270). Eine Wertidee schafft danach einen Gültigkeitsbereich, dem im Selbstverständnis der Akteure nur spezifische Denk- und Handlungsweisen zugeordnet sind. Kehrt sich diese Hierarchie zwischen zwei Wertideen um und führt zur Bezeichnung der anderen Wertidee, konstituiert diese wiederum eine andere Ebene mit anderen, für sie spezifischen Situationen und Verhaltensweisen. In Anlehnung an Platenkamp soll diese, durch die Wertidee geschaffene Ebene ‚Kontext‘ bzw. ‚Wertkontext‘ genannt werden (Platenkamp 1988: 8, 254). Die Wertidee ist in systemtheoretischer Diktion zu betrachten als die ‚Nachricht von einem Unterschied‘, die sich in gleicher Wesenheit in allen Teilen und im Ganzen findet. Jedem Unterschied ist auch der Mechanismus inhärent, der ihn hervorgebracht hat: die Unterscheidung dieser Idee von etwas anderem. Diese Unterscheidung, die die Idee des Dinges oder der Person ausmacht, kann prinzipiell für jede

---

<sup>97</sup> *Muaj ib tug neeg muaj txoj sia xwb tsi muaj hmoov nws muaj mob muaj nkeeg nyob nws nyob lub tsev xwb nws sau tsi tau nplej.*

Entität gefällt werden: entweder findet sich die Idee in einer Entität wieder, oder sie findet sich dort nicht wieder. Das fortlaufende Fällen von Unterscheidungen für Elemente aus der Umgebung wird diese Idee schnell reproduzieren und einen Kontext schaffen, der ganz im Zeichen der ihr zugrunde liegenden Unterscheidung steht. Marcel Mauss hat dieses Grundprinzip der Durchdringung eines rituellen Kontextes von einer Wertidee sehr klar formuliert (Mauss 1972: 73). Der Charakter der Wertidee überträgt sich so auf den ganzen Kontext, in dem sie sich eine Person bewegt. So entsteht ein Wertkontext, in dem jeder Teil das Wesen des Ganzen enthält, also die Unterscheidung von Wert und Gegenwert und die hierarchische Überordnung des einen unter (temporärer) Vernachlässigung des anderen. Ein Wechsel des Wertekontextes durch Umkehrung der Hierarchie schafft dann einen neuen Möglichkeitsraum, der für den entgegengesetzten Wert spezifisch ist. Die Beobachtung der Bedingungen, unter denen diese Kontexte wechseln, lässt dann Rückschlüsse zu auf die hierarchische Ordnung der ihnen zugrunde liegenden Wertideen. Man kann hier von einer logischen Priorität der Beziehungen zwischen Werten über Werte als solche sprechen: ein Wert als einzelner lässt sich aus sich heraus nicht bestimmen, sondern immer nur in seiner relativen Verortung zu anderen Werten. Werte lassen sich insofern nur als Wertsysteme untersuchen, in denen die Beziehungen zwischen Werten die Werte definieren. Im weiteren Verlauf der Analyse soll so ein besonderes Augenmerk den Bedingungen gelten, unter denen sich die Wertideen von *hmoov* (*Name, Prestige*) und *pa* (*Atem/Dampf, Leben*) als kontextprägend auswirken und unter denen ein Wechsel in den Kontext einer anderen Wertidee erfolgt.

## **5. Den Fremden herausfordern: Konstruktion ethnischer Identität**

Nachdem grundlegende Wertideen der Hmong dargestellt wurden, sollen nun im weiteren Verlauf der Studie die Mythen untersucht werden, die die Differenzierung der Menschen in verschiedene soziale Gruppen rechtfertigen. Angesichts des eingeschränkten Umfangs wird sich diese Studie dabei auf die Anteile der Mythen beschränken, in denen sich das Selbstverständnis der Hmong als primordiale Geber oder Empfänger bestimmter bewerteter Gaben klar herausstellt und die bis in die Gegenwart als Rechtfertigungsgrundlage dafür dienen, die reziproken und ungleich bewerteten Austauschbeziehungen zwischen der Gesellschaft der Hmong und anderen Ethnien sowie innerhalb der Gesellschaft der Hmong zwischen verschiedenen affinal miteinander verbundenen Gruppen zu rechtfertigen. Es wird hier von Akten des Gebens, Nehmens und Stehlens berichtet, die Personen und Objekte von ihrem Ursprung trennten und langandauernde Austauschverpflichtungen zwischen den verschiedenen Teilen eines ursprünglichen Ganzen nach sich zogen. Sozial drückt sich dies aus in reziproken, aber ungleich bewerteten Transaktionen zwischen Gruppen, die als primordiale Geber und Empfänger eingestuft werden. Somit kann die soziale Hierarchie der Gegenwart nur auf ihren Ursprung hin begriffen werden; hierin liegt die zentrale Bedeutung einer vertiefenden Auseinandersetzung mit den Mythen der Hmong.

Die Hmong verließen in der Mitte des 19. Jahrhunderts das multi-ethnische Umfeld im südlichen China. Ihre neue Heimat in den Bergen von Laos war ähnlich multi-ethnisch, setzte sich hier jedoch aus anderen Gruppen zusammen. Historisch und in der Gegenwart begegneten und begegnen die Hmong also eine Vielzahl höchst unterschiedlicher ethnischer Gruppen. ‚Fremde‘ sind für die Hmong ein Teil des alltäglichen Lebens. Dies gibt Anlass für verschiedene Fragen, die das Verhältnis von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ betreffen: Über welche Kategorien verfügen die Hmong, um mit dieser diachron und synchron sehr ausgeprägten Vielfalt von ‚Fremden‘ umzugehen? Wie werden die Beziehungen zu verschiedenen Arten von ‚Fremden‘ in Mythen bewertet, legitimiert und hinterfragt? Auf welche Art und Weise sind Vorstellungen von ‚Selbst‘ und ‚Fremd‘ bei den Hmong miteinander verbunden? Wie wirkt sich die gegenwärtige politische Situation auf eine Interpretation und Modifikation der Mythen aus, deutet Vergangenheit im Licht der gegenwärtigen Situation und schafft Modelle für zukünftiges Handeln?

## 5.1 Das Konzept des ‚Fremden‘

Alle Beziehungen der Hmong zu ‚Fremden‘ werden begriffen als Beziehungen zu *mab-suav*. Dieser Ausdruck kann übersetzt werden als „ceux qui ne sont pas Hmong“ (Bertrais 1979: 397) oder „people other than the Hmong“ (Tapp 1989a: 130). In dieser Bedeutung scheint der Ausdruck am ehesten unserem Konzept des ‚Fremden‘ zu entsprechen. Inhaltlich ist er flexibel genug, um sowohl die berüchtigten chinesischen ‚Fremden‘ einzuschließen, die die Geschichte und das Schicksal der Hmong im Verlaufe mindestens der letzten 2000 Jahre tief bestimmt haben, als auch die zahlreichen verschiedenen ‚Fremden‘, denen die Hmong erst seit ihrer Migration nach Laos vor 150 Jahren vermehrt begegneten, den Lao, Mon-Khmer und Europäern.

*Mab-suav* ist ein zusammengesetzter Ausdruck, der sich weiter zergliedern lässt. *Mab* alleine bedeutet „all ethnic groups who are non-Miao [non-Hmong] and who are not in a position of authority“ (Lyman 1974: 178)<sup>98</sup>. Im Kontext Chinas bezog sich *mab* auf die Yi, eine Tibeto-Burmesische Gruppe, zu der Lisu, Lahu, Akha und Naxi gezählt werden (Tapp 2001: 12). ‚Fremde‘, die in Laos dieser Kategorie zugerechnet werden, sind die Khmu *máng khuamû* und die Mlabri *máng qù* bzw. allgemein die *mab daum*, die umfassende Bezeichnung der Hmong für alle Mon-Khmer-Gruppen (Lyman 1974: 178).

Der Begriff *suav* bezieht sich im Allgemeinen auf die Chinesen, kann aber auch mit der weiteren Bedeutung von „étranger; tous ceux qui ne sont pas Hmong“ benutzt werden (Lyman 1974: 308; Bertrais 1979: 397; Tapp 1989a: 130; Johnson 1985: XXI). Wie im Ausdruck *sua fângtshî* „the Chinese living in China who are in a position of power“ scheint er dabei assoziiert zu sein mit der Zuweisung einer hervorgehobenen Autorität (Lyman 1974: 308). So wurden Landherren der Lolo (Norsu) als *suav*, Europäer als ‚weiße *suav*‘ *suav dawb* bezeichnet, was bei letzteren wohl auf ihre dominante Position im kolonialen Französisch-Indochina hinweisen könnte (Tapp 1986: 94; Tapp 2001: 12). Sogar die Lao, die den Nationalstaat im heutigen Laos dominieren und gewöhnlich *nplog* genannt werden, können als *suav maib*<sup>99</sup> bezeichnet werden (Bertrais 1979: 397). In meinem Feldforschungsgebiet

<sup>98</sup> Dass *mab* konnotiert zu sein scheint mit fehlender Autorität, scheint durch Johnsons Übersetzung des Ausdrucks *tub mab tub qhev* als „to designate a king’s slaves or a rich man’s retinue of servants“ or „indentured servants“ bestätigt zu werden (Johnson 1985: XX).

<sup>99</sup> Im Falle der Lao ist die Datenlage etwas unsicher, da der Terminus *suav maib* als primärer Ausdruck der Kindersprache identifiziert wird (Bertrais 1979: 397). Darüber hinaus zitiert Lyman, der bei den Hmong in Thailand geforscht hat, einen seiner Informanten wie folgt: „The Miao left China and meeting new peoples, called them *máng*. This term included the Lao, Yon (Lanna), Khamuk, T’in, etc., but the peoples the Miao had already known in China (e.g. the Yao) were not called *máng*.“ (Lyman 1974: 178). Diese Aussage findet jedoch keine Bestätigung durch das Datenmaterial anderer

wurde der Begriff *suav* fast ausschließlich genutzt, um damit ethnische Chinesen zu bezeichnen. Eine erste und vorsichtige vergleichende Analyse von Daten verschiedener Autoren legt jedoch nahe, dass Hmong eher dazu neigen, *mab* und *suav* als offene und flexible soziale Kategorien zu nutzen, nicht als feste deskriptive Taxonomien. Die Kategorien von *mab* und *suav* können so diverse 'Fremde' zusammengruppieren, die sich selbst nicht unbedingt als einer Kategorie von Mensch zugehörig fühlen würden, so z.B. im Falle der Chinesen, Europäer und Laoten. Offensichtlich gibt es eine gewisse Tendenz, die Beziehungen zu 'Fremden' unter der Fragestellung zu hierarchisieren, wem die größere Autorität zugesprochen werden kann. Im ersten Fall scheint den 'Fremden', die auf die Hmong als *mab* bezogen werden, ein tieferer Status und eine hierarchische Unterordnung als Folge einer geringeren Autorität zugewiesen. Im zweiten Falle wird den 'Fremden', die auf die Hmong als *suav* bezogen werden, ein höherer Status als Folge einer Machtposition zugewiesen. Gleichheit scheint so in Beziehungen zu 'Fremden' nicht vorgesehen: die Zuweisung von Rängen ist die notwendige Folge von Beziehungen, die von Hmong zu 'Fremden' aufgenommen werden.

### 5.2 Mythische Prozesse der Hierarchisierung zwischen 'Selbst' und 'Fremd'

Die Zuweisung einer Rangfolge zwischen *mab*, *suav* and Hmong wird in Mythen dargelegt, legitimiert und hinterfragt. Der erste Mythos hierzu wurde von Mottin in Thailand aufgenommen. Er beschreibt die Entstehung verschiedener ethnischer Gruppen und der Herausbildung einer Rangfolge zwischen diesen mit den Hmong in einer Position hervorgehobener Autorität. Der zweite Mythos wurde von Tapp in Thailand dokumentiert. Er legt die Gründe dafür dar, warum die Hmong in der Folge ihre Überlegenheit verloren haben und in der Gegenwart den *suav* an Macht unterlegen sind.

#### Die Entstehung sozialer Differenzierung

Ein sehr gängiges und verbreitetes Motiv taucht in verschiedenen Varianten eines Ursprungsmythos auf: alle verschiedenen ethnischen Gruppen (in einigen Varianten alle Clans *xeem* der Hmong) stammen aus der Verbindung eines Bruders und einer Schwester, den

---

Forscher und in den Mythen, in denen Laoten *nplog* und Chinesen *suav* durch eher ähnliche Eigenschaften charakterisiert werden und hierin manchmal austauschbar erscheinen. Folgerichtig entscheidet sich Johnson in der Übersetzung eines Mythos, den Begriff *suav* sowohl als 'Chinese' als

einzigsten Überlebenden einer großen Flut. Varianten dieses Mythos wurden aufgenommen in Laos (Lemoine 1972a: 184- 185; Lemoine 1972b: II 100- 101; II 106- 109; II 112- 115), in Thailand (Mottin 1980: 33- 35; 39- 41; 57- 59) und unter Hmong-Flüchtlingen aus Laos (Johnson 1985: 115- 117). Da Mottin eine recht ausführliche und repräsentative Variante dokumentiert und den Originaltext beifügt, soll diese hier ausführlicher untersucht werden.

„ Petit à petit, les eaux se retirèrent, et les deux enfants se mirent à rechercher des humains, mais la terre était absolument vide. Il n’y avait plus aucun homme; vaches, chevaux, cochons,...tous avaient également péri. Cela sentait le cadavre de partout. Le garçon dit à sa sœur:

‘Sœur, tous les humains sont morts. Qu’allons nous faire? Ne faut-il pas que nous vivions comme mari et femme ?’

Sa sœur ne fut pas d’accord:

‘Comment !’ dit-elle. ‘Mais nous avons le même père et la même mère ! Et après tout, nous ne sommes pas sûrs que tous les hommes soient morts. Va plutôt chercher une femme de ton côté, et, moi, j’irai chercher un mari de l’autre. Il vaut mieux que nous épuisions chacun quelqu’un d’un autre clan.’

Ils s’en allèrent donc chacun de leur côté et marchèrent fort longtemps. Mais ils finirent par se rejoindre tous les deux dans la même plaine. Le garçon vit sa sœur, et la fille vit son frère. La fille s’écria:

‘Ah, voici un garçon qui arrive; je vais pouvoir l’épouser.’

Et le garçon se fit la même réflexion:

‘Ah, enfin voici une fille; je vais pouvoir l’épouser.’

Ils s’approchèrent, mais oh stupeur ! Ils s’aperçurent qu’ils étaient frère et sœur. Comme ils n’avaient vu personne d’autre sur terre, ils s’épousèrent quand même.

Après une année de vie commune, ils eurent un enfant. Quand il vint au monde, ils furent très surpris cependant de voir qu’il ne ressemblait en rien à un homme, mais qu’il avait tout d’une courge. Cette courge grossit progressivement, et, au bout de trois ans, les parents entendirent comme des bruits de bataille, des cris et des pleurs à l’intérieur.

Un jour que sa femme était partie faire les champs, le mari qui était resté à la maison entendit un très violent bruit de dispute à l’intérieur de la courge, et il se dit:

‘Cette fois, il me faut en avoir le cœur net. Je vais percer cette courge pour voir ce qu’il peut bien y avoir dedans.’

Il prit donc une broche en fer, la mit au feu pour la faire rougir, puis en perça la courge. Il en sortit alors un Khmou, mais, comme l’homme s’était servi d’une broche rougie en feu, un peu de braise incandescente toucha le Khmou qui en resta tout noir.

Mais il y avait toujours un violent bruit de dispute à l’intérieur de la courge, et des cris s’en échappaient:

‘Je veux passer le premier, je veux passer le premier !’

L’homme prit alors un marteau et en donna un grand coup sur la courge. Un côté se cassa, et il en sortit un Hmong.

Le tumulte ne cessa pas pour autant. Il se faisait encore un bruit assourdissant dans la courge, comme si on appelait. Excédé, l’homme prit alors une hache et en assena un grand coup sur la courge qui cette fois vola en mille morceaux. Il en sortit un Laotien. Il était le dernier.

---

auch als ‘Lao’ zu übersetzen (Johnson 1985: 289). Für eine weitere Diskussion verweise ich auf die Analyse verschiedener Mythen im Rahmen dieses Kapitels.

Ce fut ainsi que les Khmou devinrent les aînés, les Hmong les intermédiaires, et les Laotiens les cadets. Ce fut ainsi également que, si les Hmong et les Laotiens ont la peau assez blanche, les Khmou par contre sont tout noirs, pour avoir touché des braises ardentes. “ (Mottin 1980: 57- 59)

Was passiert in diesem Mythos? Eine Schwester und ihr Bruder überleben als einzige Menschen eine große Flut. Da alle potentiellen Heiratspartner gestorben sind, entsteht für sie die Notwendigkeit, trotz eines starken Inzesttabus einander zu heiraten. Nach einem Jahr kommt die Schwester nieder, allerdings nicht mit einem Kind, sondern mit einem großen Kürbis, der auch nach der Geburt fortfährt zu wachsen (siehe auch Lemoine 1972b: II 108; 114). In anderen Varianten dieses Mythos wird das Produkt der inzestuösen Verbindung beschrieben als ein weißer Kürbis ohne Arme und Beine, aber mit Mund zum Essen (Lemoine 1972a: 184), als ein Kind oder Kürbis ohne Kopf, Gesicht, Arme und Beine (Mottin 1980: 35, 41), schließlich als ein eiförmiger glatter Stein ohne Arme und Beine (Johnson 1985: 117).

Offensichtlich spielt der erste Teil dieses Mythos mit den logischen Extremen des Inzesttabus. Einerseits würde eine radikale Befolgung der Exogamierregeln zum Aussterben der Menschheit führen; in dieser besonderen Situation scheint eine Heirat von Bruder und Schwester also gerechtfertigt. Und tatsächlich sind die beiden fähig, sich fortzupflanzen. Andererseits handelt es sich bei ihrer Nachkommenschaft nicht um ein Kind, sondern um einen Kürbis mit einem Mund zum Essen, der vor allem gekennzeichnet ist durch seine Fähigkeit, weiter zu wachsen. Der Mythos weist so gleichfalls auf die unausweichlichen Folgen einer Übertretung der Exogamierregeln hin. Die Nachkommenschaft ist nicht komplett und ohne Form. Ohne Gesicht und menschliche Grundeigenschaften fehlt ihr soziale Ausdifferenzierung und Identität.

Im ersten Teil des Mythos wird ein grundlegender Aspekt jeder Person eingeführt: einen wachsenden Körper zu haben mit regenerativen Fähigkeiten wie Essen und Verdauen. Der hier erwähnte Kürbis *lub taub* scheint hierin assoziiert zu sein mit dem „Kürbis der grünen Medizinen“ *lub taub khwj lwb muag ntsuab*, eine mythische Pflanze, die am Wohnort von „Großvater und Großmutter Saub“ wächst und die Fähigkeit hat, kranke Menschen schnell gesunden zu lassen (Mottin 1980: 317). Die Ausführungen zu den grundlegenden Wertideen der Hmong haben gezeigt, dass Eigenschaften wie Fruchtbarkeit, Wachstum, Essen und Verdauen Teil eines semantischen Feldes zu sein scheinen, das eng assoziiert ist mit dem Fluss einer kosmologischen Konstituente, die *pa* genannt werden und am ehesten als ‘Atem’ oder ‘Dampf’ übersetzt werden kann. Das Gegenteil hierzu, Krankheit und Tod, werden auf einen Mangel an ‘Atem/ Dampf des Blutes’ zurückgeführt. Der Prozess des Alterns entspricht

dabei einem fortlaufenden 'Vertrocknen, Verdunsten' *qhuav* des 'Atem/ Dampfes des Blutes' einer Person bis zum Tode.

Der erste Teil dieses Ursprungsmythos scheint so unter dem Wertkontext regenerativen Lebens zu stehen. Die Eigenschaft, neues Leben zu schaffen und wachsen zu können, wird eingebettet in die Beziehung zu einem sich fortpflanzenden Elternpaar. Im Kontext von *pa* werden dabei verschiedenen Arten von 'Fremden' nicht voneinander differenziert. So betonten auch meine Informanten, dass Personen aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen die gleiche Art von *pa* haben und hierin nicht unterschieden werden können. Dies wurde von ihnen begriffen als ein gemeinsamer Ursprung der gesamten Menschheit, der sich in diesem Mythos offenbart als ein großer, wachsender und verdauender Kürbis, aus dem später alle verschiedenen ethnischen Gruppen auf der Erde entstehen werden. Im ersten Teil betont der Mythos so, dass verschiedene ethnische Gruppen nicht unter dem Aspekt ihres regenerativen Lebens unterschieden werden können. Auf dieser Ebene wird noch keine Sozialität eingeführt; verschiedene soziale Personen können nicht unter dem Aspekt ihres regenerativen Lebens voneinander unterschieden werden. Gleichzeitig wird im Mythos die Notwendigkeit offensichtlich, diesen Aspekt der Person durch weitere Anteile zu komplettieren, um volle soziale Identität zu erlangen. Der Kürbis ist noch nicht komplett; ihm fehlt die Komponente sozialer Identität.

Die Lösung dieses Dilemmas erfolgt im zweiten Teil des Mythos durch die Einführung sozialer Ausdifferenzierung. Der sozialisierende Aspekt der Person wird verortet in den Beziehungen zum Vater/ der patrilinearen Aszendenz. Er führt zu einer fortschreitenden sozialen Differenzierung nach relativem Alter und visuellen Unterschieden (Hautfarbe) und impliziert eine von Aggression geprägte Auseinandersetzung zwischen Brüdern. Während der erste Teil des Mythos im Kontext prokreativer Fruchtbarkeit in verschiedenen Varianten des Ursprungsmythos recht einheitlich ist, lassen sich für diesen zweiten Teil des Mythos trotz ähnlicher Motive zwei verschiedene Gruppen von Varianten unterscheiden. Der zitierte Ursprungsmythos ist ein Vertreter der ersten Gruppe und wird in der Folge exemplarisch analysiert (vergleichbare Varianten aus der gleichen Gruppe finden sich in Lemoine 1972b II 106- 109; II 112- 115).

Während die Schwester den Schauplatz der Handlung verlässt und zur Feldarbeit geht, bleibt der Bruder zuhause. In diesem zweiten Teil des Mythos wird er nicht mehr als 'Bruder' *nus* bezeichnet, was seine Identität in der Beziehung zur Schwester *muam* definiert, sondern 'Mann' *niag txiv*, was ihn eher auf seine männliche Identität als zukünftiger patrilinearer

Ahne seiner Nachkommenschaft bezieht<sup>100</sup>. In diesen Varianten ist so ein Fokus auf patrilineare Aszendenz eingeführt und damit auf einen weiteren Typus von Beziehungen, der offensichtlich als unerlässlich erachtet wird, um als soziale Person existieren zu können.

Der ‚Mann‘ hört aus dem Inneren des Kürbis die Geräusche eines Kampfes. Als er auf den Lärm horcht, erkennt er verschiedene Stimmen, die darum streiten, wer von ihnen als erster den Kürbis verlassen wird. Aus Neugier nimmt er einen rotglühenden Spieß und bohrt ein Loch in die Frucht. Der erste, der nun den Kürbis durch die Öffnung verlässt, ist ein Khmu *mab khuj hmub* (Mottin 1980: 58); in anderen Varianten wird er als *mab daum* bezeichnet, eine umfassendere Kategorie von Menschen, der verschiedene Mon-Khmer-Gruppen (u.a. die Khmu) zugerechnet und die in Laos zumeist als autochthone Bevölkerung des Landes aufgefasst werden (Lemoine 1972b: 108, 115). In allen Varianten des Mythos wird ihre Haut dunkel gefärbt durch die Asche am Rande der Kürbisöffnung. Der zweite, der den Kürbis verlässt, ist gewöhnlich ein Hmong. Der dritte ist entweder ein *suav* (Chinesen) oder ein *nplog* (Lao) (Lemoine 1972b: 108). In einer weiteren Variante wird diese Folge umgekehrt; der Chinese kommt hier vor dem Hmong ans Tageslicht, gefolgt nur noch von einem Franzosen (Lemoine 1972b: 115). Eine zeitgenössische Variante schließlich, die von mir 2001 aufgenommen wurde, setzt die folgende Geburtsreihenfolge: Zuerst der *mab daum*, dann ein Hmong, dann ein Lao, ein Thai, ein Chinese, ein Amerikaner, ein Franzose, ein Japaner und, wie es im Mythos heißt, ‚eine Menge anderer Länder mehr‘, was auf die Tatsache hindeutet, dass der Anspruch des Mythos der Beschreibung einer universellen Ordnung ist, die alle ‚Fremden‘ umfasst, denen die Hmong in verschiedenen historischen Umständen begegnet sind<sup>101</sup>.

Die Abfolge der Brüder beim Verlassen des Kürbis entspricht einer Rangstufung nach relativem Alter: im Allgemeinen wird der Khmu, der die Frucht zuerst verlassen hat, als ältester Bruder angesehen, der Hmong als mittlerer Bruder und Chinesen, Lao und

---

<sup>100</sup> Am Ende des Mythos wird er sogar als FF *yawg* bezeichnet, das von Mottin jedoch weiterhin als ‚Mann‘ übersetzt wird (Mottin 1980: 58-59).

<sup>101</sup> In der erwähnten zweiten Gruppe von Varianten dieses Mythos gebiert der mythische Kürbis nicht verschiedene Personen, sondern wird in Stücke geschnitten und auf verschiedene Orte wie Pflanzen oder geologische Formationen der Landschaft verteilt (Lemoine 1972a: 184- 185; Mottin 1980: 33- 35; 39- 41; Johnson 1985: 115- 117). Während sich die erste Gruppe der Varianten sich dabei eher der Erklärung der Entstehung der verschiedenen ethnischen Gruppen widmet, findet man in der zweiten Gruppe von Varianten eher die Rechtfertigung einer sozialen Ausdifferenzierung in verschiedene Clans der Hmong. So verwandeln sich die zerschnittenen Stücke des Kürbis nach einer Nacht in die Ahnen der verschiedenen Clans. Die Clannamen, die sie annehmen, bilden dann Reimpaare mit den Namen der Orte, von denen sie erstanden waren (Lemoine 1972a: 184- 185; Johnson 1985: 115- 117). In zwei Varianten wird jedoch auch zusätzlich vom Erstellen von *mab* und *suav* aus den zerschnittenen Anteilen des Kürbis berichtet, ohne diese dann je nach relativem Alter in eine Rangstufe einzuordnen, wie es sich in der ersten Gruppe von Varianten zeigte (Mottin 1980: 33- 35; 39- 41).

Amerikaner als die jüngeren Brüder. Die Unterscheidung von relativem Alter bei gleichgeschlechtlichen Geschwistern führt hier so eine Asymmetrie ein in den Beziehungen zwischen Hmong und verschiedenen Arten von 'Fremden'. Die Beziehungen zwischen 'Brüdern' bedeuten in diesem Zusammenhang nicht verwandtschaftliche Konsanguinität, sondern werden zum Modell, um Beziehungen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen zu klassifizieren und damit soziale Komplexität zu reduzieren und verstehbar zu machen.

Khmu > Hmong > Lao, Thai, Chinesen, Amerikaner, Franzosen, Japaner

Tatsächliche soziale Differenzierung entsteht also dort, wo regeneratives Lebens durch eine zweite Konstituente komplettiert wird. Diese Ergebnisse sollen kurz zusammengefasst werden. Auf einer ersten Ebene scheint die Entstehung eines lebenden, wachsenden und verdauenden Kürbis/Steins/Plazenta assoziiert zu sein mit Beziehungen der Nachkommenschaft zu einem fruchtbaren Paar von Mutter und Vater und, über diese hinaus, zu einer kosmologischen Konstituente *pa*, die den umfassenden und einheitlichen Ursprung der gesamten Menschheit repräsentiert. Beziehungen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen sollten in diesem Kontext folglich von wechselseitiger Zuneigung und Frieden bestimmt sein. Auf einer zweiten Ebene scheint die Einführung sozialer Differenzierung aus einem amorphen Kürbis/Stein/Plazenta assoziiert zu sein mit patrilinearer Aszendenz und dem gewalttätigen Durchbohren/ Zerschneiden einer amorphen lebenden Masse in soziale und sichtbare Differenzen. Dieser Kontext ist geprägt durch den Wert sozial ausdifferenzierenden *hmoov* und geht einher mit sozialer Rangstufung und einer sozialen Grundhaltung, die als kompetitiv und antagonistisch zu kennzeichnen ist.

Die Beziehung der Hmong als älterem Bruder zu den Lao/ Chinesen als jüngem Bruder nimmt eine besonders wichtige Stellung in den Mythen ein, die die Beziehungen zwischen dem 'Selbst' und dem 'Fremden' weiter entwickeln. Höchste politische Autorität im Gemeinwesen wird in den Mythen der Hmong so gewöhnlich dem älteren Bruder zugerechnet, während sich der jüngere unterordnen muß. Der Altersrangfolge im Ursprungsmythos entsprechend waren es in mythischer Vergangenheit also die Hmong als ältere, die hoch im Norden in einem mythischen China über das höchste Amt des *huab tais* verfügten, das sich am ehesten übersetzen lässt als „great ruler, emperor, legendary Hmong king, king“ (Heimbach 1979: 56). Der Inhaber dieses Amtes, das seit Anbeginn der Zeit existiert, kann die Himmel und Erde trennende kosmische Säule überwinden und steht hierüber in direktem Kontakt zum Himmel, um dessen ewigen Gesetze in der Gesellschaft der

Menschen zu vermitteln (Savina 1930: 237; Mottin 1980: 83). So befindet er sich in direkter Beziehung zum kosmischen Ursprung der Welt und bindet hier die soziale an die kosmische Ordnung an; höchste soziale und spirituelle Autorität fallen in diesem Amt zusammen.

Chinesen/ Lao waren diesem untergeordnet und zu Gehorsam verpflichtet. Attribute ihrer früheren mythischen Herrschaft waren für die Hmong dabei der Besitz von Land und von Büchern, die in dem Mythos zufolge damals noch existierenden Schrift der Hmong abgefasst waren und die Weisheit der mythischen Urzeit bewahrten und die Aufrechterhaltung der mythischen sozialen Ordnung sicherten (Tapp 1989: 75, 122, 126, 131, 159).

Um nach dem Tod des *huab tais* dessen Reinkarnation in der eigenen Gesellschaft zu sichern, bedarf es der Suche eines Grabplatzes an einem geomantisch optimal gelegenen Ort: nur so werden bei Desaggregation seiner Person im Totenritual seine Konstituenten, die ihn zum Ursprung in Beziehung setzten, in die eigene Gruppe zurückzirkulieren. Zahlreiche Mythen der Hmong widmen sich diesen Motiven, in denen die Konkurrenz der verschiedenen ethnischen Gruppen um die Vorherrschaft Ausdruck findet (Mottin 1980: 107; Tapp 1989a: 131- 135; 156-157; 159- 160).

### 5.3 Das geomantische System

Die mythische Rivalität, die sich an die Entstehung verschiedener ethnischer Gruppen anschließt, findet im geomantischen System der Hmong statt, in dem die Platzierung von Gräbern der Verstorbenen der eigenen Deszendenzgruppe das Schicksal ihrer Nachkommen zutiefst beeinflusst. Im geomantischen System der Hmong findet sich ein komplexes System räumlicher und zeitlicher Beziehungen, welches sich vor allem auf soziale Beziehungen bezieht und diese als notwendig hierarchisch konzeptualisiert. Da es in seiner Bedeutung für das Selbstverständnis der Hmong kaum überschätzt werden kann, soll es ausführlich vorgestellt werden.

In der Moderne wird Räumlichkeit auf grundlegend andere Art und Weise begriffen als bei den Hmong. Der moderne Mensch hat sich von seiner Umgebung und dem Universum, dessen Teil er ist, distanziert und begreift sich als freier Akteur in einer im wesentlichen determinierten dinglichen Welt (Dumont 1991: 279). In seinem Selbstverständnis existiert keine signifikante Weltordnung, keine Sinntranszendenz, die Subjekt und Objekt miteinander verbinden würde. Die Welt ist eine wertfreie Welt der Dinge, der Werte durch menschliche Entscheidungen erst hinzugefügt werden müssen (ebd. 280). Raum wird folglich nicht durch Werte aus sich heraus differenziert, sondern besteht im Sinne eines Euklidischen Raumes aus

gleichbewerteten bzw. gleichermaßen nicht-bewerteten Teilen eines Kontinuums, die zueinander kongruent sind und deswegen als untereinander austauschbar betrachtet werden (Allen 1985: 39).

Bei den Hmong hingegen spielt das relative Verhältnis von Raum- und Zeiteinheiten eine elementare Rolle, um Entitäten in hierarchische Beziehung zueinander zu setzen. Zu Beginn der Schöpfung existierte so noch keine Topographie im Sinne von ‚höher‘ und ‚tiefer‘ gelegenen Landesteilen. Die einleitende Formel der Ursprungsmythen *ntuj tsim teb raug* wurde von Informanten so interpretiert, dass es zu diesem sozial noch undifferenziertem Stadium der Schöpfung auch noch keine Ausdifferenzierung der Landschaft gab: ‚Wenn man sagt, die Erde wurde geschaffen, heißt das, dass es nur ganz flaches Land gab; es gab noch keine Felsen, noch keine Berge, noch keine Täler, noch kein Hoch, noch kein Tief‘<sup>102</sup>. Erst im Verlaufe der großen Flut, in der alle Wesen außer dem mythischen Geschwisterpaar ertrinken, entsteht eine Ausdifferenzierung der Landschaft: um das Wasser abfließen zu lassen, durchstößt der Donner *xob* vom Himmel aus die Erde und ruft so die gegenwärtige Topographie der Welt hervor. Dieser Akt numinoser Intervention schafft in der Räumlichkeit der Landschaft dabei ein umfassendes Koordinatensystem, in dem jedem Element je nach Lage in Raum und in Zeit seine spezifische, hierarchisch bewertete Stellung im Kosmos und der sozialen Ordnung zugewiesen wird. Für die Hmong besteht das Universum somit nicht aus Entitäten, die *sui generis* existieren; diese sind vielmehr in einem System von geomantischen Beziehungen hierarchisch aufeinander bezogen.

### **‚Hohe Lage/Norden‘ versus ‚tiefe Lage/Süden‘**

In der Topographie des Kosmos wird die höhere Lage eines Ortes am Berg gegenüber der tieferen Lage eines Ortes als überlegen empfunden (Symonds 1991: 48). Konzeptuell befindet sich die höhere Lage des Berges dabei immer im Norden, so dass das Konzept der Hmong für Norden von verschiedenen Autoren übersetzt wird als „côté haut“ *saa ped* (Lemoine 1972a: 132), „upland“ (Chindarsi 1976: 19) oder „summit of the sky“ *hau-ndû* (Lyman 1974: 384). An einem ebenen, flachen Stück Land lassen sich so ‚Nord‘ und ‚Süd‘ nicht voneinander unterscheiden, sondern nur an einem Stück Land mit sichtbarem Gefälle: ‚Wenn ein Stück Land eben ist, weiß man es nicht zu benennen, es heißt nur Land-Bank [‚Bank‘ wie das flache Ufer eines Flusses]; wenn das Stück Land steil ist, kann man es benennen mit Norden und

---

<sup>102</sup> *Yog hais tias teb raug yog muaj av tiaj tiaj xwb tsi tau muaj pob zeb tsis tau muaj lub roob lub hav tsi muaj siab tsi muaj qis.*

Süden'<sup>103</sup>. Der ‚Norden‘ wird dabei generell assoziiert mit hohen Bergen, Kälte und einer weißen Hautfarbe der Menschen, der ‚Süden‘ mit flachen Ebenen, Wärme und einer schwarzen Hautfarbe der Menschen: ‚Es ist so, dass der Norden weit weg ist vom Meer, er hat Berge, hat Täler, hat Bäume, er ist sehr kalt. Der Süden ist nah am Meer, er ist flach, er hat keine Berge, er ist sehr warm. Im Süden ist es sehr warm, die Menschen sind schwarz. Im Norden ist es sehr kalt, die Menschen sind weiß‘<sup>104</sup>. Wenn man nach einem Platz mit viel *hmoov* sucht, wird man gewöhnlich auf höher gelegene Orte im Norden verwiesen, während der Süden und die tieferen Ebenen für ihre regenerative Fruchtbarkeit wertgeschätzt werden. Der Hmong-Terminus für die Himmelsrichtung ‚Osten‘ *sab hnub tuaj* lässt sich übersetzen als ‚die Seite, auf der die Sonne kommt‘; für die Himmelsrichtung Westen *sab hnub poob* als ‚die Seite, auf der die Sonne fällt‘ (Tapp 1986: 94; Lemoine 1972: 132; Chindarsi 1976: 19; Lyman 1974: 384; Johnson 1985: 19). Räumlichkeit dient hier offensichtlich als ein System von Koordinaten, das verschiedene topographische Elemente nach grundlegenden Wertideen in hierarchischen Beziehungen zueinander verortet. Eine längere Aussage eines Informanten verdeutlicht dabei die kontextuelle Verwendung dieser Termini: ‚Wenn man über die ganze Erde unter dem Himmel spricht, ist der Norden chinesisch, der Süden laotisch; aber wenn man darüber spricht, dass man sich einen (einzelnen) Berg anguckt: welche Seite hoch ist, ist Norden, welche Seite niedrig ist, ist Süden. Z.B. vom Land Laos (kann) der Norden (und) der Süden verschieden, nicht der gleiche (sein wie) von einem Berg der Norden (und) der Süden‘<sup>105</sup>. Dass also die höhere ‚Nordseite‘ eines einzelnen Berges nicht zwangsläufig der höheren ‚Nordseite‘ des umfassenderen Kosmos entsprechen muss, ist durchaus bewusst. Dennoch findet in beiden Situationen der gleiche Begriff mit kontextuellen Bedeutungsschattierungen Anwendung. In welchem Ausmaß der ‚Norden‘ für die Hmong nicht alleine eine topographische, sondern vor allem auch eine fundamental ideologische Dimension hat, zeigt Savina auf, der von einer ‚tradition nordiste‘ der Hmong spricht:

„Ce peuple vit continuellement dans le passé; il éprouve sans cesse le besoin de remonter vers ses origines, de se rappeler le pays de ses ancêtres. Étranger et voyageur depuis cinq mille ans au milieu des autres peuples de la Chine, il semble toujours regretter quelque lointain ‘lost paradise’, perdu quelque part là-bas dans les brouillards du Nord, et vers lequel il se tourne toujours comme une aiguille aimantée.“ (Savina 1930: XI)

<sup>103</sup> *Yog daim teb tiaj nws tsi paub hu tsuas yog hu tom ntug teb xwb, hos yog daim teb ntxab hu tau pem luag teb nram qab teb.*

<sup>104</sup> *Ib yam li nyob pem qaum teb nws nyob deb dej thes les (Meer, laot.) nws muaj roob muaj hav muaj ntoo nws no heev nram qab teb nws nyob ze thes les nws muaj tiaj nws tsi muaj roob nws sov heev; nyob qab teb sov heev tus neeg muaj xim dub ho nyob pem qaum teb noj heev tus neeg muaj xim dawb.*

<sup>105</sup> *Yog hai ta thoob teb hauv qab ntuj ma pem qaum teb yog suav qab teb yog nplog; hos hai txog saib lub roob xwb mas yog sab twg siab ma yog sab ntawv yog pem qaum teb sab twg qi ce yog nram qab teb; tu piv txwv thoob teb chaw nplog pem qaum nram qab teb nws txawv tsi zoo li ib roob pem qaum teb nram qab teb.*

Festhalten lässt sich zu diesem Zeitpunkt, dass es die immer wieder erneuerte Orientierung am Ursprung ist, die die Gesellschaft der Hmong konstituiert; dieser Ursprung wird dabei im Norden, in China angesiedelt und mit dem Himmel assoziiert.

### **„Drachenvenen“**

Räumlichkeit bestimmt auf grundlegende Art und Weise das Schicksal der Menschen. Im geomantischen System der Hmong wird so von „Drachenvenen“ *loojmem* ausgegangen, die die Landschaft durchziehen. Während der Begriff *loojmem* dem Chinesischen entstammt, ist der Begriff „Hügelvene“ *mem toj* ein Ausdruck aus dem Hmong, der offensichtlich synonym verwendet wird. Tapp spezifiziert für Thailand, dass diese hier gelegentlich auch als „Wurzeln der Berge“ *cab roob* bezeichnet werden (Tapp 1989: 166). Diese „Venen“ können keinem offensichtlichen geomorphologischen Substrat zugeordnet werden; ihre Lage und Verlauf erschließt sich erst aus der sorgfältigen und erfahrenen Untersuchung der relationalen Anordnung der umgebenden Berggipfel, -hänge und -täler. Sie liegen tief in der Erde und werden von Geomantikern in zwei verschiedene Arten unterschieden. Zum ersten zu nennen sind „hohle Drachenvenen“ *looj mem khoob*, die als „tiefschwarze Höhle“ *qhov du du* in Form einer langgezogenen unterirdischen Röhre beschrieben werden. Zum sind „Drachenvenen aus fester Erde“ *looj mem av tawv tawv* zu nennen, die man sich als eine mit sehr harter Erde angefüllte Röhre vorstellen kann. Unterscheiden lassen sich beide, wenn der Geomantiker fest auf die Erde tritt: klingt es laut und hohl zurück, liegt eine „Drachenvene“ der ersten Art vor. In manchen Fällen werden die Drachenvenen als einfache „Wege“ *txoj kab* für mythische Wesen, sogenannte „Drachen“ *tus zaj* beschrieben. Es handelt sich dann um eher permanente Aspekte des geomantischen Systems, die als Grundlage einer dynamischen Zirkulation betrachtet werden durch die Bewegung von Drachen entlang der „Drachenvenen“, die diese als „Straßen“ *txoj kev* nutzen.

Oft wird den Drachenvenen jedoch auch ein „Kopf“ zugesprochen, der dann im höchsten/nördlichsten Punkt der lokalen Topographie angesiedelt wird: „(Wenn) es im Norden einen Berg gibt, dann muss der Kopf (der Drachenvene) im nördlichen Berg sein; der Kopf der Drachenvene wird nicht im Süden/auf der tiefen Seite des Berges sein. Der Kopf der Drachenvene steigt auf den Gipfel des Berges; der Kopf steigt nicht ein einziges Mal (=bei

keiner Drachenvene) hinab<sup>106</sup>. Vorstellungen von einer körperlichen Gliederung der ‚Drachenvene‘ finden ihre expliziteste Ausformung in Annahmen, sie wäre gestaltet wie eine Schlange *nab* und verfüge auch über deren Mobilität: ‚Die Drachenvene ist nicht nur im Berg, sie ist im Drachensee; wenn sie gehen möchte, geht sie genauso langgestreckt wie die Schlange‘<sup>107</sup>. In diesem Fall wird sie vor allem mit den Attributen assoziiert, die das *Leben* von allen Lebewesen auszeichnet, das Atmen und das Pulsieren des Blutes: ‚Drachenvenen können atmen, haben Leben genauso wie der Puls (der Hand)‘<sup>108</sup>.

Tapp schließlich dokumentiert für die Hmong in Thailand Vorstellungen, die in stärkerem Maße das chinesische geomantische System reflektieren. So wird hier vom Fluss des Atems *pa* eines mythischen Drachen in den ‚Drachenvenen‘ ausgegangen, der nach Sonnenuntergang von Norden nach Süden herabfließt und mit dem Sonnenaufgang seine Richtung umkehrt und dann von Süden nach Norden die Berge heraufzieht (Tapp 1989a: 153). Die Vorstellung des Flusses von ‚Atem‘ in den Drachenvenen war meinen Informanten zwar fremd; da sich die Daten von Tapp jedoch anbieten, um das Verhältnis grundlegender Wertideen der Hmong plastisch zu untersuchen, soll eine vertiefende Analyse dieser Vorstellungen erfolgen.

Im Rahmen der Darlegung grundlegender Wertideen der Hmong wurde bereits aufgezeigt, dass ‚Atem‘ als eine Repräsentationsform reproduktiven *Lebens* gesehen werden kann. Die Unverzichtbarkeit der Beziehung zum universalen Ursprung allen *Lebens* versinnbildlicht sich in der Notwendigkeit, ein Dorf im Verlauf von „Drachenvenen“ anzusiedeln. Über diese fließt der kollektiven Gruppe der Lebenden dann ein universales *Leben* zu und bildet hier dann ein zwischen Individuen nicht mehr unterscheidendes „Fadenknäuel“ *paw*. Nach Tapp hängt so das Schicksal einer Siedlung davon ab, dass ihr über die ‚Venen‘ kontinuierlich ‚Atem‘ zugeführt wird (Tapp 1989a: 150, 153). Um *txhij*, ‚komplett‘ und damit gesund zu sein, bedürfen alle Menschen der Anwesenheit von *Leben* in ihrer Person, die sie über spezifische, im topographischen Idiom formulierte Beziehungen sichern. Im Rahmen der geomantischen Beziehungen der Hmong wird dabei eine Lage des Dorfes favorisiert, bei der es hufeisenförmig um einen Gebirgskamm liegt unter einer möglichst hoch angesiedelten Wasserquelle (Tapp 1989a: 17; Cooper et al. 1991: 21). Tapp berichtet von einem Dorf, das sich von seinen ‚Drachenvenen‘ abgeschnitten fühlte durch eine von einer Minengesellschaft oberhalb des Dorfes verlegte Wasserleitung. Auf diese Weise vom essentiell wichtigen

<sup>106</sup> *Pem muaj ib lub roob mas loojmem lub taub hau yuav tsum yog nyob pem lub roob looj mem lub taub hau yeej tsi mus qab roob; looj meem lub taub hau tuaj mus rau saum lub ncoov roob nws lub taub hau tsi nqi hav ib zaug li.*

<sup>107</sup> *Looj mem tsi yog nws nyob saum lub roob xwb nws nyob hauv lub pas zaj yog nws xav mus nws mam li mus ntev li tus nab.*

<sup>108</sup> *Looj mem txawj ua pa muaj sia ib yam li mem tes.*

Zufluss des ‚Atems‘ beraubt und von Unglück und Krankheiten bedroht, siedelte die ganze Dorfgemeinschaft unter Aufgabe ihrer bisherigen Felder um in ein nach Meinung von Entwicklungshelfern deutlich weniger fruchtbares Gebiet oberhalb der Wasserleitung (Tapp 1988: 228- 229). Es verwundert nicht, wenn die Aufrechterhaltung dieser elementaren sozio-kosmischen Beziehungen es den Hmong wert war, ihre früheren Felder aufzugeben und gegen von Entwicklungshelfern als weniger fruchtbar eingeschätzte einzutauschen: nur so erhielten sie sich die Möglichkeit, unter Anbindung an den ‚Atem‘ des Drachens weiterhin als vollständige soziale Wesen fortzuexistieren. Chindarsi spezifiziert so, dass das Begraben von nahen Verwandten, Ehepartnern, vor allem aber der eigenen Eltern an einer günstigen Stelle den Nachkommen mehr Kinder, vor allem Söhne beschert wird; die Ernten werden reichhaltiger sein, und ihre Tiere werden sich schnell vermehren (Chindarsi 1976: 91-92). Tapp nennt ein Beispiel, in denen eine große Anzahl von Söhnen einer Familie auf eine gute Lage des Grabes eines Großvaters zurückgeführt wurde; in einem weiteren Fall wurde der umfangreiche Landbesitz eines Mannes begründet mit der guten Grabstelle seiner ersten verstorbenen Frau (Tapp 1989: 147-153).

Es ist davon auszugehen, dass auch die Konstituenten einer Person im Kontext ihres *hmoov* rezirkulieren und nach Erneuerung ihrer Beziehung zum Ursprung über das geomantische System in der rituellen Namensgebung wieder in die soziale Ordnung inkorporiert werden. Dies findet seine Bestätigung in der Bemerkung eines Informanten von Lemoine, wonach eine geomantisch als perfekt eingestufte Örtlichkeit viel *hmoov* besitze (Lemoine 1972a: 101). Einem solchen Ort wird darüber hinaus viel *zog* zugesprochen, das von verschiedenen Autoren sowohl in der Bedeutung von „strength“ und „power“ als auch von „motion, movement“ übersetzt wird (Lyman 1974: 369; Heimbach 1979: 439; Bertrais 1979: 576; Tapp 1989a: 159). Auch bei Tapp finden sich Indizien für eine Rezirkulation des *hmoov* entlang geomantischer Beziehungen: das „fortune“ einer Siedlung hängt davon ab, ob sie im Verlauf großer „Venen“ liegt (Tapp 1989a: 150, 153). Leider gibt Tapp hier leider nur die Übersetzung des Begriffes, „fortune“, und nicht die Begrifflichkeit, die sein Informant hier verwandte. Die Möglichkeit ist in Erwägung zu ziehen, dass sein Informant hier von *hmoov* sprach; diese Hypothese wird gestützt durch die Annahme, dass die beiden anderen englischsprachigen Autoren, die sich mit der Übersetzung dieses Konzepts befassten, explizit „fortune“ als Übersetzungsmöglichkeit für *hmoov* angeben (Heimbach 1979: 67; Johnson 1985: 178). Es lässt sich also schlussfolgern, dass auch dieser Aspekt der Person über geomantische Beziehungen zwischen der kosmischen und der sozialen Ordnung rezirkuliert. Als Anteil der Person ist er verantwortlich für schicksalhaft verstandenen individuellen

Erfolg, aneignende, aggressive Aktivitäten und die Ausdifferenzierung sozialer Unterschiede, die sich am deutlichsten in der äußeren Erscheinung von Personen zeigen.

Die Bedeutung des geomantischen Systems wird besonders deutlich in Vorstellungen zu Tod und Reinkarnation. Wenn eine Deszendenzgruppe einen Verstorbenen auf einer sehr guten ‚Drachenvene‘ hoch im Norden an einem Ort mit besonders viel *hmoov* begräbt, wird angenommen, dass im Prozess der Verwesung des Toten verschiedene Aspekte seiner Person sich vom Grab lösen und über den Fluss des ‚Atems‘ zu einer Rezirkulation und Reinkarnation in neuen Personen geführt werden (Chindarsi 1976: 89; Tapp 1989: 152). Das *hmoov* einer solchen neukonstituierten Person wird dabei als Funktion des *hmoov* empfunden, das der entsprechenden Begräbnisstätte zugesprochen werden konnte. Für eine gelungene Reinkarnation eines Verstorbenen ist es dabei essentiell, dass er am späten Nachmittag zu Beginn des Sonnenuntergangs beerdigt wird, damit eine nicht näher spezifizierte ‚Seele‘ *plig* auf dem ausfliegenden Atem „wie auf einem Tiger“ zum Ort der Wiedergeburt reiten kann (Bourotte 1943: 53; Chindarsi 1976: 89; Tapp 1989a: 152).

Offensichtlich inkorporieren Personen verschiedene Anteile, die hier im Idiom von *plig* oder *ntsuj* formuliert werden (Heimbach 1979: 250; Mottin 1982: 3). Beim Tod des Betreffenden desintegrieren diese und werden in den Totenritualen voneinander getrennt. Bei optimaler Auswahl des Grabplatzes der Ahnen oberhalb der Siedlung im Verlauf der „Drachenvenen“ können diese Anteile der Person wieder dem kosmischen Ursprung zugeführt werden, wodurch die Beziehung dieser Teile zum Ganzen erneuert wird. Von hier aus rezirkulieren sie erneuert entlang der ‚Drachenvenen‘ und werden bei optimaler Anlage einer Siedlung in den Geburtsritualen wieder in die soziale Ordnung reinkorporiert und zu neuen Personen integriert.

Was hat man sich nun unter der *plig* vorzustellen, die dem ‚Atem‘ aufspringt und auf diesem zur Reinkarnation reitet? Da Tapp diese nicht weiter spezifiziert, kann man nur Vermutungen darüber anstellen, für welche Beziehung dieser Aspekt der Person steht und wie die *plig* als Teil die soziale Ordnung an eine kosmische Ganzheit anbindet. Die behandelten Autoren berichten von einer großen Vielfalt verschiedener *plig* oder *ntsuj*, die den Menschen in den verschiedenen Modalitäten seiner Aspekte repräsentieren. Wie später ausführlicher gezeigt werden soll, handelt es sich bei der hier erwähnten *ntsuj* höchstwahrscheinlich um die „Schatten-*ntsuj*“ oder „l’esprit vital-ombre“ *ntsuj duab* (Moréchand 1968: 109; Lemoine 1972b: I 114; Mottin 1982: 6), die im Rahmen der Reinkarnation oft auch *tus plig thawj thiab* „l’âme (qui) va à la rencontre des embryons“ genannt wird (Moréchand 1968: 86, 116). Diese wird im Allgemeinen im Schatten *tus duab* eines Menschen verkörpert gesehen: ‚Die

Schatten-*plig* ist gleich dem Schatten<sup>109</sup>. Dennoch sind Schatten und zugeordnete *plig* nicht exakt identisch; eher kann der Schatten als sichtbare Manifestationsform der Schatten-*plig* betrachtet werden, die wiederum den Menschen in all seinen visuellen Attributen spiegelt: ‚Der Schatten unterscheidet sich so (von der Schatten-*plig*): der Schatten kennt die Sprache nicht, er ist nur das Bild; die Schatten-*plig* kann sprechen, sie hat Leben, hat Nase, hat Arme und Beine genau wie der Mensch‘<sup>110</sup>. Für den Schatten gelten so zahlreiche Restriktionen: man sollte vermeiden, mit dem Rücken zur Sonne zu arbeiten, um den Schatten nicht mit einem Nagel zu verletzen oder ihn in einem Loch mit zu vergraben, was die betreffende Person unweigerlich in Krankheit stürzen würde (Chindarsi 1976: 31, 99). Hält man sich nachts im Haus auf, ist es ratsam, die Lampe möglichst tief zu hängen oder sogar auf den Boden zu stellen, damit die Menschen möglichst große Schatten an die Wand werfen, was übelwollende Geister *dab* einschüchtert und vom Haus fernhält (Moréchand 1968: 109): ‚Wenn der Schatten klein ist, hat er wenig Kraft; wenn er groß ist, hat er große Kraft‘<sup>111</sup>. Offensichtlich ist der Schatten mit dem äußeren Aspekt von Personen verbunden. Bertrais übersetzt *tus duab* so auch als ‚l’image‘ (Bertrais 1978: 47). Erhielt in meinem Feldforschungsgebiet das Nomen *duab* den Klassifikator *daim* für flächige Objekte, bezeichnet es das ‚Bild‘ oder ‚Foto‘ von jemandem. *duab* soll so im weiteren Verlauf der Studie als ‚Schatten/Bild‘ übersetzt werden, um dieser doppelten Konnotation Rechnung zu tragen. So begründeten die Hmong Vorbehalte, sich fotografieren zu lassen, mit der Angst, dass ihnen auf diese Art und Weise die Schatten/Bild-*ntsuj* verloren ginge (Mottin 1982: 6). Aus diesem Grund ist auch erklärlich, warum das Fotografieren als Schwächung und Verminderung des eigenen Bildes und damit als Bedrohung für das Schatten/Bild empfunden wird. Cooper berichtet, dass Fotos von den Hmong erst dann möglich waren, wenn diese zuvor ihren gesamten verfügbaren Silberschmuck herausbrachten und sich mit diesem fotografieren ließen (Cooper 1984: 276). In diesem Fall scheint also der Schmuck als bildhafter Träger, als objektifiziertes Bild der Gruppe das Schatten/Bild des Einzelnen zu stärken und zu stabilisieren. Die Situation des Fotografierens wird so in einen Kontext überführt, in dem Demonstration und Ablichten des Bildes der eigenen Gruppe wünschenswert wird. Savina übersetzt *duab* als ‚l’ombre d’un homme par terre, son image dans l’eau ou dans une glace‘ (Savina 1930: 7). Ein Informant von Moréchand äußerte sich folglich über die Schatten/Bild-*ntsuj* so:

<sup>109</sup> *Tus plig duab zoo ib yam li tus duab.*

<sup>110</sup> *Tus duab nws sib txawv li no: tus duab nws tsi paub lus nws yog daim duab xwb tus plig duab nws paub lus nws muaj siav muaj ntsws muaj tes taw ib yam li tus neeg.*

<sup>111</sup> *Yog tus duab me me muaj zog me yog tus duab loj muaj zog loj.*

„Elle est comme la forme d'un homme. On peut voir les *ntsuj duab* surtout en cas de guerre, quand il y a beaucoup de morts. On voit parfois une ombre qui se lève et qui disparaît rapidement. On dit dans ce cas que l'on a vu une *ntsuj duab*. Il ne faut cependant pas confondre ces ombres avec les fantômes. Ceux-ci ont toute l'apparence des vivants et peuvent être confondus avec eux, (ce sont des morts qui ne sont pas résignés à mourir et nous en citerons des exemples). L'âme-ombre n'a pas cette apparence complète, elle n'en est semblable-til qu'un pâle reflet.“ (Moréchand 1968: 110)

Das Schatten/Bild ist alleine nicht komplett und muss durch weitere Aspekte ergänzt werden. Am deutlichsten zeigt er sich in Kriegssituationen, in denen eine Person bei ihrem Tod vom Schatten/Bild verlassen wird. Hierin gleicht das Schatten/Bild dem Namen eines Menschen: beide lösen sich nach dem Tod aus der Person und rezirkulieren zwischen sozialer und kosmischer Ordnung, um sich dann erneut in einem Menschen zu verkörpern. Das Schatten/Bild hat die Form eines Menschen und entspricht seinem visuellen Abbild als blasser Widerschein. Hierüber scheint am ehesten der Aspekt des Menschen repräsentiert, der sich für seine Aggressivität, sein visuelles Abbild und darüber auch für seine Verschiedenheit von anderen Personen verantwortlich zeigt. Diese im Selbstverständnis der Hmong elementare Beziehung soll im Verlaufe der Studie noch genauer analysiert werden.

Moréchand vermutete bereits, dass das Schatten/Bild der ‚sich lösenden *ntsuj*‘ *ntsuj hlaov*, ‚l'esprit vital-qui-se-détache‘ entspricht, die er an anderer Stelle auch *tus plig thawj thiab* ‚l'âme (qui) va à la rencontre des embryons‘ nennt (Moréchand 1968: 86, 109, 116; Mottin 1982: 6). Die unterschiedlichen Begrifflichkeiten scheinen hier unterschiedliche Modalitäten des gleichen Aspektes der Person zu repräsentieren: während das Schatten/Bild eher die visuelle Repräsentanz des Lebenden thematisiert, betont der Begriff der ‚*ntsuj*, die zum Treffen der Embryonen geht‘, eher deren zyklische Erneuerung im Rahmen der Reinkarnationen.

### **Lebende und Tote im geomantischen System**

Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, wie Räumlichkeit das Leben der Hmong prägt: Eine Frau darf in Schwangerschaft nicht Flüsse oder Bäche überschreiten und muss an Gewässern Vorsicht walten lassen, wenn sie ihr ungeborenes Kind nicht gefährden will (Symonds 1991: 202). Ist der Schamane in Trance, darf kein Tier den Raum zwischen dem Heiler und seinem Schrein betreten, da es hiermit seinen Weg zurück in den Körper durchschneiden würde mit unmittelbarer Todesfolge (Moréchand 1955: 517, 533). Geschieht ein brutaler Mord oder tritt eine plötzliche Epidemie auf, werden Häuser oder ganze Dörfer umgesiedelt, da diese

Ereignisse auf eine ungünstige Verortung der Wohnstätten zurückgeführt werden (Moréchand 1968: 93).

Die elaborierteste Form räumlicher Determinierung menschlicher Schicksale findet sich jedoch im geomantischen System, das vor allem bei der Auswahl eines geeigneten Ortes für das Ansiedeln eines Dorfes und für die Anlegung von Grabstätten Anwendung findet als Möglichkeit, soziale und kosmologische Ordnung in Beziehung zueinander zu bringen. Am Dorf anliegende, rauhe und gezackte Gebirge sind zu vermeiden, weil hier Söhne und Enkel der Toten zu Dieben zu werden drohen (Tapp 1989: 159-160). Tapp bringt das Beispiel eines Dorfes, in dem eine größere Anzahl an Tod- und Fehlgeburten darauf zurückgeführt wurde, dass das Dorf zu eng von Bergen umschlungen war und sich ein ‚wilder Geist‘ in die Quelle eingenistet hatte, die das Dorf versorgte. Resultat war der baldige Umzug der Siedlung an einen geeigneteren Ort. Zu unterscheiden ist dabei zwischen Orten, die ideal für die Anlage eines Grabplatzes sind, und Orten, die sich geomantisch für das Errichten einer Siedlung anbieten. Verwechselt man das eine mit dem anderen und baut eine Siedlung an einem geomantisch idealen Ort für einen Grabplatz, resultieren daraus für die Bewohner Krankheit und Tod. Auch innerhalb des Dorfes gelten wichtige Regeln. Häuser sollten sich nie direkt gegenüberstehen, da die Geister es lieben, gerade Strecken zurückzulegen. Der Mord eines Mannes an seiner Frau wurde darauf zurückgeführt, dass der Bruder seiner Frau sein Haus so gebaut hatte, dass seine Haupttür direkt vor der des späteren Mörders lag. Die Ahnen aus der Familie der Frau ließen ihn nun diese Bluttat verüben (Tapp 1989: 147-153).

Der Besitz des besten geomantischen Wissens wird in der Gegenwart von den Hmong den Chinesen zugeschrieben. Ähnlich wie bei schamanischem wird auch von geomantischem Wissen angenommen, dass es bei den Hmong in der Tradierung von Generation zu Generation an Wirksamkeit verliert (Lemoine 1972: 100-101; Tapp 1989: 159). Wenn die Hmong sich so auf ihr gegenwärtiges Wissen verlassen, werden sie vielleicht nie für andere arbeiten müssen, jedoch auch nicht sehr reich werden können oder außergewöhnliche kompetitive Tugenden entwickeln können (Tapp 1989: 159-160). Diesem Prozess entgegenwirken kann man nur durch eine Rückbesinnung auf den Ursprung, der auch hier hoch im Norden in China angesiedelt wird. So beriefen sich geomantische Experten in meinem Feldforschungsgebiet darauf, dass sie sich gegen Geldzahlungen von einem Hmong aus China unterrichten lassen hatten. Ein Geomantiker berichtete, er hatte von einem Chinesen ein in China sehr verbreitetes Gerät gekauft, mit dem er durch die Erde hindurch fähig war, die ‚Drachenvenen‘ direkt zu sehen. Die Konkurrenz um geomantisches Wissen

führte dazu, dass ihm dieses ‚Fernglas zum Betrachten der Drachenvenen‘<sup>112</sup> *lub yeeb yaj tsom saib loojmem* nach kurzer Zeit von einem Neider gestohlen wurde. Interessanterweise ging dieser Geomantiker davon aus, dass die Anwendung dieser geomantischen ‚Ferngläser‘ auch in westlichen Ländern weit verbreitet sein müsse, wie er aus dem offensichtlichen Wohlstand und Erfolg dieser Länder folgerte; auch hier zeigten sich deutliche Parallelen zwischen Vorstellungen über Chinesen und Europäern, die auf die übergreifende Existenz einer Kategorie des ‚Fremden‘ *suav* hindeuten. Dennoch wird auch hier differenziert: während den Amerikanern von einem Informanten kein geomantisches Wissen zugetraut wurde, berichtete er von den Franzosen, dass diese ihr profundes geomantisches Wissen im Krieg eingesetzt hätten. So hätten sie mit speziellen Geräten die wichtigen ‚Drachenvenen‘ gesichtet und an entsprechenden Stellen lange Eisenstreben im Boden versenkt, um ihre Feinde zu schwächen. Betroffene ‚Drachenvenen‘ seien dann mit einem durchdringenden Laut ähnlich dem, den ein Schwein beim Schlachten ausstößt, gestorben *looj mem tuag*. Weiter wird davon ausgegangen, dass nur in China die ideal geformten Bergzüge existieren, die eine ‚königliche‘ Wiedergeburt sichern können (Tapp 1989: 159).

Die Grundprinzipien der Geomantie beschreibt Tapp anhand des Beispiels einer ‚Drachenvene‘ für die Hmong in Thailand (Tapp 1989a: 152-153; 1989b: 86). Meine Informanten beschrieben einen Typus von ‚Drachenvene‘, die der von Tapp geschilderten in vielen Punkten ähnelt. Sie wurde von ihnen mit dem chinesischen Eigennamen *hwv looj pos* oder als ‚Drachenvene des Drachens‘ *loojmem zaj* bezeichnet. Bei der Sichtung einer geeigneten Örtlichkeit steht der Betrachter dabei immer in der geomantischen Grundposition, d.h. auf einem mittleren Zentralmassiv und blickt in Richtung Süden. Der größte Gebirgszug auf der linken Seite des Sonnenaufganges/Ostens steht für das stärkere, männliche Prinzip wie auch die starke linke Hand, ‚die hält‘; meine Informanten bezeichneten diese linke Seite als ‚Seite der Söhne‘ *sab tub*. Diese Seite wird betrachtet als Seite des ‚Azur-Drachen‘ *xeeb looj*. Der größte Gebirgszug auf der rechten Seite des Sonnenuntergangs/Westens steht für das schwächere, weibliche Prinzip wie auch die rechte Hand, die ‚sich bewegt‘. Meine Informanten bezeichneten die rechte Seite als ‚Seite der Töchter‘ *sab ntxhais*. Sie wird assoziiert mit dem ‚weißen Tiger‘ *pem hwv*. Wichtig bei der Wahl einer geeigneten geomantischen Örtlichkeit ist dabei, dass der ‚männliche‘ Gebirgszug größer ist und den ‚weiblichen‘ umschließt, da dann die männlichen Nachkommen stärker vom *hmoov* der Örtlichkeit profitieren als die Frauen, die in ihrer Heirat weggehen und in andere Clans

---

<sup>112</sup> Es war nicht eindeutig zu eruieren, um welche Art von Gerät es sich dabei handelte; es könnte jedoch ein geomantischer Kompass gewesen sein.

wechseln. Das ganze System wird oft repräsentiert durch den Körper: die beiden vorgestreckten Arme repräsentieren das Drachen- und das Tiger-Gebirge der linken und rechten Seite, während die ideale Grabstätte im Zentrum der Brust lokalisiert sein sollte, oder mit den ausgestreckten drei Mittelfingern einer Hand, um die relativen Höhen der beteiligten drei Gebirgszüge anzuzeigen (Tapp 1989: 152-153).

Aus den Beobachtungen von Lemoine für die Hmong in Laos lässt sich schließen, dass ein geomantischer Beobachter im Süden steht und nach Norden guckt. Dabei wird das gleiche Ideal formuliert: die Berge auf der rechten Seite im Osten werden mit dem ‚grünen Drachen‘ und den männlichen Nachkommen assoziiert und müssen so die Berge auf der linken Seite im Westen umfassen, die mit dem ‚weißen Tiger‘ und den weiblichen Nachkommen in Verbindung gebracht werden. Nur unter diesen Bedingungen wird werden die männlichen Nachkommen und damit die Deszendenzgruppe selbst profitieren. Sind die Verhältnisse zwischen den Gebirgszügen umgekehrt, werden die weiblichen Nachkommen der Deszendenzgruppe vom *hmoov* des Ortes profitieren - was der Deszendenzgruppe selbst nicht nutzen wird, da die weiblichen Nachkommen mit ihrer Heirat in andere Deszendenzgruppen hinein wechseln: „Le Dragon Vert embrasse le Tigre Blanc, les générations seront toutes nanties. Le Tigre Blanc embrasse le Dragon Vert, les générations seront toutes pauvres“ (Lemoine 1972: 100-101). Einer meiner Informanten formulierte dies so: ‚Wenn man dort ein Grab macht, ist es gut, weil der Drache den Tiger umarmt. Die Kinder werden Anführer sein, die anderen möchten, dass die Kinder lange Anführer bleiben; es gibt viele Menschen, die (sie) respektieren. Wenn der Tiger den Drachen umfasst, ist der Tiger ungeduldig; wenn man ein Grab darauf macht, sind die Kinder aufbrausend, streiten sich mit allen; wenn der Drache umarmt, sind sie geduldig.<sup>113</sup> Interessanterweise wird hier der ‚Drache‘ also der ‚männlichen‘ Seite zugeordnet und mit sozialisierenden Eigenschaften verknüpft gesehen, der ‚Tiger‘ der ‚weiblichen Seite‘ und eher mit antisozialem Verhalten assoziiert: ‚Der Tiger ist bössartig, er beißt die Tiere, beißt die Menschen‘<sup>114</sup>. Dass diese Zuordnungen nicht immer so sein müssen, werden spätere Beispiele zeigen.

Die Folge ist, dass Geomantiker auf der Suche nach einem geeigneten Grabplatz sich vorwiegend der ‚Seite der Söhne‘ widmen. Alle identifizierbaren Berge dieser Seite werden als Brüder betrachtet, die von Norden nach Süden nach Alter differenziert werden und individuelle Namen erhalten: ‚Der Berg im Norden auf der Seite der Söhne ist der älteste

---

<sup>113</sup> *Yog ua lub ntxa ma zoo vim tus zaj puag tus tsov. Yog tub ki ua nom ma luag lwm tu xav kom tub ki ua nom ntev muaj neeg coob lo hwm. Yog tus tsov puag tus zaj mas tus tsov siab luv hwv ua lub ntxa tub ki siab luv cem cem neeg li tus zaj puag tus tsov siab thiaj ntev.*

<sup>114</sup> *Tus tsov muaj siab phem nws tom tus tsiaj txu tom neeg*

Bruder, er hat einen chinesischen Namen und heißt *tuam looj vaj*; der zweite Berg macht den zweiten Sohn, er hat den Namen *tuam maum swm seej*; der dritte Berg macht den dritten Sohn, er hat den Namen *sab looj vaj*; (...) der jüngste Sohn ist der letzte, der den Süden berührt<sup>115</sup>. Die ‚Seite der Töchter‘ wird von Geomantikern namentlich oft nicht ausdifferenziert: ‚Die Seite der Töchter hat weniger Berge, nicht so viel wie die Seite der Söhne. Gewöhnlich wollen die Leute, wenn die Tochterseite der Drachenvene mehr Berge hat, kein Grab darauf machen; man muss nur einen Berg mit einer Drachenvene suchen, wo die Seite der Söhne mehr Berge hat, weil die Töchter diejenigen sind, die nur weggehen (und) andere Leute heiraten. Die Söhne sind die (Klasse von Menschen), die bleiben; man macht/sucht gute Berge auf der Seite der Söhne‘<sup>116</sup>. In einem sozialen System, in dem sich die Einheiten durch wechselseitige Abgrenzung konstituieren, macht es so aus der Perspektive einer Deszendenzgruppe keinen Sinn, weibliche Nachkommen geomantisch zu bedenken, da es ihr Spezifikum ist, heiratend die Grenzen der sozialen Einheiten zu überschreiten.

Generell wird der Norden/ hochgelegene Gebiete als geeigneter betrachtet, um dort einen Grabplatz anzulegen, der Süden/ tiefer liegende Gebiete als weniger geeignet: ‚Wenn der Süden gute Berge hat (und) man ein Grab macht, können die Kinder ihren Lebensunterhalt bestreiten, können aber nicht Anführer werden. Wenn der Norden gute Berge hat (und) man ein Grab macht, können die Kinder ihren Lebensunterhalt bestreiten (und) können auch Anführer werden‘<sup>117</sup>. Dabei ist die relative Lage eines Ortes innerhalb der lokalen Topographie wichtiger als die überregionale Verortung der Gebirge selbst. Wenn also z.B. Berge südlich eines Dorfes liegen, kann man dort durchaus ein Grab anlegen, solange es im nördlichen Teil dieser Berge liegt. Die Güte eines geomantischen Platzes hängt also eher von der nördlichen Verortung des Grabes im lokalen Ensemble der Berge ab, nicht jedoch davon, dass diese Berge selbst im überregionalen Maßstab nördlich liegen müssten. Umgekehrt kann das beste Ensemble von Bergen nicht gut genutzt werden, wenn das Grab hierin sehr weit südlich angelegt wird.

Treffen die beschriebenen idealen Eigenschaften zu, liegt auf diesem Zentralmassiv der optimale geomantische Ort. Dieser kann nur für ein Begräbnis genutzt werden, da sonst der

---

<sup>115</sup> *Lub roob pem qaum sab tub nw ua tij laug hlob muaj lub npe suav hu ua tuam looj vaj; lub roob thib ob nw ua tus tub ob muaj npe hu ua tuam maum swm seej; lub roob thib peb nw ua tu tub peb muaj lub npe hu ua sab looj vaj;... tus tub ntxawg yog lub roob kawg puab nram qab teb.*

<sup>116</sup> *Sab ntxhais roob tsawg tsi muaj ntau li sab tub raws li ib txwm yog looj mem sab ntxhais muaj lub roob ntau dua tus neeg tsi ua lub ntxa rau yuav tsum mus nrhiav lub roob looj mem sab tub muaj roob ntau dua xwb vim tias ntxhais yog tus mus yuav lwm tus xwb tub yog cov nyob ua lub roob zoo rau sab tub.*

<sup>117</sup> *Yog nram qab teb muaj lub roob zoo ua lub ntxa rau mas cov tub ki ua tau noj xwb ua tsi tau nom. Yog pem qaum teb muaj lub roob zoo ua lub ntxa rau tub ki ua tau noj tau hau ua tau nom thiab.*

im geomantischen System inhärente Antagonismus zwischen den Toten eskalieren würde. Die Toten würden sich sonst um das „ownership of land for earning their living“ streiten (Chindarsi 1976: 91-92). Dies hat immense Auswirkungen bis auf die Nachkommen. Der für das politische Schicksal der Hmong in den letzten fünfzig Jahren entscheidende Streit zwischen dem Lis und dem Lauj Clan in Laos wird so gelegentlich darauf zurückgeführt, dass die Grabstätten von Lis Foung und seinem Schwiegervater Lauj Bliayao auf zwei Seiten des gleichen Berges liegen (Tapp 1989b: 86). Eine zweite Bestattung in der Nähe einer ersten ist so nur unter besonderen Bedingungen möglich. Die zweite Grabstätte muss unbedingt tiefer am Hang liegen als die erste; dem Toten muss eine andere Ausrichtung von Kopf und Füßen zum Bergkamm gegeben werden (Chindarsi 1976: 91-92).

Am Ende des Zentralmassivs im Süden liegt idealerweise der „Drachensee“ *lub pas zaj*, der See der königlichen Wiedergeburt, unter dem in einer Kaverne die alten Drachenherrscher mit den Geistern der Toten hausen, wenn der See ausgetrocknet ist. Der See wird gespeist aus zwei Flussläufen längs des Zentralmassivs, der größere an der männlichen linken Gebirgskette, der kleinere an der weiblichen rechten Gebirgskette. Meinen eigenen Informanten zufolge kann es sich hierbei um ein Gewässer wie einen See oder einen Fluss, aber auch um eine ‚Drachenhöhle‘ *lub qhov zaj* oder ‚Höhle des Himmels‘ *lub qhov ntuj* handeln. Obwohl die Hmong sonst nicht sehr ängstlich vor Klippen und Felsvorsprüngen sind, zeigten sie großen Respekt vor diesen Höhlen, deren Existenz in den Ritualen eine wichtige Rolle spielen. Eng ist dabei der wechselseitige Bezug zwischen Wasser und Drache. Einige Informanten meinten so, mit dem Austrocknen eines Gewässers verlasse der Drache das Gebiet und gehe in größere Gewässer wie den Mekong. Andere Informanten betonten, dass Gewässer trocken nur deswegen aus, weil es zuvor vom Drachen verlassen worden sei: ‚Der Drache braucht das Wasser; das Wasser braucht den Drachen‘<sup>118</sup>. In einem von mir aufgenommenen Mythos wird beschrieben, wie ein unwissender laotischer Jäger einen Drachen tötet und dessen Fleisch an seine Dorfmitbewohner zum Essen verteilt. Noch in der gleichen Nacht nimmt der Drache dieses Dorf, ‚kehrt es um‘ *nphau tas* und lässt es ‚eine ganze Nacht sehr sehr viel regnen‘ *ib tag hmo ntuj los los* und ‚sehr überschwemmen‘ *ib kob nag hlob hlob heev*, so dass alle Bewohner ertrinken. Hier wird nicht nur die enge Beziehung von Drache und Wasser deutlich, sondern auch die Einschätzung einiger meiner Informanten, dass Laoten gelegentlich elementare soziokosmische Regeln zu missachten drohen. Ein nicht rituell sanktionierter Umgang mit Drachen und dem, wofür sie stehen, muss jedoch in die Katastrophe führen, wie der Mythos anschaulich zeigt.

---

<sup>118</sup> *Zaj xav tau dej dej xav tau zaj*.

Die ‚Drachenvenen‘ geleiten den Atem des Drachens entlang des Zentralmassivs und fliegen nachts aus und kehren am Tag zurück, da der Tag der Geister die Nacht der Menschen ist und umgekehrt. Der Tote muss so am menschlichen Abend bestattet werden, was dem Morgen der Geister entspricht (Tapp 1989a: 152-153; 1989b: 86). Während die Hmong in meinem Feldforschungsgebiet nicht den chinesischen Tierkreiskalender berücksichtigten, erfolgte nach den Beobachtungen von Tapp in Thailand die zeitliche Planung eines Begräbnisses eng angelehnt an den chinesischen Kalender, der Stunden, Tage und Jahre ordnet. So sollte das Begräbnis zu einer ‚starken‘ Zeit (z.B. der des Tigers) und nicht zu einer schwachen (z.B. der des Huhns) erfolgen (Tapp 1989: 152-153). Der Tote soll dabei nicht in Richtung Sonnenaufgang blicken: dann wird er geblendet von der Sonne und kann nicht über seine Nachkommen wachen, die dann arm bleiben müssen (Tapp 1989: 152-153).

Dem geomantischen System zugeordnet sind Geister, die verschiedenen Örtlichkeiten zugewiesen werden. Diese heißen allgemein *dab thwb tim*, wobei *thwb* dem Chinesischen entstammt und ‚Boden‘, *tim* im Chinesischen ‚Erde‘ bedeutet. In diesem Zusammenhang sollen sie als ‚Ortsgeister‘ übersetzt werden. Informanten nannten mir von den wichtigeren Ortsgeistern sieben verschiedene Arten mit langen chinesischen Namen, die teilweise von den Hmong selbst nicht mehr übersetzt werden können; diese werden in hohen oder niedrigen Bergen, im Dschungel sowie in größeren oder kleineren Gewässern angesiedelt gesehen. Wird mit ihnen im Rahmen von Ritualen kommuniziert, dann gewöhnlich auf Chinesisch.

Jeder Siedlung lässt sich ein eigenes Ensemble an Ortsgeistern zuweisen, das auf deren spezifische Verortung in bestimmten soziokosmischen Beziehungen verweist. Von besonderer Bedeutung sind dabei die ‚regierenden Geister des Bodens und der Erde‘ *dab thwb tim kav*, d.h. die Ortsgeister, die in besonderem Maße einer Siedlung zugeordnet sind und deren Schicksal grundlegend bestimmen: ‚Es gibt eine Art Ortsgeister, die in einem Dorf regiert, das Dorf überwacht, damit es keine Krankheiten gibt, die Menschen sich respektieren, du mich nicht schmäht, ich dich nicht schmähe, man sich verstehen und wohnen kann in einem Dorf. Du bedrohst mich nicht, ich bedrohe dich nicht, das ganze Dorf kann Reis zum Essen haben, ist nicht hungrig‘<sup>119</sup>. Einige Siedlungen haben vier bis fünf regierende Ortsgeister, andere haben nur einen. Die von mir befragten Geomantiker gaben an, bereits aus dem topographischen Ensemble der Landschaft, in die eine Siedlung eingebettet ist, auf die sozialen Beziehungen schließen zu können, die dort gepflegt werden. Wenn es z.B. um ein

---

<sup>119</sup> *Muaj ib hom dab thwb tim mas nyob kav lub zos saib lub zos mas tsi muaj mob cov neeg sib hwm koj tsi cem kuv kuv tsi cem koj sib haum nyoj ua zos tau. Tus neeg tsi sib ua plaub koj tsi ua plaub rau kuv hos kuv tsi ua plaub rau koj tas lub zos ua tau mov noj tsi tshaib plab.*

Dorf herum sowohl einige Berge gibt, die sehr hoch *siab* sind, als auch Berge, die sehr flach *qis* sind, können die Verhältnisse im entsprechenden Dorf nicht zum Besten bestellt sein. Es ist hier zu befürchten, dass es auf lange Sicht zu Erkrankungen und Todesfällen kommt *muaj mob muaj tuag*, dass die Dorfbevölkerung mit dem Dorfvorsteher in Unfrieden lebt und sich immer beschimpft *cov pej xeem nrog tus nai npab sib ceg tas li*, sich WB *dab laug* und ZH *yawm yij* (Frauengeber und Frauennnehmer) sich gegenseitig bedrohen. In einem solchen Fall kann der Ortsgeist nicht gut sein; bei fortgesetzten Problemen wäre dann eine Migration der ganzen Siedlung anzuraten.

Einerseits dient so die Suche einer geomantisch günstigen Örtlichkeit der Sicherung persönlichen Wohlergehens und Erfolgs. Andererseits darf man sich eine solche Suche nicht als Erfolgsmaximierung eines von allen Beschränkungen unabhängigen Individuums denken. Als Lemoine einen Informanten fragte, warum dieser sein eigenes Haus nicht an einer als geomantisch perfekt beschriebenen Stelle, sondern weiter talwärts errichtet hatte, führte dieser an: „Cet endroit, celui qui a beaucoup de *hmoov*, celui-là peut y habiter; certes, il me plaît beaucoup, mais est-ce que la *hmoov* que j'ai le mérite?“ (Lemoine 1972: 100-101). Auch einer meiner Informanten äußerte sich ähnlich: „Wenn man bereits Anführer ist, kann man ein Haus auf einer (vorzüglichen) Drachenvene machen, (das) ist dann gut; wenn man kein Anführer ist, (sondern) nur gewöhnliches Volk, kann man das nicht machen. Wenn man kein Anführer ist, aber viel Geld hat, kann man ein Haus auf einer Drachenvene machen; wenn man arm ist, kann man kein Haus (darauf) machen, weil es dann Krankheiten geben wird“<sup>120</sup>. So schlussfolgerte auch dieser Informant, dass er sein Haus nie an einem als optimal erkannten Ort bauen würde, vor allem nicht, wenn sein Haushalt nur wenige Personen umfasst: ein solches Haus finge nachts zu beben und zu zittern an.

Auch wenn ein Haus abseits einer guten Drachenvene gebaut wird, können die Hausbewohner von ihrem Schutz profitieren. Besonders wichtig ist hier die rituelle Inbezugsetzung des eigenen Haushalts zu Drachenvene und Ortsgeistern. Dies geschieht zu spezifischen Anlässen, zu denen das Neujahrsritual, das Geburtsritual oder die Reisrituale gehören<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> *Yog yus ua ib tug nom lawm mas ua tsev rau saum looj mem zoo yog yus tsi ua nom ua pej xeem xwb mas ua tsi tau. Yog tsi ua nom muaj nyiaj ntau nyob tau thiab yog txom nyem ua tsev tsi tau muaj mob.*

<sup>121</sup> Von besonderer Bedeutung im Rahmen des Neujahrsrituals ist dabei die rituelle Opferung eines Schweins durch jeden erweiterten Haushalt anlässlich des ersten Tages des Neujahrsfestes, dem letzten Tag des alten Jahres, dem so genannten ‚dreißigsten Tag‘ *hnub peb caug*. Nach dem Opfer an die Ahnen *laig dab* im Inneren des Hauses erfolgt auch das ‚Rufen der Drachenvene, damit sie beschützt‘ *hu kom loojmem pov hwm*. Dies wird auf der Südseite des Hauses *nyob nraum zoov* in Richtung Tal blickend vollzogen und beinhaltet das Opfer von einem Löffel voll Schweinefleisch, Fleischbrühe und gekochtem Reis, wobei folgende Formel gesprochen wird:  
 ‚Drachenvene vom Ort Long Lan,

Wenn diese Rituale von allen Mitgliedern der Dorfgemeinschaft vollzogen werden, wird davon ausgegangen, dass alle am Schutz der ‚Ortsgeister‘ partizipieren, die dann ‚das ganze Dorf überwachen‘ *saib tas lub zos*.

### Die geomantische Konstruktion Luang Prabangs

Am Fallbeispiel der Distrikthauptstadt und früheren laotischen Königsstadt Luang Prabang soll das Zusammenwirken der regierenden Ortsgeister exemplarisch vorgestellt werden. Meine Informanten nannten für Luang Prabang zwar eine verwirrende Vielzahl von Namen unterschiedlicher Ortsgeister, von denen jedoch zwei als ‚regierende‘ das Schicksal seiner Einwohner auf besonders markante Art und Weise zu prägen scheinen: ‚In Luang Prabang gibt es zwei regierende Geister des Bodens und der Erde; der eine ist ein Drache im Mekong, der *Tuam Looj Xeeb* heißt; ein zweiter Drache ist auf dem großen Berg (Phu Si, dem ‚heiligen Berg‘ der Stadt) drauf; er heißt *Tuam Looj Vaj Tuam Ti Tsw*<sup>122</sup>. Beide Drachen werden als Brüder betrachtet, von denen der ältere Bruder auf dem Phu Si für den Regen verantwortlich gemacht wird und sich im Regenbogen *tus zaj sawv* (wörtlich übersetzt: ‚der Drache erhebt sich) sichtbar über das Land wölbt. Beiden wird eine Wohnstätte im Süden zugeordnet.

In einer weiteren Darstellung wird nur ein Drache beschrieben als eine Art ‚Schlange‘ *tus nab*, deren Kopf sich unter dem heiligen Berg Phu Si befindet. Dabei waren sich die Informanten uneinig über den genauen Verlauf des übrigen Körpers des Drachens. Während die einen den Verlauf des Drachenkörpers unter dem Vat Mei, dem Guesthouse Phou Si, dem

---

das alte Jahr ist zu Ende, das neue kommt.

Ich habe ein Schwein zum Essen getötet. Ich rufe dich:

komm, um mit mir zu essen, damit du (mich) beschützen wirst,

damit ich keine Krankheit, keine Schwäche habe,

damit ich neu bleibe wie das Wasser, sauber wie der gehülste Reis.‘

Auch in den Reisritualen spielen die Ortsgeister eine große Rolle. Wenn der Reis kniehoch *tij hauv caug* ist, nimmt der männliche Haushaltsvorstand zwei Ketten Geistergeld *ntshuas ntawv* und drei Räucherstäbchen *xyab* und verbrennt diese im Reisfeld. Hierbei handelt es sich um ein Ritual namens *fiv yeem*, also einer rituellen Verpflichtung, zu einem späteren Zeitpunkt ein weiteres und größeres Opfer nachfolgen zu lassen, sofern die Ortsgeister den Reis beschützen *fiv yeem kom tus dab thwv tim pov hwm nplej*. Das Gegenstück zu diesem Ritual ist das *pauj yeem*, das Einlösen dieser Schuld, welches im Oktober oder November auf dem Feld mit dem Opfer eines Huhnes durch den Haushaltsvorstand vollzogen wird, wenn der Reis geschnitten worden ist. Ein weiteres Mal wird schließlich im Rahmen des ‚Essens des neuen Reises‘ *noj nplej tshiab* geopfert, wenn der erste geerntete Reis des Jahres in das Dorf gebracht wird und jeder Haushalt unter ähnlichem rituellen Procedere wie im Neujahrsritual im Anschluss an die Opfer an die Hausgeister Hühnerfleisch, Brühe und einen Löffel des gekochten neuen Reises auf der Talseite des Hauses opfert.

<sup>122</sup> *Hos zoo li lub mos loob no mas muaj ob tug dab thwv tim kav ib tug yog tus zaj nyob hauv dej naj khoos hu tuam looj xeeb tus ob yog nyob pem lub roob loj loj pev nws hu tuam looj vaj tuam ti tsw*. Ein weiterer Name des zweiten Drachen lautet *tuam looj xeeb txoov looj chom*, auf Hmong *ntxoov khwb*, auf Laotisch *cob xim phas nyas*.

Königspalast und einer am Ufer gelegenen Tankstelle sahen, wo der Schwanz des Drachen schließlich bis in den Mekong hinabginge, sahen andere den Verlauf über die Mitte der Halbinsel entlang bis in den Zusammenfluss von Mekong und Nam Khan. Der Mekong bzw. der Zusammenfluss von Mekong und Nam Khan wurde dabei von den Informanten als eigentliche Wohnstätte des Drachen identifiziert und befindet sich in beiden Fällen also in einer Höhle im Wasser, von wo aus der Drache sich jedoch frei bewegen kann. Der Verlauf des ‚Drachens‘ wurde hier gleichgesetzt mit dem Verlauf der ‚Drachenvenen‘ unter der Stadt: ‚Der Drache und die Drachenvene laufen zusammen‘<sup>123</sup>. Dies bedeutet jedoch keine Beziehung der Identität zwischen Drachenvene und Drache: erstere wurde eher als ‚Straße‘ oder ‚Weg‘ des zweiten aufgefasst. Auch hier wurde im Stadtgebiet von Luang Prabang die Existenz einer Vielzahl von ‚Drachenvenen‘ angenommen, die jedoch nicht alle die gleiche Bedeutsamkeit erreichen. Die Drachenvene am Phu Si wurde als ‚Drachenvene des Donners‘ bezeichnet, was ihre besondere Bedeutung unterstrich. ‚Drachenvenen des Donners‘ gehören mit den ‚Drachenvenen des Drachens‘ zu den mächtigsten und ausgesuchtesten Plätzen in der Geomantie der Hmong. Keiner weiteren ‚Drachenvene‘ in ganz Laos, weder in Xieng Khuang noch in Vientiane wurde die Stärke der ‚Drachenvene‘ von Phu Si zugesprochen. Um noch mächtigere zu finden, müsse man schon nach China gehen. Zum einen ist dies der Präsenz des Mekong zu verdanken, da es in einem großen Gewässer viele Drachen gibt. ‚Wenn es viele Drachen gibt, hat die Drachenvene folglich sehr viel Stärke‘<sup>124</sup>. Darüber hinaus wurde davon ausgegangen, dass der heilige Berg als Ort der Präsenz des ‚Donners‘ *tus xob* betrachtet werden kann, der sich zum Drachen im Verhältnis der Komplementarität befindet: ‚Im Phu Si gibt es einen Donner, der gekommen ist, um mit dem Drachen zu wohnen und Luang Prabang zu beaufsichtigen. Der Donner wohnt im Himmel; wenn der Drache irgendeine wichtige Arbeit hat, ruft der Drache den Donner, in den Phu Si zu kommen, um dem Drachen zu helfen‘<sup>125</sup>. Topographisch vertritt der Drache dabei das südliche Element, der Donner das nördliche: ‚Der Donner überwacht den Norden, der Drache überwacht den Süden‘<sup>126</sup>. Das Verhältnis von Drache und Donner wird umschrieben als ein Verhältnis von ZH *yawm yij* und WB *dab laug*, wobei der Drache dann den *dab laug* und damit den Frauengeber, der Donner den *yawm yij* und damit den Frauennehmer repräsentiert.

Als optimaler Ort für ein Begräbnis eines Angehörigen wurde von allen meinen Informanten der ‚Rücken‘ des Drachen identifiziert, also ein Grabplatz in mittlerer Lage zwischen dem

<sup>123</sup> *Tus zaj thiab looj mem khiav ua ke.*

<sup>124</sup> *Yog zaj muaj coob tus looj mem kuj muaj zog heev.*

<sup>125</sup> *Nyob phus xij muaj ib tug xob tuaj nyob thiab nrog tus zaj saib lub moos loob. Tus xob nws nyob saum ntuj thaum twg tus zaj muaj hauj lwm ceev mas tus zaj hu tus xob tuaj nyob phus xij pab tu zaj.*

Gipfel des Berges und dem Flussufer, so z.B. in Höhe des Vat Mei: ‚Wenn man ein Grab auf dem Rücken des Drachen macht, dann werden die Kinder von einem alles machen können, der Drache wird ihnen viel Reis zum Essen bringen‘<sup>127</sup>. Auch Lemoine bestätigt den Rücken des Drachens als bevorzugten geomantischen Ort, der den Nachkommen einer Deszendenzgruppe zu machtvollen Positionen verhelfen könne (Lemoine 1979: 203). Die Anlage eines Grabes auf dem Schwanz des Drachen, also in der Nähe des Flussufers und damit im tieferen und flacheren Teil der Topographie, verleiht den Nachkommen zwar Friedfertigkeit und Geduld, nicht jedoch den Fleiß und die kompetitiven Eigenschaften, die sie zu angesehenen Positionen innerhalb des Gemeinwesens befähigen würden: ‚Wenn man ein Grab auf dem Schwanz des Drachens macht, sind die Kinder sehr geduldig, stehen (morgens) nur sehr spät auf; sie kommen, um etwas zu machen, können aber nie gegen die anderen gewinnen‘<sup>128</sup>. Umgekehrte Vorzeichen sind zu erwarten, wenn man Familienangehörige auf dem ‚Kopf des Drachens‘, also dem Gipfel des Phu Si als höchstmöglichem Punkt der Topographie begraben würde. Für die Nachkommen wäre ein Übermaß an kompetitiven Tugenden zu erwarten, die ihnen zwar zu weitreichenden Machtpositionen verhelfen würden, die jedoch als antisozial und als unruhestiftend empfunden würden: ‚Wenn man ein Grab auf dem Phu Si macht, sind die Kinder sehr egoistisch, gehen durch alle Leute durch, ohne mit ihnen zu sprechen; sie sind sehr jähzornig und aufbrausend, haben vor niemandem Angst. Wenn er vor niemandem Angst hat, ist das gut, aber es wird niemanden geben, der ihn mag; er wird niemanden lieben‘<sup>129</sup>. Eine solche Konstitution würde also den Wert der Kooperation über den harmonischen Fortbestand des sozialen Ganzen stellen, weder um das eigene Leben wird hier gefürchtet noch das der anderen respektiert. Gleichzeitig würde dies jedoch auch bedeuten, an die Spitze des laotischen Gemeinwesens zu gelangen: ‚Die Stelle auf dem Phu Si hat zwar am meisten Kraft, aber wenn man ein Grab auf dem Kopf (der Drachenvene) macht, der sehr viel Kraft hat, werden die Kinder Krieg führen und die Thai, Chinesen und Amerikaner töten; das ist nicht

---

<sup>126</sup> *Tus xob saib pe qaum teb tu zaj saib nram qab teb.*

<sup>127</sup> *Ua lub ntxa rau saum tus zaj duav mas nw cov tub ki ua dab tsi lo tau muaj tus zaj ri mov tuaj rau lawv noj.*

<sup>128</sup> *Yog ua lub ntxa rau saum zaj tus tw mas tub ki siab ntev ntev li sawv lig lig li ua ab tsi lo ua tsi yeej luag li.*

<sup>129</sup> *Yog ua lub ntxa rau saum phus xij mas cov tub ki siab ceev dhau leej twg hai tsi tau li, muaj lub siab kub muaj lub siab chim tsi ntshai leej twg li. Yog tsi ntshai leej twg zoo tiam si tsi muaj neeg nyiam nws nws tsi hlub leej twg li.*

gut. Wenn ein Hmong ein Grab auf dem Phu Si machen würde, würde sein Kind König werden können von Laos<sup>130</sup>.

Während so der Donner eher kompetitive und antisoziale Eigenschaften verkörpert, können dem Drachen in der Abgrenzung zum Donner eher friedfertige, sozial aber nicht für Machtpositionen qualifizierende Tugenden zugeordnet werden. Über die ‚Drachenvenen‘ sind beide miteinander verbunden und kommunizieren über den Phu Si als höchstem Heiligtum der Gesellschaft miteinander, einer Gesellschaft, die beständig versuchen muss, diese beiden Pole ihrer Existenz miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Gelingt dies, ist sowohl Harmonie als auch Prosperität und Gedeihen des Gemeinwesens zu erwarten: ‚Dieser Berg ist gut; man macht ein Grab darauf, (dann) werden die Kinder zu Anführern, die anderen (‚andere‘ umschließt hier als Sammelbegriff auch andere ethnische Gruppen) respektieren (sie) sehr; man wird für zwei, drei Generationen den Anführer stellen; die Kinder werden Anführer werden, das Volk wird sie lieben und respektieren; das Volk hält zusammen, versteht sich gut<sup>131</sup>. Ist das Gemeinwesen so legitimiert, droht ihm kein Unbill: ‚Der Donner und Drache helfen, dass es keine Menschen gibt, die in Luang Prabang Krieg führen können<sup>132</sup>. In früheren Zeiten konnte auf diese Art und Weise Schaden vom Gemeinwesen abgewehrt werden: ‚Wenn es früher, zu den Zeiten des *huab tais* (messianistischer Herrscher; bezieht sich in diesem Kontext auf den früheren laotischen König), Menschen gab, die Krieg führen wollten, ließen es der Donner (und) der Drache regnen, dass man die Straßen zum Kriegführen nicht benutzen konnte; der *huab tais* konnte (so) gewinnen<sup>133</sup>. Diesen Prinzipien wurde auch in der Gegenwart fortdauernde Gültigkeit zugesprochen, ohne dass dieses Thema jedoch angesichts der bürokratischen Feldforschungsbedingungen weiter vertieft werden konnte.

Den Aussagen meiner Informanten zufolge wissen Khmu und einfache Laoten nicht um das geomantische System. So passiert es immer wieder, dass es Hmong gelingt, von diesen geeignete Örtlichkeiten für Grabplätze zu erwerben; dies hat Konsequenzen für die den Nachkommen zugeschriebenen Eigenschaften: ‚Wenn dann ein Hmong-Kind mit laotischen Kindern auf die Schule geht, kann das Hmong-Kind besser Englisch und Französisch lernen,

---

<sup>130</sup> *Yog ua ntxa rau lub taub haub mas nus muaj zog heev tus me nyuam mus sib ntaus sib tua mus tua thai tua suav tua amelika tsis zoo yog neeg hmoob muaj lub ntxa nyob saum phus xij mas nws tus me nyuam tau ua vaj teb chaw nplog.*

<sup>131</sup> *Lub roob ntawv ma zoo hai tia ua lub ntxa rau ma tub ki ua nom luag hwm heev ua nom ntev ob peb tiam mas cov tub ua nom ua tswv mas cov pej xeem kuj hwm sib hlub pej xeem poog coob coob ua ke sib haum.*

<sup>132</sup> *Tus xob tus zaj pab tsi muaj neeg tuaj ua tsov ua rog nyob moos loob tau.*

<sup>133</sup> *Thaum ub huab tais nyob yog muaj neeg xav sib ntaus sib tua ma tus xob tus zaj ua los nag mas tsum tsi tau kev sib tua lawm huab tais yeej tau.*

weil es ein Grab auf der Drachenvene hat<sup>134</sup>. Die laotischen buddhistischen Mönche hingegen kennen meinen Informanten zufolge das geomantische System sehr gut und neigen dazu, ihre Klöster auf ‚Drachenvenen‘ zu bauen. Den Verkauf von geeigneten Landstücken an Hmong verweigern sie im allgemeinen. Da sie jedoch durch ihre Religion daran gebunden sind, ihre Körper nach dem Tode zu verbrennen und nicht zu vergraben und verrotten zu lassen, können sie das geomantische System nicht effektiv nutzen.

Im Bezug auf das geomantische System in Luang Prabang ließen sich zahlreiche Variationen dokumentieren. So ging ein Informant davon aus, dass der Vat Mei am Fuße des Phu Si auf den Kopf einer Drachenvene gebaut worden sei. Dies könnte aus der Sicht des Informanten erklären, warum sich die laotischen Mönche als Vertreter eines laotischen Nationalbuddhismus als führende und offiziell einzige anerkannte Religion haben durchsetzen können und hiermit ein grundsätzlich antagonistisches Verhältnis zu anderen Religionsformen begründet haben. Die Platzierung des laotischen Königspalastes auf dem Rücken der ‚Drachenvene‘, wie andere Informanten ihn vornahmen, könnte den Versuch einer Legitimierung des früheren laotischen Königtums als gerechte Herrschaftsform (gegen eine dann als illegitim empfundene sozialistische Regierung) andeuten. Räumlichkeit ist hier so nie neutral, sondern eminent politisch; dies könnte die Befürchtungen einiger meiner Informanten erklären, dass sie für bestimmte geomantische Aussagen über Luang Prabang später die Verfolgung durch laotische Behörden zu erleiden hätten.

Es gibt noch weitere Typen von begehrten ‚Drachenvenen‘ zu nennen, so z.B. die ‚Schildkröten-Drachenvene‘, die vor allem für die Fortdauer des Erfolgs und Wohlstands geschätzt wird, die sie verleiht: ‚Diese Drachenvene heißt Schildkröten-Drachenvene; die Kinder werden Geld haben, werden Anführer sein; es gibt keinen, der ihnen etwas wegnehmen kann; der älteste Bruder wird Anführer werden; wenn dies vorbei ist, wird der jüngere Bruder Anführer werden; wenn dies vorbei ist, werden alle Kinder, alle Enkel immer (Anführer) werden können; es gibt niemanden, der sie davon abhalten kann, Anführer zu werden<sup>135</sup>.‘

Es gibt jedoch auch mittelmäßige ‚Drachenvenen‘. Hierzu gehören die ‚Hühner-Drachenvene‘ *looj mem qaib*, bei der die umgebenden Berge nicht eine geschlossene Gebirgskette bilden, sondern vereinzelt mit großen Lücken ‚wie eine Hühnerschar‘ stehen, oder die ‚Schweine-Drachenvene‘ *looj mem npua*, bei der einige niedrigere, langgezogene Hügel wie ‚Schweine

---

<sup>134</sup> *Yog me nyuam hmoob mus kawm ntawv nrog tus me nyuam nplog ua ke tus me nyuam hmoob kawm tau zoo dua vim nws muaj lub ntxa nyob rau looj mem.*

am Futtertrog‘ stehen. In einem solchen Fall zeichnen sich die Nachkommen eines hier beerdigten Toten vielleicht durch Fleiß bei der Feldarbeit aus, werden jedoch keine hohen gesellschaftlichen Positionen oder größeren Wohlstand erwerben können; im Falle einer ‚Schweine-Drachenvene‘ können sie gar ‚lästig wie ein Schwein‘ werden *npua mas txhoj pob hww*.

Schließlich gibt es auch ausgeprägt schlechte ‚Drachenvenen‘. Hierzu gehört die ‚Drachenvene des Opiumrauchens‘ *looj mem quav yeeb*, auf der nur Unwissende oder bewusst falsch Informierte ihre Toten begraben werden. Es handelt sich hierbei um Orte, in denen selbst flachere Berge nur in größerer Entfernung sichtbar und von Ebenen durchbrochen sind. Begräbt man hier einen Toten, ist für seine Nachkommen nichts Gutes zu erwarten: ‚Seine Kinder werden Opium rauchen, sind faul, können sich nichts zu essen erarbeiten‘<sup>136</sup>. Ähnlich gefürchtet ist die ‚Diebes-Drachenvene‘ *loojmem tub sab*, bei der sich hinter der direkt umgrenzenden Bergkette ein weiterer einzelner Berg erhebt, dessen Spitze über die einfriedende vordere Bergkette ‚hereinschaut‘ *ntsia*. ‚Wenn das jemand nicht weiß (und) es jemanden gibt, der hier ein Grab macht, kommen andere und haben sehr oft Sex mit den Ehefrauen von einem, und die Kinder werden Diebe; es ist die Drachenvene der Diebe‘<sup>137</sup>. Wenn der besagte Berg dabei auf der linken Seite liegt, werden die Söhne zu Dieben, auf der rechten die Töchter<sup>138</sup>.

Offensichtlich wird hier, dass die landschaftliche Umgebung im Rahmen einer kulturspezifischen kognitiven Ästhetik gemustert wird. Die wechselseitigen Beziehungen verschiedener topographischer Elemente zueinander werden in der Betrachtung durch den Geomantiker zum Ausdruck grundlegender sozialer Beziehungen und sollten diese als ein harmonisches Ganzes reflektieren. Das Suchen und die Bestimmung des Typus einer ‚Drachenvene‘ hängt dabei von einer Vielzahl verschiedener Faktoren ab und kann je nach Meinung des Geomantikers und der konkreten Position, von der aus ein Gebirgszug beurteilt wird, erheblich variieren. So wundert es nicht, dass dieses Wissen nur im Besitz ausgesuchter Spezialisten ist, die für die Suche eines geeigneten Grabplatzes oft auch aus weiter Entfernung heranreisen. Innerhalb der eigenen Deszendenzgruppe kann dieses Wissen

---

<sup>135</sup> *Tus looj mem no ma lub npe hu ua looj mem vaub kib tub ki muaj nyiaj ua nom ua tswv tsi muaj neeg txeeb tau; tij ua nom ta kwv ua ta tub ki ua ta xeeb leej xeeb ntxwv ua ta li tsi muaj leej twg txeeb ua nom ua tswv tau.*

<sup>136</sup> *Nws cov tub cov kiv yuav quav yeeb toob nkeeg ua tsi tau noj.*

<sup>137</sup> *Yog leej twg tsi paub muaj tu neeg ua lub ntxa rau ma lawv tuaj deev yus cov poj niam heev thiab cov tub ki ma ua tub sab ma yog tu looj mem tub sab.*

<sup>138</sup> Dieser Berg ist für die ‚Drachenvene‘ von entscheidender Bedeutung: ‚Der Diebesberg beherbergt den Tigergeist, er ist ein Dieb‘. Auch hier manifestiert sich der ‚Tiger‘ also in einer antisozialen Eigenschaft.

gewöhnlich ohne Bezahlung an ausgewählte Kognaten vermittelt werden. Gewöhnlich wird die Validität dieses Wissens dadurch unterstrichen, dass ihm ein Ursprung in China zugeschrieben wird, so z.B. dadurch, dass es ein eigener Ahne noch aus China mitgebracht hatte oder dass man es gegen Geldzahlungen von einem Chinesen erworben hat. Zwischen Clanfremden ist der Preis geomantischen Wissens relativ frei verhandelbar und liegt oft über fünf französischen Silberpiastern *mam nyiaj laus* je nach Umfang und eingeschätzter Güte der Informationen; der Preis kann auch zu einem ungünstigeren Kurs in laotischen Kip ausgerichtet werden. Jeder ist dabei frei, geomantisches Wissen, das man selbst erworben hat, auch teurer an den Nächsten weiterzugeben.

Da für jeden Toten ein jeweils geeigneter Grabplatz gefunden werden muss, liegen die Grabstätten der Hmong teilweise weit verstreut in der Umgebung der Dörfer. Die räumliche Nähe der Grabstellen von Angehörigen zueinander ist dabei von deutlich geringerer Bedeutung als die geomantische Bewertung. So passiert es selten, dass Angehörige einer Deszendenzgruppe oder Ehepaare in unmittelbarer Nähe bestattet werden, es sei denn, dies böte sich aus geomantischen Gründen an.

### **5.4 Das Amt des messianischen Herrschers *huab tais***

Die beschriebene Hierarchisierung der interethnischen Beziehungen findet ihre Bestätigung in den zahlreichen Mythen, in denen nach Alter gestufte Brüder als Repräsentanten verschiedener Gesellschaften um Autorität konkurrieren. Da die Hmong eher geboren wurden als die Chinesen, befanden sie sich in größerer Nähe zum Ursprung. Zahlreiche Erzählungen bestätigen so, dass in mythischer Vergangenheit der Gruppe des älteren Bruders, den Hmong, somit das Amt des *huab tais* zusteht. *huab tais* lässt sich am ehesten übersetzen als „great ruler, emperor, legendary Hmong king, king“ (Heimbach 1979: 56). Der Inhaber dieses Amtes, das seit Anbeginn der Zeit existiert, kann die Himmel und Erde trennende kosmische Säule überwinden und steht hierüber in direktem Kontakt zum Himmel, um dessen ewigen Gesetze in der Gesellschaft der Menschen zu vermitteln (Savina 1930: 237; Mottin 1980: 83). Verschiedene Mythen konstatieren, dass zu Anbeginn aller Zeit die Hmong weit im Norden, in China den *huab tais* stellten und durch diesen über Land verfügten sowie über Bücher, in denen das ursprüngliche Wissen der Hmong niedergeschrieben war (Tapp 1989a: 75, 122, 126, 131, 159). Diese Attribute kennzeichnen sie zu dieser Zeit als dem Ursprung nahe: der Landbesitz im Norden, „the summit of the sky“, sowie die mit Permanenz assoziierte schriftliche Niederlegung ihres ursprünglichen Wissens prädestiniert sie par excellence, den *huab tais* zu stellen und über diesen die soziale Ordnung an die kosmische wieder

anzubinden. Da die Hmong im Mythos den älteren Bruder, die Chinesen aber nur den jüngeren repräsentieren, besaßen die Hmong in mythischer Vergangenheit Autorität über die Chinesen.

Um das Amt des *huab tais* der eigenen Gruppe zu sichern, bedarf es der Suche eines Grabplatzes an einem geomantisch optimal gelegenen Ort: nur so werden bei Desaggregation seiner Person im Totenritual seine Konstituenten, die ihn zum Ursprung in Beziehung setzten, wird sein mächtiger Name in die eigene Gruppe zurückzirkulieren. Die Suche nach einem geeigneten Grabplatz ist so eine eher geheime und von Konkurrenz geprägte Angelegenheit; zahlreiche Mythen der Hmong widmen sich diesem Thema (Mottin 1980: 107; Tapp 1989a: 131- 135; 156-157; 159- 160).

### 5.5 Revision der Rangstufung in der Konkurrenz zwischen Brüdern

Kompetitive Beziehungen zwischen Brüdern im Kontext ihres *hmoov* stehen im Mittelpunkt eines weiteren Mythos, der mythische Prozesse einer Umkehrung der Rangstufen beschreibt, wie sie sich aus der ursprünglichen Schöpfung verschiedener sozialer Kategorien ergeben hatten. Die Beziehungen der Hmong zu ihrem älteren Bruder, dem *mab daum*, werden dabei in dieser Fortentwicklung der ersten mythischen Unterscheidungen vernachlässigt. Wie beschrieben, wird den Khmu *mab daum* nicht zugetraut, dass sie die Beziehungen zu ihren Ahnen im Interesse einer Steigerung ihres *hmoov* effektiv manipulieren können. Ihre jetzige marginalisierte Situation im laotischen Gemeinwesen wird darauf zurückgeführt, dass sie ihre Ahnenerbstücke an die Lao verkauft haben: ‚Der *mab daum*, er kennt nicht die Objekte, die *hmoov* machen; er hat sie genommen und alle an die Lao verkauft; (deswegen) ist er jetzt sehr arm‘<sup>139</sup>. Tatsächlich sind die meisten der Wanderarbeiter in Laos mittellose Khmu, die kein Land besitzen oder drogenabhängig sind und sich in wohlhabenderen Dörfern als Lohnarbeiter verdingen müssen. Der relative Wohlstand und die Geordnetheit der Verhältnisse bei Hmongbauern stechen so deutlich ab von der Verwahrlosung und sozialen Gebrochenheit vieler ihrer abhängigen Khmuarbeiter. Obwohl die Beziehungen von beiderseitigem Respekt gekennzeichnet sein können, gibt es weitverbreitete Vorurteile unter den Hmong, dass Khmu ‚faul‘ seien und ‚weniger als Hmong arbeiten‘ würden (Johnson 1985: 21). Angesichts dieser Stereotype wundert es nicht, dass in allen geomantischen Mythen die Reinkarnation des *huab tais* als Gegenstand einer Konkurrenz zwischen Hmong

---

<sup>139</sup> *Tus mab daum nws tsi paub yam khoom ua koob hmoov nws muab muag rau tus neeg nplog tas nws txom nyem heev.*

und Chinesen/ Lao angesehen wird, nicht aber eines Wettstreits mit dem ältesten Bruder *mab daum*, der stillschweigend übergangen und ignoriert wird.

Fällt so der älteste Bruder, der Khmu weg, lassen sich dann wiederum Dominanzverhältnisse des Hmong als älterem Bruder (eB) über den Chinesen als jüngeren (yB) ableiten. Die Chinesen fanden sich jedoch im Mythos nicht mit der verwandtschaftlich festgelegten untergeordneten Position ab, sondern konkurrierten mit ihrem älteren Bruder, den Hmong. Der Kampf des älteren und jüngeren Bruders, der letztlich zur Umkehrung des mythischen Ideals und der Herrschaft des yB über den eB führen wird, nimmt im Selbstverständnis der Gesellschaft der Hmong eine zentrale Position ein.

Der folgende Mythos wurde durch Tapp in Thailand aufgenommen (Tapp 1989: 159- 160). In diesem Mythos wird die brüderliche Hierarchie von Beginn an anders dargestellt als in dem zuvor besprochenen Ursprungsmythos: den Chinesen wird hier zugesprochen, älterer Bruder zu sein, den Hmong, den jüngeren zu stellen. Diese Inversion der Altersstufung sollte nicht als Teil der Identität der beiden *sui generis* begriffen werden, sondern als Ausdruck der Tatsache, dass um die Rechtfertigung der Dominanzverhältnisse konstant gerungen und verhandelt wird. In der Gegenwart müssen sich die Hmong an die Tatsache gewöhnen, dass sie nicht länger in einer Position der Dominanz sind, sondern die Chinesen bzw. die Laoten. Wie geht man mit einer solchen kognitiven Dissonanz um?

Auf der einen Seite kann sie dadurch aufrechterhalten werden, indem man das Primat eines älteren Bruder 'Hmong' über die Chinesen/ Laoten betont und so die Spannung aufrechterhält zwischen einer als ideal empfundenen mythischen Vergangenheit und den gegenwärtigen Umständen. Dies ist der Weg, der offensichtlich in den meisten der Mythen gewählt wurde. Auf der anderen Seite würde die kognitive Dissonanz verschwinden, wenn man das mythische Ideal pragmatisch an den realen Verhältnissen der Gegenwart ausrichten würde. Die Anerkennung der gegenwärtigen Dominanz der Chinesen/ Laoten könnte dann auf das mythische Ideal projiziert werden, um so in der mythischen Vergangenheit die Überlegenheit der Chinesen als ältere Brüder festzuschreiben. Tapp hat einen anderen Mythos dokumentiert, in dem eine solche Inversion im Handlungsverlauf ein- und dergleichen Erzählung zu beobachten ist. Der Mythos leitet so ein mit den Worten: 'In the earliest times the Chinese and the Miao were one family. The Miao was the older, the more powerful, and the more respected brother, and the Chinese was the younger.' Nachdem Prozesse der Trennung und der Inversion beschrieben wurden, endet der Mythos mit: 'The Chinese descendants have grown more and more powerful, so that the Miao are now the younger and weaker brothers and the Chinese are the older and stronger brothers.' (Tapp 1989: 161). Innerhalb ein- und

desgleichen Mythos wandeln sich die Miao/ Hmong hier vom älteren zum jüngeren Bruder, was hervorgerufen wird durch den Prozess der Anerkennung der größeren Macht der Chinesen.

Die naheliegende Schlussfolgerung lautet hier, dass die Betonung des mythischen Status der Hmong als älterem Bruder die gegenwärtige Dominanz des jüngeren Bruders, also Chinesen/ Laoten zu dellegitimieren scheint. Die Betonung des mythischen Status der Hmong als jüngeren Bruder hingegen scheint die Legitimität der gegenwärtigen Herrschaft der Chinesen/ Laoten als älterem Bruder zu bestätigen. Wenn so die jeweilige Zuschreibung eines Status als älterer oder jüngerer Bruder variiert, ist in beiden Fällen das zugrundeliegende Modell das gleiche, wie verschiedene Mythen nahe legen, die hieraus zu ziehenden politischen Implikationen jedoch diametral entgegengesetzt zueinander.

Die Analyse des nun folgenden Mythos wird die mythische Rivalität zwischen dem älteren Bruder (hier dem Hmong) und dem jüngeren (hier dem Chinesen) beleuchten, die auf dem Boden des geomantischen Systems ausgetragen wird. Desweiteren wird untersucht werden, welche fundamentalen Auswirkungen die Umkehrung des mythischen Ideals, der Autorität des älteren über den jüngeren Bruder, auf das Selbstverständnis der Gesellschaft der Hmong hat.

„Once two brothers went to look for good *loojmem* for their own graves. They both found the same good place, and each of them told their sons, 'When I am a hundred and twenty years old, you must bury me here.' No matter whether they are Hmong or Chinese, they cannot be buried in the same place. But they were buried very close together. Because the older brother was richer than the younger, gold was placed under his neck, and stone under the neck of the younger brother, since after three years have passed, he whose neck has first broken will first go to be a king in heaven. And when the father is king in heaven, the son will be king on earth.

The elders teach us to plant flowers on graves, and the flowers on the younger brother's grave blossomed before the flowers on the grave of the older brother. When the older brother's sons saw this, and saw that the younger brother's neck was breaking, they took away the stone and replaced it with the gold. When three years later the younger brother's sons came to visit their father's grave, they found the grave of their uncle already open, for he had gone to be a king in heaven. But they realized what bad men their cousins were - and since that day Hmong and Chinese have never got on together. The Hmong moved away from the Chinese, and did not wish to speak the same language any more. The Chinese wanted the Hmong to speak Chinese, but the Hmong did not want to and departed. “ (Tapp 1989: 159- 160)

Die beiden Brüder, Hmong und Chinese, werden am gleichen Ort beerdigt, der als 'guter Platz' identifiziert wird, in geomantischer Ausdrucksweise also als ein Platz mit viel *hmoov*. Von Beginn an ist offensichtlich, dass dies zu einer außerordentlichen Konkurrenz zwischen den Toten und ihren Nachkommen führen wird, da die Begrabenen um den gleichen

geomantischen Bezugspunkt, das „ownership of land“ kämpfen müssen (Chindarsi 1976: 91). Nur einer von beiden kann von der Güte des Ortes Nutzen davontragen – die Rivalität könnte kaum stärker konzipiert werden.

Bevor eine Rezirkulation und Reinkarnation der verschiedenen Anteile eines Toten stattfinden kann, müssen alle Objekte, die Teil der sozialen Identität des Toten waren und die mit ins Grab gegeben wurden, vollständig verrottet sein. Passiert dies, kann in den Nachkommen neues Leben entstehen. Als Zeichen dieses fortlaufenden Prozesses beginnen die Blumen auf dem Grab des Hmong zu blühen. Die Chinesen hingegen, die ihrem Vater ein Stück Gold ins Grab mitgegeben hatten, missachteten dabei die Regel, dass unvergängliche und von Menschen hergestellte Objekte im Grab den Prozess des Verrottens und Rezirkulierens des Toten verhindern können. Als sie in der Rivalität zu unterliegen drohen und ihren Fehler bemerken, betrügen die Chinesen die Hmong: sie vertauschen das unvergängliche Stück Gold als soziales Produkt des Menschen gegen den Stein, der zwar ebenfalls unvergänglich ist, jedoch nicht vom Menschen geschaffen oder in einer Bearbeitung angeeignet wurde. Der Stein gehört so zur außersozialen Sphäre des Kosmos und verhindert nicht die Verwesung des Körpers im Grab (eine andere Variante des Mythos erwähnt eine Eisen- und eine Holzschüssel, die heimlich gegeneinander ausgetauscht werden; siehe Mottin 1980: 107). Die Nachkommen des Hmong kommen zu spät, um den Betrug zu verhindern. Sie müssen miterleben, dass es nun die Chinesen sind, die ‚king in heaven‘ *huab tais ntuj* sein werden. So verlieren sie alle Insignien, die zuvor ihren legitimen Anspruch auf das Amt des mythischen Herrschers *huab tais* legitimierten: sie müssen den mythischen Norden, den ‚summit of the sky‘ verlassen und sich in den Süden, den ‚bottom of the sky‘ flüchten und vollziehen die Inversion der Altersstufung so auch topographisch.

Die Trennung von den mythischen Ursprüngen wird dabei begleitet durch den Verlust der Bücher und der Schrift der Hmong, in denen sich das ursprüngliche Wissen der Hmong verkörperte: durch die chinesische Boshaftigkeit fallen alle Bücher der flüchtenden Hmong in den Fluss (Mottin 1980: 163). Die Schrift der Hmong wird von den Chinesen verbrannt oder muss von den hungernden Hmong auf ihrer langen Flucht in den Süden aufgegessen werden (Tapp 1989: 75, 122). So von den mythischen Ursprüngen getrennt, die mit der Herrschaft und einem Überfluss an begehrten Gütern wie Silber assoziiert wurden, bleiben für die Hmong in ihrer gegenwärtigen Marginalisierung nur noch zwei Handlungsoptionen. Erstens: sie arrangieren sich mit der Situation und versichern sich der begehrten Güter über den

Austausch mit der nun dominierenden ethnischen Gruppe<sup>140</sup>. Zweitens: sie verhelfen ihrem eigenen mythisch begründbaren Anspruch auf die Herrschaft wieder zu ihrem Recht. Beide Optionen wurden zu unterschiedlichen historischen Verhältnissen durch unterschiedliche Gruppen der Hmong realisiert.

Der kompetitive Aspekt, der den Beziehungen zwischen Brüdern im Kontext ihres *hmoov* inhärent ist, führt also zur Inversion des mythischen Ideals und der illegitimen Dominanz des jüngeren Bruders, die bis in die Gegenwart anhält. Sie verletzt damit das Ideal, dass der ältere Bruder dem jüngeren übergeordnet sein sollte. Dieses Ideal wird von jedem männlichen Hmong als konstitutiv empfunden in den Alltagsbeziehungen zwischen Brüdern (Lemoine 1972a: 171). So entsteht eine gewisse Spannung zwischen den Regeln alltäglicher Verwandtschaftsbeziehungen und Mythen, in denen ein jüngerer Bruder seinen älteren betrogen hat, um ihn zu besiegen und zu dominieren. Der moralische Impetus, der aus dieser kognitiven Dissonanz heraus entsteht, erscheint offensichtlich: warum nicht das mythische Ideal restituieren und den Hmong als älteren Brüdern die angestammte Machtposition zurückgeben? Dies könnte eine Erklärung für die Neigung der Hmong zu messianistischen Rebellionen sein, in denen um eine Reinstallierung der mythischen Dominanz der Hmong als

---

<sup>140</sup> Eine weitere Möglichkeit, wie eine Austauschbeziehung zu einem dominanten Fremden aufgebaut werden kann, ist natürlich die der Heirat, wie viele Beispiele aus dem insularen Südostasien auf überzeugende Art und Weise demonstrieren (siehe Platenkamp 1996: 217-18 für einen Überblick). Obwohl Heiratsbeziehungen zwischen Hmong und *suav* in den Mythen selten beschrieben werden, führen manche Clans *xeem* der Hmong ihren Ursprung auf uxorilokale Heiraten zwischen Frauen der Hmong und chinesischen Immigranten zurück. So führt der Lauj-Clan seine Entstehung auf einen Chinesen zurück, der solange keine Kinder haben konnte, bis er eine Hmong-Frau heiratete und sich mit dieser fortpflanzte. Auf diesen Typus von Heiratsbeziehung wird auch verwiesen, wenn die Entstehung des Clans Xem vor fünfzig Jahren erklärt wird (Tapp 1989a: 169). Tatsächlich hatten viele chinesische Soldaten, die im chinesischen Bürgerkrieg auf Seiten der nationalistischen Guomindang gekämpft hatten, nach deren Niederlage in das nördliche Indochina entkommen können, wo sie oft Pferdekarawanen zusammenstellten und mit den Bergdörfern Handel trieben. In den 1950ern ließen sich viele von diesen in größeren Siedlungen der Hmong nieder, heirateten Frauen der Hmong und überließen den mobilen Handel den Lao (Johnson 1985: 155- 156, 311). Dennoch scheint dieses Muster von Heiratsbeziehungen mehr zu reflektieren als die in Indochina zu beobachtenden historische Gegebenheiten; so berichtet Tapp von ähnlichen Clan-Genealogien auch unter den Hmong in China (Tapp 2001: 203, 212). Eine Inversion des grundsätzlich gleichen Modells scheint sich in einem weiteren Mythos anzudeuten: in den Zeiten der Dominanz durch die Hmong war es der chinesische König, der seine Tochter den siegreichen Hmong zur Heirat gab (Tapp 1989a: 169-170). Die Flexibilität lokaler Genealogien zeigt sich in einem weiteren Fallbeispiel, das Tapp für die Hmong in China dokumentiert hat: der lokal dominante Wang-Clan betont seine Herkunft von einem Hmong, der eine chinesische Frau geheiratet hat. Informanten aus einem anderen rivalisierenden Clan der Hmong widersprachen dieser Darstellung jedoch und behaupteten, dass der Gründungsahne des Clans der Wang selbst Chineser war und seine Frau eine Hmong. Da diese Argumentation in der offensichtlichen Absicht verfolgt wird, Dominanzansprüche des Clans der Wang zu delegitimieren, scheint hier auf ein anderes Modell zurückgegriffen worden zu sein: Dominanz kann danach nur der für sich beanspruchen, der seine Herkunft von einem mythischen Ahnen herleiten kann, der selbst Hmong sein sollte und eine Chinesin geheiratet hat (Tapp 2001: 328- 330).

ältere Brüder über diverse in einer Position der Macht befindliche 'Fremde' (die alle in der zu Beginn dargelegten Kategorie *suav* subsummierbar erscheinen) gerungen wird.

In einigen Varianten des hier behandelten Mythos wird die Rivalität des mythischen Brüderpaares in anderen Begrifflichkeiten als denen des geomantischen Systems formuliert. In einer von Tapp überlieferten Version einigen sich Hmong und Chinesen nach einer Phase tiefer Rivalität darauf, das von ihnen bewohnte Land zu teilen. Während die Hmong ihre Gebiete daraufhin mit Zweigen und Blättern demarkieren, tun dies die Chinesen mit Steinwällen. Als der Wind die Grenzziehungen der Hmong hinfortgeweht hatte, verloren sie jeden Anspruch auf Land und mussten sich der Dominanz des Chinesen beugen (Tapp 1989: 165). Auch hier taucht die Kategorie des Khmu *mab daum* nicht in der Rivalität zwischen Brüdern auf.

Der einzige mir bekannte Mythos, der explizit die Existenz aller Brüder anerkennt, wurde von mir selbst 2001 in Laos aufgenommen. Hier ist es *Saub*, eine der höchsten Gottheiten in der Kosmologie der Hmong, der in mythischer Vorzeit und einer sonst undifferenzierten Welt einen Kürbis gebiert. Nachdem dieser angestochen wird, erscheint erst ein Khmu, dann ein Hmong, schließlich ein Lao. Saub bereitet nun einen kleinen Erdhügel vor und bedeckt ihn mit einem Tuch, einen Haufen Eisen und einen Stapel Papier. Dann ruft er die drei Brüder, damit sich jeder von ihnen etwas davon aussuchen kann. Die Hmong und Lao lassen ihrem älteren Bruder, dem Khmu den Vortritt. Dieser lässt sich vom scheinbar großen Stoffhaufen verlocken und greift sich das Tuch – um festzustellen, dass dieses gerade mal ausreicht, um sich und seiner Verwandtschaft Lendenschurze daraus zu machen. Der Hmong wählt das Eisen – und erlangt damit die Verpflichtung, immer auf das Feld zu gehen und dort mit Hacke und anderen Geräten Feldbau zu betreiben. Den Lao schließlich bleibt nur das Papier – und gelangt somit in den Besitz der Schrift und damit der Insignien der Herrschaft über seine Brüder. Bis hierhin entspricht die Handlungsabfolge noch in wesentlichen Punkten den anderen besprochenen Varianten und scheint sogar auf eine Legitimierung der Dominanz des jüngsten Bruders hinauszulaufen. Der Erzähler des Mythos fährt jedoch fort: Als der Hmong sieht, dass die Schrift in die Hände seines jüngeren Bruders fiel, kehrt er nochmals zu Saub zurück und bittet gleichfalls um die Gabe von Schrift. Auch ihm überreicht Saub einen Stapel Papier. Da der Hmong begreift, dass die Bearbeitung des Landes und das Studium der Schrift zur gleichen Zeit mehr von ihm abverlangt, als er zu leisten fähig ist, entscheidet er sich das Papier aufzuessen. Der Erzähler schließt mit den Worten: 'Was immer auch die Hmong jetzt anfangen, machen sie besser (als die anderen erwähnten ethnischen Gruppen), denn sie haben

bereits die Schrift im Bauch'<sup>141</sup>. Während also die Lao ihre Schrift nur als externes Eigentum besitzen, das man ihnen auch wieder wegnehmen kann, haben die Hmong dieser Darstellung zufolge ihre Schrift als untrennbaren Anteil ihres Selbst inkorporiert<sup>142</sup>. Aus diesem Grund wird davon ausgegangen, dass Hmong fähiger als Vertreter aus anderen ethnischen Gruppen sind, formale Bildung zu erwerben und in Gemeinwesen in hohe Ämter berufen zu werden, wodurch sie nach und nach Individuen aus anderen ethnischen Gruppen in Positionen von Autorität ersetzen<sup>143</sup>. Während meiner Feldforschung begriffen viele meiner Informanten diese Qualitäten als spezifisch für die Hmong, gerade im Vergleich zu anderen ethnischen Gruppen. Diese Erzählung könnte so als mythische Legitimation dieser Ansicht begriffen werden: das Essen der Schrift wäre dann zu interpretieren als Inkarnierung der Insignien der Herrschaft in die Essenz der Identität der Hmong selbst. Beziehungen zu Fremden scheinen so ein Ignorieren wie im Falle der *mab* oder Kompetition wie im Falle der *suav* zu implizieren. Diesem letzten Mythos zufolge wäre die Rivalität zum Fremden eine unvermeidbare Disposition, die als in der Konstitution der Identität der Hmong als inhärent betrachtet würde. Dies könnte auch die Tatsache der beständigen Disposition der Hmong zu messianistischen Rebellionen verständlich machen, da es das Versprechen eines Erfolges implizieren würde, da man entsprechend einer gerechten und ewigen Ordnung einer mythischen Vergangenheit handelt.

### Zusammenfassung

Ich habe verschiedene Kontexte diskutiert, in denen die Beziehungen zu 'Fremden' eine jeweils eigene Form und eigene Attribute gewinnen.

Erstens: Im Kontext von 'Atem/ Dampf' *pa* werden soziale Unterschiede zu 'Fremden' unter das vereinende Prinzip regenerativen Lebens, wie es im mythischen Kürbis Ausdruck findet,

---

<sup>141</sup> *Zaum no hmoob ua dab tsi los hmoob txawj dua vim muaj ntawv nyob hauv plab lawm.*

<sup>142</sup> Tapp erwähnt einen in Thailand aufgenommenen Mythos mit einer prinzipiell ähnlichen Handlungsfolge, dessen Implikationen für die Gegenwart jedoch auf eine andere Art und Weise interpretiert zu werden scheinen. In diesem Mythos haben die Hmong Angst, dass ihre Bücher bei der Überquerung eines Flusses nass werden könnten. Da sie von Hunger geplagt werden, essen sie ihre Bücher auf im Gegensatz zu einer sozialen Kategorie von 'Mab Suav (Chinese and others)', die ihre Bücher bei der Flussüberquerung auf dem Kopf tragen und so retten (Tapp 1989a: 122). Das Gefühl, durch das Essen der Bücher mehr verloren als gewonnen zu haben, scheint sich in der Schlußaussage des Mythos widerzuspiegeln: „That is the reason why now we can only be clever inside, in our hearts and only remember in our hearts, not in books. But before that, we had books of our own.“ (Tapp 1989a: 122).

<sup>143</sup> Diese Sichtweise wird verstärkt durch die Annahme, dass Laoten nicht wissen, wie man das geomantische System auf effektive Art und Weise für sich nutzt. So gab es Informanten, die die Meinung äußerten, dass das bessere geomantische Wissen der Hmong in näherer oder fernerer Zukunft die Beziehungen der Dominanz zwischen den Hmong und den Lao umkehren wird.

untergeordnet. Kompetitive Beziehungen zwischen Fremden sollten hier idealerweise dem gemeinsamen Ursprung untergeordnet werden, den sie alle teilen.

Zweitens: Im Kontext ihres *hmoov* beginnen sich verschiedene soziale Gruppen voneinander zu differenzieren, was in der Transformation des Kürbis in die Abfolge des Auftretens von nach Alter gestuften Brüdern Gestalt gewinnt<sup>144</sup>. In diesem Kontext unterscheiden Hmong zwischen zwei größeren Kategorien von Fremden: *mab*, also Gruppen, die in mythischer Vergangenheit als 'ältere Brüder' kategorisiert werden, und *suav*, also Gruppen, die in mythischer Vergangenheit als 'jüngere Brüder' kategorisiert werden. Die Stufung dieser nach relativem Alter impliziert die Dominanz des älteren Bruders über den jüngeren. Unter Vernachlässigung der Kategorie der *mab* bestätigen verschiedene Varianten das mythische Ideal, dass die Hmong als ältere Brüder für eine Position der Macht und Dominanz bestimmt sind, ihre jüngeren Brüder *suav* für eine untergeordnete Position. Den *suav* gelingt es jedoch, diese Abstufung durch Betrugereien im Rahmen einer stark antagonistisch geprägten Auseinandersetzung im geomantischen System umzukehren.

Die Vorstellungen der Hmong zum 'Eigenen' und 'Fremden' sind offensichtlich in hohem Maße voneinander abhängig. Tapp betont, dass die Identität der Hmong zu einem großen Anteil darüber definiert wird, dass Kontraste und Rivalitäten zwischen den Hmong und den *suav* konstruiert werden (*suav* wird von Tapp in diesem Zusammenhang als 'Han/other' übersetzt) (Tapp 2001: 12f, 420f, 428f). Diese Kategorie des 'Fremden' ist kein Phänomen, das einmal konstruiert wird und dann bestehen bleibt. Vielmehr stehen mythische und historische Begebenheiten der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft in einem Verhältnis der wechselseitigen Abhängigkeit zueinander, in dem sie immer wieder neu Gestalt gewinnen. Ob die 'Fremden' in der Gegenwart (seien dies nun Laoten oder Chinesen) als übermächtig oder geschwächt auftreten, könnte seinen Niederschlag in einer flexiblen Neuinterpretation der Vergangenheit finden. Im ersten Falle könnte so eine stärkere Tendenz auf der Betonung der Priorität der Hmong als mythische ältere Brüder liegen, im zweiten Falle diese mythische Altersstufung umgekehrt und ein Ältersein des *suav* im Rahmen einer Brüderschaft angenommen werden. Wenn wir Mythen diskutieren, müssen wir diese extrem dynamischen Beziehungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart unbedingt berücksichtigen, die von Erzählern strategisch modifiziert werden angesichts der Erfahrung gegenwärtiger Verhältnisse. Mythische Vergangenheit wiederum bindet sich eng an zukünftige Handlungen, wenn sie – wie in verschiedenen messianistischen Rebellionen der

---

<sup>144</sup> In ähnlicher Weise erfolgt im Kontext des *hmoov* auch gesellschaftsintern eine soziale Ausdifferenzierung in verschiedene Clans *xeem*, deren Verhältnis zueinander als antagonistisches begriffen wird, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird.

Hmong – zu Modellen werden, im Rahmen derer dem mythischen Anspruch der Hmong auf Dominanz als ältere Brüder Genüge getan werden soll. Die Rivalität der Hmong zum Fremden muss so als dynamischer Prozess betrachtet werden, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem synchronen und bedeutungsvollen Ganzen miteinander verknüpft, dessen Legitimität jedoch auch immer zur Disposition steht und fortlaufend unter Maßgabe der gegenwärtigen Verhältnisse neu ausgehandelt wird.

### 5.6 Messianismus

Für die Hmong ergeben sich aus dem bisher Dargestellten zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, Beziehungen zu ‚Fremden‘ zu gestalten. Zum ersten zu nennen ist der Millenarismus, in dem die Wiedererlangung der Nähe zum Ursprung und eine Restituierung der mythischen Ordnung in aggressiver Konkurrenz gegen die *suav* angestrebt wird. Zum zweiten kann der *suav* jedoch auch in seiner Funktion als Repräsentant eines privilegierten Zugangs zum Ursprung anerkannt werden, so z.B. in Situationen, in denen ein gewaltsamer Widerstand gegen seine Dominanz nicht Erfolg versprechend scheint. In einem solchen Fall können die Beziehungen als Austausch geführt werden, um über den Tausch spezifischer Objekte die Beziehungen der eigenen Gesellschaft zur kosmischen Ordnung aufrechtzuerhalten. Beide Möglichkeiten wurden und werden von den Hmong unter verschiedenen historischen Ausgangsvoraussetzungen gewählt.

Kosmologisch gesehen befinden sich die Hmong in einer marginalen Lage. Sie sind fern von China, ihrem Ursprung, und befinden sich im hierarchisch untergeordneten Süden, dem „bottom of the sky“. Wie sollten sie in dieser Lage fähig sein, einen Grabplatz zu finden, über den der *huab tais* bei ihnen und nicht bei den Chinesen reinkarnieren würde, zumal den Chinesen die größere Fähigkeit zur geschickten Manipulation des geomantischen Systems nachgesagt wird (Tapp 1989a: 162)? So gestehen die Hmong selbst ein, dass es Grabstätten des Perfektionsgrades, der zur Herrschaft verhelfen würde, vielleicht nur in China gibt (Tapp 1986b: 91). Nur diese besitzen das *Prestige*, vermitteln dem zu reinkarnierendem *huab tais* die Aggressivität und die Stärke, um sich auch gegen die Chinesen durchsetzen und diese unterordnen zu können. Aus der beschriebenen Zwangslage heraus ergibt sich eine der ersten wichtigen Voraussetzungen, die eine Person konzeptuell erfüllen muss, um im Wertesystem der Hmong politische und kosmologische Autorität als *huab tais* zugesprochen bekommen zu können: ihr muss ein Ursprung im Norden zugewiesen werden können. Tatsächlich fanden die noch am besten dokumentierten Aufstände der Hmong von 1918- 1922 und 1960 jeweils

unter der Führerschaft eines *huab tais* statt, von dem die Hmong sagten, dass er aus dem Norden komme<sup>145</sup> (Savina 1930: 259; Alleton 1981: 31- 35, 37; Tapp 1989a: 78). Erst dieser Ursprung vermittelt der Person die Beziehungen, um die bestehende gesellschaftliche Ordnung umzustürzen.

Auch das zweite wichtiges Element der Legitimierung des *huab tais* wird betrachtet als Indiz für seine Nähe zum Ursprung: er sollte im Besitz der ursprünglichen Schrift der Hmong sein, in der sich ihr mythisches Wissen verbirgt und die ihnen in der Konkurrenz zu den Chinesen verloren gegangen ist. In der erwähnten Revolte der Hmong von 1918- 1922 wurde diese Schrift den Hmong durch einen nicht weiter beschriebenen Brief vom Himmel zur Verfügung gestellt (Alleton 1981: 35). Aktuelle revitalistische Erlösungsbewegungen in den Flüchtlingslagern der Hmong legitimieren sich durch eine eigene Schrift für die Hmong, die den Führern im Traum offenbart worden ist (Tapp 1989c: 81). Paj Caj, der *huab tais* der Revolte von 1918- 1922, verteilte weiße Tücher mit magischen Schriftzeichen an seine Anhänger, die sie unverwundbar machen sollten (Tapp 1989a: 128). Die Schriftzeichen stellen hier offensichtlich den Teil dar, über den sich die Hmong im Kontext ihres *Prestige* in Beziehung setzen konnten zum ursprünglichen Ganzen, dem Himmel als Besitzer der Schriftzeichen, um hierüber ihre soziale Ordnung an die kosmische anzubinden.

Als dritte Voraussetzung schließlich wird dem *huab tais* oft ein nicht-autochthoner, fremder Ursprung zugewiesen: so wird berichtet, er werde in einem amerikanischen Jeep und in amerikanischer Uniform kommen und die Hmong erlösen (Tapp 1989a: 98), oder er werde in der amerikanischen Militärbasis Long Tien reinkarnieren (Lemoine 1972c: 6). Ohne Kenntnis der von den Informanten verwandten Begrifflichkeiten bleibt zu vermuten, dass die Hmong hier davon ausgehen, der *huab tais* nutze die Attribute der *suav dawb*, der ‚Weißen‘ oder reinkarniere gar in einem von ihnen, um die Hmong anzuführen. Dies findet seine Bestätigung in einer Anmerkung Savinas, wonach er selbst ebenfalls zumindest in einem Fall als Reinkarnation des *huab tais* von den Hmong empfangen wurde (Savina 1930: 259). Das Fremde, begriffen als *suav*, also als politische und kosmologische Autorität, der sich die Hmong unterordnen müssen, bliebe danach im Selbstverständnis der Hmong Voraussetzung dafür, die eigene Gesellschaft an die kosmologische Ordnung anzubinden. Millenaristische Führer werden dann als fremd begriffen; diese schaffen erst den Zugang zu einem Kosmos, der analog dazu als fremd konzeptualisiert wird und das Überleben der Gesellschaft erst ermöglicht.

---

<sup>145</sup>Tapp berichtet, dass sich 1960 anlässlich der Prophezeiung der Reinkarnation des *huab tais* bei den Hmong ganze Dörfer auf den Weg nach China „in search of their source“ gemacht haben (Tapp 1989a: 98).

Unter Vorwegnahme der Ergebnisse der nächsten Abschnitte muss an dieser Stelle betont werden, dass der radikale Schritt eines millenaristischen Aufstandes der Hmong immer aus der Situation der zuvor bestehenden Unterordnung unter die kosmologische Dominanz der Chinesen geschieht: vor jeder Rebellion waren die Hmong also immer angewiesen auf den lebensnotwendigen Austausch mit den Chinesen, um hierüber die Beziehungen ihrer sozialen zur umfassenden kosmischen Ordnung aufrechtzuerhalten, die für das Fortbestehen ihrer Gesellschaft unabdingbar sind. Insofern stellt vor jeder Rebellion der Austausch den langgelebten *modus vivendi* dar, in dem die *suav* das ursprüngliche Ganze repräsentieren und den Hmong die Möglichkeit von Beziehungen zum Kosmos bieten, sie hierüber jedoch auch in Abhängigkeit und hierarchischer Unterordnung halten. Aus dieser belastenden Zwangslage heraus erscheint es sehr gut nachvollziehbar, dass die Hmong davon träumen, unter Umgehung der Chinesen ihre eigene Gesellschaft unwiderruflich an die kosmische Ordnung anzubinden, darüber ‚komplett‘ zu werden und sich selbst jeder Notwendigkeit eines Austausches zu entheben. Hieraus erklären sich die Visionen einer Gesellschaft unter einem *huab tais*, wie sie Mischung und Tapp für eine messianische Bewegung von 1960 beschreiben: danach wären alle Menschen gleich, also die hierarchisierenden Differenzierungen der Gegenwart aufgehoben; Reis und Silber wären für alle Hmong in ausreichendem Maße da und sollen „ohne Arbeit aus Löchern im Boden hervorkommen“, so dass sie nicht mehr mühselig ertauscht oder erwirtschaftet werden müssen (Mischung 1990: 237; Tapp 1989a: 78). In einer solchen Weltordnung würden also die Hmong selbst das kosmologische Ganze repräsentieren, was einherginge mit unbeschränktem Zugang zu den Entitäten, die die soziale Ordnung an die kosmische anbinden. Die millenaristische Rebellion will also eine Gesellschaftsordnung etablieren, die sich primär als Alternative zum Austausch versteht. Erhellend erscheinen hier Ursache und Verlauf des Aufstandes von 1918- 1922, der in der kolonialen Literatur als „Guerre du Fou“ dokumentiert ist und den ich in Postert (im Druck) diskutiere. Wie Platenkamp zeigt, ist das Konzept einer „kompletten“ Gesellschaft bei vielen Ethnien Südost-Asiens sehr ambivalent: es wird assoziiert mit einem Grad der Perfektion, der für die Gegenwart für unrealisierbar gehalten wird; es impliziert eine Finalität der Existenz, die nur in mythische Zukunft oder Vergangenheit projiziert werden kann, wo Gesellschaften noch nicht oder nicht mehr fragmentiert werden durch die Entwicklungen historischer Prozesse (Platenkamp 1997: 7). So stellt sich die Frage, ob die Gesellschaft durch die Lebenden je als komplett erfahren werden kann oder vielleicht auch erfahren werden sollte: die endgültige Vereinigung von sozialer und kosmischer Ordnung wäre insofern tödlich, als sie zum Ende von Austausch und sozialer Fragmentierung und damit zum Ende

von Gesellschaft führen würde, wie sie ganz grundlegend zuvor beschaffen ist. So liegt vielleicht auch eine versteckte Notwendigkeit darin, dass bisher alle millenaristischen Aufstände der Hmong scheiterten.

### 5.7 Sphären des Austauschs

#### „Schuld“ versus „Gabe“

Das ‚Leihen gegen Zinsen‘ wird von den Hmong als *luab nuj nqi* oder auch als *txais nuj nqi* bezeichnet; ist man auf solche Art und Weise verschuldet, spricht man vom ‚Tragen der Leihschuld‘ *ris nuj nqi*. Diese Art von Beziehung wird gewöhnlich mit ‚Fremden‘ geführt, da hier davon ausgegangen wird, dass man ‚nicht die gleichen Traditionen hat‘ *tsi muaj txoj kev cai ib yam*. Während eine Verzinsung in den Beziehungen zwischen Hmong als unangemessen empfunden und beim Eingehen einer Leihschuld die verzögerte Rückgabe des gleichen Geldbetrages für legitim gehalten wird, erfolgt in Schuldbeziehungen zu Laoten (sofern diese nicht enge Freunde sind) eine Verzinsung des geliehenen Betrages mit der Rückzahlung eines entsprechend höheren Betrages bei der Tilgung der Schuld. Ähnliches bestätigt Lemoine für die Verhältnisse bei den Hmong in Laos in den 1960er Jahren. In zahlreichen Dörfern der Hmong in Laos wohnten damals Chinesen aus Yunnan, die mit den Hmong langfristige Austauschbeziehungen unterhielten. Wenn nun im Rahmen eines Austausches der chinesische Händler einem Hmong Silber lieh, ohne die direkte Gegenleistung in Opium zu erhalten, sprach man hier von *luab*, „emprunter à intérêt“. Dieses Schuldverhältnis wurde oft schriftlich in laotischer Sprache fixiert, wobei der Schuldner dem Chinesen einen Teil der künftigen Opiumernte verschrieb (Lemoine 1972a: 161). Angesichts der hervorgehobenen kosmologischen Bedeutung von Schrift für die zumeist analphabetischen Hmong ist zu vermuten, dass ein solcher Schuldvertrag von immenser Bedeutung für das Selbstverständnis der Hmong ist. Die dazugehörige schriftliche Fixierung seines Namens durch den Chinesen und der Empfang des Silbers ohne Gegenleistung durch Opium konstituierte sicherlich eine sehr stark hierarchisierte Beziehung. So sagte man auch hier vom Schuldner, dass er *ris nuj nqe*, „avoir (‘porter sur le dos’) des dettes“ (Lemoine 1972a: 161). Ein solches Schuldverhältnis kann einhergehen mit der Leistung eines Pfandes *yuum nqi tseg*, welches erst dann zurückerstattet wird, wenn die geliehene Schuld wieder beglichen ist. Lemoine berichtet von einem Fall, in dem ein Hmong einem Chinesen ein Pfand in Form seines Silber-Halsringes, dem ‚Einschließer des Lebens‘ *xauv siav* ableistete,

von dem angenommen wurde, dass er das Leben eines Menschen im Körper bewahrte (Lemoine 1972a: 161; Chindarsi 1976: 13; Heimbach 1979: 406). Eine Folge hiervon ist eine in einem solchen Maß hierarchische Beziehung, dass es durchaus passieren konnte, dass dieser Schuldner sich wiederholt ohne Gegenwehr vom Händler prügeln lässt (Chindarsi 1976: 12- 13).

Der Hmong-Begriff für ‚Handel treiben‘ *ua luam* unterscheidet sich nur im Ton von der Bezeichnung des oben beschriebenen hierarchisierenden ‚zu Zinsen leihen‘ *luab*. In größerem Maßstab betrieben die Hmong vor der Revolution Handel mit jährlich nach der Opiumernte durch die Berge ziehenden Handelskarawanen von Chinesen aus Yunnan, die als *suav qhua nees* bezeichnet wurden, als „Chinesen mit Pferdekarawanen“ (Lemoine 1972a: 150; Lyman 1974: 308). Diese sprachen zumeist kein Hmong; die Hmong hingegen hatten sich in einem Großteil der Fälle Yunnanesisch zu eigen gemacht (Chindarsi 1976: 11-12). Die meisten Begrifflichkeiten des Handels sind dem Chinesischen entlehnt, so z.B. *muas* für ‚kaufen‘ oder *muag* für ‚verkaufen‘.

Gelegentlich existieren Hmong-Begriffe mit scheinbar gleicher Bedeutung, so z.B. *yuav*, das ebenfalls mit ‚kaufen‘ übersetzt wird (Lyman 1974: 367). Diese scheinen sich jedoch teilweise von den aus dem Chinesischen entlehnten Begriffen dadurch zu unterscheiden, dass sie in anderen Kontexten verwendet werden. Ein Beispiel hierfür ist der Ausdruck *yuav poj niam*, „eine Braut kaufen“ (Lemoine 1972a: 158; Tapp 1989a: 112; Heimbach 1974: 431). Hier bezeichnet *yuav* das Schließen affinaler Beziehungen innerhalb der Gesellschaft der Hmong. Dieses Datenmaterial gibt Anlass zur Vermutung, dass hier sprachlich bereits verschiedene Austauschsphären voneinander demarkiert sind. Dies bestätigt sich durch die Beobachtung Bernatziks, dass eine wechselseitig gezeigte, nicht auf Entlohnung gerichtete Solidarität innerhalb der Gesellschaft der Hmong in auffälligem Kontrast steht zur Profitorientiertheit in der Austauschbeziehung zu den Chinesen (Bernatzik 1947: 423). In meiner eigenen Feldforschung wurde nicht terminologisch zwischen profitorientierten Außenbeziehungen des Handels und nichtprofitorientierten Binnenbeziehungen des Heiratens unterschieden; in beiden Fällen wurde der ursprünglich chinesische Terminus *muas* und der Hmong-Ausdruck *yuav* angewendet. Die Bewertung dieser Sphären als deutlich unterscheidbar bezüglich ihrer Profitorientierung wurde jedoch bestätigt unter Verweis auf die standardisierten Brautpreise der Hmong, die offensichtlich nicht auf eine Gewinnmaximierung abzielen.

Innerhalb der Gesellschaft der Hmong werden Schuldbeziehungen gewöhnlich als einfaches ‚Leihen‘ *qiv* (Hmong) oder *txais* (Chinesisch) geschlossen und implizieren dann die zeitlich

verzögerte Rückgabe des gleichen Guts. Ein solches Leihverhältnis impliziert ein gewisses Bekanntschaftsverhältnis und Vertrauen zwischen Geber und Leihendem, welches jedoch nicht so weitreichend oder institutionalisiert ist, dass um eine entsprechende Leistung einfach ‚gebeten‘ *thov* werden könnte. Geliehen werden dabei zumeist alltägliche Gebrauchsgegenstände wie Geschirr, Hocker, Sägen oder Tragekiepen, wobei man sich bemüht, diese nach kurzer Zeit wieder ihrem ursprünglichen Besitzer zukommen zu lassen. Auch Geld kann geliehen werden, wobei eine spätere Zurückerstattung des geliehenen Betrages in gleicher Höhe als ausreichend betrachtet wird. Subsistenzgüter wie Reis können zwar auch in diesem Sinne ‚geliehen‘ werden, sind jedoch nicht typisch für diese Art von Beziehung. Die Gabe erfolgt hier dann als Tausch *pauv*, z.B. Salz gegen Reis, oder als Merken einer Schuld *nuj nqe*, die irgendwann ohne Zinsen zurückgegeben wird. (Lemoine 1972: 161). ‚Leiht‘ sich jemand ein älteres Kind aus einer anderen Familie aus, damit dieses bei eigener Abwesenheit im Dorf auf die eigenen jüngeren Kinder aufpassen kann, revanchiert sich der Schuldner hierfür mit einem kleinen Geldbetrag, der als der Leistung des Kindes äquivalent betrachtet wird.

Beziehungen des ‚Leihens‘ grenzen sich scharf ab gegen das bereits besprochene „gegen Zinsen leihen“ *luab* von Silber, welches einhergeht mit einer ausgeprägten Hierarchisierung zwischen dem Händler und seinem Schuldner. Dennoch wurden auch diese Beziehungen von meinen Informanten als Abhängigkeitsbeziehungen empfunden, die sie nach Möglichkeit eher vermeiden. Auch in einer solchen Beziehung wurde vom Empfänger einer Leistung gesagt, dass er ‚Schuld/Wert (auf dem Rücken) trage‘ *ris nuj nqi*. So wurde zu nicht näher Bekannten eine Beziehungsaufnahme als ‚Leihen gegen Zinsen‘ oder ‚Leihen‘ soweit möglich vermieden; bestand ein gewisses Vertrauen, dass eine solche Beziehungsaufnahme ermöglichte, wurden Bestrebungen offensichtlich, dieses Vertrauen noch weiter zu vertiefen, um eine Beziehung des ‚sich Gebens‘ *sib pub* zu etablieren.

Beziehungen des ‚sich Gebens‘ *sib pub* werden vor allem innerhalb der Deszendenzgruppe gepflegt. Wenn die eigene Deszendenzgruppe durch interne Streitigkeiten jedoch gespalten ist, neigen deren Fragmente dazu, sich mit den Fragmenten aus anderen Deszendenzgruppen, zu denen freundschaftlichere Beziehungen etabliert werden können, zu lockeren Austauschnetzwerken zusammenzuschließen; zur gleichen Option neigen auch die in einem Dorf vertretenen kleinsten Clanfragmente. Solche Netzwerke werden dann konzeptualisiert als Beziehungen zwischen ‚jüngeren und älteren Brüder-Freunden‘ *kwv tij phooj ywg*; als solche sind sie ebenfalls gekennzeichnet als Beziehungen des ‚sich Gebens‘ *sib pub*: ‚Wenn sich die jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste nicht lieben wollen, geht man

Freunde suchen, die man wie ältere und jüngere Brüder liebt; man nennt sie jüngere und ältere Brüder-Freunde. Wenn sich jüngere und ältere Brüder-Freunde gut verstehen, muss man kein Geld bezahlen, man gibt sich (*sib pub*) nur'<sup>146</sup>. *pub* wird dabei übersetzt als ‚to give (free of charge)‘ oder ‚donner, gratifier, faire cadeau‘ (Heimbach 1979: 234; Bertrais 1979: 311). Im Gegensatz zu ‚geben‘ *muab rau* impliziert es dabei nicht notwendigerweise eine Gegengabe und bezieht sich offensichtlich eher auf den symbolischen und beziehungsstiftenden Akt des ‚Gebens‘, während *muab rau* eher auf den körperlichen Akt des Überreichen zu referieren scheint. Im Rahmen von Beziehungen des ‚sich Gebens‘ wird tendenziell eher um Subsistenzgüter wie Reis oder Mais ‚gebeten‘ *thov*. Wird dieser Bitte nachgekommen, trägt der Empfänger nicht ‚Schuld/Wert auf dem Rücken‘, da ihm diese Gabe ‚gegeben‘ *pub* wurde. Erfolgt der Transfer eines Objektes in dieser Weise ohne direkte Erwartung einer abgesprochenen Gegenleistung oder eines Rücktransfers, spricht man von einer ‚Gabe‘ *txiaj ntsig*, einem ‚gracious act, a gracious gift‘ oder ‚don, cadeau, bienfait‘ (Heimbach 1979: 381; Bertrais 1979: 505). In einer solchen Beziehung wird direkte Reziprozität nicht eingefordert; auch über längere Zeiträume kann hier der Austausch asymmetrisch gestaltet sein, ohne dass die Beteiligten diesen dann als ungemäß betrachten würden. Die ‚Gabe‘ *txiaj ntsig* auf der einen Seite, ‚Schuld/Wert‘ *nui nqi* auf der anderen scheint so zwischen zwei verschiedenen Austauschphären zu unterscheiden, in denen unterschiedliche Gesetzmäßigkeiten gelten: ‚Das Opfern eines Schwein, von Reis, von Weihrauch ist eine Gabe; wenn man auf den Markt geht, um Dinge zu kaufen und dem Verkäufer Geld gibt, ist das keine Gabe, es ist Schuld/Wert bezahlen‘<sup>147</sup>. Der monetären Geld- und Schuldwirtschaft in Beziehungen zu Fremden wird so der Austausch von Gaben mit Mitgliedern der eigenen Deszendenzgruppe, den Freundschaftsnetzwerken und den Ahnen und Geistern entgegengesetzt: ‚Es ist sehr wichtig, dass die Hmong den Angehörigen ihrer Deszendenzgruppe, ihren Freunden und den Geistern Gaben geben‘<sup>148</sup>. Dieser Verpflichtung zu geben folgt die Verpflichtung anzunehmen, wenn auch gelegentlich erwartet wird, dass Zögerlichkeit zur Schau gestellt wird: ‚Wenn ich einem anderen eine Gabe gebe, muss er sie annehmen‘<sup>149</sup>. Die Pflicht einer Erwidern der Gabe schließlich wurde von meinen Informanten zögerlicher formuliert: ‚Wenn ich ihm viel gegeben habe und er denken kann, gibt er mir auch; wenn er ein guter

<sup>146</sup> *Yog kwv tij caj ceg tsi xav sib hlub mus nrhiav phooj ywg sib hlub zoo ib yam li kwv tij hu ua kwv tij phooj ywg. Yog kwv tij caj ceg kwv tij phooj ywg sib paub zoo tsi yuav tsum them nyiaj sib pub xwb.*

<sup>147</sup> *Laig npua mov xyab rau dab tsev yog txiaj ntsig mus tas lav yuav khoom muab nyiaj rau tus muag tsi yog txiaj ntsig yog them nui nqis.*

<sup>148</sup> *Tseem ceeb heev tus neeg hmoob pub txiaj ntsig rau kwv tij caj ceg kwv tij pooj ywg rau tus dab.*

<sup>149</sup> *Yog kuv pub txiaj ntsig rau lwm tus nws yuav tsum txais xwb.*

Mensch ist, muss er mir auch geben<sup>150</sup>. Die Notwendigkeit der Erwidern der Gabe *pauj txiaj ntsig* wurde eher im Verhältnis begründet gesehen, welches durch die Gabe etabliert wird. McKibben konstatiert so: „*,pub‘* is used more for something given by a person *,higher‘* than the *,receiver‘*“ (McKibben 1993: 123). Auch eigene Informanten betrachteten den Geber dem Empfänger als hierarchisch übergeordnet, als dessen *,Lehrer‘ tus xib fwb*. Im Rahmen einer reziproken Gegengabe ist dieses Verhältnis jedoch auch prinzipiell umkehrbar: *,Zu der Zeit, wenn er mir gibt, ist er etwas höher; wenn ich ihm gebe, bin ich etwas höher; wenn er mir gibt, ist er mein Lehrer; wenn ich ihm gebe, bin ich sein Lehrer‘<sup>151</sup>*. Für den Empfänger wurde so das Ideal eines *,Erinnerns an die Gabe‘ nco txiaj ntsig* formuliert, was diesen temporär an den Geber als Besitzer des Objektes bindet und ihm unterordnet: *,Ich gebe dir ein Schwein; ich bin der Besitzer, du erinnerst Dich an die Gabe; wenn du dich an meine Gabe erinnerst, respektierst du mich als etwas höher‘<sup>152</sup>*.

### Handelsformen vor und nach der Revolution

Vor allem die externen Austauschbeziehungen der Hmong haben sich historisch sehr gewandelt. Vor 1975 fand der überwiegende Teil des Handels der Hmong mit den Chinesen statt als Austausch von Opium gegen Silberbarren oder die alten Silbermünzen der früheren Kolonialmächte, also alte burmesische und indochinesische, zu einem geringeren Anteil auch alte chinesische oder Thai-Silbermünzen (Bernatzik 1947: 325; Lemoine 1972a: 163; Cooper et al. 1991: 47). Dieser Handel stellte die wichtigste Außenbeziehung der Hmong dar, hinter welcher Kontakte zur laotischen oder Thai-Administration an Bedeutung sehr verloren (Lewis 1984: 133). Eher am Rande erwähnt wird von den Autoren noch der Handel mit laotischen Händlern als Austausch von Opium gegen Salz (Bernatzik 1947: 424; Lemoine 1972a: 150; Tapp 1986a: 22).

Seit 1975 und dem Ende des Bürgerkrieges haben sich die Kontakte zu den jeweiligen Regierungsinstitutionen, die ihren Einfluss auch in schwerer zugängliche Regionen ausweiteten, stark intensiviert. Eine generell verbesserte Infrastruktur ermöglichte nun auch den schnellen Zugang zu entfernter gelegenen Dörfern. Viele Dörfer der Hmong wurden in tiefere Gegenden zwangsumgesiedelt, um sie unter die Kontrolle der lokalen

---

<sup>150</sup> *Yog kuv pub nw ntau lawm yog nw txawj xav nw pub kuv thiab; yog nws muaj lub siab zoo nws yuav tsum pub kuv thiab.*

<sup>151</sup> *Lub sij hawm nws pub kuv nw siab me ntsi; kuv pub nw kuv siab me ntsi; yog nws pub kuv nws yog kuv tus xib fwb yog kuv pub nws kuv yog nws tus xib fwb.*

<sup>152</sup> *Kuv muab ib tug npua rau koj kuv ua tus tswv koj nco kuv txiaj ntsig; yog koj nco kuv txiaj ntsig koj saib kuv siab me ntsi.*

Regierungsinstitutionen zu bringen. Wurde der Mohnanbau zuvor lange Zeit toleriert, führt ein wachsender internationaler Druck auf die laotische Regierung zunehmend zur Verfolgung der Opiumproduktion im eigenen Lande. Das früher von geflüchteten chinesischen Soldaten der Guomindang aufrechterhaltene Handelssystem wurde zerschlagen. Besuchen in der Gegenwart wandernde chinesische Händler die Gebirgsdörfer, kommen sie zumeist aus der Volksrepublik China und bieten Plastikgeschirr und billige elektronische Massenartikel an. Je günstiger ein Dorf infrastrukturell liegt, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass Entwicklungsprojekte die Substitution des Mohnanbaus durch Kaffee- oder Gemüseanpflanzungen gefördert haben. Nach wie vor wird Opium zwar angebaut, vor allem auch in den entlegeneren Landesteilen, unter wachsendem Druck der Regierung jedoch zunehmend ersetzt durch andere cash crops. In meinem eigenen Feldforschungsgebiet handelte es sich dabei vor allem um Blattgemüse, welches in Luang Prabang verkauft werden konnte.

Da der Austausch von Opium gegen das Silber chinesischer Händler vor 1975 recht gut dokumentiert ist und im Selbstverständnis der Hmong von zentraler Bedeutung war, soll dieser im folgenden vertiefend untersucht werden. In einem weiteren Abschnitt wird dann diskutiert, inwieweit der in der Gegenwart zunehmende Anbau und Verkauf von Gemüse seit 1975 ähnliche Grundcharakteristika dieses Austausches fortführt oder mit ihnen bricht.

### **Austausch vor 1975: Silber gegen Opium**

Was bedeutet es für die Identität der Hmong und der Chinesen, wenn sich die Hmong im Austausch als Geber des Opiums auf die Chinesen als Empfänger beziehen? Einleitend soll hier kurz ein Modell skizziert werden, das von Ethnologen vor allem für Gesellschaften in Südostasien und Ozeanien entwickelt wurde und das grundlegende Merkmale des Austauschs in vielen dieser traditionellen Gesellschaften kennzeichnet (Barraud et al. 1994, Platenkamp 1988, 1996b), um danach die Relevanz dieses Modells für die Gesellschaft der Hmong zu diskutieren. Im Austausch werden Beziehungen dadurch geschaffen, dass etwas weggegeben wird, das Teil der Person des Gebers ist. Eine solche Gabe etabliert dann Teil-Ganzes-Beziehungen, in denen sich der Empfänger der Gabe als Teil auf den Geber bezieht, der für das Ganze steht. Der Geber repräsentiert also mehr als sich selbst: er repräsentiert die Identität einer größeren Gruppe und dahinter einen als Ganzheit begriffenen Ursprung. Zugrunde liegt hier ein relationales Konzept der Person: die Person des Gebers wird in Bezug auf das Ganze, das er repräsentiert, begriffen und bewertet. Austausch konstituiert also Geber und Empfänger

als Teile in der Beziehung auf ein gleiches umfassendes Ganzes, gibt ihnen eine über den gleichen Aspekt ihrer Person bewertete Identität. Das Akzeptieren der Gabe bedeutet dann das Einlassen auf den gemeinsamen Bezug auf ein umfassendes Ganzes. Lässt sich dieses Modell auf die historische Form des Austausches von Opium gegen Silber anwenden, wie er vor der Revolution zu beobachten war?

Bei allen Handelstransaktionen versuchten die Hmong vor 1975, sich immer direkt in Silber *nyiaj* auszahlen zu lassen. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang der Begriff *txiaj*. So bezeichnet er nicht nur das Zehntel einer Unze, also 3,8 g, sondern als *txiaj* oder *txiaj npliv* auch die alten indochinesischen 10 Centimes-Stücke, die selbst nur 2,7 g wiegen (Lemoine 1972a: 154; Heimbach 1974: 380; Bertrais 1979: 217). Hier erweitert der Begriff seinen Bedeutungsumfang also über die reine Gewichtseinheit hinaus auf die konkrete Münze, das 10 Centimes-Stück. Diese Münze wird bevorzugt genommen, um damit die Kleider zu besticken (Lemoine 1972a: 117; Johnson 1985: 153). Diese Kleidungsstücke spielen dann eine hervorgehobene Rolle bei verschiedenen rituellen Kontexten wie z. B. der Heirat; hierauf soll später noch detaillierter eingegangen werden. Schließlich kann *txiaj* auch in der Bedeutung von „money, wealth“ übersetzt werden, im Ausdruck *tsim txiaj* als „of value, worth money, worthy of respect“ und kann sich dann auch auf Personen beziehen (Heimbach 1979: 380). Im Begriff des *txiaj* vereinen sich so gleichermaßen das Gewichtsmaß für Silber, das Bild der Silbermünze im sichtbaren Schmuck und schließlich der Respekt, den dieses einflößt. Tatsächlich ist ein wichtiges Maß für die Autorität, die die Hmong einer Person einzuräumen gewillt sind, das Gewicht des Silbers, das sich in ihrem Besitz befindet (Lemoine 1972a: 162, 164). Für die Hmong stellt Silber dabei eine beseelte Entität dar mit der ihr spezifischen Eigenschaft, weitere Reichtümer anzuziehen, also dem Eigentümer beste Voraussetzungen zu geben, darüber hinaus noch mehr Silber zu erwerben (Lemoine 1972a: 155; Chindarsi 1976: 31).

Da alle Einkünfte der Hmong über lange Zeiträume in Silber angelegt werden, gelang es einzelnen Kernfamilien, große Mengen an Silber anzusammeln; Lemoine spricht von 200-300 Silberbarren pro Familie. Tatsächlich gaben die Hmong unabhängig vom tatsächlichen Reichtum jedoch an, nur wenig Silber zu besitzen, immer nur einige Piaster, ein oder zwei Barren und den augenscheinlich zur Schau getragenen Silberschmuck. Gleiches galt für den Ertrag der Opiumernte einer Familie, dessen Umfang nur ungern angegeben wurde (Lemoine 1972a: 150-151; Geddes 1976: 181). Im Rahmen der nicht-kompetitiven, zeitlich langen Austauschzyklen innerhalb der Gesellschaft der Hmong wurde der Silberbesitz einzelner Kernfamilien also tunlichst verschwiegen.

Trotz großer Geheimhaltung war der ungefähre Besitz jeder Familie jedoch recht gut bekannt, da die Hmong untereinander genau auf Einkünfte und Ausgaben der anderen Familien achten (Lemoine 1972a: 162). Reich sein heißt dann *muaj nyag*, „Silber haben“, arm sein hingegen *pluag nyaj* „arm an Silber sein“. Reichtum ist der offensichtlichste Ausdruck von *Prestige*. Der Lebensstil spielt nur eine geringe Rolle, da Reichtum angesehen wird als unwiderlegbares Zeichen höherer spiritueller Qualitäten. Bei gleichem Lebensstil können sich zwei Familien hierin vom sozialen Status her bedeutend unterscheiden. So berichtet Lemoine von einem alten Mann, der mit seiner Familie in Schmutz und Armut lebte und dennoch ein respektiertes und angesehenes Mitglied im Kreis der Ältesten darstellte, da er für im Besitz von wenigstens zweihundert Silberbarren angesehen wurde und somit ein „Mann ist, der hat“ *ib tub neeg muaj* (Lemoine 1972a: 164). Unabhängig von weiteren Eigenschaften reichte also der vermutete Besitz von Silber, um den sozialen Status hierarchisch zu differenzieren (ebd. 162). So zogen es die Hmong vor, möglichst ärmlich zu leben, wenn ihnen dieses die Akkumulation von Silber ermöglicht. Es bestand moralischer Konsens darüber, dass es nicht weise wäre, anders als sehr geizig mit dem Silber umzugehen, es zu verbergen und für sich zu behalten (ebd. 163).

Deutlicher noch als beim Opium zeichnet sich hier ab, dass die Hmong nicht die materielle Form von Münzen und Silber als solche wertschätzen, sondern die Beziehungen, die diese in sich verkörpern. Die Chinesen zeichnen sich durch ihre überlegenes, aggressives *Prestige* aus und haben die Hmong kosmologisch marginalisiert, da sie in der mythischen Konkurrenz der Brüder um die Reinkarnation des *huab tais* den Ursprung des *hmoov* für sich monopolisieren konnten. So entsteht für die Hmong die Notwendigkeit, sich im Austausch mit den Chinesen des für die Fortexistenz der eigenen Gesellschaft unabdingbaren *Prestige* zu versichern. Dies gelingt ihnen im Erwerb des Silbers der Chinesen: als Empfänger des Silbers nehmen sie etwas entgegen, das Teil der Person des Gebers ist und über diesen hinweg auf den universalen Ursprung allen *hmoov* verweist. So wird es ihnen möglich, sich als Teil auf den Geber zu beziehen, der für das Ganze steht. Der chinesische Händler repräsentiert also mehr als sich selbst: er repräsentiert die Identität einer größeren Gruppe, der *suav*, und dahinter einen als Ganzheit begriffenen Ursprung. Wenn die Hmong sich dann in bestimmten rituellen Kontexten mit den Silbermünzen schmücken, verkörpern sie die Qualität der Gaben, die sie am Körper tragen, und partizipieren dadurch an der Identität des Gebers; Gabe und Geber sind hier nicht klar voneinander zu trennen. Indem sich die Hmong als Teil zu den Chinesen als Repräsentanten des Ganzen in Beziehung setzen, integrieren sie das „Fremde“ *suav* in die eigene Gesellschaft, erzeugen und erneuern ihr lebensnotwendiges *Prestige* und tragen bei zur

Reproduktion ihrer ganzen Gesellschaft. Resultat des gelungenen Transfers von *hmoov* vom kosmischen Ursprung über zahlreiche Austauschbeziehungen bis in die soziale Ordnung der Hmong hinein ist dann der Respekt und die Anerkennung der Autorität, die das Gewicht und das Abbild des zur Schau getragenen Silberschmucks jedem Anwesenden abnötigt.

Obwohl die Hmong es selbst vorzogen, ihr Opium immer direkt gegen Silber zu tauschen, kam es gelegentlich vor, dass sie in Ermangelung anderer Tauschgüter die aktuelle Währung des jeweiligen Landes zumeist in Form von Geldscheinen *nyiaj ntawv*, „Papier des Silbers“ akzeptierten (Lemoine 1972a: 153, Bertrais 1979: 288). Während der direkte Austausch von Silber gegen Opium in einem weniger flexiblen Austauschverhältnis vollzogen wurde, schien die Austauschrelation zu Papiergeld zu variieren: so geben verschiedene Autoren teilweise beträchtlich innerhalb eines Jahres und Dorfes schwankende Preise für eine Gewichtseinheit Opium an, sofern diese in Baht- oder Kip-Geldscheinen ausgerichtet werden (Lemoine 1972a: 158; Cooper 1984: 155). Lemoine beschreibt weiter, dass die Hmong die laotische Kip-Währung ausschließlich für den Handel außerhalb ihrer Gesellschaft mit Nicht-Hmong, so z.B. den Handel in den Basaren von Luang Prabang reservierten (Lemoine 1972a: 153).

Auch wenn aufgrund der hier dürftigen Informationen zu den Austauschformen vor der Revolution eine Analyse recht hypothetisch bleiben muss, soll dennoch versucht werden, diese verschiedenen Austauschformen zu vergleichen. Bei dem Austausch von Opium gegen Papiergeld handelt es sich wahrscheinlich um einen zeitlich noch kürzeren Austauschzyklus als beim Austausch von Opium gegen Silber: während mit den Chinesen, die jahrelang in den Dörfern der Hmong wohnen oder mit ihren Karawanen über lange Zeiträume die immer gleichen Handelsrouten abschreiten, zumindest periodisch die Notwendigkeit und Möglichkeit zum Austausch besteht, scheint der Erwerb von Banknoten eher an zufällige, nicht zwangsläufig wiederholte Besuche in den Basaren der Städte gebunden zu sein. Die Bezeichnung des Papiergeldes als *nyiaj ntawv*, als ‚Papier des Silbers‘ scheint dabei nahezulegen, dass auch diesem die Fähigkeit des Silbers innewohnt, über Anbindung an den Ursprung das *Prestige* der eigenen Person zu erneuern. Dies findet statt in einer Domäne individuell aneignender kompetitiver Aktivität im Handel mit *suav*. Die Austauschrelation ist jedoch nicht fixiert: die Handelspartner scheinen durch Feilschen selbst hervorgerufen, dass sich die Austauschrelation von Opium gegen Banknoten so variabel verhält. Sobald die Hmong dabei im Handel einen gewissen Betrag an Kip akkumuliert haben, beeilen sie sich, diesen bei chinesischen Händlern und Juwelieren in alte indochinesische Piaster-Silbermünzen zu konvertieren (Lemoine 1972a: 153). Verschiedene Autoren berichten davon, dass das so erworbene Silber von den Hmong als unerlässlich und unersetzbar betrachtet wird,

um Heiraten innerhalb ihrer Gesellschaft stattfinden zu lassen (Lemoine 1972a: 155; Tapp 1986a: 22). Ein Teil der eingetauschten Silbermünzen wird wie beschrieben an die Kleider angenäht und zu bestimmten rituellen Anlässen zur Schau getragen; ein weiterer Teil wird eingeschmolzen und am Vorabend des Neujahrsfestes zu Silberschmuck mit wichtiger kosmologischer Bedeutung umgearbeitet (Bernatzik 1947: 325; Lemoine 1972a: 129, 131, 163). Hier findet offensichtlich eine Konversion der Elemente statt, die aus ihrem Transfer von einer Beziehungsebene auf die andere resultiert. So gelten die Silbermünzen selbst noch nicht als ‚Ahnenerbstücke‘: erst, wenn sie eingeschmolzen, zu Schmuckstücken wie Halsreifen umgearbeitet und dann einige Zeit von den Ahnen getragen wurden, kommt ihnen dieser Status zu. Der rituelle Austausch zwischen den Hmong und den Chinesen ermöglicht somit erst die Erneuerung des Austausches innerhalb der Gesellschaft der Hmong, vor allem in den affinalen Beziehungen. Die Art und Weise, wie diese Konversion des Silbers vollzogen wird, wird in später noch ausführlich beschrieben werden. Lemoine berichtet, dass Silber nach dem Erwerb im allgemeinen nur noch für den Gabentausch innerhalb der Gesellschaft der Hmong verwendet wird. Nur höchste Not konnte einen Hmong dazu bringen, das Silber wieder gegen das Papiergeld der chinesischen Juweliere zu tauschen (Lemoine 1972a: 153). Sobald das Papiergeld also einmal in Silber konvertiert und dieses aus den Beziehungen einer Ebene der Zirkulation entfernt und auf eine andere verlagert wird, kann dies nicht wieder rückgängig gemacht werden; angesichts dieses asymmetrischen Verhältnisses kann eine Hierarchisierung dieser Ebenen angenommen werden. Der Verkauf von Silber gegen Papiergeld muss für einen Hmong im Kontext der Gesellschaft als Ganzer eine höchst amoralische Handlung darstellen: hierdurch würde der individuelle Besitzerwerb höher bewertet als die Erneuerung der sozialen Einheiten in den Heiratsriten. Im Kontext der Dorfgemeinschaft bleibt der Handel also solange moralisch akzeptabel, wie er den langfristigen restaurativen Zyklen untergeordnet bleibt und nicht mit ihnen konkurriert. Es steht zu vermuten, dass er sogar eher positiv bewertet wird, wenn die hier erlangten Güter genutzt werden, um die umfassendere Ordnung aufrechtzuerhalten, wenn also individuell erworbene Banknoten eingesetzt und transformiert werden zu Silber, mit dem auf einer anderen Austauschenebene die ideale Ordnung der Gesellschaft rituell erneuert werden kann. Die Struktur der Austauschzyklen innerhalb der Gesellschaft der Hmong und die Art und Weise, wie dieser Wechsel der Beziehungsebene vollzogen wird, sollen im nächsten Kapitel ausführlich besprochen werden. Festhalten lässt sich, dass die Merkmale einer solchen Handelsbeziehung innerhalb der Gesellschaft der Hmong als unvereinbar angesehen würden

mit den normativen Merkmalen vor allem der affinalen Verwandtschaftsbeziehungen, auf die noch detailliert eingegangen wird.

Die kosmologische Komponente dieses Austausches zeigt sich in verschiedenen weiteren Bereichen: zum Wiegen von Opium und Silber wird eine Waage *raab teev* chinesischen Ursprungs aus Elfenbein oder Knochen eingesetzt. Der Teil der Waage, an dem ein feststehendes Gewicht zwischen verschiedenen Markierungen, den so genannten „Augen der Waage“ *cov qhov muag teev* hin- und hergeschoben wird, um das genaue Gewicht der Handelsware zu bemessen, wird als „Schwanz der Waage“ *tw teev* bezeichnet (Lemoine 1972a: 155). Wurde so das Gewicht der ersten Ware festgelegt, wird diese aus der Wiegeschale entfernt und die zweite Handelsware solange nachgelegt, bis sie die erforderliche Gewichtseinheit erreicht. Solange sie dies nicht tut, wird der „Schwanz der Waage“ zu tief hängen, was die Hmong bezeichnen als *tw teev tuag*, „der Schwanz ist tot“: der Austausch kann noch nicht stattfinden, die Gesellschaft über das Eingehen der für sie lebensnotwendigen Austauschbeziehung nicht reproduziert werden. Wird weiter Ware nachgelegt, bis der „Schwanz der Waage“ schließlich die Horizontale nach oben hin überschreitet, nennen die Hmong dies *tw teev vam*. Da *vam* sich am ehesten übersetzen lässt als „to flourish, to increase“, soll dieser Ausdruck übersetzt werden als „der Schwanz lebt, trägt zur Vermehrung bei“, was sich hier auf die nun geschaffene Möglichkeit bezieht, auszutauschen und die Gesellschaft damit zu erneuern (Bertrais 1979: 421; Heimbach 1979: 398). Der Waage kommt hier eine hervorgehobene kosmologische Bedeutung zu, da sie der symbolische Lokus des Austausches zwischen sozialer und kosmischer Ordnung ist und damit die Komplettheit der eigenen Gesellschaft erzeugen und sichern hilft. So wundert es nicht, dass der Schamane in seinem Heilritual u.a. unterstützt wird durch einen chinesischen Geist der Waage, *suav Huj Lag*. Dieser wiegt im Heilritual die ‚Seelen‘ *ntsuj* des Kranken, um sicherzustellen, dass dessen ‚Name‘ *npe* und seine ‚Knochen aus Silber‘ *txhav nyiaj* komplett sind, was eine Grundvoraussetzung darstellt für seine Genesung (Mottin 1982: 277). Wie bereits beschrieben wurde, ist der Name einer Person Ausdruck seiner Beziehung zum *Prestige* seiner männlichen Ahnen; gleiches gilt für die Knochen, die vom Vater auf das Kind vererbt werden (Symonds 1991: 25). Hier gibt das Wiegen des Gewichts der *ntsuj* Aufschluss über die Intaktheit dieser Beziehung, also über die Anwesenheit aller ‚Knochen aus Silber‘ in der Person. Knochen und Silber werden dabei explizit analogisiert als Vermittler der Beziehung zum *Prestige* der eigenen männlichen Ahnen; ihr Gewicht stellt dann den Indikator dafür dar, dass die soziale Ordnung sich erneuert und bestärkt auf ihren Ursprung im kosmologischen Umfeld beziehen kann. Da der Ursprung dieses *Prestige* letztlich im Austausch mit den Chinesen vermittelt

wird, wundert es nicht, dass es hier ein ‚chinesischer‘ *suav* Geist mit einer Waage aus Knochen ist, der diese Beziehung beurteilt: wer hätte größere Autorität, diese Beziehung zu beurteilen als der, der sie selbst vermittelt? Deutlich wird hier auch die Analogie zwischen der Welt des *suav* und der unsichtbaren Welt der spirituellen Wesen *yeeb ceeb*, also der kosmischen Ordnung, aus der die Menschen ausgeschlossen wurden: da es den *suav* gelang, den Ursprung des *Prestige* für sich zu monopolisieren und damit im Austausch mit den Hmong zum Repräsentanten dieses kosmischen Ursprungs aufzusteigen, verschwimmt die Grenze zwischen den *suav* und der kosmischen Ordnung *yeeb ceeb*. So wird von den Hmong die spirituelle Außenwelt als „fremd/ chinesisch“ begriffen; der Weg hierhin führt konzeptuell den Mekong hoch nach China und über China hinaus in das Land der spirituellen Wesen (Tapp 1989a: 81). Lemoine berichtet von der Konzeptualisierung der jenseitigen Welt als chinesische Stadt (Lemoine 1972b: III 100). Die kosmische Ordnung *yeeb ceeb*, die für die Hmong unsichtbar bleibt, und die Welt der *suav*, die diese kosmische Ordnung repräsentieren, konvergieren für die Hmong und zeigen in vielen Bereichen gleiche Eigenheiten. So wird auch den Elementen der kosmischen Ordnung zumeist ein fremder/ chinesischer Ursprung zugewiesen, so dass die patrilinearen Ahnen der Hmong oberhalb der 3. ascendierenden Generation nur noch kollektiv als *yawg suav*, als ‚fremde/ chinesische Großväter‘ bezeichnet werden. Der Begriff des *suav* scheint hier dann nicht primär ‚chinesisch‘ zu bedeuten, sondern wird eher in seiner weiteren Bedeutung als ‚Fremde mit kosmologischer Autorität‘ verwendet. So werden auch Länder wie England, Frankreich, Amerika und Australien mit allen ihren Errungenschaften wie Flugzeugen oder Autos als Elemente des umfassenden kosmischen Umfeldes begriffen und als *suav* bezeichnet (ebd. 81- 82). Wenn die kosmische Ordnung *yeeb ceeb* und die Welt der *suav* konzeptuell konvergieren, wäre dann auch zu erwarten, dass sich die Hmong auf beide über das gleiche Mittel in Beziehung setzen: über den Austausch. Diese Annahme wird durch das zur Verfügung stehende Datenmaterial gestützt: so wird die Grenze zwischen der sozialen Ordnung der Menschen *yaj ceeb* und der kosmischen Ordnung *yeeb ceeb* gedacht als ein von einer Brücke überspanntes Gewässer, an dem sich die Menschen und die spirituellen Wesen zum Austausch treffen. Dieser Ort wird dann bezeichnet als *yeeb yaj kiab*, wobei *kiab* Markt oder Marktplatz heißt (Heimbach 1979: 84; Tapp 1989b: 64). Der Austausch, der auf diesem Markt stattfindet, transzendiert also die Welt des *yaj* und die des *yeeb* und hilft so, die soziale Ordnung der Hmong wieder an den kosmischen Ursprung, repräsentiert durch die *suav*, anzubinden und zu perpetuieren. Insofern kommt ihm die gleiche kosmologische Bedeutung zu wie dem Austausch von Opium gegen das Silber der umherziehenden chinesischen Händler. Dem Gewicht von Silber scheint hierbei eine wichtige

Bedeutung beizuwohnen bei der Unterscheidung von Personen, die sich in der sozialen Ordnung befinden und sich an das kosmische Umfeld anbinden sowie von Wesen, die rein in der kosmischen Ordnung verbleiben: da sich auf dem sozio-kosmischen Marktplatz *yeeb yaj kiab* Menschen und spirituelle Wesen gleichen, muss jeder, der in die sichtbare Welt *yaj ceeb* zurückkehren will, ein Stück Silber in einen Bottich mit Wasser legen: sinkt das Silber, wird ihm die Rückkehr gestattet, da er als Mensch betrachtet wird; schwimmt es jedoch, bleibt die Passage in die Welt der Menschen versagt (Tapp 1989a: 82). Ähnlich wie beim Wiegen der „Knochen aus Silber“ durch den schamanischen Hilfsgeist scheint hier also das Gewicht des Silbers ein Indikator zu sein für die Intaktheit der Beziehung seines *Prestige* aus der sozialen zur kosmischen Ordnung; so erklärt sich auch die wachsende Autorität eines Hmong durch den Besitz immer größerer Gewichtseinheiten von Silber. Die Konstituierung des *Prestige* einer Person, die gleichermaßen ihren Ausdruck findet im Gewicht des von ihr besessenen Silbers als auch in ihrer äußeren Erscheinung, ihrem Abbild, findet eindrucksvoll ihren Niederschlag in der beschriebenen metaphorischen Bezeichnung der Wiegeeinheiten auf der Waage als deren „Augen“ *cov qhov muag teev*. Indem diese das Gewicht des Silbers einer Person wiegen, bemessen sie gleichzeitig auch sein Abbild.

Die Hmong bezeichnen Opium als *yeeb* oder *yaj yeeb* (Lyman 1974: 389; Heimbach 1979: 423; Bertrais 1979: 558). Diese Bezeichnungen sind von besonderem Interesse, da sie die Bezeichnungen für die irdische Welt *yaj ceeb* und die spirituelle Welt *yeeb ceeb* aufgreifen (Moréchand 1968: 176-177). *yeeb* alleine lässt sich dabei auch übersetzen als „l'univers invisible“, *yaj* als „le monde visible“ (Bertrais 1979: 553, 559). Wie bereits gezeigt wurde, stellt die hier zur Unterscheidung genutzte Eigenschaft der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit der Wesen nur die offensichtlichste Trennlinie dar, um kosmische und soziale Ordnung voneinander abzugrenzen. Wenn nun das Opium als *yeeb* bezeichnet wird, also mit einer Bezeichnung für die kosmische Ordnung belegt wird, oder gar als *yaj yeeb*, also die Unterscheidung von sozialer und kosmischer Ordnung transzendierend, wird bereits hierin die zentrale ideologische Bedeutung des Opiums für die Hmong deutlich.

Opium und Tabak wurden von den Hmong oft im gleichen Feld angebaut und in wichtigen Eigenschaften offensichtlich ähnlich bewertet (Bernatzik 1947: 520). Anhand eines von Lemoine überlieferten Ursprungsmythos soll untersucht werden, welche Merkmale diesen beiden Anbaupflanzen zugeschrieben werden. Lemoine fasst hier einen ursprünglich wohl deutlich längeren Mythos zusammen, so dass in der Zusammenfassung sicherlich wichtige Elemente weggefallen sind. Da jedoch keine andere Version zur Verfügung steht, soll dennoch versucht werden, wichtige Strukturen innerhalb dieses Mythos herauszuarbeiten.

„Les Hmong disent qu'ils [Opium und Tabak, C.P.] viennent d'une très belle jeune fille qui, plus sage que ses compagnes, avait gardé son innocence et sa fraîcheur, bien au-delà de ce que tolèrent les coutumes. A vingt ans passés, un garçon audacieux entreprit de la séduire, de gré ou de force, alors qu'elle se trouvait seule, un jour, dans le ray. Soumise malgré ses cris et son indignation, elle découvrit incontinent la jouissance avec l'humiliation. De sage, elle devint perverse. La légende dit qu'ayant abandonné son suborneur, elle s'adonna tant aux joies physiques avec les galants alentours qu'elle en perdit la santé. Sur le point de quitter la vie, en se remémorant sa trajectoire fulgurante parmi les hommes, elle émit le vœu suivant: 'Qu'il pousse de ma bouche une plante si captivante, qu'une fois qu'ils l'auront goûtée, les hommes ne puissent s'en détacher, qu'il sorte de mon sexe une plante si entêtante que les hommes aient toujours envie d'y revenir!' Et lorsqu'en terre elle fut, on vit surgir de sa tombe l'opium et le tabac. C'est ainsi que s'explique l'odeur plus forte de ce dernier. “ (Lemoine 1972a: 90)

Opium und Tabak finden ihren Ursprung in einer jungen Frau, die im bei den Hmong vergleichsweise fortgeschrittenen Alter von zwanzig Jahren noch unverheiratet und jungfräulich ist. Sie wird hier repräsentiert in ihrer Eigenschaft als junge, fruchtbare Frau, also unter dem Aspekt ihres *Lebens*, welches danach drängt, sich in neuer Nachkommenschaft fortzupflanzen. Die meisten Hmong werden in diesem Mythos die Notwendigkeit begreifen, diese Frau mit einem Mann zu verheiraten, um den Fluss des *Lebens* zu ermöglichen und nicht die ganze Gruppe mit der Anwesenheit einer alternden, unverheirateten Frau zu gefährden. So begegnet in der Erzählung die Frau in einem Reisfeld einem Mann und wird von ihm gewaltsam zum Geschlechtsverkehr gezwungen. Der Mann wird hier gekennzeichnet durch sein aggressives, gewalttätiges Vermögen, sich andere Menschen unterzuordnen. Haben Mann und Frau auf diese Weise einmal miteinander verkehrt, wird bei den Hmong gewöhnlich der Weg geebnet für eine Heirat, also eine Begegnung der beiden im Kontext der Weitergabe des *Lebens*. Auf diese Art und Weise soll die Reproduktion der Menschen und damit der Gesellschaft als Ganzer gewährleistet werden.

Dies bleibt in dieser Situation jedoch aus: die Frau findet Gefallen am Geschlechtsverkehr ohne nachfolgende Bindung und der Weitergabe von Leben im Kinde. So hat sie mit vielen verschiedenen Männern Geschlechtsverkehr und verkörpert in dieser Aktivität nicht-sozialisierte Fruchtbarkeit. Wenn sie ihr fruchtbares Leben jedoch nicht in die Bahnen lenkt, die ihm gesetzesmäßig inhärent sind, droht sie selbst die Beziehung zum Ursprung des *Lebens* zu verlieren; so wird sie schließlich krank und stirbt. Durch ihren letzten Wunsch setzt sie ihre eigene ambivalente Existenz in der Gesellschaft der Menschen fort. Aus ihrem Grab wachsen im Zerfall der Beziehungen, die sie konstituiert haben, zwei Pflanzen, die diese Beziehung fortführen: zum einen der Mohn, der aus dem Mund wächst und dem hier sicherlich eine Assoziation mit dem Atem der Frau als eine der zahlreichen Manifestationen von *pa*

nachgesagt werden kann, zum anderen der Tabak aus ihrem Schoß. Diese beiden Pflanzen repräsentieren also weiterhin den Bezug zum universalen Ursprung des *Lebens* in seiner fruchtbaren, gesellschaftsreproduzierenden Komponente. In Sinne der ersten Komponente gilt Opium bei den Hmong als potentes Heilmittel bei verschiedenen Krankheiten (Lemoine 1972a: 150; Chindarsi 1976: 39; Tapp 1989: 66). Opium scheint unter diesem Gesichtspunkt auch geeignet, die Beziehungen zwischen sich fremden, potentiell feindseligen Menschen als friedliche konstituieren zu können. Dringt so die äußere Welt in Form eines Fremden in den häuslichen Mikrokosmos der Hmong ein, wird diesem zumeist in einleitenden Gesprächen eine Pfeife Opium angeboten. Ein Ablehnen dieses Opiums gilt als Akt der Aggression; es bricht den Kontakt und isoliert den Gastgeber ohne Feingefühl (Lemoine 1972a: 91). Zum anderen repräsentieren die beiden Pflanzen jedoch auch *Leben* in seiner nicht-sozialisierten, selbstbezogenen, selbstgenügsamen und dann destruktiv-zerstörerischen Komponente, die sich in der ungezügelter, nicht-sozialisierten Sexualität der Frau zeigt und die in diesem Kontext dann Männer unterordnet und vernichtet. Dieser außersoziale Charakter des Opiums könnte seinen räumlichen Ausdruck in der Anlage der Mohnfelder der Hmong haben: bereits Bernatzik berichtet, dass die Mohnfelder der Hmong versteckt weit außerhalb des Dorfes an schwer zugänglichen Gebirgshängen angelegt wurden, lange bevor der Mohnanbau verboten war (Bernatzik 1947: 521). Auch heute gilt noch, dass Opium anders als Reis oder Mais nicht rituell über ein ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* in die Dorfgemeinschaft inkorporiert wird. Mohn gilt in diesem Zusammenhang als ‚Wildgewächs‘ *tej nroj*, dessen Produkt aus der außersozialen Sphäre des Feldes im Handel in die außersoziale Sphäre des Fremden wechselt. Opium als Gabe wäre dem zu Beginn dieses Abschnitts vorgestellten Modell zufolge nicht nur über die Person des direkten Gebers, sondern auch über die eines ursprünglichen Besitzers bewertet, dem die Gaben unentfremdbar gehören und den die Hmong im Austausch nur repräsentieren. Dieser ursprüngliche Besitzer könnte im Mythos angedeutet sein in der Person der jungen Frau, auf die sich Tabak und Opium beziehen wie der Teil auf das Ganze, also hier den Ursprung des in ihnen verkörperten Lebens. Im Akt des Anbaus und des Handels mit dem Opium fügen sich die Hmong in diese Beziehung hinein, konstituieren sich selbst als Repräsentant dieser Beziehung und beziehen alle, die diese Gabe empfangen, als Teil mit ein. Insofern wird nicht einfach Opium im Sinne eines fest gefügten Objektes transferiert: im Opium werden Beziehungen transferiert, die den chinesischen Händler in Bezug auf ein Ganzes unterordnen. Die Hmong sind in der Gabe des Opiums dabei nicht als autonome Geber einzuschätzen, sondern werden wie der Empfänger selbst auch durch die Gabe als Teil des Ganzen konstituiert. Insofern kann man nicht von einer primär personalistisch begriffenen

Abhängigkeit der Chinesen gegenüber den Hmong im Kontext ihres Lebens sprechen, sondern primär von einer Abhängigkeit beider gegenüber dem Ganzen. Dies wird dadurch erzielt, dass die Teil-Ganzes-Beziehung, die die Hmong im Opium mit dem Ursprung ihres Lebens verbindet, als Ganze an den Empfänger übertragen wird. Der materielle Träger, in dem sich diese Beziehungen bündeln, scheint dabei im Rahmen von Transformationsprozessen austauschbar zu sein. So berichtet Lemoine von Familien, die bereits lange vor der Revolution Pfirsiche anpflanzten und diese in Chiang Mai an chinesische Dosenfabrikanten verkauften. Manche Familien hatten so bereits den Mohnanbau aufgegeben und diesen unter Beibehaltung der sonstigen Lebensverhältnisse ersetzt durch den Anbau von Pfirsichen (Lemoine 1972: 164). Das konkrete Objekt des Austausches kann somit unter veränderten Verhältnissen gewechselt werden, ohne dass sich die grundlegende Struktur des Austausches verändert. Die hervorgehobene strukturelle Bedeutung dieses Austausches selbst zeigt sich jedoch deutlich in der Aussichtslosigkeit der Bemühungen der Zentralregierung und verschiedener Entwicklungsorganisationen, den Opiumanbau ohne Angebot von Alternativen zu verhindern: alle Versuche dieser Art scheiterten am heftigen Widerstand der Hmong.

Auf Grundlage der bisherigen Ergebnisse lassen sich also zwei verschiedene Kontexte abgrenzen, unter denen sich Hmong und *suav* aufeinander beziehen können: Im Kontext des *hmoov* konstituieren sich im Selbstverständnis der Hmong die *suav* in der Gabe des Silbers als Repräsentant des Ganzen, auf das sich die Hmong nur als Teil beziehen können. Die hierarchische Unterordnung der Hmong in diesem Kontext hatte sich in den geschilderten Mythen aus der brüderlichen Konkurrenz zwischen Hmong und Chinesen um die Reinkarnation des *huab tais* ergeben. Wenn sich die Hmong jedoch über die Gabe des Opiums als Ganzes konstituieren, auf das sich die Chinesen nur als Teil beziehen können, würden sie hier den Ursprung des reproduktiven *Lebens* der Chinesen darstellen. In diesem Kontext wären es also die Hmong, die den *suav* als übergeordnet betrachtet werden können. Als Ursprung des Lebens der *suav* würden die Hmong damit strukturell eine Stellung in Anspruch nehmen, wie sie in der Analyse des Heiratsrituals in affinalen Beziehungen für die Gruppe beschrieben wird, die als Geber der Frauen auftritt. Dies erscheint ungewöhnlich angesichts der beschriebenen außersozialen Universalität des ‚Atem/Dampfes‘ *pa*. Vorsichtig stützen lässt sich diese Annahme jedoch dadurch, dass mehrere *xeem* (die „Clans“ als exogame Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft der Hmong, die in einem späteren Abschnitt vertiefend analysiert werden sollen) ihre Entstehung auf die Heirat von Hmong-Frauen mit Chinesen zurückführen. Der *xeem* Lauj führt seinen Ursprung zurück auf einen Chinesen, der keine Kinder kriegen konnte und dann eine Hmong-Frau heiratete; durch eine

solche Heirat soll vor 50 Jahren auch der *xeem* Xem entstanden sein (Tapp 1989a: 169). Wenn Cooper betont, dass jedem *xeem* der Hmong eine entsprechende chinesische Gruppe zugeordnet ist, die dann in das Exogamiegebot innerhalb des *xeem* mit eingeschlossen wird, deutet dies darauf hin, dass die Hmong die Kontaktaufnahme zu chinesischen Gruppen in Form von Heiratsbeziehungen durchaus für möglich halten (Cooper 1984: 33). Obwohl interethnische Heiraten insgesamt als selten beschrieben werden, könnte sich hier ein Muster andeuten, in dem die Hmong sich selbst als Geber des *Lebens* gegenüber den ohne sie unfruchtbaren Chinesen konstituieren und von diesen wiederum mit den später zu betrachtenden Beziehungen versorgt werden, mittels derer sie ihr sozial differenzierendes *Prestige* periodisch erneuern können. Leider sind die Informationen in diesem Bereich zu dürftig, um diese Hypothese weiter verifizieren zu können; dennoch soll sie als Möglichkeit eines Modells aufgefasst werden, mit dem die Hmong auf ganz unterschiedlichen Ebenen ihrer Gesellschaft den Kontakt zum jeweiligen Fremden gestaltet sehen. Hierbei würde die Unterordnung unter das gewalttätige *Prestige* des Gegners damit einhergehen, ihn als Repräsentanten des Ursprungs allen *hmoov* anzuerkennen und Austauschbeziehungen zu ihm zu suchen, die die Hmong in diesem Kontext als Teil des *Prestige* des Gegners konstituieren. Auf einer anderen Ebene wären die Hmong dann im Austausch Repräsentanten des universellen Lebens. Im Kontext reproduktiver Fruchtbarkeit wären sie die Repräsentanten des Ganzen, auf die sich die Fremden als Teil beziehen müssten. Dies drückt sich unter anderem darin aus, dass die Hmong auch als Frauen-Geber der aus sich heraus unfruchtbaren *suav* begriffen werden könnten<sup>153</sup>.

### **Austausch nach 1975: Gemüseverkauf als Transformation?**

Bis in die 1990er Jahre hinein fand der Austausch von Silber und Opium vor allem durch laotische Händler statt, die zur Erntezeit in die Gebirgsdörfer kamen. Zu dieser Zeit akkumulierten viele Hmong ihren Besitz nach wie vor in alten französischen Silbermünzen *nyiaj maj laus*, die vor allem dafür geschätzt wurden, dass sie ‚besser anzugucken sind‘ *saib zoo dua* als das laotische Papiergeld und dass man sie ‚nehmen, ein Loch graben und sie mit

---

<sup>153</sup>Innerhalb eines solchen Modells könnten dabei Hmong und Chinesen ihre Rolle tauschen, ohne die grundlegende Struktur dieses Modells zu verändern; es wäre dann nicht daran gebunden, daß die Hmong im Kontext ihres *Prestige* immer den unterlegenen Teil repräsentieren. So wurde bereits der Mythos erwähnt, in dem die Niederlage des Herrschers der Chinesen gegen den König der Hmong damit einherging, dass dieser im Eingeständnis seiner Niederlage seine Tochter dem Hmong zur Heirat gab (Tapp 1989: 170).

Erde bedecken kann, dass niemand sie sieht'<sup>154</sup>, ein nicht zu unterschätzender Wert angesichts der kompetitiven Sozialbeziehungen im Kontext *hmoov*. Reiche Hmong konnten in meinem Feldforschungsgebiet Schätzungen zufolge bis zu 300 alte französische Silberpiaster *lub maj nyiaj laus* und 20 Silberbarren *daim nyiaj* ansammeln; letztere wurden dabei aus geschmolzenen Silberpiastern hergestellt. Dieser Besitz wurde gewöhnlich an geheimem Ort vergraben, oft unter dem Bett der Schlafkammer, evtl. jedoch auch an geeigneten Plätzen außerhalb des Dorfes. Seit 1998 brach der Preis für französische Silberpiaster jedoch ein, da der Silberpreis fiel und aus Thailand und Vietnam viele Fälschungen mit geringerem Silbergehalt eingeführt wurden. Zahlreiche Hmong verloren zu dieser Zeit viel Geld und tauschten in den folgenden Jahren ihren Silberbesitz in laotische Kip um, der zur damaligen Zeit stabiler war als der unter weltwirtschaftlichen Druck geratene thailändische Baht. Die traditionellen Verwahrungsmethoden erwiesen sich nun als nutzlos; mit viel Schadenfreude wurde so vom Fall eines Hmong berichtet, der seine Barschaft in Baht anlegte und in einem Glas in der Erde vergrub, um die Geldscheine ein Jahr später verrottet vorzufinden. Mit langsam wachsendem Vertrauen in das laotische Bankwesen deponieren in der Gegenwart eine kleine, aber wachsende Zahl von Hmong ihre Ersparnisse auf der Bank. Anlagen in US-amerikanischen Dollar sind dabei am beliebtesten; mit absteigender Tendenz folgen Baht und Kip.

Da auch der Opiumanbau durch wachsenden Druck und verbesserte Kontrollmöglichkeiten der Regierungsinstitutionen zunehmend weniger praktiziert wird, stellt sich die Frage, inwieweit die oben beschriebenen Austauschformen verschwunden sind oder aber im Zuge von Transformationen in veränderter Form fortbestehen. In meinem Feldforschungsgebiet fällt hier der Anbau von Gemüse ins Auge, der für die Hmong zu einer wichtigen Quelle des Austausches mit der Provinzhauptstadt Luang Prabang geworden ist. Gemüse ähnelt dem Mohn dahingehend, dass auch ihm keine Rituale zugeordnet sind: ‚Für Gemüse gibt es kein Opfern an die Geister, kein *fiv yeem* (Versprechung eines Opfers für den Fall einer reichen Ernte), gar keine Rituale, weil es nur so wie ein Wildgewächs ist'<sup>155</sup>.

Beide werden also als ‚Wildgewächse‘ *tej nroj* kategorisiert, die nicht wie Mais oder Reis rituell in die Dorfgemeinschaft inkorporiert werden. In meinem Feldforschungsgebiet wurden verschiedene Arten von Gemüse angebaut, von denen wiederum zahlreiche Unterarten unterschieden wurden. Die wichtigste und lukrativste Einnahmequelle war jedoch Salat, ‚grünes Gemüse‘ *zaub ntsuab*, das teilweise mit Mais kobewirtschaftet wird. Der Verkauf des

---

<sup>154</sup> *Nyiaj maj laus muab khawb qhov faus rau qhov av tau, tsis muaj tus neeg pom.*

<sup>155</sup> *Zaub nws tsi muaj laig dab tsi muaj fiv yeem tsi muaj txoj kab ke ab tsi vim tias nws zoo ib yam li tej nroj xwb.*

Gemüses auf dem Markt in Luang Prabang findet in äußerst kompetitiver Atmosphäre statt. Kommt ein Auto aus den Berggebieten an, das mit Säcken voller Salat *lub hnab zaub* beladen ist, wird dieses sofort von laotischen Marktfrauen bedrängt, die bei Gelegenheit einen dieser Säcke einfach ‚wegziehen‘ *txeeb* und mit diesem ‚fortlaufen‘ *khiav*. Die Besitzerin des Salats muss der Laotin nachlaufen und sie aufhalten; es entwickelt sich ein Verkaufsgespräch, in dem beide Seiten sich spielerisch ‚streiten und beschimpfen‘ *sib txeeb sib ceg* und auf aggressive Art und Weise um den Preis feilschen. Wenn die Laotin keinen zufriedenstellenden Preis anbietet, wird die Hmong-Frau sie ‚wegstoßen‘ *thawb* und sich höherbietenden Konkurrentinnen zuwenden. Um diese Konkurrenz auszuschalten, ziehen die laotischen Marktfrauen die Hmong-Verkäuferinnen unter falschen Versprechungen, den gewünschten Preis zu bezahlen, in eine ruhigere Ecke und nutzen die dann fehlende Konkurrenz, um den Preis dann doch noch zu drücken. Bei Einigung wird der Preis in laotischen Kip entrichtet. Die hier gezeigten aggressiven Handlungen sind, obwohl sie spielerisch ausagiert werden, ungewöhnlich für eine Gesellschaft, in der die Zurschaustellung von Aggressionen sonst sehr tabuisiert ist. Sie wird begleitet durch eine Rhetorik, die auf verbaler Ebene ergänzt, was handelnd inszeniert wird: ‚Gewöhnlich gibt es Ausdrücke, die man sonst nicht sagen darf; wenn man aber Gemüse verkauft und sich spielerisch beschimpft, kann man sie sagen, z.B. wie ‚Du Geizhals!‘, ‚Du bist ein schlechter Mensch!‘; wenn eine laotische Frau das Gemüse fortträgt, kann man sagen: ‚Du bist wie ein Dieb!‘. Gewöhnlich kann man so etwas nicht sagen, aber wenn man Gemüse verkauft, kann man es ohne Bedenken sagen‘<sup>156</sup>. Neben einem Verkauf an laotische Zwischenhändlerinnen kann das Gemüse auch direkt an die Endabnehmer verkauft werden<sup>157</sup>. Wird mit dem Endabnehmer gefeilscht, weist auch das Anpreisen bzw. Bemäkeln der Ware deutlich kompetitive Züge auf, die jedoch bei weitem nicht die Vehemenz der Auseinandersetzungen mit laotischen Zwischenhändlerinnen erreichen. Je nach Jahreszeit und Ausgang der Auseinandersetzungen kann der Preis des Gemüses dabei erheblich variieren.

Interessanterweise ist die Domäne des Gemüsehandels fast ausschließlich den Frauen vorbehalten. Dies wird zum einen darauf zurückgeführt, dass die Männer gegenüber den Laotinnen ‚schüchtern‘ *txaj muag* seien und so viel eher im Preis heruntergehandelt werden

<sup>156</sup> *Raws li ib txwm muaj tej yam lus hais tsi tau; tab sis thaum muag zaub sib ceg ua si hais tau piv zoo li hais ‚koj cuaj khaum!‘, ‚koj siab phem!‘; yog muaj tus poj niam nplog nqa zaub khiav hais tias ‚koj ua zoo ib yam li tub sab!‘ hais tau heev raws li ib txwm tsi xav hais tab si yog muag zaub hais tau si ua cas.*

<sup>157</sup> Einige Plätze auf dem Markt sind in schlechter Lage für den direkten Verkauf solcher Feldfrüchte eingerichtet. Ab 17 Uhr lassen die Kontrollen der Polizei soweit nach, dass sich die Hmong-Frauen

würden. Darüber hinaus bedroht es Männer viel mehr, wenn sie spielerisch beschimpft und mit ihre Ehre verletzenden Wörtern belegt werden, da sie viel mehr über diesen Wert definiert werden. Frauen hingegen werden eher über die Fruchtbarkeit bewertet, die sie verkörpern. Werden sie also von anderen Frauen mit ehrverletzenden Schimpfwörtern belegt, trifft sie dies nicht in einem vorbestehenden Ehrkodex. Insofern können sie bei diesen Scheingefechten viel unbefangener sein, als Männer es sich je leisten könnten: ‚Männer können nicht mit Frauen zum Spaß Krieg führen (,sich schlagen, sich töten’); vielleicht machen sie Ernst; sie haben am meisten Angst, dass sie ihr Gesicht verlieren, dass der andere sie nicht respektiert; Frauen haben keine solche Angst, sie sind nur Frauen’<sup>158</sup>.

Während Mohn und Gemüse in wesentlichen Aspekten ähnlich kategorisiert zu sein scheinen, scheint sich eine große Differenz zwischen dem Silber und dem laotischen Papiergeld zu ergeben, für das Opium bzw. Gemüse eingetauscht werden. Während alte französische Silberpiaster noch als Tauschobjekt in klassischem Sinne gelten und damit dem Gabentausch zugeordnet werden können, gehört das laotische Papiergeld zur monetären Geldwirtschaft und scheint damit einem grundlegend anderen Austauschtypus anzugehören. Ist dies tatsächlich so? Diese Fragestellung lässt sich nur empirisch verfolgen, da ihre Beantwortung immer davon abhängen wird, wie das laotische Papiergeld aus der Perspektive der Hmong konzeptualisiert wird.

Terminologisch ergibt sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden Geldformen. Während das alte französische Geld als ‚weißes Silber’ *nyiaj dawb* bezeichnet wird, lautet der entsprechende Terminus für Papiergeld ‚Papier-Silber’ *nyiaj ntawv*. Was gibt dem Papiergeld in den Augen meiner Informanten seinen spezifischen Wert? Einige Informanten konnten sich hierzu sehr explizit äußern: ‚Wenn der Geldschein nicht das Bild des *huab tais* hat, hat er gar keine Schuld/Wert. Wenn der Geldschein nicht das Bild des *huab tais* hat, ist er nur wie ein Stück Papier, das man bei nächster Gelegenheit wegwerfen kann. Jedes Land muss das Bild des *huab tais* auf den Geldscheinen haben, damit sie Schuld/Wert haben.’<sup>159</sup>. Dieser Informant wies darauf hin, selbst beobachtet zu haben, dass Amerikaner und Thai ihren *huab tais* jeweils auf den Geldscheinen abgebildet haben. Würde dies nicht geschehen, hätte das Geld zwar auch eine gewisse ‚Schuld/Wert’ *núj nqi*, da der jeweilige *huab tais* auch ohne

---

auch direkt an die Straße setzen und bis tief in die Dunkelheit oder sehr früh am nächsten Morgen ihre Ware anbieten können.

<sup>158</sup> *Tus txiv neej nws tsi txawj nrog tus poj niam sib ntaus sib tua ua si tej zaum nws ua tiag tiag nws ntshai tsam nws poob ntsej muag lwm tus saib nws tsi taus; tus poj niam tsi ntshai li nws yog tus poj niam xwb.*

Abbildung auf dem Geldschein dem jeweiligen Gemeinwesen seine Legitimation gibt. Seine eigentliche ‚Schuld/Wert‘ erhält Papiergeld jedoch erst, wenn es das Bild des *huab tais* trägt. Die Beziehung der Banknoten zum *huab tais* wird so eng gesehen, dass derjenige, der im Besitz des Geldscheines ist, nicht frei darüber verfügen darf, da es einen ursprünglicheren Eigentümer gibt: ‚Wenn das Bild des *huab tais* auf dem Geldschein ist, darf man ihn nicht wegwerfen. Der wahre Besitzer des Geldes ist der *huab tais*; man (selbst) ist (nur) der Besitzer des Geldes zum Aufbewahren‘<sup>160</sup>.

Besonders interessant sind hier die Interpretationen einiger Informanten zur Ikonographie des laotischen Geldes. Diese erschienen mir teilweise idiosynkratisch und oft eher die Perspektive regimetreuer Hmong zu reflektieren; auch muss berücksichtigt werden, dass diese Erklärungen erst auf ausdrückliche Bitte hin gegeben wurden, die Symbolik der laotischen Geldscheine zu erklären. Dennoch stellen diese Daten hochinteressante Deutungen der laotischen Revolutionsgeschichte aus der Perspektive der Hmong dar, die unter den schwierigen Feldforschungsbedingungen in Laos nur über diesen indirekten Zugang zu erfragen waren. Die Situation des laotischen Bürgerkrieges stellte sich danach so dar: ‚Früher war Laos zweigeteilt: die tiefe Talseite/der Süden hatte bereits einen *huab tais*, die hohe Bergseite/der Norden hatte keinen *huab tais*, hatte nur Anführer. Der Norden hat hohe Berge (und) Höhlen für die Anführer zum Wohnen, sie können die Feinde im Süden schlagen; sie besiegten den *huab tais* des Südens. So konnten sie den *huab tais* stellen‘<sup>161</sup>. Der Norden wird von den Hmong traditionell mit dem Ursprung und der Reinkarnation des *huab tais* assoziiert. Auch in dieser Aussage scheint an traditionelle Muster der Legitimation des wahren *huab tais* geknüpft zu werden, wenn diesem ein Ursprung auf hohen Bergen im Norden zugewiesen und so seine Überlegenheit über den *huab tais* des Südens hergeleitet werden kann. Zum Zeitpunkt des Bürgerkrieges hatte der Norden danach noch keinen *huab tais*, sondern nur ‚Anführer‘. Die Tatsache des Sieges ist jedoch schlagkräftiger Beweis dafür, dass der wahre *huab tais* auf Seiten des Nordens gekämpft haben muss; er war in der Vielzahl verschiedener Anführer bloß noch nicht bekannt: ‚Damals wusste man noch nicht, wer *huab tais* ist, weil es

---

<sup>159</sup> *Yog daim nyiaj tsi muaj duab huab tais nws tsi muaj nuj nqis ab tsi. Yog daim nyiaj tsi muaj duab huab tais nws zoo li daim ntawv xwb xav pov tseg lub sij hawm twg los tau. Txhua txhua lub teb chaws yuav tsum duab huab tais nyob hauv daim nyiaj thiaj li muaj nuj nqi.*

<sup>160</sup> *Yog muaj tus duab huab tais nyob daim nyiaj pov tseg tsi tau. Tus tswv nyiaj tiag tiag yog huab tais tus tswv ceev nyiaj yus.*

<sup>161</sup> *Yav thaum ub lub teb chaws nplog no ua ob lub sab nram hav nws muaj huab tais lawm sab pem toj nws tsi muaj huab tais muaj nom tswv xwb; pem qaum teb muaj lub roob siab muaj qhov tsua rau tus neeg ua nom ua tswv nyob nws ntaus yeeb ncuab nyob nram qab teb tau; nws ntaus yeej huab tais qab teb nws mam tau ua huab tais.*

viele Leute gab, die zusammengearbeitet haben'<sup>162</sup>. Diese Tatsache drückt sich diesem Informanten zufolge in der Ikonographie der Geldscheine aus der frühen Revolutionszeit aus, vor allem den 1, 2, 5, 10, 50 und 500-Kip-Scheinen: ‚Zu der Zeit, als man 500er-Geldscheine (herausgebracht) hatte, hatten sie noch keinen *huab tais*, gab es nur eine Regierung; es gab nur Hammer und Sichel, Reisfelder, Straßen, Dschungel, den Stern (im Nationalembem des Scheines)'<sup>163</sup>. Reisfelder, Straßen und Dschungel werden hier als Zeichen für das laotische Gemeinwesen gedeutet, dem unter den hier abgebildeten Insignien der kommunistischen Regierung noch bei weitem nicht die Legitimation zugestanden wird wie unter denen des messianischen Herrschers *huab tais*. Im Verlaufe der 1980er und 1990er Jahre erfolgte nach Deutung des Informanten jedoch eine zunehmende Offenbarung des *huab tais*, die sich in der Ikonographie des Geldes deutlich niederschlug. Besondere Bedeutung kommt dabei dem laotischen Nationalsymbol des That Luang zu, der vom Informanten als ‚großer Berg‘ interpretiert wurde und bildlich auf die Anwesenheit des aus dem hohen Norden stammenden *huab tais* in der Regierung hinweist: ‚Wenn es einen Berg (That Luang auf Geldschein) gibt, muss es einen *huab tais* geben; wenn es keinen *huab tais* gibt, gibt es folglich keinen Berg'<sup>164</sup>. Der That Luang tauchte erstmals im Hintergrund des 100-Kip-Scheines auf; zur vollen Geltung kommt er auf dem 1000-Kip-Schein, wo er nicht nur den Vordergrund dominiert, sondern im Nationalsiegel jetzt auch Hammer und Sichel ersetzt hat. Nach dem Krieg wird das integrierende Wirken des *huab tais* immer offensichtlicher; die Darstellung der drei Arbeiter auf dem Feld und der drei Frauen aus den drei großen Gruppierungen Lao Loum, Lao Theung und Lao Soung zeigen, dass vom Wirken des *huab tais* nach dem Sieg über den Feind ideologisch ein Kontextwechsel zur friedlichen und freundschaftlichen Zusammenarbeit der Völker untereinander erwartet wird: ‚Auf dem 1000-Kip-Schein haben sie drei Männer, die sich gegenseitig helfen, das Land zu reparieren, damit es gut ist; es gibt Hmong, Laoten, Khmu, die den Berg haben, der alle Leute beaufsichtigt, (dass) die Menschen zusammenarbeiten'<sup>165</sup>. Auf dem 2000-Kip-Schein offenbart sich erstmals das Bild des *huab tais*: es handelt sich um Kaysone, den ehemaligen Premierminister und Präsidenten von Laos, der sich von den anderen ‚Anführern‘ innerhalb der Regierung dadurch abhob, dass er alle Laoten unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft durch Gaben bedachte. Der Informant

<sup>162</sup> *Yav thaum ub tsi tau paub leej twg ua huab tais vim tus neeg coob leej ua hauj lwm ua ke.*

<sup>163</sup> *Lub sij hawm muaj nyiaj tsib puas nws tsi tau muaj huab tais nws muaj las thas npas xwb nws muaj rab liag rauj muaj nplej liaj kev tsheb hav zoov muaj lub hnub qub xwb.*

<sup>164</sup> *Yog muaj lub roob yuav tsum muaj huab tais yog tsi muaj huab tais kuj tsi muaj lub roob.*

<sup>165</sup> *Nyob hauv npais nyiaj ib txhiab kiv no nws muaj peb haiv neeg sib pab kho lub teb chaws kom zoo nws muaj hmoob nplog daum muaj lub roob vim tias muaj huab tais saib xyuas tas neeg ua hauj lwm ua ke*

benutzte hier das Verb ‚geben‘ *pub*, das die Asymmetrie einer Gabe ohne Gegengabe und den hohen Status des Gebers gegenüber dem Empfänger impliziert: ‚Es gab (in der Regierung) viele gute Menschen, aber (als) vielleicht das arme Volk um Geld gebeten hat, gaben die anderen nichts, er (Kaysone) gab; er war ein besserer Mensch und konnte *huab tais* werden‘<sup>166</sup>. Eine weitere Rechtfertigung braucht das Geld nicht mehr, um ‚Schuld/Wert‘ zu haben; insofern können die früheren Insignien der Regierung jetzt ganz wegfallen: ‚Der 2000-Kip-Schein hat das Bild des *huab tais*, er braucht nicht das Bild der Sterne, der Sichel‘<sup>167</sup>. Im Gegensatz zu früheren Jahren ist der Kip seit Mitte der 1990er Jahre vergleichsweise stabil geblieben; dies wurde von diesem Informanten auf die ikonographischen Veränderungen auf den Scheinen dieser Jahre zurückgeführt: ‚Seitdem es das Bild des *huab tais* (auf den Geldscheinen) gibt, verändert sich der Wert des Geldes nicht, weil das Bild des *huab tais* macht, dass es sich nicht verändert; der Wert des laotischen Geldes steigt und bleibt gleich, fällt nicht‘<sup>168</sup>. Kaysone ist zwar inzwischen verstorben, über sein Bild jedoch weiterhin dem Wohl des laotischen Gemeinwesens verpflichtet. Dieses Wohl wird ausgedrückt als *hmoov*, das ein *huab tais* seinem jeweiligen Gemeinwesen verleiht und das sich in diesem durch eine Fülle von Konsumgütern ausdrückt: ‚Der *huab tais* ist schon gestorben, aber er hat das Bild auf den Geldscheinen, damit das Geld Wert hat. (Er) beschützt, damit das Geld Wert hat, weil der *huab tais* gutes *koob hmoov* gibt. Auch in Thailand gibt es viele Sachen (Konsumgüter); der thailändische *huab tais* gibt folglich gutes *hmoov* an die Thai‘<sup>169</sup>. Abhängig davon, wie gut der *huab tais* sein Land mit *hmoov* segnet, gibt es in diesem Land also einen Reichtum an begehrten Konsumgütern. Wenn innerhalb eines Gemeinwesens geringer Wohlstand herrscht, müssen sich deren Angehörige in anderen Ländern einkaufen, die durch ihren *huab tais* besser gesegnet wurden. Im Verhältnis von Laos zu Thailand waren es in den 1980er Jahren, als der laotische *huab tais* noch nicht proklamiert war, vor allem die kriegsgeschädigten Laoten, die bei fallendem Kip-Kurs Konsumgüter in Thailand kaufen mussten. Ende der 1990er Jahre kehrte sich dieses Verhältnis den Aussagen des Informanten zufolge jedoch um, als der Bhat fiel und der Kip nach Proklamation des *huab tais* stabil blieb. Für den Informanten sind es so nun die Thailänder, die als Bittsteller zu den Laoten kommen und laotischen Strom kaufen müssen; in beiden Fällen wird das Verhältnis zwischen Gemeinwesen im Kontext des *hmoov*

<sup>166</sup> *Muaj tus neeg coob siab zoo ib yam tab si tej zaum tus pej xeem txom nyem thov nyiaj lwm tus tsi pub nws pub nws siab zoo dua nws tau ua huab tais.*

<sup>167</sup> *Daim nyiaj ob txhiaj kiv nws muaj duab huab tais nws tsi xav tau duab hnuv qub duab rab liag.*

<sup>168</sup> *Thaum muaj daim duab huab tais lawm nqi nyiaj tsi hloov vim daim duab huab tais ua tsi hloov nqi nyiaj nplog nce thiab tiaj tiaj xwb tsi poob.*

ihres *huab tais* als antagonistisch empfunden<sup>170</sup>. Insofern hielt der Informant alle ikonographischen Anteile der laotischen Geldscheine für variabel außer dem Bild Kaysones: ‚Wenn man (das Design der laotischen Währung bei der Ausgabe neuer Geldscheine) ändert, darf man auf dem Geldschein nur die Farbe ändern, darf man das Bild von Drachen, des Weges, des Dschungels, des Nassreisfeldes, des Strommasten ändern, aber das Bild des *huab tais* darf man nicht wechseln‘<sup>171</sup>. Das Bild des *huab tais* gleicht hierin den Bildern der eigenen Ahnen, die aufbewahrt werden müssen zum Wohle der ganzen Familie: ‚Das Bild des *huab tais* und Bilder von den Ahnen sind ähnlich, (man) möchte sie aufbewahren, um auch *hmoov* zu machen‘<sup>172</sup>. Wie bereits beschrieben wurde, drückt sich das *hmoov* einer Person u.a. darin aus, dass sie im Vergleich zu anderen höhere Preise für seine Ware auf dem Markt erzielen wird. Umgekehrt ist das Geld, das so erworben wurde, deutlichster Beweis für das gute *hmoov* einer Person. Es wird konvertiert in Güter wie Kleidung, Tapedecks oder Motorräder, die zum sichtbaren Ausdruck des hervorgehobenen *hmoov* einer Person werden.

In Grundzügen scheinen sich so Charakteristika des Austausches von Opium und Silber im Austausch von Gemüse gegen laotische Kip erhalten zu haben: in beiden Fällen werden *suav* zum bevorzugten Austauschpartner, um Anschluss an ein *hmoov* zu finden, das der *huab tais* in Reinform verkörpert und dessen Ursprung den Hmong in mythischer Zeit verloren gegangen ist. Dieser Austausch findet in beiden Fällen in einer Sphäre statt, die von Konkurrenz und Kompetition mit dem Fremden *suav* gekennzeichnet ist. Unterschiede zeigen sich vor allem in der Durchführung des Handels: während der frühere Opium-Silber-Austausch vor allem den Männern vorbehalten war, verlagerte sich der Verkauf des Gemüses in die Hände der Frauen. Die Einführung monetärer Geldwirtschaft bedeutet dabei nicht das Ende des Gabentausches, wie die Aussagen des letzten Informanten nahelegen, sondern kann durchaus im Rahmen ähnlicher Modelle erklärt und verstanden werden. Es erscheint unter Maßgabe der hier vorliegenden Daten so gerechtfertigt, den Verkauf von Gemüse als Transformation des Austausches von Opium gegen Silber zu betrachten, über den die Hmong

<sup>169</sup> *Huab tais tuag lawm tab si nws muaj daim duab nyob hauv daim nyiaj kom nyiaj muaj nqis pov hwm kom nyiaj muaj nqis vim huab tais pub koob hmoov zoo thiaj muaj khoom ntau nyob thaib huab tais thaib nws kuj pub koob hmoov zoo rau tus neeg thaib*

<sup>170</sup> So äußerte sich ein Informant sehr skeptisch zu der von mir mitgeführten europäischen Einheitswährung, in der keiner der *huab tais* der beteiligten Gemeinwesen sein Konterfei auf die Geldscheine bringen konnte. So prophezeite er eine ausgeprägte Konkurrenz bis zum Krieg der verschiedenen europäischen *huab tais* darum, welcher sich auf den Scheinen abbilden dürfe. In einem Gemeinwesen mit einer Geldsorte könne es auch immer nur einen *huab tais* geben.

<sup>171</sup> *Tsuas yog hloov xim tau xwb nyob daim nyiaj hloov duab tus zaj kev hav zoov liaj fais fab tau tab si hloov duab huab tais tsi tau.*

<sup>172</sup> *Daim duab huab tais thiab daim duab txwv zeej txwv koob nws zoo mus ib yam xav cia ua koob ua hmoov tau ib yam.*

als Alternative zum Messianismus den Austausch nutzen, um im komplementären Verhältnis zum *suav* Zugang zu finden zum verloren gegangenen Ursprung ihrer Gesellschaft im Kontext des *hmoov*.

## 6. Die Konstruktion von Deszendenz und Affinalität

Auch gesellschaftintern erfolgt im Kontext des *hmoov* eine Ausdifferenzierung verschiedener sozialer Einheiten, die als grundsätzlich antagonistisch zueinander betrachtet werden. Die Bezeichnungen für diese Gruppierungen, am häufigsten *xeem* oder weniger häufig *hmoob*, werden von fast allen Autoren im Rahmen ihrer Studien als ‚Clan‘ übersetzt; die einschlägigen Wörterbücher scheinen dies zu rechtfertigen (Lyman 1974: 183, 295; Heimbach 1979: 67, 407; Bertrais 1979: 77, 536). Die letztgenannten Autoren weisen ihnen jedoch noch eine weitere Bedeutung zu: „clan name“ (Lyman 1974: 183, 295), „le nom de famille“ (Bertrais 1979: 536) oder „the surname“ (Heimbach 1979: 67, 407). Da sich die Gruppe des ‚Clans‘ vorwiegend über diesen gemeinsamen Namen konstituiert, könnten sie passender als ‚Namens-Gruppen‘ bezeichnet werden. Unter diesem Blickwinkel erscheint die Angemessenheit konventioneller anthropologischer Konzepte wie ‚Clan‘ oder ‚Lineage‘ für eine Beschreibung der sozialen Morphologie dieser Gesellschaft fraglich. Diese Begriffe, die soziale Einheiten oft als distinkte, korporierte und klar abgrenzbare Gruppen von lebenden Menschen zu begreifen scheinen, drohen die immens wichtige kosmologische Dimension von Verwandtschaft zu vernachlässigen. Eine Konsequenz für zukünftige Studien könnte so sein, die Nomenklatur konventioneller Verwandtschaftsethnologie soweit wie möglich zu vermeiden.

Wie schon im Mythos angedeutet, ist die ideale Anzahl der Clans im rituellen Diskurs zwölf; tatsächlich sind es wohl mehr (Tapp 1989: 169). So werden für Laos und Thailand auch fünfzehn (Bertrais 1979: 536- 537; Lemoine 1972: 184-185) oder achtzehn Clans namentlich genannt (Cooper et al. 1991: 18). Der Clan als Ganzes ist eine von China bis Thailand verstreute Gruppe. So kann er zwar nicht als vereinigte Gruppe handeln, was aber nicht heißt, dass er von untergeordneter Bedeutung wäre: vielmehr repräsentiert jede ihrer lokalen Repräsentanten das Ganze des Clans (Geddes 1976: 64). So konstituiert sich der Clan als spirituelle Gemeinschaft einer umfassenderen und beständigeren Ordnung unabhängig von genealogischer und geographischer Distanz.

Die Mitglieder eines fremden Clans werden als *qhua* bezeichnet, was Heimbach als ‚those not of the same surname or clan‘, Bertrais als ‚hôte, étranger à la maison‘ übersetzt (Heimbach 1979: 272; Bertrais 1979: 360). In Laos konnte diese Kategorie auch ethnisch fremde Personen wie Laoten oder Khmu umfassen. Die Beziehung zwischen verschiedenen Clans ist im Kontext ihres *Prestiges* oft geprägt von einem latenten Antagonismus: Mitglieder verschiedener Clans sehen keinen Anlass dafür, sich außerhalb informeller und reziproker

Freundschaftsnetzwerke zu helfen, nur weil sie im gleichen Dorf leben. Bekommt dennoch jemand Hilfe z.B. durch den Dorfvorsteher aus einem anderen Clan, dann in einer Beziehung von einseitiger Machtausübung und Abhängigkeit, nicht von Reziprozität (Cooper 1984: 51). Über Laos hinaus bekannt wurde die Feindschaft der Clans Lis und Lauj, die bis in die Gegenwart hinein grundsätzlich die jeweilige Gegenposition ihres Intimfeindes einnehmen. Dies wurde von den Hmong selbst unter anderem damit erklärt, dass die Grabstätten zweier wichtiger Vertreter dieser Clans auf zwei Seiten des gleichen Berges angelegt wurden (Tapp 1989b: 86). Wie bereits bei der Analyse des geomantischen Systems erläutert, erhöht eine solche Konstellation die ohnehin latent rivalisierende Spannung zwischen den Clans im Kontext ihres *Prestige*. Als Folge hieraus resultierte ein Eingreifen der Mitglieder dieser Clans auf Seiten der jeweiligen Kriegsgegner sowohl im ersten als auch im zweiten Indochina-Krieg (MacCoy 1972: 79- 83).

### 6.1 Die mythische Entstehung der Clans

Tapp hat in Thailand einen Mythos zur Entstehung der verschiedenen Clans dokumentiert, der hier aufschlussreich ist. Das zugrunde liegenden Problem ist, wie man sehen wird, das gleiche wie bei der Entstehung der verschiedenen ethnischen Gruppen aus einem Kürbis: die Entstehung sozialer Differenzierung aus einem formlosen Kontext regenerativer Fruchtbarkeit. Auch in diesem Ursprungsmythos werden auf verschiedenen Ebenen prototypische Beziehungen geknüpft, die auf elementare Weise bis in die Gegenwart Personen konstituieren. Seine Analyse kann hier also aufzeigen helfen, im Rahmen welcher Prozesse soziale Identität konstruiert wird:

‘There was one woman pregnant with a child, and it was this which gave rise to all the Hmong clans; before that there were none. That woman gave birth to a baby son within the placenta, and the placenta, cut with a knife, produced twelve children, and they exclaimed, ‘That’s lucky! (*hmoov*)’. It was only since then that we were called Hmong. And it was those twelve children which formed the twelve Hmong clans, because all the children born after that time took their father’s names, forming the clans. The truth is that although all the Hmong were born from that one mother, people don’t think about it, and so we are unable to love each other. When the Hmong remember this, we will be able to love each other.’ (Tapp 1989a: 75)

Gleich zu Beginn dieses Mythos wird betont, dass vor Entstehung aller ‚Clans‘ eine schwangere Frau existierte, aus der heraus alle sozialen Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft der Hmong entstanden sind. Dies wird später im Mythos nochmals aufgegriffen:

alle Hmong sind von dieser einen Mutter geboren worden; wenn sich die Hmong darauf besinnen, werden sie einander alle lieben. Diese eine Mutter, die eine Plazenta der zwölf Brüder repräsentiert den einheitlichen Ursprung des *Lebens* aller Hmong. Im Kontext des Lebens der Hmong finden sich im Mythos so keine Anhaltspunkte, um zwischen verschiedenen sozialen Einheiten innerhalb der Gesellschaft der Hmong zu unterscheiden. Fruchtbarkeit als Lebensprinzip ist nicht sozial ausdifferenziert. Als solches etabliert es einen Kontext, in dem sich Hmong auf Hmong nur als Teile eines ursprünglichen Ganzen beziehen können: hier können die Hmong sich lediglich friedlich aufeinander beziehen und einander lieben. Der gemeinsame Ursprung aller Hmong in diesem Kontext regenerativer Fertilität ist assoziiert mit Liebe, Frieden und dem Fehlen von Antagonismen, wie die abschließenden Äußerungen deutlich zeigen. Fruchtbarkeit wird einem Hmong also in der hierarchischen Beziehung zur mythischen Plazenta und Mutter zugerechnet, die im Geburtsritual durch die konkrete Plazenta jedes Menschen repräsentiert wird. Auf die Art und Weise, wie diese Beziehung rituell konstruiert wird, soll ausführlicher bei der Analyse dieses Rituals eingegangen werden.

Als Ursprung der *Fruchtbarkeit* nehmen hier Frau und Plazenta strukturell eine ähnliche Stellung ein wie der Kürbis im Ursprungsmythos bei der Entstehung der verschiedenen Ethnien. In diesem Mythos verschwand der Kürbis schließlich in gewalttätigen Akten der Durchbohrens und Zerschlagens und ging auf in den Brüdern, die im Kontext ihres *Prestiges* als Repräsentanten der jeweiligen sozialen Gruppen entstanden. So pflanzte sich der Kürbis als gemeinsamer Ursprung ihres *Lebens* in ihnen fort, fand aber seine Ergänzung im *Prestige* der Brüder, die diese sich von nun an um Autorität konkurrierend aufeinander beziehen lässt. Ähnliches geschieht in diesem Ursprungsmythos: In dieser Variante wird der Kürbis ersetzt durch einen kleinen Jungen, ein Baby in seiner Plazenta. Die Art und Weise, wie in diesem Mythos Sozialität eingeführt wird, ist von höchstem Interesse: das Zerschneiden der Plazenta mit einem Messer geht einher mit der Erstehung von zwölf Brüdern, die als erstes 'hmoov!' ausrufen (Tapp 1989a: 75). Diese geben ihren Namen an ihre jeweiligen Nachkommen weiter, wodurch die Clans *xeem* konstituiert werden. Dabei erweist sich die Beziehung dieser Clans im Kontext ihres *Prestige* als eher feindselig und rivalisierend, so dass sie nicht mehr fähig sind, einander zu lieben. Die Einführung von *hmoov* in den Mythos, die sich kaum besser versinnbildlichen könnte als im Ausruf der zwölf Brüder, führt zu Sozialität und der Entstehung der idealtypischen Anzahl von zwölf Clans. Soziale Ausdifferenzierung scheint eng assoziiert zu sein mit diesem in der Kosmologie der Hmong äußerst wichtigen Konzept. Meine Informanten betonten so, dass alle verschiedenen sozialen Einheiten sich bezüglich

ihres *hmoov* unterscheiden. Verschiedene ethnische Gruppen haben nicht das gleiche *hmoov*, verschiedene Clans *xeem* innerhalb einer ethnischen Gruppe ebenfalls nicht. Sogar die verschiedenen Haushalte innerhalb einer Lineage unterscheiden sich im Hinblick auf ihr *hmoov*. Über die Vergabe des Namens vom Ahnen an die Nachkommen wird eine individuelle Beziehung etabliert, über die diese eine Anbindung finden an den Ursprung ihres *Prestige*. Darüber hinaus wird im Mythos jedoch auch offensichtlich, dass ein Clan die eigene Existenz nicht allein über seinen Namen rechtfertigen kann, sondern die Namensgebung die vorherige Weitergabe fruchtbaren *Lebens* bereits impliziert und voraussetzt. Dieses ambivalente Verhältnis von *Prestige* und *Fruchtbarkeit* führt, wie man später sehen wird, zur Notwendigkeit der periodischen Operationalisierung dieser Beziehungen in verschiedenen hierarchisierten rituellen Kontexten. Erst über diese rituelle Aktivitäten wird die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit erzeugt.

### 6.2 Inzesttabu

In einem weiteren in Laos aufgenommenen Mythos wird der Ursprung der unterschiedlichen Clannamen damit erklärt, dass ein mythisches Urpaar viele verschiedene Töchter hatte. Diese wurden nun von verschiedenen Hmong-Männern geheiratet, die selbst jedoch keinen Clannamen besaßen. So wurden die Namen *npe* der Töchter als Clannamen *xeem* der aus diesen Beziehungen entstehenden Nachkommen benutzt: alle Nachkommen der Tochter mit dem Namen *npe* Xyooj erhielten so den Clannamen *xeem* Xyooj; entsprechendes gilt für die anderen Clannamen. Die Männer treten in diesem Mythos offensichtlich vereinzelt und ohne soziale Anbindung auf, was durchaus der sozial immer weiter ausdifferenzierenden Qualität des *hmoov* entsprechen würde. Soziale Gruppierungen können jedoch erst dann entstehen, wenn diese Vereinzelung in einem anderen Kontext, nämlich dem der Heirat der Fruchtbarkeit der Frauen untergeordnet und damit komplementär ergänzt wird. Im Gegensatz zum individuellen Namen *npe* wird dem Clannamen als Teil des Namens einer Einzelperson kein *Prestige* zugesprochen; offensichtlich weist er eher auf den gemeinsamen Ursprung aller Clanmitglieder im Kontext ihrer Fruchtbarkeit hin. Eine Konsequenz hieraus ist die Exogamie, da im Rahmen der Wahl eines Heiratspartners der Ursprung der Fruchtbarkeit der Frau nicht mit dem des Mannes übereinstimmen darf. So besteht ein sehr stark empfundenes Inzesttabu innerhalb eines Clans (Geddes 1976: 56; Cooper et al. 1991: 19). Mit einer solche Verbindung würden sich die Heiratspartner aus der Gesellschaft der Hmong ausschließen: ,Wenn ein junges Mädchen vom Clan Lis einen jungen Mann vom Clan Lis heiraten möchte,

können sie (nichtsdestotrotz) nicht heiraten. Wenn sie dennoch heiraten, müssen sie bei den Laoten und Khmu wohnen gehen, (da) es niemanden mehr gibt, der etwas mit ihnen zu tun haben möchte'<sup>173</sup>. Keiner der Informanten konnte vom Fall einer inzestuösen Beziehung zu berichten; falls es welche gegeben hatte, waren diese so tabuisiert, dass darüber nicht geredet wurde<sup>174</sup>. Hierzu muss man erwähnen, dass innerhalb eines Clans zahlreiche zwischengeschlechtliche Verhaltensregulierungen bestehen, die bereits die Möglichkeit der Entstehung illegitimer Intimitäten stark einschränken. So ist das Verhältnis der Jungen und Mädchen eines Clans zueinander von starker wechselseitiger Scheue *txaj muag* geprägt, vor allem, was längere oder zweiseitige Kontakte angeht: ‚Wenn ich ein junges Mädchen treffe, muss ich sie zuerst (nach ihrer Clanangehörigkeit) fragen; wenn ich weiß, dass sie zum gleichen Clan gehört, unterhalte ich mich nicht mit ihr, muss ich den Kontakt abbrechen'<sup>175</sup>. Innerhalb eines Dorfes und in besonderem Maße außerhalb sind Kontakte zwischen ihnen verpönt, längere Begegnungen zu zweit finden gar nicht statt. Verpönt sind ebenso gemeinsame längere Gespräche *sib tham ntev*; kürzere Gespräche sollten die Dinge des alltäglichen Lebens thematisieren, nie jedoch flirtend stattfinden: ‚Über die Feldarbeit kann man sich unterhalten; sich auf die Art und Weise junger Mädchen und Jungen kann man sich nicht unterhalten'<sup>176</sup>. Das bei den Hmong beliebte ‚spielen gehen‘ *mus ua si*, also das gemeinsame Herumschlendern auf der Suche nach Zeitvertreib und das gemeinsame Zurücklegen von Wegstrecken *mus ua ke* werden als unziemlich empfunden. Gehen ein Mädchen und ein Junge aus einem Clan, aber verschiedenen Deszendenzgruppen gemeinsam aufs Feld, tun sie dies gewöhnlich in einem größeren Abstand, der Gespräche unmöglich macht. Betont werden muss jedoch, dass diese Tabus nicht als ‚Verbote‘ eines an sich möglichen Verhaltens empfunden werden, sondern eher als grundlegende Selbstverständlichkeiten menschlichen Umgangs (ähnlich also innerfamiliärer Sexualtabus in unserer eigenen Gesellschaft). Mit dem Gebot der Exogamie innerhalb eines Clans verfügen die Hmong über eine negative Auswahl von Heiratspartnern. Dies wird damit begründet, dass Inzest die *dab* des Hauses beleidigen würde (Geddes 1976: 56; Cooper et al. 1991: 19). Falls

<sup>173</sup> *Yog ib tug hluas nraug xeem lis nws xav yuav ib tug hluas nkauj xeem lis yuav tsi tau; li yog yuav nws yuav tsum mus nrog neeg nplog neeg mab daum nyob xwb tsi muaj neeg xav tau nws lawm.*

<sup>174</sup> Viele Hmong betrachten zwischengeschlechtliche Beziehungen innerhalb des gleichen Clans als eines Menschen nicht würdig, als ein Verhalten, wie es sonst nur Hunde zeigen. Entsprechend groß waren Abscheu und Empörung, als ich einem Informanten zugeben musste, dass in Deutschland Menschen gleichen Nachnamens heiraten können, wenn sie nicht zu eng miteinander verwandt sind. Dieser riet mir besorgt, unter diesen Voraussetzungen lieber dauerhaft bei den Hmong in Laos zu bleiben und nicht mehr nach Deutschland zurückzukehren.

<sup>175</sup> *Yog kuv ntsib ib tug hlua nkauj kuv yuav tsum noog nws ua ntej yog kuv paub yog ib xeem kuv tsi tham yuav tsum ncaim.*

<sup>176</sup> *Sib tham ua liaj ua teb tau sib tham kev hlua nkauj hlua nraug tsi tau.*

dennoch eine Heirat zwischen solchen illegitimen Partnern unumgänglich erschiene, erwähnt Lemoine als letzte und einzige Möglichkeit die rituelle Aufspaltung des Clans und die Zuordnung von Frau und Mann in je einen der so entstehenden neuen Clans. So spaltete sich der Clan der Xyooj in einer solchen Situation auf in die Clans Xyooj Poj Ciam und Xyooj. Erst unter dieser Voraussetzung konnte die Heirat gefeiert werden (Lemoine 1972a: 181, 186).

Eine weitere Konsequenz der Annahme eines gemeinsamen Clanursprunges im Kontext ihres gemeinsam geteilten Lebensursprunges ist die Tatsache, dass die Sozialbeziehungen innerhalb des Clans idealerweise von Frieden und Unterstützung geprägt sein sollten. Alle Mitglieder innerhalb eines Clans schulden sich wechselseitige Solidarität. Clanmitgliedern sollten bei Zuwanderung idealerweise Teile des verfügbaren Territoriums überlassen werden (Geddes 1976: 64). So richten sich Migrationsbewegungen der Hmong zumeist in Dörfer mit Repräsentanz von Clanmitgliedern, die zumindest in der Anfangszeit unabhängig von genealogischer Nähe Essen zur Verfügung stellen und bei der Errichtung des Hauses mitwirken sollten (Cooper 1984: 36-37).

### **6.3 Deszendenzformen: Clan, rituelle Gemeinschaften, ‚jüngere und ältere Brüder‘**

Alle Mitglieder innerhalb eines Clans beziehen sich - wie bereits die aus dem Kürbis heraus entstandenen Menschen - aufeinander als *kvv tij*, als ‚jüngere und ältere Brüder‘ (Barney 1957: 15; Lyman 1968: 3; Lemoine 1972a: 186; Cooper et al. 1991: 20); leibliche Geschwister werden hiervon als ‚jüngere und ältere Geschwister, die aus einem Bauch geboren wurden‘ *kvv tij ib plab yug* differenziert. Die Beziehungen zwischen altersgestuften Brüdern implizierte bereits im Mythos einen latenten Antagonismus im Kontext ihres *hmoov*. Hierzu passt, dass in meinem Feldforschungsgebiet die Beziehungen wechselseitiger Solidarität innerhalb eines Clans als eher lose und nicht sehr tiefgehend angesehen wurden. Zu unbekanntem Mitgliedern des gleichen Clans, aber anderer Residenz bestand so gewöhnlich kein Verhältnis des ‚sich Gebens‘ *sib pub*; Solidaritätsgesten erschöpfen sich dann zumeist im Angebot einer Übernachtung. Wenn sich nicht näher verwandte Mitglieder des gleichen Clans länger kennen, können sie *sib pub*-Beziehungen eingehen; diese sind jedoch bei größerer Vertrautheit mit den Mitgliedern anderer Clans möglich, die dann als ‚jüngere und ältere Brüder-Freunde‘ *kvv tij phooj ywg* bezeichnet werden. Ein Informant, der sich von Dorfmitbewohnern gleichen Clans, zu denen keine Verwandtschaftsbeziehung über einen gemeinsamen namentlich bekannten Ahnen rekonstruiert werden konnte, nicht in

ausreichendem Maße unterstützt fühlte, äußerte sich so resignierend: ‚Die jüngeren und älteren Brüder eines Clans sind nicht wichtig; sie gehören nur zum gleichen Clan, sie geben (*sib pub*) sich nicht; früher hatten sie gemeinsame Ahnen, aber vor langer Zeit; sie wollen sich nicht mehr gegenseitig helfen‘<sup>177</sup>. Verwandtschaftsterminologie und genealogisches Wissen reichen gewöhnlich nur bis zur vierten aufsteigenden Generation. Darüber hinausgehend können sich Hmong zumeist nicht mehr auf gemeinsame bekannte Ahnen beziehen und betrachten sich dann gegenseitig als *tsis thooj dlaab qhua*, ‚die nicht die gleichen Toten verehren können‘. Mitgliedschaft im gleichen Clan zeigt sich dann über den gemeinsamen Namen, die Ausrichtung gleicher Rituale, gleiche Essensgebote und Mythen (Lemoine 1972a: 187). So darf der Xyooj-Clan weder Reptilien *nab* verzehren noch den Vogel *noog yaas* ins Haus eindringen lassen; der Vaaj-Clan darf keine säuerliche Frucht mit Reis zusammen essen; der Yaaj-Clan darf nicht das Herz eines Tieres essen etc. (Lemoine 1972a: 186). Neben dem Inzesttabu sind diese kleineren zusätzlichen Tabus recht konstitutiv für die Abgrenzung des Clans als geschlossene Einheit: ‚Es gibt nur zwei rituelle Elemente, die alle vom Clan der Yaj gemeinsam haben: das Essenverbot des Herzens und das Inzestverbot‘<sup>178</sup>. Würde dieser Informant z.B. ein Mitglied des Yaj-Clanes aus den USA sehen, das ein Herz verzehrt, würde er diesem eher den Status der Clanmitgliedschaft absprechen als davon auszugehen, dass eine Person aus diesem Clan dieses Tabu tatsächlich missachtet: ‚Wenn ich in den USA einen Menschen aus dem Clan der Yaj sehen würde, der ein Herz isst, würde ich denken, dass dieser kein wirkliches, echtes Mitglied des Clans Yaj ist‘<sup>179</sup>. Dieses Tabu zeigt schön die Vorrangigkeit des Sozialen über das Individuelle: in ihrem Selbstverständnis setzen sich nicht die Mitglieder des Clans der Yaj bestimmte Gebote, sondern die Gebote definieren grundlegend, wer als Yaj zu gelten hat und wer nicht. Kleinere rituelle Unterschiede dieser Art werden oft und gerne erzählt; ihre rituelle Funktion schien mir eher in der Abgrenzung der Clans voneinander in distinkten Gruppen als in einer inhaltlichen Bedeutung dieses Elementes zu liegen<sup>180</sup>. Weitere Unterschiede ergeben sich durch die unterschiedliche räumliche

<sup>177</sup> *Kwv tij ib xeem tsi tseem ceeb yog ib xeem xwb nws tsi sib pub thaum ub nws yog ib pog yawg xwb tab si ntev heev tsi xav sib pab lawm.*

<sup>178</sup> *Tas xeem yaj muaj ob txoj kev cai xwb caiv plawv caiv sib yuav tsi tau.*

<sup>179</sup> *Yog kuv pom ib tug neeg xeem yaj nyob teb chaws as mes lis kas noj plawv kuv xav nws tsi yog hmoob yaj tiag tiag.*

<sup>180</sup> Die entsprechenden Ursprungsmythen hierzu lassen kaum Rückschlüsse auf eine intrinsische symbolische Bedeutung der Clantabus zu. So begründete der Yaj-Clan in meinem Feldforschungsgebiet das Tabu auf dem Verzehr von Herzen *caiv plawv* damit, dass in mythischer Vorzeit ein Clanmitglied verdächtigt wurde, bei einem Ritual das Herz eines Opfertieres bereits vor der eigentlichen Opferung an die Geister gegessen zu haben. So wurde er getötet und sein Herz anstelle des Tierherzens den Geistern dargebracht. Erst nach dem Ritual fiel auf, dass das Tierherz noch im Kessel lag und übersehen worden war. Seit diesem Tage dürfen die Männer des Clans nicht

Platzierung der Schreine für die verschiedenen ‚*dab* des Hauses‘ *dab qhuas*<sup>181</sup>, einem unterschiedlichen Zeitplan für verschiedene Rituale und unterschiedlichen Ursprungsmythen für die *dab* des Hauses (Geddes 1976: 62). Mitgliedschaft im Clan besitzt man so nicht Kraft der Geburt, durch eine entsprechende genealogische Stellung oder allein durch das Tragen des entsprechenden Clannamens: die Gemeinsamkeiten im rituellen Handeln, die rituelle Erneuerung des *xeem* als ‚Namens-Gruppe‘ und eine gleiche räumliche und zeitliche Verortung der Personen im Kosmos beziehen die Mitglieder innerhalb eines Clans immer wieder neu auf einen gleichen Ursprung. Die Mitgliedschaft wird dadurch immer wieder erneuert, dass die Person an den Ritualen teilnimmt, die den Clan als Ganzes neu erzeugt.

Der ‚Clanname‘ *xeem* zeugt dabei von erheblicher spiritueller Wirkkraft. So berichtet Heimbach von einem Ritual *thov xeem*, ‚den Clannamen leihen‘, in dem ein Stück Stoff oder Silber von jemandem aus einem fremden Clan erbeten wird, damit dessen Name ein krankes Kind besser schützt „so as to gain better fortune“. Dem Kind wird dann ein neuer Name und ein neuer *xeem* ‚surname‘ gegeben; aus dem Silber wird ihm ein Halsring gemacht (Heimbach 1979: 407). Die Namensveränderung steht hier offensichtlich für einen Wechsel und die rituelle Rekonstruktion der Beziehungen zu den Entitäten, die den Einzelnen als Person erst konstituieren. In diesem Fall wird ein anderer Clanname als besonders geeignet betrachtet werden, um dem Kind diese Rekonstruktion zu ermöglichen. Das hier beschriebene Ritual mit der Verwendung des Silbers steht in gewissem Kontrast zu den Aussagen meiner Informanten, die nur dem persönlichen Namen und nicht dem Clannamen *Prestige* zusprachen. Dennoch wurde auch in meinem Feldforschungsgebiet ein Wechsel des Clannamens für möglich gehalten, jedoch nur in letzter Not angeraten, wenn man keine näheren Verwandten mehr hat und die entsprechenden Rituale für die Ahnen alleine nicht mehr durchführen kann. An einem Fallbeispiel wird jedoch deutlich, dass die Konstruierbarkeit von Clanzugehörigkeit auch an Grenzen stoßen kann, sofern auf Seiten des aufnehmenden Clans nicht starke Interessen bestehen, diese zu ignorieren. So wechselte ein Hmong in der Provinz Udomxai vom Clan der Thoj in den der Vaj, da dieser in seinem Dorf sehr zahlreich vertreten war und er alleine die Ahnenrituale nicht mehr praktizieren konnte. Da er hier jedoch nie vollständig akzeptiert wurde, migrierte er nach einiger Zeit in ein Dorf, wo zahlreiche Thoj wohnten. Diese akzeptierten ihn nun jedoch nicht mehr als Mitglied ihres

---

mehr die Herzen von Tieren essen, wenn sie nicht ‚blind werden und sich Arme und Beine brechen wollen‘ *dig muag lov npab lov ceg*; die eingehirateten Frauen des Clans sind von diesem Tabu ausgenommen.

<sup>181</sup>Bei den „*dab* des Hauses“ *dab qhuas* handelt es sich um spirituelle Wesen, die in verschiedenen Schreinen innerhalb eines Hauses residieren und die bei der Besprechung des Hauses als Modell noch ausführlich behandelt werden.

Clans, so dass er nach weiteren zwei Jahren schließlich in ein Dorf von ethnischen Laoten wechselte. Vor einem Wechsel des Clans wurde so von einem Informanten lakonisch gewarnt: ‚Den Clannamen kann man wechseln, nicht aber den Menschen‘<sup>182</sup>. Während der Clannamen gewechselt werden kann, ging er nicht davon aus, dass die zahlreichen *plig* eines Menschen ebenfalls gewechselt würden. Für diesen Informanten schienen die *plig* bei aller Unbeständigkeit und Bedürftigkeit nach rituellen Interventionen so Teil einer überdauernden Identität zu sein, die sich dieser rituellen Intervention entzieht.

Innerhalb der Namens-Gruppe können weitere rituelle Ausdifferenzierungen von sozialen Gruppen stattfinden, die von den Hmong nicht explizit benannt werden und in der Literatur zumeist unter der Bezeichnung ‚Sub-Clan‘ auftauchen. Diese lassen sich definieren als spirituelle Gemeinschaften, die sich über gemeinsame rituelle Praktiken und Mythologie konstituieren; anders als der *xem* besitzen diese jedoch keinen eigenen Namen. Werden sie benannt, dann am ehesten nach dem Namen des sozial prestigeträchtigsten Mitglieds, ohne dass diesem eine Leitungsfunktion zukommt, da bei allen anstehenden Fragen nach Konsensprinzip entschieden wird (Geddes 1976: 65). An dieser Stelle sollen sie ‚rituelle Gruppen‘ oder ‚rituelle Gemeinschaften‘ genannt werden. In meinem Feldforschungsgebiet in Laos ließen sich solche Ritualgemeinschaften nur nachweisen, wenn sie einhergingen mit dem Nachweis gemeinsamer Deszendenz über einen gleichen namentlich bekannten Ahnen; sie sollen daher an späterer Stelle beschrieben werden. Ritualgemeinschaften ohne genealogisch determinierte Beziehung konstituieren sich flexibler als Clans, da rituelle Unterschiede stärker bewusst betont oder vernachlässigt werden können bzw. bei längerer räumlicher Trennung entstehen oder durch Zusammenwohnen verschwinden. Die Mitgliedschaft in diesen rituellen Gemeinschaften ist fließend, da der Grad der empfundenen Nähe zueinander sich ermittelt aus der Anzahl der rituellen Unterschiede (ebd. 66). So bilden sich auch innerhalb eines Clans kollektive Gruppen, die sich über die Operationalisierung ihrer gemeinsamen Beziehung zum Kosmos in Ritualen erst als Gemeinschaften konstituieren. Die Legitimation dieser Gruppen folgt also nicht fest gefügten Genealogien, sondern wird rituell immer wieder neu hergestellt. Vor allem in der Frühphase einer Siedlung werden Mitglieder der eigenen rituellen Gruppe gebeten, hinzuzuziehen, wohingegen Mitglieder des eigenen Clans, die größere rituelle Unterschiede aufweisen, lediglich wohlwollend geduldet werden. Geddes berichtet von seinem Feldforschungsort, dass die Dorfbewohner nach dem Zuzug von Clan-Mitgliedern im Rahmen der Vergleiche der rituellen Praktiken mehrere große rituelle Unterschiede feststellen mussten sowie

---

<sup>182</sup> *Hloov xem tau, tab si hloov tsi tau tus neeg.*

differierende Bezeichnungen für einige wichtige spirituelle Wesen. Als Folge hieraus wurde den Migranten minderwertigeres Land zugeteilt, was diese nach einem Jahr fruchtloser Anbaubemühungen wieder zum Fortziehen veranlasste (Geddes 1976: 69). Ergeben sich dagegen viele wichtige Gemeinsamkeiten, resultieren hieraus lokale, korporierte Ritualgemeinschaften mit gemeinsamer Teilnahme an bestimmten, periodisch wiederholten Zeremonien (ebd. 66). Falls sich die Mitglieder einer solchen rituell konstituierten Gemeinschaft durch Migration wieder trennen, wird die Notwendigkeit gespürt, trotz räumlicher Trennung die rituelle Einheit zu bewahren. So berichtet Geddes von einem Fall, in dem die Mitglieder einer solchen rituellen Gruppe vor der Trennung die Vereinbarung trafen, in den folgenden Jahren zur gleichen Zeit verschiedene komplementäre Anteile eines Rituals durchzuführen. Als einzelne blieben diese Ritualsequenzen inkomplett, ergänzten sich jedoch und erzeugten diese rituelle Gemeinschaft über die Entfernung hinweg neu (Geddes 1976: 68). Jenseits aller Genealogien und Residenz konstituiert sich so eine soziale Gruppe, die in ihrer Existenz allein der fortgeführten rituellen Erneuerung bedarf.

Bei einem Zusammentreffen zweier Hmong tauschen diese erst ihre Nachnamen aus, um die Zugehörigkeit zum gleichen Clan zu überprüfen. Gehören sie zum gleichen Clan, vergleichen sie ihre Ahnenriten und die Konstruktion ihrer Gräber, um zu sehen, ob sie sich auf gleiche Weise rituell an das sie umgebende kosmologische Umfeld anzubinden versuchen (Lee 1996: 4). Haben zwei sich unbekannte Hmong festgestellt, dass sie sich innerhalb einer Namens-Gruppe einer gleichen rituellen Gruppe zugehörig fühlen können, erfragen sie weiter, ob sie von einem gleichen bekannten männlichen Ahnen abstammen (Geddes 1976: 52; Lee 1996: 4). Das genealogische Wissen reicht in der Patriline oft bis zur dritten, selten über die vierte aufsteigende Generation hinaus (Cooper 1984: 37). Können sie ihre Herkunft in direkter Linie von einem gemeinsamen Ahnen herleiten, gehören die Beteiligten - unabhängig von ihrer Residenz - zu *ib cuab kwv tij*, den ‚jüngeren und älteren Brüdern einer Familie‘. Diese Gruppe wird auch als *caj ceg*, ‚Wurzeln und Äste‘ bezeichnet (Symonds 1991: 143; Dao 1992: 290) oder als ‚jüngere und ältere Brüder, Wurzeln und Äste‘ *kwv tij caj ceg*: ‚Wenn es zwei (sich unbekannte) Menschen aus dem Hawj-Clan gibt, fragen sie sich (gegenseitig), ob sie (gemeinsame) FFFM, FFFF, FFM, FFF kennen; (wenn dies zutrifft) dann sind sie jüngere und ältere Brüder, Wurzeln und Äste‘<sup>183</sup>. An dieser Stelle entscheidet sich auch die wechselseitige Bezugnahme der Gesprächspartner aufeinander. Gehören sie zu unterschiedlichen Clans, sprechen sie sich (von den üblichen Ehrbezeichnungen nach Alter

<sup>183</sup> *Yog muaj ob tug neeg yog xeeb hawj sib noog paub pog suab yawg suab paub pog koob yawg koob yog kwv tij caj ceg.*

abgesehen) mit ihrem Namen an *hu lub npe*, der seine Bedeutung in Beziehungen also vor allem in den potentiell antagonistisch gefärbten Außenbeziehungen des Clans zu anderen Clans gewinnt. Auch im Rahmen der informellen Freundschaftsnetzwerke zu ‚jüngeren und älteren Brüder-Freunden‘ *kwv tij phooj ywg* bleibt der Name oft Teil der Referenztermini, kann jedoch je nach relativem Altersunterschied ersetzt werden durch Voranstellung der Ehrbezeichnungen von FF *yawg* oder F *txiv* und dem zweiten Teil des Altersnamens. Frauen werden von ‚Freund-Brüdern‘ mit dem Verwandtschaftsterminus bezeichnet, der ihnen von Mitgliedern ihrer Deszendenzgruppe gegeben würde; zur Vermeidung von Missverständnissen wird an diese jedoch gewöhnlich der Name ihres Ehemannes angefügt. Handelt es sich hingegen um einen Hmong aus dem eigenen Clan oder einem anderen Clan, der dem eigenen affinal verbunden ist, ruft man sich nur ‚nach der Generation‘ *hu raws li phaj*, also mit dem entsprechenden verwandtschaftsterminologischen Ausdruck und nicht mit dem individuellen Namen, sofern keine genauere Spezifizierung notwendig wird.

Die Gruppe der ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘ bildet eine weitere Engfassung einer rituellen Gemeinschaft, da ohne gemeinsame Ahnen keine Begräbnisriten füreinander durchgeführt werden dürfen. Stirbt ein Mann im Haus eines Clan-Mitglieds oder der gleichen rituellen Gemeinschaft, ohne sich jedoch mit diesen auf gemeinsame patrilineare Ahnen berufen zu können, muss er von seinen ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘ in eins ihrer Häuser oder unter einen schnell errichteten Unterstand gebracht werden (Lee 1996: 5). Gleiches gilt für das Ritual der Namensgebung *hu plig*: musste es aus irgendeinem Grund außerhalb der Häuser der ‚jüngeren und älteren Brüder der Familie‘ stattfinden, erfolgt hier später ein nochmaliges *hu plig* mit nochmaliger Namensgebung (Tapp 1989b: 82). In diesen Fällen scheint die Genealogie für die Hmong ein Indiz dafür zu sein, dass die sich über den gemeinsamen Ahnen aufeinander beziehenden Mitglieder geeint sein sollten durch gleiche rituelle Handlungen in so wichtigen personenkonstituierenden Ritualen wie dem für die Toten und für die Namensgebung. Alle Mitglieder dieser Gruppe operationalisieren auf gleiche Weise ihre Beziehungen zum Kosmos; dies trifft für die Mitglieder innerhalb einer oben beschriebenen rituellen Gemeinschaft, für den Clan oder für die gesamte Ethnie nur in jeweils abnehmendem Maße zu.

Die Solidarität unter ‚jüngeren und älteren Brüdern der Familie‘ ist besonders groß; bei Migration in ein anderes Dorf ziehen die Hmong so lieber in die Nähe dieser Gruppe als zu anderen Mitgliedern der Namens-Gruppe (Cooper 1984: 38). Als ideal wird empfunden, wenn alle ‚jüngeren und älteren Brüder der Familie‘ zusammenwohnen; tatsächlich findet sich zumeist jedoch nur ein Kern in einem Dorf und Satelliten dieser Gruppe in der Nähe oder

weiter weg (Cooper et al. 1991: 18). Die wechselseitig gezeigte Hilfe bei der Bewirtschaftung der Felder findet dabei jedoch nicht im Sinne eines ‚sich Helfens‘ *sib pab*, also einer ohne die vordergründige Erwartung einer baldigen Gegenleistung statt, die nur dann gewährt wird, wenn ein Mitglied der lokalen Deszendenzgruppe krank wurde und die eigenen Felder nicht abernten kann. Wechselseitige Hilfestellung vollzieht sich hier als ‚sich Kräfte austauschen‘ *sib pauv zog*, d.h. im Rahmen einer sukzessiven Bewirtschaftung der Felder der verschiedenen Haushalte durch alle Mitglieder der lokalen Deszendenzgruppe gemeinsam: ‚Gewöhnlich mögen es die jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste, Feldarbeit gemeinsam zu machen, aber sie helfen sich (*sib pab*) nicht gegenseitig; wenn jemand krank ist, muss man sich helfen; wenn niemand krank ist, gibt es nur das Austauschen der Kräfte (*pauv zog*)‘<sup>184</sup>. Lemoine scheint eine ähnliche Arbeitsteilung vorgetroffen zu haben, die als ‚den Mund und die Arme von anderen leihen‘ *gev luag ncauj luas teg* bezeichnet wurde und auf die wechselseitige unbezahlte Arbeit von ‚jüngeren und älteren Brüdern‘ füreinander rekurriert, so z.B. beim Hausbau (Lemoine 1972: 161). Gewöhnlich wird dabei die Anzahl der Arbeitstage berechnet, die füreinander geleistet wurden, um diese dann später miteinander zu verrechnen: ‚Wenn ich Reis säe, brauche ich zwanzig Personen; wenn ich zwanzig Menschenkräfte ausleihen kann, dann habe ich die Schuld (*nui nqi*) von zwanzig Menschenkräften‘<sup>185</sup>. Typische Tätigkeiten für den Austausch von Arbeit sind das ‚Jäten des Feldes‘ *luaj teb* im Februar, das ‚Säen des Reises‘ *cog nplej* im Mai oder das ‚Hacken des Reises‘ *nthua nplej* im Juli. Da es immer wieder Tätigkeiten gibt, die die kollektive Arbeit von mehr Menschen erfordert, als der eigene Haushalt stellen kann, hängt der Erfolg des landwirtschaftlichen Arbeitens nicht unwesentlich von funktionierenden Beziehungen des ‚Tauschens von Kräften‘ ab. Dies scheint für Fragmente von Clans einer der wichtigsten Gründe zu sein, sich zu informellen Freundschaftsnetzwerken zusammenzuschließen, in denen auch ohne die lokale Anwesenheit einer größeren und funktionierenden Deszendenzgruppe effektiv gewirtschaftet werden kann. Die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen, die ein ‚sich Tauschen von Kräften‘ praktizieren, sind dabei fließend; so können Einzelne zwei dieser Gruppen gleichzeitig angehören; für andere ist aufgrund persönlicher Zwistigkeiten oder der Erwartung einer Verbesserung auch ein Wechsel dieser Gruppe möglich.

<sup>184</sup> *Raws li ib txwm kwv tij cag ceg nyiam ua teb ua ke tab si tsi sib pab yog muaj mob yuav tsum sib pab yog tsi muaj mob yog pauv zog xwb.*

<sup>185</sup> *Yog thaum kuv cog nplej kuv xav tau nees nkaum leej kuv mus txais zog tau nees kaum tus zog mas yog kuv tshuav nuj nqi nees nkaum tus zog.*

Das älteste lebende Mitglied ist gewöhnlich spiritueller Leiter dieser Gruppe und wird als *tus coj dab*, ‚der die Ahnen trägt‘ bezeichnet (Bertrais 1979: 21; Lee 1996: 2). Seine Aufgabe ist vor allem das korrekte Erinnern der patrilinearen Ahnennamen in größtmöglicher genealogischer Tiefe, da er diesen in den entsprechenden Ritualen opfern muss: In den wichtigen Lebenszyklusritualen ist er es oft, der in den Häusern seiner Deszendenzgruppe den Ahnen opfert *laig dab*, selbst wenn die involvierten Haushaltsvorstände das Procedere des Rituals kennen. Ein Grund hierfür wird unter anderem darin gesehen, dass nur die exakt gleiche Durchführung des Rituals in verschiedenen Haushalten die rituelle Einheit der Gruppe aufrechterhält, ein weiterer darin, dass die Anrufung der größtmöglichen Zahl namentlich bekannter Ahnen gewährleistet werden soll: ‚Wenn der, der die Geister aufrecht erhält, den Ahnen opfert, opfert man allen Namen, die man kennt‘<sup>186</sup>. Während es in den Ernteritualen reicht, wenn jeder Haushaltsvorstand ab einer gewissen Generationsaszendenz nur noch einer summarischen Kategorie von Ahnen opfert, ist die Nennung der einzelnen Ahnennamen bis in die höchste erinnerbare Aszendenz von höchster Bedeutung für die wesentlichen Rituale des Lebenszyklus: ‚Eine Deszendenzgruppe hat einen, der die Rituale am meisten kennt. Wenn man den neuen Reis oder Mais isst (und) man ein Huhn den Ahnen opfert, kann der diese kleinen Tätigkeiten machen, der sie kennt; wenn man den Dreißigsten isst, das Heiratsritual macht (oder) den Büffelgeist macht, muss es derjenige, der die Ahnengeister kennt, alleine machen‘<sup>187</sup>. Besitzt eine lokale Deszendenzgruppe keinen solchen rituellen Spezialisten vor Ort, sollte sie ihn zu den entsprechenden rituellen Anlässen herbeirufen, selbst wenn dieser aus größerer Entfernung kommen muss. Seine Autorität erhöht sich im allgemeinen mit zunehmendem Besitz (Lemoine 1972: 188). Stirbt er, werden die Angehörigen oft die Notwendigkeit spüren, zum Wohnsitz seines Nachfolgers zu ziehen, um dort angemessen die Ahnen unter der neuen spirituellen Autorität verehren zu können (Ovesen 1995: 23): ‚Wo der ist, der die Ahnen aufrecht erhält, sind (auch) die jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste; viele wollen mit dem wohnen, der die Ahnen aufrecht erhält, weil man ihn braucht, wenn man den Ahnen opfert‘<sup>188</sup>. Auch hier stellen sich das höhere Alter und großer Besitz als Indikatoren dar für besonders gelungen gestaltete Beziehungen zur kosmischen Ordnung, die der jeweiligen Person dann Autorität in der Gruppe verleihen. Eine solche Person erscheint dann prädestiniert, als rituelles Oberhaupt die Riten durchzuführen, in denen sich die Gruppe

<sup>186</sup> *Yog tus coj dab laig raus txwv zeej txwv koob laig tas lub npe yus paub.*

<sup>187</sup> *Ib pab kwv tij muaj ib tug paub kev cai dab qhuas ntau dua yog noj mov nplej tshiab pob kws tua qaib laig dab tej yam hauj lwm me yus paub li cas ua li ntawv los tau yog noj peb caug ua tshoob ua kos ua nyuj dab yuav tsum yog tus paub dab ua ib leeg xwb.*

<sup>188</sup> *Tus coj dab nyoj qhov twg kwv tij caj ceg nyob qhov ntawv coob xav nyob nrog tus coj dab vim xav tau nws thaum laig dab.*

perpetuiert. In der patrilinearen Gruppe der ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘, die sich ja letztlich über ihr *Prestige* ausdifferenziert, nehmen Männer und Frauen eine sehr unterschiedliche Stellung ein: so sind es nur die Männer, die die spezifischen Details der Riten für die Toten lernen und die Genealogie vier bis fünf Generationen tief erinnern können (Dao 1992: 280). Sie wählen in den Geburtsritualen besonders geeignete Namen für männliche Nachkommen aus, die dann im Kontext ihres *hmoov* in einer Beziehung der Identität mit dem Ahnen leben. Ein Ahnenname sollte dabei in einer lokalen Gruppe von ‚jüngeren und älteren Brüdern, Wurzeln und Ästen‘ pro Generation nur einmal vergeben werden. Somit sind es auch die Männer, die die Ahnenrituale durchführen; sie werden betrachtet als der zentrale Teil des Hauses und erhalten („hold up“) ihr ganzes Leben lang die Gruppe der ‚jüngeren und älteren Brüder der Familie‘ (Symonds 1991: 221). Frauen hingegen spielen keine Rolle in den Ritualen für die patrilinearen Ahnen. Sie heiraten als Töchter aus dem Clan aus und werden als „other people’s women“ bezeichnet. Als eingeheiratete Frauen repräsentieren sie die Beziehung des Frauen-Nehmers zum Frauen-Geber im Kontext seines *Lebens* (Lee 1996: 1): ‚Die eingeheirateten Frauen kennen (diese Rituale) nicht, weil es nicht ihre Arbeit ist. Ihre Arbeit ist nur, Kinder zu gebären (und) auf die Kinder aufpassen‘<sup>189</sup>. So können sie weder die Namensgebung des Neugeborenen *hu plig* leiten noch den Totengesang *khuab ke* singen, zum Neujahrsfest die Ahnen füttern oder die Grabplätze besuchen (Symonds 1991: 50). Dies wird damit begründet, dass die Frauen nicht ‚in der Wurzel des Clans geboren wurden‘<sup>190</sup>. Die Rituale für den Haushalt einer verwitweten Frau werden so eher von einem Bruder des verstorbenen Mannes als von der Witwe selbst durchgeführt. Auf dieser Ebene der sozialen Struktur besteht ein Kontrast zwischen der als permanent bewerteten Beziehung zwischen Vater und Sohn, für die die ‚Wurzel‘ als Metapher fungiert, und der als vergänglich bewerteten Beziehung zu Töchtern, die mit den ‚Blüten‘ assoziiert werden (Symonds 1991: 48). Die Altershierarchisierung in ‚jüngere und ältere Brüder, Wurzeln und Äste‘ bestimmt für Männer dabei die Nähe zur ‚Wurzel‘ und damit die Autorität, die ihnen in dieser Gruppe zugeschrieben wird; für Frauen bestimmt sie die Abfolge des Heiratens (Lemoine 1972: 181-182). Im Kontext des *Prestige*, der Konstituierung der sozialen Identität ist die Permanenz der Patriline bestimmender, wesentlicherer Wert als die Fruchtbarkeit der Matriline; deutliches Indiz hierfür ist die Tiefe des genealogischen Wissens, die in der Patriline deutlich höher als in der Matriline ist. Trotz der Wichtigkeit von Söhnen für die Perpetuierung der ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘ betonen die Hmong dabei die Wichtigkeit einer

<sup>189</sup> *Tus poj niam lawv tsi paub vim tsi yog lawv txoj hauj lwm lawv hauj lwm yog yug mi nyuam saib mi nyuam xwb.*

<sup>190</sup> *Tus poj niam tsi yug nyob cag hmoob.*

ausgeglichenen Anzahl von Töchtern und Söhnen, da erstere mit dem Brautpreis das Silber ins Haus bringen, was den eigenen Söhnen die Heirat erst ermöglicht: somit tragen beide Geschlechter zur Kontinuität dieser Gruppe bei (Symonds 1991: 199).

### **6.4 Formen der Affinalität: Heiratspräferenzen, Brautpreis und Mitgift**

Bisher wurde die Konstituierung der Gesellschaft der Hmong im Kontext ihres *Prestige* in den Vordergrund gestellt. Hieraus ergaben sich in fortschreitender Differenzierung verschiedene soziale Einheiten, die sich in der Abgrenzung voneinander Gestalt geben, darüber hinaus aber den Zusammenhalt der Gesellschaft in Frage stellen: wofür brauchen diese Clans einander, wenn sie ihrer Verschiedenheit selbst rituell Ausdruck geben können? Wenn die Antagonismen dieser kompetitiven Sphäre nicht auf Dauer in der Segmentierung und Zerstörung der sozialen Ordnung münden sollen, müssen sie der Gesellschaft als Ganzer untergeordnet werden. Zu bestimmten rituellen Anlässen wie Heiraten und Totenritualen wird der oben beschriebene Reichtum periodisch offenbart und dem größeren Kollektiv der Gruppe zur Verfügung gestellt: So wurde zwar traditionell das Silber auf der Beziehungsebene individuell-kompetitiven Austausches erst in den Besitz der Kernfamilien überführt und drohte hier die größere Gruppe zu segmentieren. In einem weiteren, zeitlich nachfolgenden Schritt erfolgte jedoch der Transfer dieses Silbers in den von den ‚Hausleuten‘ kollektiv ausgerichteten Brautpreis und ermöglichte zu diesen rituellen Anlässen das Tragen reichen Silberschmucks und der mit zahlreichen Silbermünzen reichbestickten Kleider (Lemoine 1972: 163; Geddes 1976: 74; Cooper 1984: 115). Erst in der Notwendigkeit fruchtbarer Reproduktion der Gesellschaft der Hmong wird ein neuer Kontext eröffnet. Dieser gestattet es den Clans, sich im Bezug auf ihr *Leben* in affinale Beziehungen zueinander zu treten. Entlang dieser Beziehungen fließt dann das reproduktive *Leben*, das der Gesellschaft überhaupt erst die Möglichkeit der periodischen Erneuerung ihrer Existenz gibt. Die Hmong betrachteten Opium dabei als essentiell, um im Austausch mit chinesischen Händlern zu Silber zu gelangen, welches wiederum als unersetzlicher Bestandteil des Brautpreises angesehen wurde. So formulierte ein Informant von Tapp: ‘Without opium, we cannot get silver. Without silver, we cannot get wives!’ (Tapp 1989a: 66). Hier findet eine Konversion des Silbers statt, die aus seiner Verlagerung von der Beziehungsebene des Handels auf die andere Beziehungsebene des affinalen Austausches im Rahmen der Reproduktion der Gesellschaft als Ganzer resultiert. Das Silber wird dem einen Typus von Beziehungen entzogen und in einem anderen zirkulieren gelassen im Austausch gegen Frauen. Der rituelle Austausch zwischen den Hmong

und den Chinesen auf der einen Ebene ermöglicht so die Erneuerung des langfristigen Austausches zwischen den Affinalen auf der anderen Ebene und damit die reproduktive Erneuerung der Gesellschaft (Chindarsi 1976: 75-76). Nicht weiter erwähnt werden muss wohl, welche zentrale Bedeutung im Rahmen dieser Austauschverhältnisse den Heiratsbeziehungen zukommt. Verschiedene Heiratspräferenzen haben erhebliche strukturelle Implikationen für die daraus resultierenden Austauschverhältnisse zur Folge. Zu erwähnen sind hier Verbote von gewissen Formen von Heirat (negative Vorschriften), die in der Clanexogamie und dem Inzesttabu der Hmong vorliegen. Lassen sich für die Hmong darüber hinaus auch positive Heiratspräferenzen für Allianzen mit einem bestimmten Typ von Verwandten (positive Vorschriften) feststellen?

In Laos konnte ich drei verschieden formulierte Präferenzen feststellen, die sich alle auf einen ähnlichen Personenkreis erstreckten. Zum ersten wurde für einen Mann eine Präferenz formuliert für *tus dab laug tus ntxhais*, also die MBD. Für eine Frau wurde eine Präferenz formuliert für *tus dab laug tus tub*, also ihren MBS. Interessant ist hier, dass sich die Präferenzen von Männern und Frauen nicht decken, da ein Mann auf der Suche nach einer MBD wäre, er selbst wiederum jedoch von seinen FZD präferiert würde. Es ließ sich dabei nicht gewichten, ob die Präferenz eines Mannes für seine MBD oder die einer Frau für ihren MBS von größerer Bedeutung zu sein schien; beides schienen Präferenzen ohne allzu großes Gewicht zu sein. Aus der Literatur heraus ergibt sich ein heterogenes Bild, da die Autoren in ihren Aussagen recht variieren. Yang stellt die Präferenz nur für die matrilaterale Kreuzkusine (MBD) fest (Yang 1993: 23). Nach Cooper besteht eine stärkere Präferenz für die matrilaterale Kreuzkusine (MBD), eine weniger stark ausgeprägte Präferenz für die patrilaterale Kreuzkusine (FZD) (Cooper 1984: 34). Seine Beobachtung, dass in einem Ort über Generationen hinweg fast alle hinzuziehenden Männer des Wang-Clans Frauen der Yang-Clans heirateten, könnten am ehesten auf das Bestehen fester affinaler Verhältnisse von Frauengebern und Frauennehmern hindeuten, wie sie in den asymmetrischen indirekten Austauschverhältnissen bei der matrilateralen Kreuzkusinenheirat (MBD) zu erwarten wären (Cooper 1984: 68); eine solche Austauschform konnte in Laos jedoch nicht beobachtet werden. Cooper selbst relativiert an anderer Stelle, dass Heiraten mit der MBD insgesamt eher selten auftreten (ebd. 138). Ovesen nennt ohne Gewichtung eine traditionelle Präferenz für beide Kreuzkusinen (MBD, FZD), was am ehesten der Formulierung der Präferenzen über die entsprechenden Verwandtschaftstermini entsprechen würde, wie ich sie vorgefunden habe (Ovesen 1995: 21). Chindarsi und Geddes berichten von recht freier Brautwahl ohne offensichtliche Präferenzen, erwähnen aber auch die Möglichkeit der Zuordnung der

Brautpartner durch die Eltern bereits im frühen Kindesalter. Für diese Fälle beobachteten sie sowohl Heiraten mit der matrilinealen (MBD) als auch mit der patrilinealen Kreuzkusine (FZD) (Chindarsi 1976: 71- 72)<sup>191</sup>. Symonds schließlich beobachtete ebenfalls eine Präferenz für die Kreuzkusinen (MBD, FZD), erwähnt aber auch, dass der Geber der Frauen eine Generation später oft zum Frauennehmer wird, was eine stärkere Vorliebe für die Heirat mit der patrilinealen Kreuzkusine (FZD) nahelegen würde (Symonds 1991: 136, 156); auch hierfür ließ sich in Laos keine empirische Bestätigung finden.

Eine weitere Präferenz wurde auf der kategorialen Ebene der Verwandtschaftsterminologie formuliert zwischen *nus npawg* und *muam npaws*. *Nus* bedeutet dabei ‚Bruder‘, *muam* ‚Schwester‘; *npawg* oder *npaws* entspricht nach Lemoine, der diese Präferenz bestätigt, dem chinesischen *piao* und lässt sich am besten übersetzen als ‚außen, die äußeren‘ (Lemoine 1972a: 178, 181). In der Literatur wird dem Terminus ‚äußere Schwester‘ *muam npaws* im Allgemeinen folgende Bedeutung beigemessen: ‘The name used by a man to refer to his female cousins of a different surname, i.e. female children of his mother’s brothers and sisters and of his father’s sisters’ (Heimbach 1979: 133). Hiernach würde der Terminus also FZD, MBD und MZD entsprechen. Innerhalb ein- und dergleichen Generation grenzt sich der patronyme Clan also dadurch ab, dass alle nicht zu ihr gehörenden Verwandten, in diesem Fall die bilateralen Kreuzkusinen (MBD, FZD) und die matrilinealen Parallelkusinen (MZD) mit dem Suffix *npawg* gekennzeichnet werden, dem reziprok entsprochen wird (Heimbach 1979: 158). In Rahmen der Demarkierung eines exogamen patronymen Clans werden so im Sinne eines negativen Heiratsgebotes die Personen abgegrenzt, die nicht geheiratet werden dürfen, nämlich alle Personen ohne *npawg*. Nach meinen eigenen Befragungen umfasste *muam npaws* noch weitaus mehr Kintypen, die sich so formalisieren lassen:

*Nicht nur FZD, sondern:*

F{[x-mal asz. patrilineare Verbindung+Z+x-mal desz. patrilineare Verbindung] oder [y mal [B/x-mal asz. patrilineare Verbindung+W+ B/x-mal desz. patrilineare Verbindung]]}D

*Nicht nur MBD, MZD, sondern:*

M {[x-mal asz. patrilineare Verbindung+Z/B+x-mal desz. patrilineare Verbindung] oder [y mal [B/x-mal asz. patrilineare Verbindung+W+ B/x-mal desz. patrilineare Verbindung]]}D

In dieser Formalisierung wird zum einen offensichtlich, dass Frauen des Typs *muam npaws* z.B. nicht nur im Frauengeber der Elterngeneration (also z.B. im Clan von MB) zu finden sind, sondern auch in der Gruppe des Frauengebers des Frauengebers (also z.B. im Clan von

<sup>191</sup> Darüber hinaus erwähnen sie für den Fall einer FZD-Heirat, daß, falls die Mutter der Braut mehrere Brüder hat, der älteste für seinen Sohn das Vorrecht auf die Braut beanspruchen kann, der jüngste Bruder das letzte Recht hat (Chindarsi 1976: 72; Geddes 1976: 60).

MBWB) oder in der Gruppe des Frauengebers des Frauengebers des Frauengebers (also z.B. im Clan von MBWBWB). Potentielle Heiratspartner lassen sich für einen Mann danach jedoch auch in der Gruppe des Frauennehmers (z.B. aus dem Clan der FZD) finden. Andere Informanten schlossen den Frauennehmer des Frauennehmers (z.B. eine ‚äußere Schwester‘ im Clan der FFZDD) oder des Frauennehmers des Frauennehmers des Frauennehmers (z.B. FFFZDDD) explizit in die Gruppe mit ein, in der sich für einen Mann heiratsfähige ‚äußere Schwestern‘ finden lassen. Da sich diese Beziehungen beliebig verlängern lassen, resultiert hieraus, dass sich in praktisch jedem Clan, zu dem sich eine affinale Beziehung konstruieren lässt, für einen Mann *muam npaws* finden, egal über wie viel Generationen und Clans hinweg diese Beziehung reicht. Eine natürliche Begrenzung hierfür ergibt sich durch das Gedächtnis der Beteiligten, zumal gerade matrilineare Beziehungen nur in geringem Maße erinnert werden. Eine weitere Begrenzung ergibt sich durch die Einschränkung, dass ‚äußerer Bruder‘ und ‚äußere Schwester‘ der gleichen Generationsstufe zugeordnet werden können müssen: ‚Wenn ein Mädchen und ich in einer Generation sind, nenne ich sie äußere Schwester; wenn sie zur Generation der Mütter gehört, nenne ich sie FZ (*phauj*). Die FZ kann man nicht heiraten, weil sie nicht die gleiche Generation ist, ich bin die Generation der Söhne, sie ist die Generation der Mütter. Wenn ich die Generation der Väter bin (und) die Frau Generation der Töchter, kann (man) auch nicht heiraten; die äußere Schwester muss zur gleichen Generation gehören‘<sup>192</sup>. Bei zahlenmäßig kleiner Verwandtschaft ergeben sich für junge Heiratsfähige so um die fünfzig ‚äußere Brüder‘ bzw. ‚äußere Schwestern‘; bei größerer Verwandtschaft können dies weit über zweihundert Personen sein.

Einige Informanten betonten, dass ein junger Mann unter einer Vielzahl gleichermaßen bekannter Mädchen im allgemeinen eine ‚äußere Schwester‘ vorziehen würde. Im wechselseitigen Verhältnis von ‚äußeren Schwestern und Brüdern‘ gibt es nicht die festen Verhaltensvorschriften wie zwischen ‚Schwester und Bruder‘ innerhalb eines Clans; ihr Verhältnis ist jedoch von sogar noch größerer Schüchternheit geprägt: ‚Wenn sich äußere Schwester und äußerer Bruder treffen, sind sie scheuer als ein Mädchen und ein Junge, die sich nicht kennen (ohne Verwandtschaftsverhältnis zueinander sind). Sie sind etwas schüchtern, weil sie vielleicht später heiraten werden, es ist wichtig, dass sie sich gut verstehen; aber sie lieben sich mehr, möchten sich mehr unterhalten, weil es FZ und MB sind, die sie geboren haben. Wenn man nur ein Mädchen (ohne wechselseitiges

<sup>192</sup> *Yog ib tug hluas nkauj thiab kuv yog ib phaj kuv hu nws muam npaws nws yog phaj niam kuv hu nws phauj yuav phauj tsi tau vim nw tsi yog ib phaj kuv yog phaj tub nws yog phaj niam kuv yog phaj txiv tus poj niam phaj ntxhais yuav tsi tau thiab muam npaws yuav tsum yog ib phaj xwb.*

Verwandtschaftsverhältnis) trifft, ist das nicht wichtig, weil man es ignoriert, wenn man sich nicht gut versteht, und ein nächstes Mädchen treffen kann'<sup>193</sup>.

Der größere Teil der Informanten bestätigte die Besonderheit der Beziehung zwischen ‚äußeren Brüdern und Schwestern‘, lehnte eine Heirat zwischen diesen jedoch ab; tatsächlich ist sie selten zu beobachten. Ein wichtiger Grund war die Tatsache, dass Beziehungen manchmal schon nach kurzer Zeit unter viel Streit getrennt werden und dann befürchtet wird, dass auch die Beziehung der Eltern der Heiratspartner dann ernsthaften Schaden nimmt: ‚Es ist besser, wenn man jemand anderen heiratet; äußere Brüder und Schwester wissen sich (zwar) besser zu lieben, aber wenn sie sich nicht lieben, lieben sich MB und (seine) Schwester auch nicht mehr; (das ist) schlechter, weil es mit Z, S, MB und D dann vier Menschen sind, die sich streiten'<sup>194</sup>. Dies wurde besonders gefürchtet angesichts der wichtigen Bedeutung, die die Teilnahme des ZH *muam phauj* im Totenritual des verstorbenen Bruders seiner Frau hat. Einem jungen Mann, der eine seiner ‚äußeren Schwestern‘ heiraten wollte, wurde so in seiner eigenen Verwandtschaft von dieser Verbindung abgeraten. Dass der Bräutigam dennoch auf dieser Beziehung bestand, wurde auf das besondere Band zwischen ‚äußeren Brüdern und Schwestern‘ zurückgeführt<sup>195</sup>. Darüber hinaus scheinen die Hmong die Ursachen für oder gegen eine bestimmte Partnerwahl im Rahmen eines nicht-individualistischen Menschenbildes zu begreifen: ihnen zufolge drückt sich im Willen sowohl von Braut als auch Bräutigam der der ‚Geister‘ aus, die die Menschen auf der Erde erst konstituieren: „(...) a girl’s persistence in a desire to contract a marriage against what appears to be her best interests indicates that the spirits who sent her back to earth meant her to do so“ (Geddes 1976: 85). Diese Informanten betrachten so die Beziehungen der Beteiligten zum Kosmos als Bedingendes, den einzelnen Mensch in seinen Handlungen und Absichten als Bedingtes.

Auch die Präferenz für extralokale Heiraten schien die Verbindung mit nicht zuvor verwandten Partnern zu favorisieren, da sie eine größere Flexibilität bei der Suche nach geeigneten Kandidaten erlaubte. Schließlich wurden oft auch gesundheitsaufklärende Maßnahmen durch laotische Institutionen genannt, die vor der Heirat innerhalb der Verwandtschaft warnen. Eine Verbindung diesen Typs wurde erst für gut befunden, wenn

<sup>193</sup> *Yog muam npaws nus npaws sib ntsib lawv muaj txaj muag dua hluas nkauj hluas nraug tsi sib paub lawv muaj txaj muag me ntsi vim tias lwm xyoo tej zaum lawv xav sib yuav tseem ceeb lawv sib raug zoo tab si lawv sib hlub dua xav sib tham dua vim tias yog muam phauj yug dab laug yug yog ntsib hluas nkauj xwb tsi tseem ceeb vim tias tsi sib raug zoo pov tseg tau ntsib lwm tus hluas nkauj tau.*

<sup>194</sup> *Yog yuav lwm tus nws zoo dua nus npaws muam npaws txawj sib hlub zoo dua tab si yog tsi muaj kev sib hlub tus dab laug thiab tus muam tsi muaj kev sib hlub thiab phem dua vim tias yog muam tub dab laug ntxhais plaub leeg ua yeeb ncuab.*

zwei Generationen lang keine Heiraten zwischen den Gruppen erfolgt waren, da sie als ‚eine Klasse Blut‘ *cov ntshav heev* bewertet wurden; eine Nichtbeachtung dieses Gebots führe zu körperlichen Behinderungen bei den Kindern aus dieser Ehe.

Sobald eine Frau verheiratet ist, wird sie von einem ‚äußeren Bruder‘ nicht mehr als *muam npaws* angeredet, sondern als ‚Mutter‘, wobei an diese Ehrbezeichnung der Name ihres Mannes angefügt wird. Ein verheirateter Mann wird von seiner ‚äußeren Schwester‘ als MB *dab laug* oder als FZH *yawg laus* angeredet. Umgekehrt werden unverheiratete durch ihre verheirateten ‚äußeren Brüder und Schwestern‘ weiter als *muam npaws* oder *nus npaws* angesprochen, wobei die Termini sprachlich aber meist auf ein einfaches ‚Schwester‘ *muam* oder ‚Bruder‘ *nus* verkürzt werden<sup>196</sup>.

Die dritte Art von Präferenz, die auf der normativen Ebene formuliert wurde, war die zu Gruppen, die als *neej tsa* bezeichnet wurden. *neej* wird in diesem Zusammenhang mit ‚existence, being alive, life‘ und *tsa* mit ‚to increase in number‘ übersetzt (Lyman 1974: 202). Während Lyman diese als „relatives on the female side of one’s family“ beschreibt, Bertrais als „la parenté du côté de la femme“, übersetzt Heimbach „a man’s relatives by marriage or a woman’s blood relatives after she becomes married“ (Lyman 1974: 202; Bertrais 1979: 174; Heimbach 1979: 138). Auch Cooper und Dao scheinen eine Verwendung dieses Begriffes allgemein für alle affinal Verwandten vorgefunden zu haben, sowohl für Frauengeber als auch für Frauennehmer (Cooper 1984: 34; Dao 1992: 280). Diesen Terminus verwendeten auch meine Informanten selbstreziprok: nenne ich eine Gruppe *neej tsa*, so bin ich auch für diese *neej tsa*. Sobald einmal eine solche *neej tsa*-Beziehung besteht, sind Heiraten zwischen diesen beiden Gruppen in beiden Richtungen, also symmetrisch begünstigt. Es besteht dann eine Präferenz sowohl für die Männer als auch für die Frauen, einen Partner in der anderen Gruppe zu suchen. Dies scheint bestätigt zu werden durch eine Beobachtung von Barney, dass zwei Deszendenzgruppen aus verschiedenen Clans über Generationen hinweg immer wieder Frauen miteinander austauschen (Barney 1957: 20). Auch die Beobachtung von Cooper et al., dass die Heirat mit einer Kreuzkusine (FZD, MBD) als ideal empfunden wird, um die Beziehung zwischen zwei Familien zu stärken, die dann am ehesten im gleichen Dorf oder in Nähe wohnen, ließe sich hier einordnen. Diese werden dann schon als kleine Kinder einander versprochen und mit den ersten Zeichen der Pubertät dann verheiratet (Cooper et al. 1991: 26).

---

<sup>195</sup> Das Heiratsritual an sich wird in seiner Gestaltung dabei nicht davon beeinflusst, ob ‚äußere Brüder und Schwestern‘ oder ein nichtverwandtes Paar heiratet.

<sup>196</sup> Für eine Diskussion dieser Tatsachen sei auf den Abschnitt ‚Verwandtschaftsterminologie‘ verwiesen.

.Bei *neej tsa* handelt es sich danach also nicht um wenige festgelegte Gruppen mit gleichem überdauerndem Status als Frauengeber oder Frauennhmer, sondern um soziale Einheiten, die auch innerhalb einer Generation von Fall zu Fall mal als Frauengeber, mal als Frauennhmer mit der anderen Gruppe Frauen auszutauschen können. Die Gruppe, die im Rahmen einer Heirat kontextuell als Frauengeber auftritt, wird dann als ‚*neej tsa* der Tochter‘ *neej tsa tus ntxhais*, die des Frauengebers als ‚*neej tsa* der Ehefrau‘ *neej tsa tus poj niam* oder ‚*neej tsa* des Sohnes‘ *neej tsa tus tub* bezeichnet.

Die Informanten betonten dabei, dass eine andere Gruppe als *neej tsa* zu betrachten ist, sobald sich irgendeine affinale Beziehung zu ihr rekonstruieren lässt, egal über wie viele aufsteigende Generationen oder affinale Beziehungen hinweg. Auch noch der Frauengeber des Frauengebers bzw. der Frauennhmer des Frauennhmers des Frauennhmers wird als *neej tsa* betrachtet, auch wenn diese Verhältnisse praktisch meist nicht mehr rekonstruierbar sind. Hier lassen sich gewisse Parallelen beobachten zum Präferenzsystem der ‚äußeren Brüder und Schwestern‘, bei der die Konstruktion einer affinalen Beziehung über beliebige Generationen und affinale Verbindungen es möglich machte, ein andersgeschlechtliches Mitglied gleicher Generation einer fremden Gruppe als ‚äußeres‘ zu betrachten.

Innerhalb des *neej tsa* lässt sich eine Stufung der Präferenz beobachten. Ein junger unverheirateter Mann sollte ein Frau vorrangig in der Gruppe suchen, aus der auch seine Mutter stammte: ‚Wenn mein Sohn eine Frau sucht, ist es am besten, dass sie vom gleichen Clan wie die jüngeren und älteren Brüder meiner Frau ist‘<sup>197</sup>. Findet er hier keinen geeigneten Partner, sollte er auf den Clan seiner FM zurückgreifen; danach auf den der FFM. Offensichtlich ist hier, dass vor allem versucht wird, aufsteigend entlang der eigenen Patriline die Beziehungen zu früheren Frauengebern der eigenen Gruppe zu erneuern. Diese Gruppen werden als besonders gut geeignet betrachtet, da sie die Deszendenzgruppe des Mannes bereits kennen. Sie werden dann die Braut, von der ausgegangen wird, dass sie den Clan eigentlich nicht wechseln will und immer wieder bestrebt sein wird, in ihren Ursprungsclan zurückzukehren, bestärken zu gehen. Diese affinal als besonders eng verbunden empfundenen Deszendenzgruppen werden als ‚*neej tsa* Freunde Wurzeln und Äste‘ *neej tsa phooj ywg cag ceg* bezeichnet und als geeigneter und ‚näher‘ *ze dua* empfunden als Verwandte entlang der Matriline. Eine Frau aus der Gruppe des FFFM wird dabei als geeigneter empfunden als eine Frau aus der Gruppe der MM, also dem Frauengeber des eigenen Frauengebers. Eine Ausnahme von dieser Regelung wird gemacht, wenn innerhalb

<sup>197</sup> *Zoo tshaj thib ib yog kuv tus tub mus nrhiv poj niam yog ib xeem ntawm kuv tus poj niam kwv tij.*

einer Familie ein älterer Bruder bereits eine Frau geheiratet hat, die nicht zu diesen beiden wichtigsten *neej tsa* gehört. In einem solchen Fall wird es für den jüngeren Bruder als wichtiger erachtet, ebenfalls eine Frau aus dem Clan der eBW zu wählen und diese affinale Beziehung somit weiter zu vertiefen. Auch diese Präferenzen scheinen jedoch wie die anderen zuvor im gegenwärtigen Laos von geringer Verbindlichkeit zu sein.

Eine solche symmetrische affinale Beziehung zwischen zwei oder mehreren Gruppen kann solange aufrechterhalten werden, wie diese Verbindung von beiden Seiten als befriedigend empfunden wird. Tatsächlich kommt es jedoch immer wieder auch zu Unstimmigkeiten zwischen den *neej tsa*, so dass diese oft gewechselt werden. Auch die Verbesserung der infrastrukturellen Voraussetzungen wurde als Grund dafür angegeben, weswegen im Feldforschungsgebiet die früher engere *neej tsa*-Beziehung zwischen den dort dominierenden Clans der Yaj und Thoj zunehmend aufgegeben wurde: ‚Früher haben sich am häufigsten die Clans Thoj und Yaj geheiratet, weil es Krieg gab und man nicht weit weg konnte, weil es noch nicht viele Autos gab, weil es noch keine guten Straßen gab. Jetzt kann man auch in der Ferne einen Ehepartner suchen, die Clans der Yaj und Thoj können viele andere Clans heiraten‘<sup>198</sup>. Im Feldforschungsgebiet orientierte man sich so am ehesten am Ideal einer möglichst großen Zahl von extralokalen *neej tsa*, um sich innerhalb dieser Beziehungen eine gewisse Unabhängigkeit und Flexibilität zu bewahren. Auch gibt es die Tendenz, nicht nur die lokale Deszendenzgruppe, aus der die eigene Mutter stammt, als *neej tsa* zu betrachten, sondern alle Mitglieder des entsprechenden Clans, selbst wenn Deszendenzbeziehungen unter diesen nur noch über den gemeinsamen Clannamen nachvollziehbar sind. Eine solche Ausweitung verhindert dann nicht nur die Abhängigkeit von einem lokalen *neej tsa*, sondern schafft in mehreren verschiedenen Clans ein Potential an möglichen Frauengebern, das weit über den Beteiligten nachvollziehbare Verwandtschaftsverhältnisse hinausgeht und alleine in Laos mehrere Zehntausend Menschen umfassen kann. Obwohl Heiraten innerhalb eines Dorfes angesichts der Anwesenheit mehrerer exogamer Clans in einer Siedlung nahezuliegen scheinen, konnte Geddes solche intralokalen Heiraten in Thailand nur selten beobachten; zudem beschrieb er sie als wenig prestigeträchtig. Der Brautpreis war für eine Heirat innerhalb des Dorfes zwar genauso hoch wie für eine extralokale Heirat, musste für zweitäre aber auf einmal bezahlt werden und nicht wie für erstere über lange Zeiträume. Dies erfordert einen gewissen Wohlstand und wurde deswegen als prestigeträchtiger betrachtet. Intralokale Heiraten waren so eher die Wahl der ärmeren Familien (Geddes 1976: 80). Diese

---

<sup>198</sup> *Thaum ub muaj ntau tshaj xeem thoj yuav xeem yaj vim tias ua tsov ua rog mus tsi tau deb tsi tau muaj lub tsheb ntau tsi tau muaj txoj kev zoo tam sim no mus nrhiav txij nrhiav nkawm nyob deb tau xeem yaj xeem thoj yuav ntau xeem tau.*

Flexibilisierung der Suche nach einem Heiratspartner geht einher mit einer zunehmenden Schwächung des Empfindens von Präferenzen an sich. Für keine der beschriebenen Präferenzen konnte so eine solche Wertigkeit bei den Hmong beobachtet werden, dass ihr eine strukturbildende Wirkung hätte zugeschrieben werden können.

Die übliche Bezeichnung für das Heiraten einer Frau ist ‚das Kaufen einer Frau‘ *yuav poj niam*; der Terminus des ‚Kaufens‘ entspricht dabei dem, der auch für das Kaufen von Dingen auf dem Markt verwendet wird. Daraufhin angesprochen, inwieweit sich das ‚Kaufen einer Frau‘ durch den Brautpreis vom Kaufen von Dingen auf dem Markt unterscheidet, antwortete ein Heiratsvermittler so: ‚Ich gebe dir eine Tochter, du gibst mir den Brautpreis; das ist kein Austausch (*sib pauv*), das ist das Kaufen der Frau (und das) Bezahlen des Brautpreises wie das Kaufen von Sachen auf dem Markt‘<sup>199</sup>. Obwohl dieser Informant also terminologisch keinen Unterschied machte, unterschied er doch eine Sphäre des ‚Kaufens‘ von Menschen und eine des ‚Kaufens‘ von Dingen auf dem Markt: ‚Wenn man Sachen auf dem Markt kauft, möchte man den Verkäufer danach nicht (mehr) treffen, weil er nur Sachen verkauft (und) kein *neej tsa* ist; bei einer Ehefrau ist das anders, weil ihr Leben (in diesem Fallbeispiel) aus dem Yaj-Clan kommt (und) sie Teil der Deszendenzgruppe des Lis-Clans wird. Es gibt den Yaj-Clan, folglich gibt es sie; man muss die *neej tsa*-Deszendenzgruppe wieder treffen, muss sie als höher respektieren. Wenn es den Yaj-Clan nicht gäbe, müsste die Deszendenzgruppe aus dem Lis-Clan sterben‘<sup>200</sup>. Während also der ‚Kauf‘ eines Gutes auf dem Markt keine langfristige Beziehung schließt, leitet der ‚Kauf‘ einer Braut über in eine langfristige Beziehung von *neej tsa*. Während so Preise auf dem Markt frei verhandelbar sind, sind Brautpreise standardisiert. Dieser Wechsel der Beziehungsebenen äußert sich anderen Autoren zufolge in einer unterschiedlichen Begriffswahl: während im profitorientierten Handel zwischen Hmong und Chinesen der aus dem Chinesischen entlehnte Begriff *muas*, ‚kaufen‘ bevorzugt wird, verwenden die Hmong mit *yuav* im Ausdruck ‚eine Braut kaufen‘ *yuav poj niam* einen Begriff aus der Sprache der Hmong (Lemoine 1972a: 158; Lyman 1974: 367; Heimbach 1979: 431; Tapp 1989a: 112). Unabhängig von einer terminologischen Unterscheidung scheinen jedoch in allen Fällen verschiedene Austauschsphären voneinander demarkiert zu sein: der kurzfristige und kompetitive Austausch der Gesellschaft der Hmong als Ganzer (repräsentiert durch den einzelnen Opium- oder Gemüseanbauern) mit den *suav*

<sup>199</sup> *Kuv muab ib tus ntxhais rau koj koj muab nqi taub hau rau kuv nws tsi yog sib pauv nws yog yuav poj niam them nqi taub hau zoo ib yam yuav khoom nyob tas lav xwb.*

<sup>200</sup> *Yog yuav khoom nyob tas lav tsi xav ntsib tus muag dua vim nws muag khoom xwb nws tsi yog neej tsa tus poj niam nws sib txawv vim nws txoj sia tuaj xeem yaj tuaj nws mus ua kwv tij caj ceg xeem lis yog muaj xeem yaj thiaj muaj nws yuav tsum mus ntsib neej tsa kwv tij caj ceg dua yuav tsum saib lawv siab dua yog tsi muaj xeem yaj xeem lis caj ceg yuav tsum tuag.*

auf der einen Seite, der langfristige nicht-kompetitive Austausch entlang affinaler Beziehungen innerhalb der Gesellschaft der Hmong auf der anderen.

Bringt der Schwiegersohn nicht die erforderlichen Gaben auf, kann er nur darum bitten, dass ihm ein Teil dieser Gaben als ‚Schuld‘ gestundet wird: ‚Auf dem Markt kann man um Preise handeln, der Schwiegersohn kann nicht um den (Braut)Preis handeln, nur der Schwiegervater bestimmt den (Braut)Preis. Wenn der Schwiegersohn aber ein (oder) zwei Jahre (Aufschub) erbittet, kann er es so bezahlen; dann trägt er folglich die Schuld (*nuj nqi*) des Schwiegervaters (auf dem Rücken)<sup>201</sup>. Die Gruppe, die innerhalb dieser Beziehung die Frau gegeben hat, wird dabei der Gruppe, die sie empfangen hat, im Kontext des Lebens der Braut als hierarchisch übergeordnet bewertet. Gäbe es den Frauengeber nicht, müsste der Frauenehmer sterben. Der standardisierte Brautpreis wird als Setzung des Frauengebers betrachtet, um die der Frauenehmer nicht handeln darf. Ist der Frauenehmer nicht fähig, den Brautpreis direkt zu zahlen, trägt er die ‚Schuld des Schwiegervaters auf dem Rücken‘. In einem solchen Fall kann er dazu gezwungen sein, einige Jahre mit seiner Frau matriloal bei seinem Schwiegervater zu residieren und diesem auf dessen Feldern zu helfen, bis er die ‚Schuld‘ abgegolten hat. Nur hierdurch erwirbt er das Anrecht auf die Kinder, die er mit seiner Frau hat. Da es sich hierbei um ein stark hierarchisiertes Verhältnis handelt, wird es gewöhnlich erst als letzte Möglichkeit in Betracht gezogen, sofern nicht andere Gründe dafürsprechen (z.B. wenn der Schwiegervater außer der Tochter keine weiteren Kinder hat). Die längerfristige Operationalisierung der affinalen Beziehung bedeutet für den Frauenehmer, wie später noch gezeigt wird, die langfristige Unterordnung seines *Prestige* gegenüber dem lebensspendenden Kontext der Fruchtbarkeit, in dem sein Frauengeber ihm die Beziehungen ermöglicht, die er zur fruchtbaren Reproduktion der eigenen Gruppe so dringend benötigt. Bei einmaliger und sofortiger Auszahlung des gesamten Brautpreises kann dieses jedoch vermieden werden und erhöht so das Prestige des Frauenehmers.

Die im Verhältnis eines männlichen Ego zu seinen *neej tsa* wichtigen Beziehungen sind dabei die zu seinem MB *dab laug* und ZH *yawm yij*, die in der folgenden Aussage des Informanten jeweils stellvertretend genannt werden für die Gruppen des Frauengebers bzw. Frauenehmers. Auch nach voller Ableistung des Brautpreises bleibt der Frauengeber dem Frauenehmer deutlich übergeordnet: ‚Den Hmong-Traditionen der Ältesten zufolge ist der Name (der Gruppe) des MB groß; (die Gruppe des) ZH respektiert (die Gruppe des) MB als höherstehend, weil der MB seine Schwester der Deszendenzgruppe des ZH gegeben hat; (die

---

<sup>201</sup> *Nyob ta lav hais nqi tau vauv hais nqi kuj tsi taus yawm txiv hais nqi xwb tab si tus vauv thov ib ob xyoo mam them tau nws kuj ris yawm txiv nuj nqi.*

Gruppe des) ZH muss sich an die Gabe (*txiaj ntsig*) des MB erinnern<sup>202</sup>. Während die Ausrichtung des Brautpreises den außengerichteten Handelsbeziehungen dahingehend gleichgesetzt wird, dass sie als zu leistende ‚Schuld‘ betrachtet wird, wird der Transfer der Braut als ‚Gabe‘ betrachtet und damit eher mit den innenorientierten Austauschbeziehungen wechselseitiger Solidarität assoziiert.

Die starke Hierarchisierung von Frauengeber und Frauennnehmer wird gemildert durch die Symmetrie des Austausches, in der jeder Frauennnehmer auch wieder zum Frauengeber werden kann. Bestimmte Regulierungen verhindern dabei, dass Hierarchien einander zuwiderlaufen. So werden ein Bruder und eine Schwester einer Familie gewöhnlich nicht ein Geschwisterpaar eines Haushaltes aus einem anderen Clan heiraten, da dann beide Gruppen gleichzeitig Frauengeber und –nehmer wären. Eine solche Heirat ist nicht tabu *caiv*, jedoch verpönt, wenn die Mitglieder der fremden Deszendenzgruppe als ‚enge Verwandte‘ *txheeb ze* zu betrachten wären, aus denen nur ein Heiratspartner pro Generation gewählt werden sollte. Möglich wäre eine solche Doppelheirat mit Personen aus verschiedenen ‚Hausleuten‘ *tsev neeg* aus der fremden Deszendenzgruppe, wobei die einen dann die Stellung des Frauennnehmers, die anderen die des Frauengebers einnehmen. Auch sollte der Brautpreis zwischen *neej tsa* komplett entrichtet sein, bevor ein Mitglied aus der zuvor frauengebenden Deszendenzgruppe sich eine Frau in der zuvor empfangenden sucht: ‚Der Lis-Clan gibt den ‚Preis des Kopfes‘ (den Brautpreis) an den Yaj-Clan; wenn danach der Lis-Clan eine Tochter hat, kann der Yaj-Clan kommen und die Tochter aus dem Lis-Clan heiraten‘<sup>203</sup>.

Sind alle Voraussetzungen erfüllt und ist die Heirat vollzogen, wird die Trennung der Frau aus ihrem Clan schon in der Anrede vollzogen: ‚Schwiegervater und MB rufen die Tochter mit dem Namen des Schwiegersohnes, weil sie verheiratet ist; sie müssen den Ehemann respektieren‘. So rufen die Verwandten des ursprünglichen Clans diese Frau gewöhnlich dadurch, dass sie hinter die Ehrenbezeichnung ‚Mutter‘ *niam* den Namen des Ehemannes setzen. Hier deutet sich die Akzeptanz der Tatsache an, dass der Frauennnehmer die Frau mit seinem Namen umfasst und in seine Deszendenzgruppe inkorporiert hat. Für clanfremde ‚Brüder-Freunde‘ *kwv tij phooj ywg* ist diese Rufregel nicht im gleichen Maße zwingend; sie können die Frau nach der Heirat durchaus noch mit ihrem Mädchennamen rufen. Die besondere und hervorgehobene Bedeutung des Frauennnehmers wird im ersten Totenritual deutlich, in dem die Kategorie der FZ *muam phauj* eine wichtige rituelle Rolle einnimmt.

<sup>202</sup> *Txoj kev cai hmoob tus neeg laus hais tias dab laug lub npe loj yawm yij saib dab laug siab vim dab laug muab tus muam rau yawm yij kwv tij caj ceg yawm yij yuav tsum nco dab laug txiaj ntsig.*

<sup>203</sup> *Xeem lis nws muab nqi taub hau rau xeem yaj xwb yog tom qab xeem lis muaj tus ntxhais xeem yaj tuaj yuav xeem lis tus ntxhais tau thiab.*

Verheiratete und unverheiratete Frauen gleichen Alters innerhalb einer Deszendenzgruppe unterscheiden sich in ihren Aufgabenbereichen nicht wesentlich. Dennoch gelten für sie unterschiedliche Rufregeln, wenn man nicht auf die vertrauten Verwandtschaftstermini zurückgreift: während zweitäre als ‚persönlicher Name + Clannamen‘ gerufen werden können, werden erste eher ‚Mutter + persönlicher Name des Mannes und Clannamen des Mannes‘ oder aber (bei größerer Vertrautheit) ‚persönlicher Name der Frau + Name ihres Ursprungsclanes‘ gerufen. Sie wechseln also nicht in einem Maße in den Clan ihres Mannes über, dass sie nur noch mit seinem Namen und Clannamen gerufen werden könnte; dies würde eher Befremden hervorrufen, da im Rahmen des Inzesttabus ein Mann nicht eine Frau gleichen Clans heiraten kann. Im Rufnamen der eingeheirateten Frauen spiegelt sich so die Beziehungshaftigkeit ihrer Identität wieder, die Frauengeber und –nehmer miteinander verbindet.

Während die unverheirateten Frauen vor allem den Regelungen des Inzesttabus unterliegen und Zweierkontakte mit ihren Clanbrüdern vermeiden, können Ehefrauen mit ihren Männern Zweisamkeit auch öffentlich leben und gemeinsam durch das Dorf schlendern oder auf das Feld gehen. Das Nicht-Respektieren des so erworbenen Anspruchs eines Frauennehmers auf die Braut (z.B. im Ehebruch) empfanden Informanten als ‚schlimmstes Vergehen in den Traditionen der Hmong‘ *yog txhaum loj tshaj nyob hauv txoj kev cai hmoob*. Nähert man sich einer verheirateten Frau sexuell, missachtet und verletzt man das *Prestige* des Frauennehmers, das den Transfer der Frau in den eigenen Clan überhaupt erst möglich gemacht hat. Die Folge ist eine in diesem Maß äußerst ungewöhnlich aggressive Beziehung, in der der Ehemann den Ehebrecher demütigen und unterordnen muss und kompensatorische Gaben einfordert: ‚Wenn er (der Ehebrecher) so tut, als ob die Frau noch unverheiratet wäre, respektiert er den Mann nicht, ich lasse ihn und seine Frau folglich ihr Gesicht verlieren. Wenn der Mann mich (als Ehebrecher) sieht, darf er mich schlagen; ich muss mich vor ihm tief verbeugen (und) ihn anflehen, darf ihn nicht schlagen. Wenn er fertig ist mit Schlagen, belegt er mich mit einer Geldstrafe, (bei der) zwei Millionen (Kip) das niedrigste ist, weil man den Ehemann nicht respektiert‘<sup>204</sup>. Tatsächlich kann es so einem Ehebrecher passieren, dass er übel zugerichtet wird; wehrt er sich gegen die Schläge, würde der Ehemann von Informanten im Recht gesehen, wenn er ihn totschiüge. Auch die Höhe der nachfolgenden Geldstrafe und das Überlassen einiger Tiere scheint durch den Betrogenen recht frei bestimmbar zu sein mit der ungünstigsten Verhandlungssituation für den Ehebrecher. Erst wenn der Ehemann so die

<sup>204</sup> *Yog nws ua zoo ib yam li tus poj niam tseem yog hluas nkauj yog saib tsi taus lawv tus txiv yus thiaj ua li rau lawv tus poj niam lawv tus txiv poob ntsej muag yog tus txiv tuaj pom kuv nws ntaus kuv tau lawm kuv yuav tsum thov nws pe nws xwb kuv ntaus tsi tau nws yog nws ntaus kuv tas xav nplua nyiaj ob lab yog qhov tsawg tshaj vim yus saib tsi tau taus tus txiv.*

eigene Aggressivität demonstriert und den Ehebrecher im Kontext seines *hmoov* auf äußerste Weise untergeordnet hat, kann von einer Wiederherstellung seines Ansehens ausgegangen werden: ‚Wenn er mich ganz geschlagen hat, ich ihm das Geld bezahlt (und) ihm zwei Hühner (und) ein Schwein gegeben, mich vor ihm ganz verbeugt habe, hat er das Gesicht nicht (mehr) verloren‘<sup>205</sup>. Das grundsätzliche Misstrauen zwischen verschiedenen Clans äußert sich unter anderem darin, dass in diesem Zusammenhang von einer latenten Bereitschaft zu Betrügereien ausgegangen wird. Gerade Reichere werden so in Gefahr gesehen, durch Ärmere in den Vorwurf einer illegitimen sexuellen Annäherung verwickelt zu werden, da diese auf deren Wohlstand neidisch sind und sie zu Kompensationszahlungen zwingen wollen.

Wie werden nun Frauengeber und Frauennehmer in der affinalen Austauschbeziehung repräsentiert? Wie sind die Gaben beschaffen, die ihnen Identität geben? An dieser Stelle soll keine erschöpfende Auflistung aller Bestandteile der Heiratsgaben erfolgen, die später bei der Beschreibung des Heiratsrituals zu leisten sein wird. Hier geht es darum, exemplarisch die Bewertung der Tauschpartner durch die Gaben aufzuzeigen und die Zirkulation der Gaben auf dieser Ebene des Austausches weiter zu verfolgen.

Der Brautpreis insgesamt wird als ‚die Schuld für Milch und Essen‘ *nge mis nge hmo* bezeichnet (Symonds 1991: 114); in meinem Feldforschungsgebiet war die Bezeichnung ‚Preis des Kopfes‘ *nqi taub hau* häufiger zu hören. In den Heiratsverhandlungen geht es dem Frauennehmer darum, ‚das Wasser und den Reis zu messen, um den Preis der Milch und des Essens zu bestimmen‘ (Bertrais 1978: [3]114). Er bewertet den Frauengeber im Kontext des *Lebens* für seine Fertilität, was sich in dessen Fähigkeit ausdrückt, Wasser und Milch, Reis und Essen zur Verfügung zu stellen. In Laos ist die Wirkung staatlicher Interventionen auf das lokale rituelle Gefüge dabei nicht ohne Wirkung geblieben. So haben die Regierungsinstitutionen nach dem Ende des Bürgerkrieges die Vereinheitlichung der ausgetauschten Gaben in den Heirats- und Totenritualen vorgeschrieben. Innerhalb der kleinsten laotischen Verwaltungseinheit des Khet trafen sich so alle Dorfvorstände, die Ältesten der jeweiligen Deszendenzgruppen und die dörflichen Stellvertreter der politischen Organisationen und handelten Gaben aus, die als Standard in ihrem Khet galten und von denen offiziell nicht abgewichen werden durfte. Dies führt zu einer gewissen Vereinheitlichung des Brautpreises innerhalb eines Khet, vermindert aber nicht die Varianz der Brautpreise je nach Khet und den dort getroffenen Vereinbarungen. Wichtiger Anteil des

---

<sup>205</sup> *Yog nws ntaus kuv tas kuv them nyiaj muab ob tug qaib ib tug npua kuv pe nw tas nws tsi poob ntsej muag.*

Brautpreises, der vom Frauennhmer gestellt wird, ist dabei immer ein gewisser Geld- oder Silberanteil. Traditionell handelte es sich dabei um Silberbarren, die zumeist von chinesischen Händlern im Austausch gegen Opium erworben und auf dieser externen Austauschene als *choj nyiaj*, als ‚Silberbarren‘ bezeichnet wurden. Diese Silberbarren zirkulierten im Dorf nur bei sehr großen rituellen Transaktionen, wie sie bei der Heirat stattfinden, und wurden in rituellen Gesängen dann als ‚kastrierte Rinder‘ *nyuj sam pwg pwg* bezeichnet (Lemoine 1972a: 129; Bertrais 1978: [3]48). Offensichtlich geht der Wechsel der Beziehungene einher mit einer anderen Benennung der Silberbarren, die hier keine konstante und ihnen fest zuschreibbare Wesenheit aus sich heraus besitzen, sondern durch den Kontext konstituiert werden, in dem sich ihr Austausch vollzieht. In einigen Khet wurden Silberbarren und Silberpiaster als wichtigster Anteil des Brautpreises beibehalten, in anderen durch Kipbeträge zwischen 500.000 und 4.000.000 ersetzt, je nach Ausmaß der zusätzlichen Gaben. Die Diskussion der Konzeptualisierung des laotischen Geldes erklärt, warum dieses von den Hmong als äquivalent für die Gabe des Silbers empfunden wird. Tapp hingegen berichtet für die Hmong in Thailand, dass diese das Ausrichten des Brautpreises in thailändischen Bhat kategorisch ablehnten: dies würde wie das Kaufen eines Tieres empfunden (Tapp 1989a: 112). Offensichtlich wird hier zwischen zwei Austauschene auf eine Art und Weise getrennt, die den Transfer des Geldes aus den äußeren Beziehungen des Handels in die inneren der Heiratsbeziehungen unmöglich macht. Ein Element dieser internen Austauschene (die Braut) gegen eins der externen Ebene (Papiergeld) zu tauschen könnte für diese Informanten dann heißen, den individuellen kompetitiven Erwerb über die langfristige Reproduktion der Gesellschaft in den affinalen Beziehungen zu stellen. Die moralische Empörung, die allein der Gedanke daran hervorruft, zeigt die Hierarchisierung dieser Austauschene: nur solange der individuelle Erwerb der langfristigen Reproduktion der Gesellschaft untergeordnet bleibt, ist er moralisch legitimiert. Interessanterweise wurde in Laos eine Ausrichtung des Brautpreises in Dollar oder thailändischen Baht zwar als grundsätzlich möglich, aber nicht empfehlenswert empfunden: ‚Wenn (man die Braut) mit Baht oder Dollar kauft, kann die Braut gehen, aber nicht (zurück)kommen; (bei) Silbergeld (und) Kip kann (sie) gehen und kommen‘<sup>206</sup>. Offensichtlich wird hier befürchtet, dass bei einer Ausrichtung des Brautpreises in diesen hochgeschätzten ausländischen Währungen der Austausch nicht mehr reziprok stattfinden kann: derjenige, der für eine Tochter hohen Dollarpreis bekäme, könnte ihn evtl. nicht mehr zurückerstatten, wenn später ein eigener Sohn

<sup>206</sup> *Yog yuav nyiaj npaj nyiaj dus las mas nyab mus tau tab si los tsi tau; nyiaj maj laus nyiaj ki mus los tau.*

heiratet. Dies wurde als großer Vorteil der Ausrichtung eines Brautpreises in Silber empfunden: der Frauengeber vergräbt den erhaltenen Brautpreis und gräbt ihn erst dann wieder aus, wenn ein eigener Sohn heiratet und nun er als Frauennhmer den Brautpreis stellen muss.

Der Brautpreis enthält traditionell fünf Silberbarren (Cooper et al. 1991: 27; Ovesen 1995: 22). Diese umfassen den Preis für das *lub tsho tu menyuam*, das ‚Hemd des kleinen Kindes‘, also die Plazenta, die die Frau im Haus ihres Mannes produzieren wird (Heimbach 126; 367). Die Plazenta spielt eine entscheidende Rolle bei der Konstituierung von Nachkommenschaft, da es das Schicksal des Kindes in Bezug auf seine Konstituente *Leben* prägt. Die in diesem Kontext relevante Sozialbeziehung ist die zwischen Kind und dem Frauengeber, bei dem das *Leben* des Kindes seinen Ursprung hat. Die ‚kastrierten Rinder‘ sichern dem Haus des Frauennhmers damit die Rechte über die *Fruchtbarkeit* der Braut und setzen sich selbst durch das Kind und über den Frauengeber in Bezug zum universalen Ursprung des *Lebens* (Symonds 1991: 143). Weiterer Bestandteil des Brautpreises sind 290- 450 Silberrupien, die als *ntaus nco*, „hit with remembrance“ bezeichnet werden (Chindarsi 1976: 75-76; Geddes 1976: 57; Cooper 1984: 138-139; Symonds 1991: 144). Diese werden innerhalb der Frauengebergruppe an alle wichtigen patrilinearen Verwandten der Braut verteilt.

Indem der Frauennhmer hier auftritt als Geber von Silber, verkörpert er die Qualität der Gaben und partizipiert dadurch an der Identität des vorherigen Gebers der Gabe, der chinesischen Händler. Im Austausch werden so rituell Teil-Ganzes-Beziehungen konstruiert, über die sich der Frauennhmer auf den fremden Ursprung dieser permanenten Gaben in der Gestalt der Fremden/ Chinesen bezieht. Folgerichtig identifiziert der Frauengeber den Frauennhmer über den Silberbesitz als Fremdes und bezeichnet ihn in den Heiratsgesängen als *suav*, ‚fremd/ chinesisch‘, jedoch auch als *mab* (Bertrais 1978: [3]161). Wie die Chinesen auch erweist sich der Frauennhmer in dieser Eigenschaft alleine als unfruchtbar; die von ihm überreichten ‚Silber-Rinder‘ werden als ‚kastriert‘ beschrieben. Die Gabe des Silbers in den ‚kastrierten Rindern‘ des Brautpreises repräsentiert augenscheinlich die Identität des Frauennhmer im Kontext seines *Prestige*, wie es sich von der Fruchtbarkeit des Frauengeber abgrenzt. *Prestige* wird hier offensichtlich als Gegensätzliches von *Leben* begriffen, was sich darin äußert, dass die ‚Rinder‘ kastriert und unfruchtbar sind. Vom Frauengeber wird erwartet, dass er den Brautpreis verwahrt, um später eigenen Söhnen die Heirat zu erlauben. Dies kann durch Vergraben des Brautpreises erfolgen; eine weitere Möglichkeit ist die Konversion des Brautpreises in Rinder *nyuj* oder Wasserbüffel *twm*.

Ein weiterer obligatorischer Bestandteil des Brautpreises über verschiedene Khet hinweg ist die Gabe eines ‚Schweins mit sechs Fäusten Brustumfang‘ *ib tus npua rau tau*, gelegentlich ergänzt durch ein weiteres kleineres Schwein. Diese werden im Rahmen des Heiratsrituals getötet und verzehrt und finden sich in den von den anderen Ethnologen beobachteten Heiratsritualen ebenfalls wieder (Bourotte 1943: 43-45; Chindarsi 1976: 75-76; Geddes 1976: 56-58). Weiter sind schließlich einige gekochte Hühner, Reis, etwas Salz und zwei Löffel zu nennen, die alle genutzt werden zur Durchführung des ‚Opferns an die (Ahnen-)Geister‘ *laig dab* im Hause des Frauengebers. Abschließend ist noch Alkohol zu nennen, zumeist einige Liter Schnaps, dem im Heiratsritual eine besondere rituelle Bedeutung zukommt.

Die Gegengabe des Frauengebers an den Frauennehmer variiert von Khet zu Khet nur wenig und wird als *khoom phij cua* oder *khoom phij cua xam*<sup>207</sup> bezeichnet. Die eigentliche Funktion dieser Mitgift wird darin gesehen, dass sie der Braut im Haus ihres Ehemannes ‚Leben macht‘ *ua neej* im Sinne von ‚den Lebensunterhalt ermöglicht‘. Sie enthält gewöhnlich folgende Anteile (Cooper et al. 1991: 28): Einen wichtigen Teil stellen die fünf Sets traditioneller Frauenkleider dar, die von der Braut (W) und ihrer Mutter (WM), evtl. unterstützt von weiteren Vertretern aus der Matrilinie (WMM) oder weiblichen eingeheirateten Mitgliedern der Deszendenzgruppe (WFBW oder WFBF) hergestellt werden. Diese werden der Braut im Heiratsritual gewöhnlich in einer Kiste *ib lub phij xab* mitgegeben. Sie dürfen gewöhnlich nicht verkauft werden und werden der Frau im Rahmen ihres Totenrituals angezogen und mit in das Grab überführt.

Bis vor kurzem wurden der Braut drei Silberhalsringe *lub xauv* mitgegeben, die sie im Rahmen des Heiratsrituals trug. Dies wird bestätigt durch die Beobachtungen anderer Ethnologen (Geddes 1976: 58; Cooper 1984: 138-139; Cooper et al. 1991: 28; Symonds 1991: 145). Diese Halsringe unterstanden gewöhnlich der Kontrolle der männlichen Haushaltsvorstände innerhalb des Hauses (Lemoine 1972a: 183). Leider liegen in der Literatur kaum Informationen darüber vor, wie dieser Silberschmuck früher weiter verteilt wurde. Da Bernatzik jedoch berichtet, dass es der Vorstand des Hauses war, der dem Einzelnen seinen Schmuck schenkte, kann vermutet werden, dass die vom Frauengeber erhaltenen Silberschmuckstücke innerhalb des Hauses des Frauennehmers vom ältesten Mann an die einzelnen Mitglieder umverteilt wurden (Bernatzik 1947: 240). Früher wurde der Silberschmuck von den Schmieden der Hmong aus eingeschmolzenen chinesischen oder indochinesischen Silbermünzen oder Silberbarren gefertigt (Bernatzik 1947: 325; Lemoine

---

<sup>207</sup>Leider war dieser Begriff über die zur Verfügung stehenden Wörterbücher nicht zu zergliedern. Als Ausdruck taucht er nur bei Bertrais auf und wird hier mit „doter, donner une dot“ übersetzt (Bertrais 1979: 320).

1972a: 163; Cooper et al. 1991: 46-47). Leider wird an keiner Stelle der genaue Ursprung des hier eingeschmolzenen Silbers spezifiziert. So bleibt offen, ob es direkt von chinesischen Händlern/ Fremden gegen Opium eingetauscht wurde oder Teil eines Brautpreises war, der zuvor von einem ebenfalls als fremd begriffenen Frauennehmer gegen Frauen eingetauscht wurde. In beiden Fällen würde im Silber nicht die materielle Form wertgeschätzt, sondern das *Prestige*, das sich im Silber verkörpert. Der hier erwähnte Silber-Halsring wird auch *xauv siav* genannt, was sich am ehesten übersetzen lässt als ‚Einschließer von Leben‘; meine eigenen Informanten nannten als vollen Namen ‚beschützerischer Einschließer des Lebens‘ *xauv pov hwm txoj sia*. Er wurde in früheren Zeiten von jedem Kind der Hmong spätestens seit dem *hu plig*, dem Ritual der Namensgebung und dann das ganze Leben lang getragen. Hier diente er als Schutz des Betreffenden, indem er dessen *Leben* in den Körper ‚einschließt‘ *xauv yus txoj siav* (Lemoine 1972: 122f.; Chindarsi 1976: 66; Heimbach 1979: 298, 405, 430; Lewis 1984: 116). Sie wurden einzeln getragen oder in Sätzen von bis zu sechs Silberringen auf einmal, wobei fünf Silberringe die Norm zu bilden schienen (Lewis 1984: 116; Cooper et al. 1991: 48). Das Gewicht dieser Ringe konnte ein Kilogramm überschreiten<sup>208</sup> (Lemoine 1972: 123). An den gebogenen Enden des ‚Einschließers des Lebens‘ *xauv siav* hingen an Ketten oft trapezförmige verzierte Plaketten aus Silber, selten aus Kupfer, die als *dlaim phaj paug*<sup>209</sup> oder als *dlaim phaj xauv*, ‚einschließende Platte‘ bezeichnet werden (Lemoine 1972a: 123; Cooper et al. 1991: 48). Auf diesen finden sich die gleichen Dekorationen wie auf den abgeflachten Enden der Silber-Halsbänder auch. Der Schmuck und seine Ziselierungen wurden im allgemeinen von Männern gefertigt (Bernatzik 1947: 130). Hierbei handelte es sich um einen wichtigen rituellen Vorgang unter Verwendung zahlreicher magischer Formeln mit heilender Wirkkraft, welcher vom Schmied *kws hlau*, dem ‚Gestalter des Eisens‘ zumeist am Vorabend des Neujahrsfestes angegangen wurde. Jedes Werkzeug, jedes Element der Schmiede hatte darin auch einen chinesischen Namen, der nur in den magischen Formeln benutzt wurde. Hatte ein Schmied in der Fertigung von Silberschmuck einen guten Ruf, konnte er Kundschaft aus einem Umkreis von bis zu einem Wochenmarsch Entfernung anziehen (Lemoine 1972a:

<sup>208</sup>Leider ist auf Grundlage des vorliegenden Datenmaterials nicht klar, ob sich geschlechtsspezifische Unterschiede im Umgang mit den *xauv siav* zeigen: während sich nach Lemoine Männer und Frauen nicht durch ihren Silberschmuck unterscheiden, geben Cooper et al. an, daß die Silber-Halsringe von Männern nur zu bestimmten Anlässen, von Frauen fast immer getragen werden (Lemoine 1972a: 122; Cooper et al. 1991: 48). Letztere Autoren spezifizieren jedoch nicht, in welchen Kontexten Männer Silber-Halsringe tragen; angesichts dieser lückenhaften Informationen bestehen kaum Möglichkeiten, über geschlechtsspezifische Unterschiede im Umgang mit Silber-Halsringen zu spekulieren. Am plausibelsten erscheint die Beobachtung, daß sowohl Männer und Frauen als auch Kinder wenigstens zu rituellen Anlässen silberne Halsreifen tragen (Chindarsi 1976: 66; Lewis 1984: 116).

<sup>209</sup>Auch für diesen Begriff war keine Übersetzung zu finden. Das Wort *phaj* läßt sich mit „Platte“ übersetzen (Heimbach 1979: 240).

129, 131; Cooper et al. 1991: 46-47). Bei den Dekorationen handelte es sich um spezifische pflanzliche Motive, die in der Symbolik der Hmong Bezug nehmen auf das *Leben* und Fertilität: man findet hier so Blätter *nplooj* und Blumen *paaj* (Lemoine 1972a: 123; Cooper et al. 1991: 48), Fächer *tra ndua*, Fischaugen *lu khra mua nje*, Fischköpfe, Kürbisblüten und Käbme (Moréchand 1955: 541, Pl. XLIV). Wenn auch diese Motive unterschiedlich zusammengestellt werden können, durften die Hmong deren Design nicht verändern (Moréchand 1955: 541; Lemoine 1972a: 123). Zum anderen finden sich auf den gleichen Anhängern, oft einfach auf der anderen Seite, zusätzliche Motive: in Imitation chinesischer Schrift der persönlichen Name *lub npe* des Trägers des Schmuckstücks (siehe Abb. 2/ Anhang) (Moréchand 1955: Pl. XLIV ; Moréchand 1968: 67). Der ‚Name‘ *npe* einer Person repräsentiert dabei sein *Prestige* (Bertrais 1979: 207; Heimbach 1979: 159) und soll daher, wie zuvor schon ausgeführt, begriffen werden als Repräsentation der Person unter dem Aspekt ihres *hmoov*. In der Gegenwart wurden diese Ringe von Erwachsenen gar nicht mehr getragen, von kleineren Kindern nur noch zum Teil. Am grundsätzlichen Muster der Austauschprozesse scheint sich jedoch nicht viel verändert zu haben: ‚Wenn die Tochter heiratet, geben ihre Eltern ihr Lebenseschließer zum Mitnehmen; wenn sie ein Kind hat, gibt sie (ihn ihm) zum Tragen‘<sup>210</sup>. Verwendung findet der Ring vor allem bei neugeborenen Kindern oder bei Kindern, deren Wachstum vermindert ist: ‚Wenn das Kind geboren ist, gibt man den Einschließer dem Kind zum Tragen (und) Schützen, damit das Kind wächst (und der Einschließer) sein Leben beschützt. Wenn das Kind krank ist, will es nicht wachsen; man nimmt den Einschließer des Lebens (und) gibt ihn dem Kind zum Tragen, dann wächst es‘<sup>211</sup>. Auch die Tatsache des sehr hohen Alters einer Greisin wurde auf die Tatsache zurückgeführt, dass sie einen ‚Einschließer des Lebens‘ trug. Dessen schützende Wirkung wurde unter anderem darauf zurückgeführt, dass ‚man ihn trägt, um den Geistern Angst zu machen‘ *lub xauv siav coj kom tus dab ntshai*. Früher wurden diese Ringe von den Kindern bis ins Alter von sechs oder sieben getragen, um sie dann an jüngere Kinder der Familie weiterzugeben; inzwischen wurde bei fallendem Silberpreis ein Großteil der Ringe verkauft, so dass viele Hmong sich jetzt kleiden ‚wie die Laoten‘ *ua zoo li tus neeg nplog lawm*.

Anscheinend begreifen die Hmong eine gewisse Analogie zwischen den ‚kastrierten Rindern‘, den Silberbarren des Brautpreises, und den ‚Einschließern des Lebens‘ *xauv siav*, den Silber-Halstringen, was sich nicht zuletzt darin ausdrückt, dass beide zumeist in Sätzen von fünf

<sup>210</sup> *Yog tus ntxhais mus yuav txiv nws niam nws txiv muab xauv siav rau nws nqa mus nws muaj tus mi nyuam nws muab rau coj.*

Exemplaren im Brautpreis bzw. im Silberschmuck verwendet wurden. Das in beiden verwendete Silber wird dabei in folgenden Austauschzyklen transferiert: Es wird dem kurzfristigen Handel mit den Fremden/ Chinesen entzogen und zirkuliert entlang langfristiger affinaler Beziehungen. Als ‚kastrierte Rinder‘ konstituieren sie den Frauentnehmer als unfruchtbare Fremde/ Chinesen und repräsentieren ihn im Kontext seines *hmoov*. Die ‚kastrierten Rinder‘ werden nun ausgetauscht gegen die ‚Einschließer des Lebens‘ *xauv siav*, die ihnen in gewisser Hinsicht ähneln, in anderer jedoch verschieden sind. Die Silber-Halsringe weisen zum einen die eingeritzten Repräsentationen der Namen ihrer Träger auf und sind insofern identisch, als auch sie die betreffende Person im Kontext ihres *Prestige* repräsentieren<sup>212</sup>. Zum anderen verraten ihre Muster aus Blumen, Blättern, Kürbisblüten etc. jedoch auch, dass sie darüber hinaus Bezug haben zum Leben, dessen Ursprung sich für den Frauentnehmer im Frauengeber verkörpert. *xauv* im Sinne von ‚einschließen‘ oder ‚umschließen‘ kann hier auch begriffen werden als sozialisieren. So deutet sich im Silberschmuck die Umfassung dieses Gegensatzes an, da in seinen Ornamenten sowohl das *Prestige* seines Trägers als auch sein Leben repräsentiert wird<sup>213</sup>. Indem hier also die Fruchtbarkeit des Frauengebers ‚eingeschlossen‘ wird, wird sie dem Haus des Frauentnehmers eingegliedert und verfügbar gemacht. Im Verhältnis dieser beiden Gaben scheint sich so prototypisch die Gesellschaft der Hmong zu konstituieren. Das Zusammenbringen der Ursprünge im Silberschmuck ist dabei nicht von Dauer, sondern muss in immer wiederholten Austauschzyklen neu erzeugt werden. Dies scheint auch der Grund dafür zu sein, dass kein Schmuckstück von den Hmong (obwohl von Generation zu Generation weitergereicht) älter als 50 Jahre geschätzt wurde (Cooper 1984: 139). Obwohl die Silber-Halsbänder rein materiell viel länger existieren können, kann das für sie charakteristische Zusammenbringen

<sup>211</sup> *Lub xauv ma thaum yug tau tus mi nyuam tas mas muab rau mi nyuam coj pov hwm kom tus mi nyuam loj pov hwm nw txoj siav yog tus mi nyuam twg muaj mob nws tsi xav hlob mas muab lub xauv siav rau coj mas hlob lawm.*

<sup>212</sup> Die Person konstituiert sich dabei absolut relational: sie existiert nicht *sui generis* und bekommt in einem nachgeordneten Schritt ihren Namen in das Silber eingepägt, sondern wird erst durch den Namen, seine Permanenz und seine Umschließung des Lebens geschaffen.

<sup>213</sup> In dieser Position nimmt das Silber strukturell eine Stellung ein, die im Kapitel 3 bereits bei der mythischen Konstituierung des Kosmos für den Himmel beschrieben wurde. Dieser tritt hier einerseits als Geschaffenes, sich von der Erde Abgrenzendes auf, andererseits als Schöpfer-Subjekt, das diese Unterscheidung transzendiert. Gleiches lässt sich nun für das Silber innerhalb dieses Austausches behaupten: zum einen repräsentiert es in den „kastrierten Büffeln“ den Ursprung des Ansehens des Frauentnehmers, zum anderen in den Halsringen aber auch das Zusammenbringen der Ursprünge von *Prestige* und *Leben* und damit das Transzendieren dieser Unterscheidung. Wie der Himmel im Mythos stellt das Silber hier im Austausch also den Teil dar, den Pol der Unterscheidung, der das ursprüngliche Ganze vor jeder Unterscheidung mitrepräsentieren und damit die Person als kleinste soziale Einheit wenigstens temporär komplett machen kann. So ist es das permanente Silber, welches die Impermanenz des Lebens mitrepräsentiert und damit für das ursprüngliche Ganze steht.

der spezifischen Teil-Ganzes-Beziehungen nur entlang des Austausches affinaler Verwandter erreicht werden und wird hier periodisch neu erzeugt. Da die Silber-Halsringe jedoch nicht für ihre materielle Form wertgeschätzt werden, sondern für die Beziehungen, die sie verkörpern, werden sie tatsächlich trotz materieller Kontinuität immer wieder neu geschaffen. Die Person ist dabei nicht Urheber dieser Zyklen, sondern deren zusammengesetztes Produkt und bedarf in ihrer Existenz der fortgesetzten Versicherung der bewerteten Teile, aus denen sie besteht.

In der Gegenwart besitzen viele der Hmong im Rahmen der zunehmenden Veräußerung der Silbervorräte keine Silberhalsringe mehr. Ersatzweise kann so ein Silberpiaster *maj nyiaj laus* zu einem laotischen Silberschmied auf dem Markt in Luang Prabang gebracht werden, der diesen einschmilzt und daraus eine Kette mit Anhänger *txoj saw nyiaj maj laus* macht, dessen Enden auf charakteristische Weise gebogen sind. Weitere Gaben der Mitgift können zwei Silbertaschen *lub hnab nyiaj* sein, die typischen mit kleinen Geldmünzen bestickten Schmucktaschen der Hmong. Sowohl die Silberhalsringe als auch die Silbertaschen werden nicht mit ins Grab überführt und dürfen vom Frauennehmer nicht verkauft werden, sondern werden wiederum matrilinear einer eigenen Tochter bei deren Ausheirat als Mitgift mitgegeben oder aber in die patrilineare Erbfolge überführt, indem sie den eigenen Söhnen zur Verwahrung als Erbstück gegeben werden: ‚Die Silberringe werden dem Sohn zum Angucken gegeben, um den Ahnen das *hmoov* zu machen‘<sup>214</sup>.

Eine weitere wichtige Gabe der Mitgift sind schließlich die eines lebenden Huhnes, einer lebenden Sau, gelegentlich ergänzt durch die Gabe einer lebenden Kuh. Diese weiblichen Tiere sind ausschließlich für die Zucht im Haushalt des Frauennehmers bestimmt und dürfen erst nach Abschluss ihrer reproduktiven Phase getötet werden *tsis tuag yog tus maum los ua me nyuam*. Nach Lemoine verbleiben sie unter der Kontrolle der Frau und werden von ihr betreut (Lemoine 1972a: 69, 183). Sollten diese Tiere im Haushalt des Frauennehmers sterben, bevor sie Nachwuchs bekommen konnten, oder alle ihre Nachkommen sterben, müssen die Eltern der Braut (WM, WF) neue Tiere stellen; besäßen sie keine, könnten sie entlang der Matrilinie (WMM und WMF) um diese Gabe bitten, nicht jedoch innerhalb der patrilinearen Deszendenzgruppe (WFB oder WFF). Stirbe umgekehrt die Ehefrau kurz nach der Heirat im Hause des Frauennehmers, würden diese Tiere in ihrem Totenritual geopfert. Während im Heiratsritual also die Tiere des Frauennehmers getötet und gegessen werden, wird ein großer Wert darin gesehen, in der Beziehung zum Frauengeber lebende Tiere zu erhalten bzw. sich in der Beziehung zum Frauengeber der Fertilität zu versichern, die sich in der Weitergabe menschlichen und tierischen Lebens und dessen Nachwuchs ausdrückt. Die

<sup>214</sup> *Lub xauv muab rau tub saib ua koob hmoov yus pog yawg.*

geschlachteten Schweine und Hühner des Frauennehmers hingegen stammen von Tieren aus früheren affinalen Beziehungen, die mit dem Tode der eingeheirateten Frauen beendet sind. Entsprechend können diese Tiere im Heiratsritual geschlachtet und verzehrt werden. Sie repräsentieren hier nicht-regeneratives Leben und zeigen für den Frauennahmer die Notwendigkeit auf, die affinalen Beziehungen wieder zu erneuern und so wieder neuen Zugang zu regenerativem *Leben* zu erlangen. Da dieses seinen Ursprung im aktuellen Frauengeber findet, wird dieser über Tiere repräsentiert, die Ausdruck seines prokreativen *Lebens* und seiner Fertilität sind.

Schließlich ist aus der Mitgift die Gabe von fünf Silberpiastern zu nennen, die innerhalb der patrilinearen Deszendenzgruppe (vor allem WF und WFF) gesammelt werden; diese Gabe kann auch ersatzweise in laotischen Kip erfolgen. Gewöhnlich wird ein Anlegen dieses Geldes in Konsumgütern wie einem Tapedeck für unziemlich gehalten; auch für dieses Geld wird es für angemessener gehalten, wenn es in den Aufbau einer kleinen Tierzucht mit einfließt: ‚Die fünf Silberpiaster zu nehmen und ein Tapedeck zu kaufen geht nicht; man nimmt es und geht ein Huhn (oder) Schwein kaufen, welches (dann) Junge haben kann‘<sup>215</sup>.

Jedes einzelne Element von Brautpreis und Mitgift kann bei knappen Ressourcen je nach individueller Absprache auch um Jahre verzögert gegeben werden. Verschiedene Autoren schätzen dabei, dass der monetäre Wert des Brautpreises in etwa dem der Mitgift entspricht (Lemoine 1972: 183; Cooper et al. 1991: 28). Dies veranlasst Geddes dazu zu betonen, dass dieser Austausch sicherlich nicht unter dem Aspekt ökonomischer Gewinnmaximierung betrachtet werden kann, sondern sich deutlich abgrenzt gegen kommerzielle Transaktionen, wie sie in unserer Gesellschaft begriffen werden (Geddes 1976: 56-58). Vielmehr werden durch die Gaben die Beziehungen zwischen den involvierten Gruppen konstituiert und auf spezifische Art und Weise bewertet. Erst aus der relationalen Verortung einer Gruppe in diesen bewerteten Beziehungen ergibt sich ihre kontextabhängige Identität.

### 6.5 Siedlungsformen und lokale Administration

Welche Funktion besitzt das Dorf *zos* innerhalb der sozialen Morphologie der Hmong? Das Dorf besteht aus den ‚jüngeren und älteren Brüdern der Familie‘ vieler verschiedener Clans. Es handelt sich um sozioökonomisch und spirituell voneinander recht unabhängige Gruppen, an deren Spitze jeweils einer, ‚der die Ahnen trägt‘ steht, gewöhnlich das älteste lebende

---

<sup>215</sup> *Tsib maj nyiaj laus coj mus siv yuav lub thev tsis tau, yog coj mus yuav tus qaib tus npua los ua mi nyuam tau.*

Mitglied als spiritueller Leiter dieser Gruppe (Bertrais 1979: 21; Lee 1996: 2). Aufgrund der immensen spirituellen Bedeutung der räumlichen Beziehungen in der Konkurrenz um Prestige erscheint es plausibel, dass historisch das Ideal existierte, dass ein Dorf *zos* idealerweise nicht Wohnort von Mitgliedern anderer Clans sein sollte. Bis in die 50er Jahre dieses Jahrhunderts lassen sich Indizien hierfür finden (Cooper 1979: 173; 1984: 48-49). Genährt wird dies durch eine gewisse Präferenz für extralokale Heiraten, die trotz Exogamiegebot die Anwesenheit eines anderen Clans im Dorf entbehrlich macht. Extralokale affinale Beziehungen bieten darüber hinaus den Mitgliedern der Namens-Gruppe weitere hochgeschätzte Vorteile. Bei geringerer Ergiebigkeit der eigenen Felder kann eine uxoriokale Residenz anderer ‚jüngerer und älterer Brüder‘ des gleichen Clans genutzt werden, um zu diesen zu ziehen, damit entlang dieser affinalen Beziehungen zu migrieren und sich in neuen Gebieten niederzulassen. Dies fördert den Wohlstand und ermöglicht den Nachkommen wiederum vermehrt extralokale Heiraten und eine größere Auswahl an Migrationsmöglichkeiten (Cooper 1979: 180).

Inzwischen siedeln in einem Dorf *zos* fast immer Mitglieder mehrerer verschiedener Clans, wobei minimal von zwei, maximal von sechs verschiedenen Clans in einem Dorf gesprochen wird (Lemoine 1972: 185; Cooper et al. 1991: 20). Ein bis drei Clans innerhalb des Dorfes sind dann mit einer größeren Mitgliederzahl vertreten, die anderen nur in Splitterfraktionen. In der Gegenwart wird die Existenz mehrerer Clans im Dorf auch durchaus als positiv bewertet, da dies bessere Möglichkeiten für den Aufbau informeller Freundschaftsnetzwerke bietet und zumindest die Möglichkeit des Kontaktes zu potentiellen Heiratspartnern besteht: ‚Wenn im Dorf nur ein Clan ist, kann man dort nicht zusammenwohnen; wenn es nur einen Clan gibt, kann man sich nicht heiraten, man liebt sich (dann) nicht; wenn drei oder vier Clans zusammen(wohnen), dann gibt es wechselseitige Zuneigung‘<sup>216</sup>. Es existiert jedoch kein eigener Terminus, um die Beziehung zwischen Hmong aus verschiedenen Clans, die in einem Dorf leben, spezifisch zu bezeichnen (Cooper 1984: 45). Viele Gebirgsdörfer der Hmong in Laos werden nicht viel größer als 50 Haushalte, da mit dieser Einwohnerzahl das langfristige landwirtschaftliche Potential der näheren Umgebung des Dorfes erschöpft ist.

Außerhalb der Möglichkeit von Heiratsbeziehungen und informellen Freundschaftsnetzwerken ist die Beziehung der Mitglieder verschiedener Clans innerhalb eines Dorfes geprägt von fehlender Solidarität. Hilfeleistungen sind nur von den Mitgliedern der eigenen Deszendenzgruppe zu erwarten (Cooper 1984: 51). Aus der relativen Unabhängigkeit dieser Einheiten voneinander rührt auch die ausgeprägte Tendenz der Dörfer,

---

<sup>216</sup> *Yog nyob zos ib xeem xwb nyob tsi tau ua ke yog ib xeem xwb sib yuav tsi tau tsi sib hlub; muaj peb plaub xeem ua ke thiaj muaj kev sib hlub.*

durch Migration wieder zu segmentieren. Der Begriff des *zos* scheint so zur Zeit nicht viel mehr als ein loses Konzept zu sein für eine physische Gruppierung von Menschen und beschreibt sowohl große Städte als auch die Siedlung von Mitgliedern nur eines Clans (Cooper et al. 1991: 20). Die einzigen dorfumfassenden Rituale sind so das ‚Bitten des Drachens des Landes, das Dorf zu schützen‘ *thov dab xeeb teb xeeb chaw pov hwm lub zos* bei Ersterrichtung eines Dorfes, das offensichtlich einen geomantischen Hintergrund und aufgrund der staatlich sehr eingeschränkten Migrationsmöglichkeiten kaum noch praktiziert wird. Eigene Informanten beschrieben es als ein Ritual, das wenige Monate nach Ansiedlung des Dorfes durch einen dazu fähigen Schamanen beliebiger Clanzugehörigkeit durchgeführt wird: ‚Der Brauch des Drachens des Landes, Drachens des Ortes ist so: es gibt Älteste, die sehen können, dass es (z.B.) drei Berge gibt. Die Ältesten von einem suchen den Berg aus, der das Dorf beschützen kann; sie sehen, dass zwei das Dorf nicht, der dritte das Dorf beschützen kann. Die Ältesten bringen ein Huhn weg, töten (und) opfern (es ihm) damit er das Dorf beschützt und ihm *hmoov* gibt‘<sup>217</sup>. Ein anderer Informant spezifiziert, dass in diesem Ritual ein Hahn sowie gekochter Reis als auch ‚Geistergeld‘ *ntawv* geopfert wird. Chindarsi berichtet von einem ähnlichen Ritual bei den Hmong in Thailand. Danach leben in der Erde, den Bergen, Wäldern und Strömen viele Geister, die durch das Errichten eines neuen Dorfes gestört werden und den Menschen, Tieren und Ernten dann Unglück und Krankheit bringen könnten. Unter den Geistern gibt es den eines ganzen Berges, der als wichtiger als die anderen betrachtet wird. Beim Errichten eines neuen Dorfes sollte deswegen ein Schamane hoch auf dem Berg an einem großen und gutgeformten Baum, der wiederum von einer Zahl kleinerer Bäume umgeben ist, diesen bitten, in den *tier tee tier seng*-Schrein zu kommen, die geringeren Geister des Ortes zusammenzurufen und der Schutzgeist des Dorfes zu werden. Chindarsis lautmalerische Transkription *tier tee tier seng* scheint dabei dem Begriff des ‚Geist des Ortes, Geist des Drachens‘ *thwv tim thwv xeeb* zu entsprechen. Chindarsi berichtet weiter, dass an dieser Stelle dann ein Schrein errichtet wird, an dem zu jedem Neujahrsfest ein Schamane in Anwesenheit von Repräsentanten aller Haushalte im Dorf als kollektive Gabe der Dorfgemeinschaft ein Schwein oder Hühner sowie Räucherstäbchen und Reis opfert. Der Schamane ruft dabei den Geist des Berges und die der Wälder, Ströme und der Erde herbei und bittet, die Menschen und Tiere im Dorf zu beschützen (Chindarsi 1976: 21, 135). Zu erwähnen ist weiter das dorfumfassende schamanische Ritual des ‚Heilens des Dorfes‘ *kho lub zos* beim Auftreten einer Epidemie *phaum mob*.

<sup>217</sup> *Kev cai xeeb teb xeeb chaw yog zoo li no muaj tus neeg laus paub saib muaj peb lub roob yus neeg laus saib seb lub roob twg pov hwm tau lub zos saib lub ib lub ob pov hwm tsi tau lub peb pov hwm tau tus neeg laus nqa tus qaib mus tua laig rau kom nws pov hwm pub koob hmoov rau lub zos.*

Das Dorf als Einheit lässt sich nur durch die Anwesenheit aller derjenigen, ‚die die Ahnen tragen‘ der dort vertretenen Clans repräsentieren. Hieraus ergeben sich erhebliche Schwierigkeiten der Repräsentanz der Hmong in der laotischen Verwaltungsstruktur (Lemoine 1972a: 188). Von den laotischen Verwaltungsbehörden genötigt, einen Vertreter für das ganze Dorf zu bestimmen, wählen die Hmong zumeist aus einer der dominanteren Gruppen das älteste lebende Mitglied zum *tus hau zos*, dem ‚Kopf des Dorfes‘. Gebräuchlicher für dieses Amt ist unter den Hmong jedoch die Bezeichnung der laotischen Administration für den Dorfvorsteher *nai ban* (Cooper 1984: 37, 129, 133; Cooper et al. 1991: 22- 23). Dieser übernimmt die Außenrepräsentation des Dorfes gegenüber der Regierung, schlichtet in Konflikten mit benachbarten Dörfern, vor allem, wenn diese nicht Hmong sind, und beherbergt reisende Hmong ohne verwandtschaftliche Anbindung im Dorf. Alle wichtigen Entscheidungen kann er jedoch nur im Konsens mit allen ‚die die Ahnen tragen‘ der dort vertretenen Deszendenzgruppen treffen (Lyman 1968: 3; Cooper et al. 1991: 22- 23). In Fällen von Dissonanz kann der *nai ban* seine Autorität vor allem auf die Ältesten und die anderen politischen Gliederungen auf Dorfebene stützen; in gravierenderen Fällen kann er auf die Hilfe von Polizei und Militär im Dorf zurückgreifen. Dem von den Kreisbehörden ernannten Ältestenrat *thau ge* kommt dabei eine supervidierende und beratende Funktion über alle anderen Dorfinstitutionen inklusive *nai ban* zu.

Die Hmong geben ihren Dörfern keine Namen. Beziehen sie sich auf eins, benutzen sie den Namen für ein naheliegendes geographisches Attribut, meist die Bezeichnung eines Flusses oder eines Berges in Laotisch oder Thai, der häufig von den lokalen Distriktbehörden oder von anwohnenden Lao gegeben wurde, oder benennen einen bekannten darin wohnenden Ältesten (Lemoine 1972: 33; Cooper 1984: 48; Cooper et al. 1991: 21; Ovesen 1995: 24). Das zumeist temporär angelegte Dorf wird also scheinbar primär über seine geomantischen Attribute identifiziert. Interessant ist dabei zu beobachten, dass die Bezeichnung dieser den fremden Autoritäten überlassen wird. Tatsächlich erkennen die Hmong an, dass die *suav* die räumlich-spirituellen Gegebenheiten besser zu erkennen und zu nutzen wissen als sie selbst und räumen diesen dann offensichtlich auch das Recht der Benennung der geographischen Umgebung ein (Tapp 1989a: 162).

## 7. Das Haus als Beziehungsgeflecht

### 7.1 Die ‚Hausleute‘ und ihre Austauschbeziehungen

Die ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘, die in einem Haus zusammenwohnen, nennt man *ib tsev neeg*, ‚Menschen eines Hauses‘ oder auch *ib tus dab qhuas*, was am besten übersetzt werden kann mit ‚Menschen, die gleiche *dab* des Hauses verehren‘ (Lemoine 1972a: 187; Heimbach 1979: 272, 326; Cooper et al. 1991: 9, 62; Lee 1996: 5). In Laos war auch der Ausdruck ‚jüngere und ältere Brüder mit gemeinsamen *dab* des Hauses‘ *kwv tij koom ib tus dab ib tus qhuas* in Gebrauch. Hierbei handelt es sich um die kleinste rituelle Einheit, die oft den Bewohnern eines Hauses entspricht. Besondere Bedeutung kommt hier dem Verhältnis zwischen den ‚jüngeren und älteren Brüdern‘ einer Deszendenzgruppe zu. So wird hier davon ausgegangen, dass der jüngere den älteren Bruder in besonderem Maße respektiert und seinen Anweisungen folgt, während vom älteren Bruder erwartet wird, dass er seinen jüngeren wohlwollend protegiert und berät: ‚Der Brauch von jüngeren und älteren Brüdern ist es, dass der ältere Bruder den jüngeren unterrichten und ihn beschützen muss; der jüngere Bruder muss ihn (den älteren) als höher respektieren‘<sup>218</sup>. Gleichzeitig bestehen unabhängig von der Residenz stark empfundene Tabus, so z.B. für den älteren Bruder gegenüber der Ehefrau des jüngeren. Weder darf er sie berühren *tuav* noch mit ihr die sonst übliche Praxis des Levirats vollziehen, also die Frau eines jüngeren Bruders heiraten, sofern dieser sterben sollte. Ein solcher Verstoß würde von den Ahnen streng geahndet: ‚Wenn der eB die yBW heiratet, mögen das FM und FF (die Ahnen) nicht; FM und FF entziehen (dann) von dem Mitglied der Deszendenzgruppe, der diese beaufsichtigt, die Schatten/Bild-*plig*, (so dass) er stirbt. Wenn (die Regelübertretung) vollzogen wird, stirbt nach ein, zwei Tagen die ganze Gruppe; (es ist) sehr gefährlich‘<sup>219</sup>. In vielen Deszendenzgruppen ist das Verhältnis zwischen ‚jüngeren und älteren Brüdern‘ eines der Patronage, von dem beide Seiten profitieren. Oft empfinden es jüngere Brüder jedoch so, dass ihre älteren Brüder in ihren Befugnissen weit über das hinausgreifen, was ihnen traditionell zugebilligt wird und in einem umfangreichen Maße über das Leben der jüngeren Geschwister verfügen wollen. In einem solchen Falle geht es oft vom jüngeren Bruder aus, dass nach mehrfachen schweren Zerwürfnissen ein Wohnplatz im Dorf gesucht wird, der abseits von dem des älteren Bruders liegt. Bei fortgesetzten

<sup>218</sup> *Txoj kev cai kwv tij tus tij laug yuav tsum qhia tus kwv nws yuav tsum pov hwm nws tus kwv yuav tsum saib nws siab dua.*

<sup>219</sup> *Yog tus tij laug yuav tus kwv tus poj niam pog yawg tsi nyiam pog yawg ntes tus kwv tij saib xyuas tas pab tus plig duab tuag; yog ua li no ib hnuv ob hnuv tuag tas pab txaus nishai.*

Auseinandersetzungen kann eine komplette Trennung und die Migration in unterschiedliche Orte erfolgen, wobei die Zerstrittenen und ihre Nachkommen diesen Bruch dann auch spirituell vollziehen und nach dem Tode in ihren Ahnenritualen nicht füreinander opfern werden.

Zur Gruppe der ‚Menschen, die gleiche *dab* des Hauses verehren‘, gehören zumeist ein Ehepaar, deren unverheiratete Kinder sowie auch die bereits verheirateten Söhne noch bis einige Jahre nach der Heirat (Geddes 1976: 86). Die rituelle Ausdifferenzierung der Gesellschaft der Hmong setzt sich bis in ihre kleinsten Einheiten fort: so hat jeder Vorstand der ‚Menschen eines Hauses‘, zumeist der älteste Mann der aktiven Generation, eine spezifische rituelle Befähigung, die ihn von Vorständen anderer Häuser unterscheidet und die sich vor allem ausdrückt in seinem Wissen um den Ablauf und den Zeitpunkt der Rituale, in denen den *dab* des Hauses geopfert wird (Geddes 1976: 72; Chindarsi 1976: 40). Ein matriloal residierender Schwiegersohn kann so nicht die Rituale seines Clans im Hause seines Schwiegervaters vollziehen: ‚Ein DH kann im Hause seines WF wohnen, aber er kann nicht die Geister des Hauses verehren; (hierfür) muss er ein neues Haus bauen‘<sup>220</sup>. Die größte Gefahr ist, dass diese kleinste rituelle Einheit in ihrem Bestand durch Kinderlosigkeit gefährdet ist: ‚Wenn ein Mann und eine Frau ohne Kinder alt werden und sterben, sind sie sehr traurig, weil es niemanden gibt, der ihnen (als Ahnen) zu essen gibt. (Sie sind dann) sehr hungrig (und) wollen Menschen beißen und fressen. Wenn man keine Kinder hat, ist es besser zu sterben, weil man keine Wurzeln und Zweige hat‘<sup>221</sup>. Hier wird deutlich, dass Alter nicht an sich respektiert wird, sondern die Tatsache, dass man als alternder Mensch und Oberhaupt einer reichen Kinderschar zum Ahnen einer prosperierenden Nachkommenschaft berufen ist.

Die Bewohner eines Hauses stellen die grundlegendste religiös-sozioökonomische Einheit dar; die Interessen des Einzelnen werden hier der Gruppe untergeordnet. Gemeinschaftlich besessen werden das Haus, die Geister *dab* des Hauses, Schweine, Hühner und die Reisfelder, wobei der Reis gewöhnlich - anders als das Opium - nicht gehandelt wird (Geddes 1976: 72). Jeder Haushalt versucht, den Reis für den Eigenbedarf selbst zu produzieren (Cooper et al. 1991: 9). Die Produktion von Reis ist hier gerichtet auf die längerfristigen Ziele der Reproduktion des Haushaltes, der in der Ideologie der Hmong das Modell bietet für die Repräsentation der größeren Gemeinschaft. Auf dieser Beziehungsebene herrscht innerhalb der Gruppe wechselseitige Solidarität ohne Erwartung eines Gewinnes oder Entlohnung

---

<sup>220</sup> *Tus vauv nyob yawm txiv lub tsev tau tab si nws ua kev cai dab qhuas tsi tau nws yuav tsum ua dua lub tsev tshiab.*

(Bernatzik 1947: 423). Die Reisfelder werden folgerichtig gemeinschaftlich bewirtschaftet von allen Haushaltsmitgliedern (Cooper 1984: 39). Die eigentliche Reisernte obliegt dabei den Frauen. Diese ernten dann gleichzeitig Melonen und Kürbisse, die mitten ins Reisfeld gesät werden (Lemoine 1972: 69). Der eigene Reis wird dabei als beseelte Entität begriffen, ohne die die ‚Menschen, die gleiche *dab* des Hauses verehren‘, nicht komplett sein können. Bei jeder Migration wird so in kleiner Menge etwas Reis aus dem alten Haus mit ins neue Haus mitgenommen (Geddes 1976: 74; Moréchand 1955: 541). Nur für Reis und Mais gibt es Rituale, durch die sie in die Dorfgemeinschaft inkorporiert werden. Reis und Mais wurde so eine maßgebliche Bedeutung für das Überleben der Gruppe zugewiesen: ‚Wenn man sehr viel Reis (und) Mais (hätte), hat man (zwar) kein Geld, (aber) man stirbt nicht. Wenn man viel Geld hat, (aber) keinen Reis hat, kann man nicht leben‘<sup>222</sup>. Der aus dem Anbau gewonnene Reis wird gewöhnlich nicht gehandelt (Geddes 1976: 74): ‚Man benutzt den Reis nur, um (ihn) den Menschen zu essen zu geben, man verkauft (ihn) nicht; man benutzt den Mais nur, um (ihn) Hühnern und Schweinen zu fressen zu geben, man verkauft (ihn) nicht‘<sup>223</sup>. Da die Haushalte teilweise jedoch nicht mehr in dem Maß Reis produzieren konnten, wie sie selbst verbrauchten, ließen sich einige Hmong im Austausch für ihr Opium neben Silber auch Reis von chinesischen Händlern geben; Tapp berichtet darüber hinaus vom Ankauf von Reis von Karen oder von Tiefland-Thai (Tapp 1989: 209-210; Cooper et al. 1991: 9). Auch im Feldforschungsgebiet reichten aufgrund der Landknappheit Mais und Reis zumeist nicht für das ganze Jahr aus. Reis musste oft für ein oder zwei Monate eines Jahres auf dem Markt gekauft werden. Mitglieder der Deszendenzgruppe wurden im allgemeinen nicht um Reis gebeten, da diese selbst nicht genug hatten. Mais als Futtermittel für die Schweine wurde bei Mangel durch andere Futterpflanzen überbrückt.

Der Opiumanbau grenzte sich innerhalb der Deszendenzgruppen von der kollektiv betriebenen Reisproduktion und -konsumption deutlich ab. Die Söhne sowie deren Frauen und Kinder arbeiteten bis zwei Jahre nach der Heirat noch unter Verzicht auf unabhängige Aktivitäten in der Opiumproduktion des Vaters. Danach durften sie eigene Mohnfelder anlegen, deren Besitzer sie waren, und konnten innerhalb der Kernfamilien separat Silber akkumulieren (Geddes 1976: 86; Cooper 1984: 39). Sie bewirtschafteten diese Mohnfelder selbst und trachteten sie in rivalisierender Konkurrenz auf Kosten der anderen zu vergrößern,

<sup>221</sup> *Yog muaj ib tug poj niam ib tug txiv tsi muaj mi nyuam laus laus tuag nws tu siab heev vim tsi muaj tus neeg pub lawv noj tshaib plab xav tom neeg noj; yog tsi muaj mi nyuam yeem tuag zoo dua vim yus tsi muaj caj ceg.*

<sup>222</sup> *Yog muaj mov pob kws ntau heev tsi muaj nyiaj los tau yus tsi tuag () yog muaj nyiaj ntau tsi muaj mov nyob tsi tau.*

<sup>223</sup> *Siv nplej rau tus neeg noj xwb tsi muag siv pob kws rau tus qaib npuas noj xwb tsi muag.*

was oft Anlass für Streitigkeiten war (Lemoine 1972: 189; Lewis 1984: 133). Während die Ernte eher den Frauen oblag, die das Rohopium in Kürbisschalen sammelten, war der Opiumhandel den Männern vorbehalten (Bernatzik 1947: 381; Cooper 1984: 116). Dabei war es der männliche Vorstand der Kernfamilie, der die Opiumproduktion leitete und voll darüber verfügte. So konnte er es selbstständig handeln und die erworbenen Silbermünzen, die im Besitz dieser Kernfamilie blieben, nach eigenem Gutdünken akkumulieren und vergraben (Geddes 1976: 74). Nur zu besonderen rituellen Anlässen steuerten die Kernfamilien jeweils einen Teil ihres Silbers der Gruppe der ‚Menschen, die gleiche *dab* des Hauses verehren‘ bei, so z.B. bei Erstellung des Brautpreises für ein männliches Mitglied oder bei der Fertigung von Silberschmuck (Cooper 1984: 115).

Die Bewirtschaftung von Gemüse und Opium unterscheidet sich in signifikanter Weise von der von Mais und Reis: Solange die Söhne im Haus ihrer Eltern wohnen, bewirtschaften sie mit diesen ein gemeinsames Reisfeld, auch, wenn sie schon verheiratet sind und eigene Kinder haben. Falls die zur Verfügung stehenden Felder so klein sind, dass zwei getrennte Reisfelder angelegt werden müssen, wird ein im Haus des Vaters lebender Sohn mit seiner Frau das eine, der Vater mit seiner Frau das andere bewirtschaften; die Erträge werden dann jedoch zusammengelegt. Wenn Vater und Sohn danach das Gemüse bearbeiten, zeigt sich hier ein anderes Bild: sofern nur ein Gemüsefeld vorhanden wäre, würden sie im Feld Grenzen abstecken und getrennt mit ihren Frauen jeder nur seinen Teil bewirtschaften; der Erlös hieraus fließt dann jedem nur einzeln zu: ‚Wenn man Mais macht, kann man das zusammen machen; wenn man Gemüse macht, muss es jeder für sich machen‘<sup>224</sup>. Die gleiche Arbeitsorganisation charakterisierte schon den Mohnanbau, der alleine in der Verantwortung der Väter einzelner Kernfamilien lag. Er zielte ab auf die Produktion möglichst großer Mengen von Rohopium, wobei dieses dann gegen das Silber umherziehender oder sesshafter chinesischer Händler eingetauscht wird (Lemoine 1972a: 189; Geddes 1976: 74, 86; Cooper 1984: 39). Auf dieser Ebene wird auch innerhalb einer Residenzeinheit die Spezifität der Untergruppen artikuliert, die diese bei nachfolgender Gründung eigener Haushalte in vollständig getrennte soziale Einheiten überführen wird. Im Kontext des *hmoov* erfolgt hier also eine soziale Ausdifferenzierung bis in die kleinsten sozialen Gruppierungen hinein: ‚Wenn ein Sohn bereits verheiratet ist, bewirtschaftet jeder sein eigenes Gemüsefeld, weil jeder seine eigenen Sachen kaufen möchte, sie wollen nicht die gleichen Sachen kaufen‘<sup>225</sup>.

<sup>224</sup> *Yog ua pob kws ua ke tau yog ua zaub yuav tsum nias ua nias.*

<sup>225</sup> *Yog thaum muaj nyab lawm ib leeg ua ib qho teb zaub vim tias nyias xav yuav nyias khoom nws tsi yog yuav khoom zoo ib yam.*

Die Spezifität der Kaufwünsche des Einzelnen innerhalb eines Haushaltes steht so das gemeinsame und bindende Interesse der Ernährung gegenüber.

Reis versus Opium dichotomisierte die Wirtschaft der Hmong so am offensichtlichsten in eine Sphäre kollektiver Kooperation innerhalb der Gruppe der ‚Menschen, die gleiche *dab* des Hauses verehren‘, und eine der Profitmaximierung der von den verheirateten Söhnen geführten Kernfamilien im Handel mit den *suav* (Cooper 1984: 118). Der kompetitive Antagonismus des Silber-Opium-Handels und die damit einhergehende Anhäufung von Silber durch einzelne Kernfamilien wurde dabei offensichtlich als unvereinbar angesehen mit den kollektiven nicht-kompetitiven Aktivitäten der Gesellschaft, die der umfassenden Reproduktion der sozialen und kosmischen Ordnung dienen. Durch das separate Ansammeln von Silber teilten dann zunehmend reichere und ärmere Kernfamilien die einzige Kochstelle des Hauses. Für den Haushaltsvorstand wurde es im Laufe der Zeit immer schwieriger, unter Missachtung der Gewinne der Einzelnen im Mohnanbau allen den gleichen Anteil bei der Bewirtschaftung der Reisfelder zuzuteilen. Wenn einzelne Söhne bereits Kinder hatten und eigene Opiumfelder gut bewirtschafteten, ermöglichte ihnen das angesammelte Silber den Auszug aus dem Haushalt (Cooper 1984: 140). Die Segmentierung des Haushaltes beschleunigte sich dann bei Degradation der Böden: Wurden die Felder zu schlecht für den Anbau von Reis, wurde Mohn angebaut. Im Verlauf der Jahre entstanden so Haushalte, die nicht einmal mehr die Hälfte des eigenen Reises produzierten. Ein solcher Haushalt zerfiel schließlich durch Migration in neue Haushalte (Geddes 1976: 74, 86). Die rituelle Einheit der Deszendenzgruppe wird dabei dadurch bewahrt, dass die Väter noch einige Jahre im neuen Haus der fortgezogenen Söhne die wichtigen Rituale wie das Opfern an die Ahnen vollziehen und diese darin im Laufe der Jahre zunehmend unterweisen, bis sie diese Aufgabe selbst übernehmen können.

### **7.2 Die Konstruktion des Hauses**

Beim Neubau eines Hauses muss besonderes Augenmerk auf die Wahl eines unter geomantischen Gesichtspunkten geeigneten Ortes gelegt werden. Verschiedene Autoren dokumentieren hier ein Ritual zur Bestimmung der Güte eines Ortes, das in meinem Feldforschungsgebiet grundsätzlich noch bekannt war, jedoch nicht mehr praktiziert wurde. Schien ein Platz geeignet, wurde danach an der Stelle, an der später der Hauptstützpfiler stehen sollte, ein Loch gegraben; der Hauptstützpfiler gilt durch seine Verbindung mit dem Querbalken des Daches *yees tsev* traditionell als der Sitz der patrilinearen Ahnen innerhalb

des Hauses. Pro Haushaltsmitglied wurde dann ein Reiskorn hineingelegt, zu einer kleinen Pyramide aufgeschichtet und mit einer umgedrehten Schale bedeckt. Am nächsten Tag wurden die Tierspuren um diese Pyramide gelesen; war die Reispyramide zusammengebrochen oder fehlten gar Körner, wurde der Bau eines Hauses an dieser Stelle verworfen, da dessen Bewohnern Krankheit und Tod drohen würde (Moréchand 1955: 533; Lemoine 1972a: 101; Chindarsi 1976: 57; Geddes 1976: 74; Cooper et al. 1991: 16). Im Kontext seines *Lebens* erweist es sich von zentraler Bedeutung für jeden Hausbewohner, dass das Haus konstante Anbindung an den mit Leben und Fruchtbarkeit assoziierten Atem *pa* des Drachens hat. Fehlt diese Beziehung, ‚fallen‘ *poob* die mit dem *Leben* assoziierten *ntsuj* des Betroffenen und müssen im rituellen Austausch wieder ‚aufgerichtet‘ *tsa* werden (Mottin 1982: 15). Der Vorgang des ‚Fallens‘ beschreibt hier den Verlust dieser Beziehung, während sich ihre Vitalität im ‚Aufgerichtetsein‘ zeigt. Ähnliches scheint in der hier beschriebenen geomantischen Reisprobe zu gelten: in den Reiskörnern verkörpert sich das gleiche *Leben* wie in den Bewohnern des Hauses. Fielen diese in der Nacht in sich zusammen, fehlte offensichtlich die rechte Anbindung dieser an den ‚Atem‘ der ‚Drachenvenen‘. Ein Ansiedeln an diesem Ort würde für die Bewohner also mit dem Verlust dieser Konstituente, mit Krankheit und Tod verbunden sein; folglich gaben sie diesen Platz auf und suchten nach günstigeren geomantischen Verhältnissen. Innerhalb eines Dorfes besitzt jedes Haus durch den von ihm eingenommenen Standort so hochspezifische geomantische Beziehungen, die es von anderen Häusern unterscheidet und die nicht mit diesen geteilt werden dürfen. So darf ein neues Haus in einem bereits bestehenden Dorf nicht in direkter Linie vor oder hinter anderen Häusern gebaut werden, wobei als Begründung hierfür angegeben wird, dass die Geister *dab* geraden Linien folgen (Cooper et al. 1991: 16). Eigene Informanten gaben hierfür eher praktische Erwägungen an: die parallele Ausrichtung der Häuser längs der Höhenlinien minimiert den Aufwand des Planierens des Untergrundes und führt eher als Nebenprodukt der hügeligen Umgebung dazu, dass jedes Haus eine eigene Ausrichtung bekommt; bei ebenem Gelände sei es ohne weiteres möglich, diese auch in geraden Linien zueinander anzulegen. Der zentrale Stützpfeiler des Hauses *ncej dab*, der ‚Pfeiler der *dab*‘ oder auch *ncej tag*, der ‚Pfeiler des Endes‘ wird beim Hausbau zuerst aufgerichtet, wobei hier nur die Männer der Gruppe mitwirken (Lemoine 1972: 102; Symonds 1991: 53; Cooper et al. 1991: 16). Die Hmong begreifen offensichtlich eine enge Assoziation dieses Hauptstützpfeilers *ncej dab* mit der kosmischen, Erde und Himmel verbindenden Säule *ncej ntuj*, dem ‚Pfeiler des Himmels‘. Beide erlauben, wie in den Totenritualen noch zu sehen sein wird, als Achse zwischen den Welten die Passage von der irdischen Welt in die jenseitige und umgekehrt (Moréchand 1968:

128; Mottin 1982: 39). In der Transzendierung dieser Unterscheidung erlauben beide die Anbindung der sozialen Ordnung an die kosmische und werden in dieser Funktion eins. Im Mikrokosmos Haus stellt der Stützpfeiler somit ebenso den Mittelpunkt der Welt dar wie die kosmische Säule im Makrokosmos des Universums (Mottin 1982: 25).

Während in der Literatur der zentrale Stützpfeiler *ncej dab* als typisch für die Häuser der Hmong beschrieben wird, besaßen die meisten Häuser in meinem Feldforschungsgebiet keinen mehr; dies wurde zurückgeführt auf die zahlreichen Umwälzungen nach dem Ende des Bürgerkrieges. Sofern dieser für rituelle Anlässe nötig ist, wird er neu geschnitten *txiav tshiab* und nach dem Ritual weggeworfen; einige Haushalte verwahrten für diesen Zweck einen eigenen Holzstamm im Haus. Alle Stützpfeiler innerhalb des Hauses stehen dabei untereinander in Beziehung als ältere und jüngere Brüder *kwv tij* und bilden ein zusammenhängendes sinnhaftes Ganzes (Bumke 1971: 47; Mottin 1982: 24). Der Hauptstützpfeiler erweist sich jedoch von hervorgehobener Bedeutung, da er die anderen Pfeiler mitrepräsentiert.

### 7.3 ‚Hausgeister‘ versus ‚wilde Geister‘

Die Gesamtheit der Geister im Haus wird dabei als ‚Hausgeister‘ *dab tsev*, ‚zahme Geister‘ *dab nyeg* oder *qhuas*-Geister<sup>226</sup> bezeichnet. Zu den ‚Hausgeistern‘ gehören vor allem der ‚(Geist der) vier Seiten‘ *xwm kab* an der dem Berg zugewandten Längsseite des Hauses und der ‚Geist des Ehegatten‘ *dab roog* in einem ausgehöhlten Kürbis im Dachgebälk; weiter zu nennen sind der ‚Geist der Tür der Reichtümer‘ *txhij meej* an der talseitigen Tür des Hauses, der ‚Geist des Ofens‘ *dab qhov txos* und der ‚Geist der Feuerstelle‘ *dab qhov cub*. Diese werden im Ritual nicht in das Haus ‚gerufen‘ *hu*, sondern als im Haus bereits befindlich betrachtet, sobald das Haus als Ganzes besteht; im Ritual muss dann nur noch Beziehung zu ihnen aufgenommen werden. Die ‚Hausgeister‘ sind als Ensemble zu betrachten, die nur in ihrer Gesamtheit verständlich werden<sup>227</sup>. Fehlt also ein Element des Hauses, das als Sitz eines wichtigen ‚zahmen Geistes‘ betrachtet wird, fehlen nicht nur die anderen ‚Hausgeister‘; das entstandene Gebilde kann auch noch nicht als ‚Haus‘ bezeichnet werden. Erst das Haus als

<sup>226</sup> Während Lyman *qhuas* als ‚Gast‘ übersetzt, wiesen meine Informanten darauf hin, dass ‚Gast‘ *qhua* heiße und damit einen anderen Ton habe als *qhuas*, welches als Eigenname und damit nicht übersetzbar gedeutet wurde.

<sup>227</sup> Die Ahnen *txwv zeej txwv koob* im Querbalken des Daches, die auch als ‚Geister des Stützpfeilers‘ *ncej dab* oder ‚Geister von FM, von FF‘ *dab pog yawg* genannt werden, werden von einigen Informanten hierunter subsumiert, vom größeren Teil der Informanten jedoch offensichtlich als eigene Kategorie von ‚Geistern‘ betrachtet.

Bedeutungsganzes gibt den Teilen seinen Sinn im Rahmen eines relationalen Gefüges von Beziehungen zwischen sozialer und kosmologischer Ordnung. Anders als bei den *plig* des Menschen können die ‚zahmen Geister‘ aus dem Haus so auch nicht fortlaufen, sondern schlimmstenfalls seine Bewohner nicht mehr schützen, wenn die rituelle Integrität des Hauses als soziale Einheit in Gefahr gerät. Das Haus *tsev* wird von den Hmong begriffen als Mittelpunkt der Beziehungen, die den Mitgliedern der Gruppe die eigene temporäre Existenz als soziales Wesen sichern. Offensichtlichster Ausdruck hiervon ist die geomantische Notwendigkeit der räumlichen Anlage des Hauses inmitten der ‚Drachenvenen‘ *loojmem*, entlang derer der Gruppe die Konstituenten zufließen, die die einzelnen Personen immer wieder neu konstituieren. Je mehr sich der Einzelne aus diesen geomantischen Raum-Zeit-Beziehungen löst und sich vom Haus entfernt, desto größer ist die Gefahr, dass die lebensnotwendige Anbindung der Person an den Ursprung ihrer Konstituenten verloren geht (Moréchand 1955: 529, 531). Als Folge hiervon entfernen sich seine *ntsuj* bzw. *plig*, hinterlassen die Person inkomplett und führen zu ihrem Tod, wenn sie der Schamane nicht wieder rituell einbindet in die entsprechenden soziokosmischen Beziehungen, wie dies üblich ist bei der Rückkehr von Hmong, die längere Zeit in der Fremde waren und ins Haus zurückkehren.

Die Fragilität dieser Beziehungen bedingt, dass ‚das Haus ein Ort mit Tabus‘ *lub tsev mas qhov caiv* ist. Soll die Perpetuierung der Gruppe als Ganzer nicht gefährdet werden, müssen die Bereiche des ‚Wilden‘ *qus* und des ‚Zahmen‘ *nyeg* klar voneinander getrennt bleiben: so gelten strenge Sanktionen für den Fall, dass als ‚wild‘ *qus* klassifizierte Tiere ins Haus gelangen. Ein solches Eindringen des ‚Wilden‘ gefährdet die ‚Zähmung‘ der Konstituenten, die die Gruppe ausmachen, also die rituelle Sicherung der Beziehungen zum Kosmos im Austausch. Folglich wird die Anwesenheit von Schlangen *nab*, Wildhühnern *qaib qub* oder bestimmten wilden Vogelarten *noog lam* im Haus als tödliche Gefahr für alle Bewohner betrachtet und muss mit allen Mitteln verhindert werden<sup>228</sup> (siehe auch Tapp 1989b: 91). Gelingt dies nicht, muss ein schamanisches Heilritual erfolgen, ‚die schamanischen Geister machen, um das Haus zu heilen‘ *ua neeb kho tsev*. Mit zunehmender Entfernung vom Haus wird die Umgebung angesiedelt gesehen von böswilligen ‚wilden Geistern‘ *dab qus* oder ‚schlechten Geistern‘ *dab phem*, auf die Krankheit und Tod von Mitgliedern der Gruppe oft zurückzuführen sind (Heimbach 1979: 27; Mottin 1982: 17, 20 ; Tapp 1989c: 86). Da diese jedoch nicht den Grad sozialer Organisiertheit der Gemeinschaft der ‚zahmen Geister‘

<sup>228</sup> Dies bezieht sich jedoch nur auf bestimmte Tiere; die in den Häusern der Hmong sehr zahlreichen Ratten *tus nas tsuag* oder Fledermäuse *tus puav* werden als ‚wilde Tiere‘ *tsiaj txhu qus* klassifiziert, erfordern jedoch keine rituelle Intervention.

erreichen, können sie gewöhnlich nicht in das Haus eindringen. Die ‚Hausgeister‘ beschützen so die soziale Gemeinschaft der ‚Hausleute‘ und partizipieren an ihrem Alltag, indem sie auch außerhalb der Rituale mit an den Mahlzeiten beteiligt sind. So wird davon ausgegangen, dass die ‚Hausgeister‘ nie wirklich hungrig sind, da sie selbst dann, wenn z.B. ein Schwein ohne rituellen Anlass getötet wurde, oft mit einer einfachen Formel zum Mitessen eingeladen werden, sobald die Tische gerichtet sind und der dampfende Reis und Fleisch aufgedeckt wurden: ‚Geister des Gartens, Geister des Hauses, Geist der vier Seiten, Geist des Ehegatten, Geist des Stützpfeilers, FM und FF und Ahnen, heute habe ich ein Schwein zum Essen getötet: dass ihr kommt und mit uns essen wollt‘<sup>229</sup>. Dieses kollektive Mahl enthebt den Haushaltsvorstand jedoch nicht von der Pflicht, in spezifischen Ritualen spezifischen ‚Hausgeistern‘ darüber hinaus einzeln zu opfern. Selbst wenn diese Rituale unterblieben, würden die Hausgeister dennoch nie die Bewohner des Hauses konsumieren, da sie sich als Geister, die nur von ‚gekochten‘ *siav* Speisen essen, substantiell unterscheiden von den ‚wilden Geistern‘, die Lebewesen anfallen und bevorzugt ‚rohes Blut und Fleisch‘ *noj ntshav nqaij nyoos* fressen. In vielen Fällen würde ein Haushaltsvorstand, der seine diesbezüglichen Pflichten vernachlässigt, in seinen Träumen mit den Hausgeistern konfrontiert werden: ‚Wenn zum Beispiel der Geist der vier Seiten, der Geist des Ehegatten, ein Hausgeist essen möchte, lässt er den Menschen einfach träumen‘<sup>230</sup>. Eine weitere Möglichkeit ist es, dass die ‚zahmen‘ Geister ihre kosmologische Nähe zu den ‚wilden‘ nutzen und mit Hilfe dieser die Menschen zur Ausrichtung von Ritualen bewegen. Dass dabei davon ausgegangen wird, dass ‚Hausgeister‘ sich nicht mit den Menschen, wohl aber mit den ‚wilden Geistern‘ verständigen können, deutet darauf hin, dass auch die ‚zahmen Geister‘ eher als Vertreter einer prinzipiell außersozialen Ordnung begriffen werden, derer sich die Menschen im fortgeführten Austausch versichern müssen: ‚Wenn der Geist der Großmutter, der Geist des Großvaters keinen Reis zum Essen, kein Geld zum Verbrauchen haben, gehen sie einen wilden Geist bitten, wilde Tiere zu veranlassen, ins Haus zu kommen, weil der Geist der Großmutter, der Geist des Großvaters die Sprache der wilden Geister können, nicht (aber) die Sprache der Menschen kennen‘<sup>231</sup>.

Interessant ist es schließlich zu sehen, wie sich Elemente des Kosmos in Bezug auf die grundlegenden Wertideen verhalten. Die wilden Geister *dab qus* verfügen nicht über die sozialisierende Fähigkeit der Feldarbeit. Die Tätigkeiten, die mit Besitz und Erwerb von

<sup>229</sup> *Dab vaj dab tsev xwm kab dab roog ncej dab poj yawm txwv koob hnub no kuv tua npua noj nej yuav tuaj nrog noj.*

<sup>230</sup> *Zoo li xwm kab dab roog dab tsev yog nws xav noj nws ua npau suav rau tus neeg xwb.*

*hmoov* assoziiert sind, spielen für sie keine Rolle. So können sie keinen Krieg führen, besitzen keine Namen, besitzen keine visuelle Identität, sind nicht auf den Erwerb von Silber aus und verfügen über keine Silbererbstücke von Ahnen. Typisch für sie sind jedoch alle Tätigkeiten, die Ausdruck eines ungehemmten, unsozialisierten *pa* sind: ‚Er (der ‚wilde Geist‘) kann sich nur zu Essen und zu Trinken suchen<sup>232</sup>. Da er Impermanenz in seiner außersozialen Komponente verkörpert, kann er sterben und verrotten, wird jedoch nicht im Rahmen eines Totenrituals an einem geomantisch günstigen Ort begraben. Sein Leichnam wird wieder zur Nahrung für andere ‚wilde Geister‘, so dass sich der Kreis aus nicht-sozialisierter Vergänglichkeit und Entstehung schließt: ‚Wenn ein wilder Geist stirbt, sucht niemand Drachenvenen, macht niemand ein Grab; er stirbt und wird zum Verwesen liegen gelassen, er wird nicht vergraben; andere wilde Geister kommen ihn zu essen<sup>233</sup>. Ein Informant ging so weit, den wilden Geistern *hmoov* explizit abzusprechen, indem er andeutete, dass es sich hierbei um eine spezifisch menschliche Konstituente handelt: ‚Der Geist, er hat kein gutes *hmoov*; folglich geht er hin und wird ein Geist<sup>234</sup>. Und an anderer Stelle: ‚Der Geist hat kein *hmoov*, er reinkarniert als Geist; wenn er gutes *hmoov* wollte, müsste er als Mensch reinkarnieren<sup>235</sup>. Ein Geist kann jedoch nie als Mensch reinkarnieren, wie der Informant versicherte; offensichtlich fehlen ihm die Beziehungen, im Rahmen derer ihm *hmoov* zugerechnet werden könnte. Eng mit dem Menschen verbunden sind jedoch die Toten, die im Verlaufe der Totenrituale als Ahnen proklamiert werden. Diesen Ahnengeistern wird *hmoov* zugesprochen: ‚Wenn ein Mensch stirbt und Ahne wird, haben diese *hmoov*; der (wilde) Geist (hingegen) hat kein *hmoov*<sup>236</sup>.

#### 7.4 Die patrilinearen Ahnen

Abhängig von der Anzahl der Zimmer im Haus der Hmong gibt es im Dach zwei oder drei Querbalken *yees tsev* sowie die beiden die Längsseite des Hauses demarkierenden *nqaj tsev*. Die Querbalken werden als Sitz der patrilinearen Ahnen sowie der in den Clan eingeherrichteten Frauen angenommen, vor allem derjenige Querbalken, an den sich der zentrale ‚Stützpfiler

<sup>231</sup> *Yog thaum dab pog dab yawg tsis muaj mov noj tsis muaj nyiaj siv nws mus thov dab qus ua tsiaj txhu kom los tsev vim dab pog dab yawg paub lus dab qus tsis paub lus neeg.*

<sup>232</sup> *Nws txawj nrhiav noj nrhiav haus xwb.*

<sup>233</sup> *Yog tus dab qus tuag nws tsi nrhiav looj mem tsis ua ntxa nws tuag pov tseg lwj xwb nws tsi faus lwm tus dab qus tuaj noj.*

<sup>234</sup> *Tus dab nws tsi muaj hmoov zoo nws thiaj mus ua tus dab.*

<sup>235</sup> *Tus dab nws tsi muaj hmoov nws thiaj thawj ua tus dab; yog nws xav tau hmoov zoo nws yuav tsum thawj ua neeg.*

<sup>236</sup> *Yog tus neeg tuag ua txwv zeej txwv koob lawv muaj hmoov tus dab qus tsi muaj hmoov.*

der Geister' *ncej dab* anlehnt. Der Name des allerersten Hmong aus dem jeweiligen Clan wird dabei als im Querbalken eines jeden Nachkommen des Clans residierend betrachtet und macht die Einheit des Clans aus. Ansonsten werden Ahnen einer solchen patrilinearen Aszendenz, dass sie den Lebenden namentlich nicht mehr bekannt sind, jedoch eher als im ‚Himmel‘ betrachtet. Sie sind bei einer Opferung präsent, spielen aber nicht die unmittelbare Rolle für das Schicksal der Deszendenzgruppe wie die namentlich bekannten Ahnen der letzten Generationen: ‚Wenn ich zu Essen habe, rufe ich (auch) alle alten Ahnen zum Essen; sie sind bereits in den Himmel zurückgekehrt, weil bereits der FF, der FFF (im Querbalken) wohnen. Sie (die alten Ahnen) beschützen nicht; es sind nur FFF, der FF, die beschützen‘<sup>237</sup>. Auch hier fällt die Konvergenz von umfassender kosmologischer Ordnung und dem *suav* auf: die Ahnen des Stützpfilers werden auch als ‚Geister des Himmels‘ *dab ntuj* oder als ‚fremde/chinesische Großväter‘ *yawg suav* bezeichnet (Lyman 1968: 5). Im ‚Pfeiler der Geister‘ manifestiert sich die Beziehung der Lebenden zu den patrilinearen Ahnen, in der diese entlang geomantischer Wege in ihren Nachkommen reinkarnieren und die Gruppe derjenigen, ‚die die gleichen Hausgeister verehren‘, konstituieren. Das Darbringen von Gaben wird dabei konzeptualisiert als das ‚Opfer an die Namen der Ahnen‘ *laig txwv koob lub npe*. Da die Namen die Nachkommen und die Ahnen im Kontext ihres *hmoov* in enge Beziehung zueinander setzen, wundert es nicht, dass eine solche Opferung mit der Vorstellung einhergeht, dass die Toten den Lebenden hierüber gutes ‚*hmoov* geben‘ *pub koob hmoov*. So wird der Stützpfiler auch bezeichnet als ‚Pfeiler der Geister, dem Wurzeln sprießen‘ *ncej dab tuaj nrhau cag*, was sicherlich referiert auf die ihm innewohnende Kapazität, die patrilineare Gruppe der ‚Wurzeln und Äste‘ *caj ceg* hervorzubringen (ebd. 38)<sup>238</sup>. Der Schlafraum des Haushaltsvorstandes sollte so mit einer Ecke immer an den Hauptstützpfiler *ncej dab* heranreichen (Moréchand 1955: 528; Johnson 1985: 294). Umgekehrt erhält sich die Ahnenschaft einer Deszendenzgruppe wiederum nur dadurch, dass die Lebenden in den Totenritualen die Namen ihrer Verstorbenen in den Querbalken des Hauses überführen: ‚Wenn es einen alten Menschen gibt, der Söhne und Schwiegertöchter, Töchter und Schwiegersöhne hat (und) er stirbt, muss man die Totenrituale für (ihn) machen. Wenn man (diese) nicht durchführt, werden die Hausleute krank und schwach. Wenn man (hingegen)

<sup>237</sup> *Txwv zeej txwv koob laus yog kuv muaj noj kuv hu nws tuaj noj tas nws rov qab mus nyob saum ntuj lawm vim muaj yawg muaj yawg koob nyob lawm nws tsi pov hwm pov hwm yog yawg koob yawg xwb.*

<sup>238</sup> Hieraus erklärt sich auch das beim Hausbau zu beachtende ‚Tabu des Querbalkens‘ *caiv yees tsev*, wonach es in einigen Clans Frauen verboten ist, auf das Dach des Hauses zu klettern. Vor allem ein Sitzen von Frauen auf den Querbalken des Daches ist zu vermeiden, da diese traditionell als Sitz der patrilinearen Ahnen des Hauses gelten.

dem Namen des Verstorbenen die Totenrituale macht, geht der Name in den Querbalken wohnen'<sup>239</sup>. Sobald das zweite Totenritual des ‚Befreiens der *plig*‘ abgeschlossen ist, wird so der Name des Verstorbenen bei allen darauffolgenden ‚Opferungen an die Geister‘ *laig dab* unter den Namen der anderen Ahnen miterwähnt werden. Hier bleibt er für immer, selbst wenn seine Nachkommen irgendwann seinen Namen vergessen haben und ihm nicht mehr spezifisch opfern können, da er dann unter die Kategorie der ‚namentlich unbekanntem Ahnen fällt‘, denen ebenfalls geopfert wird. Auch, wenn sein Name im Rahmen eines Geburtsrituals einem männlichen Nachkommen verliehen wird, bleibt der Name immer noch im Querbalken. Durch ihren Namen erfahren die Söhne einer Deszendenzgruppe so eine völlige Bezogenheit auf den Ahnenpfeiler, was sich unter anderem darin niederschlägt, dass ihre Plazenta, das ‚Hemd aus Seide‘ nach der Geburt am Fuße des Stützpfeilers eines Hauses vergraben wird: ‚Wenn ein Sohn geboren ist, nimmt man das Hemd (die Plazenta) (und) vergräbt sie in der Nähe des Stützpfeilers, weil er derjenige sein wird, der den Ahnen opfern wird, wenn es seinen Vater nicht mehr gibt'<sup>240</sup>. Vom zentralen Stützpfeiler sagt man deswegen auch, dass er die Bewohner des Hauses ‚erschafft‘ *tsim* und sie ‚hervorbringt‘ *yug*, so dass sich diese als seine ‚Kinder‘ empfinden (Mottin 1982: 25). Uxorilokale Residenz, wie sie gelegentlich bei den Hmong beobachtet wird in Form eines Anbaus an das Haus des Vaters der Braut, führt zu zahlreichen kosmologischen Problemen: würde der Bräutigam direkt in das Haus des Vaters seiner Frau ziehen, würden sich hier die Beziehungen zu verschiedenen Ahnen unter dem gleichen Dach bündeln. Alternativ kann der Bräutigam jedoch auch nicht die patrilinearen Ahnen seiner Frau annehmen, da er dann zum Clan seiner Frau gehören und damit das Gebot der Exogamie verletzen würde. Die Lösung dieses Dilemmas besteht in der Errichtung einer trennenden Bambuswand zwischen dem Anbau des Bräutigams und dem Haus des Vaters seiner Frau mit je eigenen Haupt- und Schlafräumen sowie den entsprechenden Schreinen (Chindarsi 1976: 68; Cooper 1979: 177- 179; Lee 1996: 2). Auch den neugeborenen Töchtern kann und darf diese Beziehung zu den patrilinearen Ahnen in der Namensgebung nicht im gleichen Maße wie den Söhnen vermittelt werden, da sie in der Heirat in eine andere Deszendenzgruppe mit anderen Ahnen wechseln werden: ‚Man gibt der Tochter keinen Ahnennamen, weil man sagt, dass sie weggeht, einen Mann heiratet (und) die Ahnen

<sup>239</sup> *Yog muaj ib tug neeg laus muaj tub muaj nyab muaj ntxhai vauv tag nw tuag yuav tsum ua kev ploj kev tuag rau yog tsi ua muaj mob muaj nkeeg rau tsev neeg yog muaj lub npe ua kev ploj kev tuag rau lub npe mus nyob yee tsev.*

<sup>240</sup> *Tus tub thaum yug tau muab lub tsho fau ze ncej dab vim tias nws yuav yog tus laig dab thaum tsi muaj nws txiv lawm.*

wechselt'<sup>241</sup>. Gehen die *ntsuj* der ‚Hausleute‘ verloren, werden diese vom Schamanen wieder zurückgerufen und dann in einer ‚Schachtel aus Samt und Seide‘, die hier als Plazenta begriffen wird, am Fuße des Stützpfilers abgelegt, um von diesem ‚beschützt‘ *cob ntsuj rau ncej* zu werden (Mottin 1982: 25).

### 7.5 Das ‚Opfern an die Geister‘

Beim ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* handelt es sich um ein Ritual von einigen Minuten Dauer, das in allen Kontexten des rituellen Zyklus der Person immer wieder in leichter Variation wiederholt wird, teilweise sogar mehrfach. Es richtet sich in einem ersten Schritt gewöhnlich an die patrilinearen Ahnen eines Haushaltes, in einem zweiten an das Kollektiv der Hausgeister *dab tsev*, in einem dritten schließlich an den ‚Geist des Ortes‘ *dab thwv tim*. Aufgrund seiner ubiquitären Verbreitung und großen Bedeutung soll es an dieser Stelle ausführlicher vorgestellt werden.

Ist das Haus fertiggestellt, findet darin als erstes Ritual ein ‚Opfer an die Geister des neuen Hauses‘ *laig dab tsev tshiab* statt, das in seinem Ablauf dem Ritual des ‚Opfers an die Geister‘ sehr ähnelt. Hier werden erstmalig die Beziehungen zu den verschiedenen sozial relevanten Geistern geknüpft, die in allen nachfolgenden Ritualen dann immer wieder erneuert werden.

Wird den Ahnen und den Hausgeistern im *laig dab* geopfert, handelt es sich im allgemeinen um das Opfern von gekochtem Reis, von Hühnerfleisch und Schweinefleisch, nicht jedoch um die in anderen Ritualen verbreiteten Opfer von Weihrauch *xyab* oder Papier *ntawv*, von denen ausgegangen wird, dass sie sich durch das Verbrennen in ‚Geld/ Silber‘ *nyiaj* für die Geister transformieren: ‚Die Geister von FM, von FF, von M und F wohnen im Haus (und) beschützen es nur; sie wollen kein Geld‘. Auch Opium oder die verschiedenen Gemüsearten werden den Ahnen nicht rituell geopfert, da sie als ‚Wildarten‘ *tej nroj* ausschließlich in den gewinn- und außenorientierten Handelsbeziehungen der Hmong zirkulieren. Anders sieht dies aus für die Subsistenzgüter, die rituell in die Gemeinschaft der Deszendenzgruppe inkorporiert werden: wird der erste Reis oder Mais einer Ernte von den Feldern in das Haus bzw. in den Erntespeicher am Haus überführt, muss ein Teil den Ahnen geopfert werden, noch bevor die Lebenden davon essen. Abhängig von den jeweils gepflanzten Reis- oder Maisarten findet das ‚Opfern an die Geister des neuen Mais‘ *laig dab pob kws tshiab*

<sup>241</sup> *Tsi muab lub npe txwv zeej txwv koob rau tus ntxhais vim hais tias nws mus yuav txiv nws hloov txwv zeej txwv koob.*

gewöhnlich im Juni, das ‚Opfern an die Geister des neuen Reis‘ *laig dab nplej tshiab* im September oder Oktober statt. Die Lebenden werden so im Austauschritual des ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* primär identifiziert mit dem nährenden *pa* der Gaben, die Ahnen mit der gestaltenden Kraft ihrer Namen. In allen diesen Fällen wird die Gesellschaft so konstituiert durch das Zusammenbringen der Ursprünge seines *Prestiges* in den patrilinearen Ahnen und seines Lebens in den Beziehungen zum nährenden *pa* der Felder und der matrilinearen Beziehungen zum Frauengeber, wo der Ursprung des *Lebens* der Opfertiere zu liegen scheint. Hier wird also temporär wieder ‚komplett‘, was im Ursprung der Welt getrennt wurde.

Im Rahmen des ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* muss den Ahnen zuerst geopfert werden, bevor die Menschen sich zum Essen setzen. Sind die Opfergaben gargekocht, wird so gewöhnlich als erstes ein Tisch in der Mitte des Hauses vorbereitet, an dem das Ritual stattfindet. Der Opfernde sitzt dabei typischerweise auf der talwärts gerichteten Seite des Hauses an einem Tisch und spricht die rituellen Formeln; die Geister werden ihm gegenüber auf der Bergseite sitzend angenommen und ‚schnuppern‘ das *pa* der Opfergaben. Der Durchführende wird im Verhältnis zu seinen Ahnen als ‚Kind‘ *me nyuam* klassifiziert und muss deswegen auf der Talseite Platz nehmen: ‚Wenn man den Geistern opfert, muss der Opfernde auf der tieferen Seite sitzen, weil man nur ein Kind ist; sie (hingegen) sind FM (und) FF, sie sind größer, sie müssen auf der höheren Seite sein‘<sup>242</sup>. Auf der Bergseite des Tisches werden nun einige leere Teller und Löffel ausgelegt, die das Essgeschirr der Ahnen sind. Aus Respekt vor den Ahnen sollte der ihnen zugeschriebene Raum im Ritual unberührt bleiben: ‚Wenn den Geistern geopfert wird, darf kein Mensch auf der Bergseite vorbeigehen oder (dort) sitzen. Es ist nicht tabu, aber wenn man (dort) geht, respektiert man die Ahnen nicht‘<sup>243</sup>. Während der Durchführende auf der Talseite fortlaufend und löffelweise frischgekochten und dampfenden Reis und Fleisch auf den Tisch ‚kippt‘ *nchuav*, äußert er dabei in rituellen Formeln die Namen der betreffenden Ahnen und lädt sie zum Essen ein. Gewöhnlich wird dabei für jeweils eine Generationsstufe *ib phaj* zusammen geopfert, beginnend mit der Generationsstufe der verstorbenen Eltern des Durchführenden *phaj niam phaj txiv*, dann der Nennung von Verstorbenen aus der gleichen Generation *phaj tub*, schließlich in aufsteigender Reihenfolge die bekannten Ahnen der Patriline. Die Namen der Ahnen höchster Aszendenz können dabei nicht mehr erinnert werden; dennoch partizipieren sie dadurch, dass der Durchführende sie als Residualkategorie zum Essen und Trinken ruft als

<sup>242</sup> *Thaum laig dab tus laig yuav tsum nyob sab nram vim tias yus yog mi nyuam xwb nws yog pog yawg nws loj dua nws yuav tsum nyob sab pem.*

<sup>243</sup> *Thaum laig dab neeg mus tsi tau sab pe zaum tsi tau tsi caiv tab si yog mus saib tsis taus txwv zeej txwj koob.*

‚alle Ahnen, deren Namen (wir) nicht (mehr) wissen‘ *txhua tus txwv zeej txwv koob tsi paub npe*. Auch das Verhältnis der Ahnen zueinander wird im Kontext ihres *hmoov* als latent antagonistisches empfunden. Werden so in einer Generation nur einige Namen erinnert, die Namen von anderen wichtigen Ahnen der gleichen Generation jedoch vergessen, kann die daraus entstehende Eifersucht zwischen den Ahnen den Nachkommen zum Nachteil gereichen. Insofern ist es immer besser, nur den Namen der Ahnen zu opfern, die im Rahmen eines hierarchisch durchstrukturierten Verwandtschaftsgefüges weniger Generationen gut bekannt sind, einzelne Bruchstücke genealogischen Wissens jedoch eher in der Residualkategorie der ‚Ahnen, deren Namen wir nicht kennen‘, aufgehen zu lassen. Dieses Ritual schließt so an das Geburtsritual an und erneuert die hier geschlossenen Beziehungen zu den patrilinearen Ahnen im Kontext des *hmoov* der Nachkommen.

Danach erst werden kollektiv die Hausgeister zur Opferung der gleichen Gaben gerufen<sup>244</sup> *ua ke hu tas dab tsev xwb*; da sie hier nicht einzeln in spezifischen Opferhandlungen bedacht, sondern als Kollektiv gerufen werden, spricht man hier nicht von einer ‚Opferung‘ *laig* an die Hausgeister, sondern von einem ‚Rufen‘ *hu*. Wenn den Ahnen und Hausgeistern auf die beschriebene Art und Weise geopfert wurde, nimmt der Durchführende einen Löffel mit Reis, Brühe und Fleisch und ‚opfert den Ortsgeistern, den Drachengeistern‘ *dab thwv tim dab zaj* oder dem ‚Drachen des Landes, Drachen des Ortes‘ *xeeb teb xeeb chaw*. Dies geschieht außerhalb des Hauses auf der Talseite *nyob nraum zoov*, wobei der Durchführende nun selbst vor dem Haus auf der Bergseite steht und in Richtung Tal opfert. Dieses Opfer greift das Erstopfer bei der erstmaligen Errichtung einer neuen Siedlung wieder auf und erneuert die soziokosmischen Beziehungen im Kontext der geomantischen Beziehungen der ‚Hausleute‘. Während also die Opfer für die Ahnen innerhalb des Hauses stattfinden und den Fortbestand des Hauses sichern, müssen für hausübergreifende Belange andere Beziehungen operationalisiert werden: ‚Die Ahnen schützen nur im Haus; die Geister des Ortes schützen im Dorf‘<sup>245</sup>.

Das ‚Opfern an die Geister‘ stellt ein rituelles Element dar, das zu verschiedenen rituellen Gelegenheiten mit nur leicht verändertem Grundschema wiederholt wird. Es findet sich im Geburtsritual eines Menschen sowie im Zyklus der Heirats- und der Totenrituale und wird an den entsprechenden Stellen besprochen werden.

---

<sup>244</sup> Hier ergibt sich ein Unterschied zum erstmaligen ‚Opfern an die Geister‘ in einem neuerrichteten Haus. Während im üblichen ‚Opfern an die Geister‘ zuerst den Ahnen und dann summarisch den ‚Hausgeistern‘ geopfert wird, kehrt sich dies hier um: erst wird ausführlich den ‚Hausgeistern‘ geopfert, dann eher summarisch den Ahnen.

## 7.6 Die ‚Hausgeister‘ und ihre Beziehungen

### Der ‚(Geist der) vier Seiten‘

Idealerweise ist ein Haus immer so ausgerichtet, dass der Haupteingang des Hauses talwärts, also nach Süden, dem „bottom of the sky“ *qáng ndû* zeigt. An der gegenüberliegenden Seite der Tür, dem „summit of the sky“ *hau-ndû*<sup>246</sup>, befindet sich dann ein Schrein, ‚das Papier von *Xwm Kab’ daim ntawv xwm kab* (Lyman 1968: 10; 1974: 384; Geddes 1976: 62; Mottin 1982: 20). Dieser Ausdruck entstammt dem Chinesischen, wobei *xwm* ‚vier‘ heißt und *kab* ‚Seite‘, was hier in der Folge übersetzt werden soll mit ‚(Geist der) vier Seiten‘. So, wie der Stützpfiler *ncej dab* Bezug nimmt auf die kosmische Säule *ncej ntuj*, könnte sich *Xwm Kab* auf die vier mythischen chinesischen Wesen beziehen, die in der Vorstellung der Hmong im Kosmos die vier Kardinalrichtungen bewachen (Mottin 1982: 20). Er wird als im Haus voll beweglich betrachtet, ruht im allgemeinen aber in dem für ihn errichteten Schrein. Das Haus wird hier offensichtlich begriffen als ein Ganzes mit unterschiedlichen Teilen, mit ‚vier Seiten‘. Wenn die vier Seiten hier im Haus in einem Punkt umfasst werden, repräsentiert dieser Schrein das diesen Unterscheidungen vorhergehende Ganze; folgerichtig liegt er innerhalb des Hauses am ‚Gipfel des Himmels‘, also im Norden, und wird mit der Zahl der die vier umfassenden fünf assoziiert. Da ‚Norden‘ und ‚Bergseite des Hauses‘ im Konzept des *sab pem* konvergieren, sollen in der Folge, wenn die räumlichen Verhältnisse im Haus der Hmong skizziert werden, die Himmelsrichtungen in diesem Sinne verwendet werden. Der sich so an den Höhenlagen von Räumlichkeiten orientierende ‚Norden‘ oder ‚Süden‘ der Hmong muss dabei nicht unbedingt dem topographischen ‚Norden‘ oder ‚Süden‘ entsprechen, wie er in unserer Gesellschaft absolut definiert wird. Dies gilt es zu im weiteren Text zu beachten, um Missverständnisse zu vermeiden.

Die Errichtung des Schreines für den ‚(Geist der) vier Seiten‘ geht nach Erzählungen auf einen mythischen Mann zurück, der noch vor der feindseligen Konkurrenz und Trennung von Hmong und Chinesen/ *suav* lebte und starb, ohne dass dieser der einen oder anderen Gruppe als zugehörig identifiziert wurde. So wird davon ausgegangen, dass er beide Sprachen spricht; im Ritual wird so sowohl auf Chinesisch als auch auf Hmong als rituelle Sprache zurückgegriffen. Ohne dass sich Informanten an genauere Details eines Ursprungsmythos erinnern konnten, wurde davon ausgegangen, dass sowohl Hmong als auch Chinesen/ *suav*

<sup>245</sup> *Txwv zeej txwv koob pov hwm nyob lub tsev xwb dab thwv tim pov hwm nyob lub zos.*

<sup>246</sup> In der Diktion der Hmong also ‚auf der Bergseite an der Wand‘ *nyob pem hauv plag saum phab ntsha.*

nach dem Tode dieses Menschen ein Interesse entwickelten, diesem einen Schrein einzurichten. Einem Ursprungsmythos der Grünen Hmong zufolge wurde die Errichtung eines solchen Schreines den Hmong von den Chinesen anempfohlen (Chindarsi 1976: 25; Geddes 1976: 62). Eigene Informanten konnten mir in chinesischen Läden Altäre zeigen, die sie als solche von *xwm kab* identifizierten. Dabei gibt es nicht einen ‚(Geist der) vier Seiten‘ für jedes Haus; vielmehr wird davon ausgegangen, dass dieser sich ‚aufspalten‘ *faib* und in jedem Haus in Gänze präsent sein kann. Die *xwm kab* der einzelnen Häuser sind also nur einzelne Manifestationen eines einzigen ‚(Geistes der) vier Seiten‘, der alle Häuser umfasst und in eine einheitliche Beziehung stellt.

Sein Schrein besteht aus einer oder mehreren Lagen weißen Papiers, die an die Wand des Hauses gehängt und auf die bereits bei der Herstellung des Papiers ein oder zwei silber- oder goldfarbene Rechtecke geklebt oder gedruckt wurden. Dieses Papier wird als ‚Papier des Silbers, Papier des Goldes‘ *ntawv nyiaj ntawv kub* bezeichnet. Mottin zufolge kaufen es die Hmong von chinesischen Händlern (Mottin 1978: 166); meine eigenen Informanten spezifizierten, dass die Hersteller des Papiers gewöhnlich die auf dem Markt verkaufenden Chinesen oder Yao seien. Diese werden als besonders geeignet dafür betrachtet, da sie als Händler viel Zeit für die Herstellung des Papiers haben, während die Hmong durch ihre Feldarbeit anderweitig beschäftigt seien (man beachte hier die Anklänge an den Ursprungsmythos, in dem die Hmong durch ihre Wahl des Eisens mit Feldarbeit beschäftigt sind, während die Laoten durch die Wahl des Papiers im Besitz der Schrift und der Macht sind): ‚Das Papier des Geistes der vier Seiten wird nur von den Chinesen und den Yao hergestellt; die Hmong kaufen es nur auf dem Markt. Die Chinesen (*suav*) gehen nicht zur Feldarbeit, sie verkaufen nur Sachen (und) haben Zeit; sie machen das Papier des Geistes der vier Seiten‘<sup>247</sup>. Beide Gruppen werden als besonders geeignet in der Herstellung des Papiers betrachtet, da davon ausgegangen wird, dass beide ebenfalls den ‚(Geist der) vier Seiten‘ verehren. Auch Mottin bestätigt bezüglich des Ursprungs des Papiers: „Il est curieux de constater que pour l’acheter les Hmong s’adressent toujours à des boutiques chinoises“ (Mottin 1979: 166). Dabei scheint es dieses Papier selbst zu sein, das von den Hmong oft als ‚die vier Seiten‘ bezeichnet wird (Heimbach 1979: 413 ). Gewöhnlich wird in Laos die goldene Seite des Papiers nach vorne gehängt; ärmere Hmong nutzen im zweiten Jahr oft im Wechsel die silberne Hinterseite des Papiers, die dann nach vorne gehängt wird. Offensichtlich wird dem Schrein ein ‚chinesischer‘ *suav* Ursprung zugewiesen, so dass es

<sup>247</sup> *Daim ntawv xwm kab yog neeg suav neeg co ua xwb neeg hmoob yuav tom kiab khw xwb tus neeg suav nws tsis mus ua liaj ua teb nws muag khoo xwb muaj sij hawm nw ua daim ntawv xwm kab.*

plausibel erscheint, dass das Papier zur materiellen und spirituellen Installierung des Schreines seine Herkunft beim chinesischen Händler hat. Moréchand berichtet darüber hinaus von einer ‚Silbertasche‘ *ca ñia* im weißen Papier des Schreins, in die Münzen gelegt werden (Moréchand 1955: 527; Pl. XLVII). Meinen Informanten war der Begriff der ‚Silbertasche‘ für die gefalteten und aufgeklebten Täschchen, die äußerlich kleinen Papierschiffchen gleichen, fremd. Sie bezeichneten diese mit dem chinesischen Terminus *yaj khaum yeeb khaum*, der von ihnen als ‚Silberbarren‘ *nyiaj daim* oder *daim nyiaj* ins Hmong übersetzt wurde. Bei den beiden am häufigsten zu beobachtenden Mustern wird zum einen einer dieser ‚Silberbarren‘ auf ‚die Brust des Papiers des Geistes der vier Seiten geleimt‘<sup>248</sup>, d.h. auf die goldgefärbte Fläche des Papiers. Zumeist wird danach ein laotischer Kip-Schein darüber geklebt. Ein zweites häufiges Muster ist das Kleben von vier ‚Silberbarren‘ im Karree um die goldgefärbte Fläche, wobei die offenen Seiten der ‚Silberbarren‘ jeweils nach innen zeigen; auch hier wird dann ein laotischer Kip-Schein in das Innere des Karrees geklebt. In beiden Fällen wurde als Zweck dieser Anordnung genannt, ‚dass die *plig* des Silbers/Geldes keinen Fluchtweg hat‘<sup>249</sup>. Dies war einer der wenigen Fälle, in dem auch Silbers/Geld eine *plig* zugesprochen wurde, die durch die ‚Silberbarren‘ im Haus umgrenzt und gesichert werden muss. Während in einer früheren und mythischen Vorzeit von einer Fülle des Silbers ausgegangen wurde, mit der der Schrein errichtet werden konnte, ist die Gegenwart durch Mangel an Silber und Armut gekennzeichnet: ‚Früher haben die Ältesten nur echte Silberbarren und Silberpiaster benutzt, um (den Geist der) vier Seiten zu machen, kein Kip-Geld; jetzt sind die jüngeren Leute arm (und) haben keine echten Silberbarren; (sie) benutzen nur Silberbarren aus Papier (und) Kip-Geld‘<sup>250</sup>. Während so früher französisches Silbergeld in die ‚Silberbarren‘ gelegt wurde, werden jetzt Kip-Scheine auf das Papier geklebt. Am häufigsten beobachtete ich die Verwendung von 1000- oder 2000-Kip-Scheinen, kaum jedoch von 5000- oder 100-Kip-Scheinen. Dabei wurde vertreten, dass die absolute Größe des Geldbetrages nicht relevant sei. Auch deutlich niedrigere Kip-Scheine ließen sich prinzipiell verwenden, da es mehr als auf den absoluten Geldwert der Banknote darauf ankomme, dass der Schein dem Altar den ‚Namen des Silbers/Geldes‘ *lub npe nyiaj* gebe: ‚Man hat einen Kip-Geldschein auf dem Schrein des Geistes der vier Seiten nur deswegen, damit (er) den Namen des Silbers/Geldes hat. Es ist ein Geldschein, damit (es) das Bild gibt‘<sup>251</sup>.

<sup>248</sup> *muab lo rau daim xub ntiag daim ntawv xwm kab.*

<sup>249</sup> *ua kom plig nyiaj tsi tau kev khiav xwb.*

<sup>250</sup> *Thaum ub tus neeg laus siv nyiaj daim tiag tiag nyiaj maj laus ua xwm kab xwb tsi siv nyiaj kiv zaum no tus neeg hluas txom nyem tsi muaj nyiaj daim tiag tiag siv nyiaj daim ntawv nyiaj kiv xwb.*

<sup>251</sup> *Muaj npais nyiaj kiv nyob phaj xwm kab yog ua kom muaj npe nyiaj xwb yog npais nyiaj ua kom muaj daim duab xwb.*

Offensichtlich wird hier eine Beziehung zwischen Teil und Ganzem geknüpft, in der die absolute Größe des Teils von geringerer Bedeutung ist. Ist dieses Geld aufgeklebt und der Altar rituell installiert, wird ‚(der Geist der) vier Seiten‘ als Besitzer *tus tswv* des Geldscheines betrachtet. Es darf nicht wieder in den kurzfristigen und außengerichteten Austausch überführt werden, dem es entzogen wurde. Wird der Schrein im Neujahrsritual erneuert, muss der Geldschein mit der alten Dekoration verbrannt werden oder wird wieder auf das erneuerte Papier des Altars geklebt; es darf jedoch nicht verwendet werden im Rahmen der Bedürfnisse der ‚Hausleute‘. Umgekehrt kann aber auch der ‚(Geist der) vier Seiten‘ nicht frei über das Geld/Silber verfügen. Zwar ist er Besitzer der ‚Silberbarren‘ und des Geldscheines, kann diese jedoch noch nicht vollständig für sich beanspruchen, solange sie nicht in die Sphäre der Geister überführt sind. Insofern schließt sich dieses Opfer erst dann, wenn ein Jahr später bei der Erneuerung des Schreines die ‚Silberbarren‘ des alten Altars verbrannt werden: ‚Die Silberbarren auf den vier Seiten kann er (der Geist) nicht benutzen, aber er kann sie sehen. Er ist nur der Besitzer; er muss die Silberbarren ein Jahr aufbewahren bis zum Verbrennen. Dann kann er sie benutzen, weil sie verbrannt sind‘<sup>252</sup>. Die Silberbarren sind so sichtbarer Ausdruck einer Gabe, die ein Jahr lang Beziehung stiftet zwischen Geber und Nehmer und erst dann in den endgültigen Besitz des Empfängers gelangt, wenn diese Beziehung durch das Anbringen neuer ‚Silberbarren‘ wieder erneuert wurde.

Der Schrein des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ wird gewöhnlich, sobald ein neues Haus bezogen wurde, beim ersten darauffolgenden Neujahrsfest installiert (Chindarsi 1976: 61). Mottin zufolge muss der Schrein unabhängig von der Jahreszeit direkt nach dem Hausbau errichtet werden (Mottin 1979: 166). Danach wird er in jedem nachfolgenden Neujahrsfest rituell erneuert<sup>253</sup> (siehe Moréchand 1968: 129; Chindarsi 1976: 24-25; Geddes 1976: 76, die dieses Ritual kurz erwähnen). Außerhalb dieser rituellen Anlässe wird der ‚(Geist der) vier Seiten‘ nur summarisch zusammen mit allen anderen ‚Geistern des Hauses‘ im Rahmen des ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* bedacht<sup>254</sup>.

<sup>252</sup> *Muaj daij nyiaj nyob xwm kab nws siv tsi tau tiam si nws pom tau nws ua tswv xwb nws yuav tsum cia daim nyiaj ib xyoos hlawv nws siv tau vim hlawv.*

<sup>253</sup> Gewöhnlich wird dieses Ritual am letzten Tag des alten Jahres *hnub peb caug* nach dem ‚Rufen der *plig’ hu plig* vollzogen, wenn es dunkel *tsaus ntuj* ist. Ist in einem Haushalt an diesem Abend sehr viel zu tun, kann das Ritual auch auf den nächsten Tag, den ersten des neuen Jahres *hnub xiab ib* verschoben werden.

<sup>254</sup> In Ausnahmefällen kann dieses Ritual auch inmitten eines Jahres vollzogen werden. So hatte ein Haushalt im Feldforschungsgebiet dem ‚(Geistes der) vier Seiten‘ keinen Schrein mehr errichtet, da die Bewohner des Hauses nicht mehr an die Notwendigkeit dieses Rituals glaubten. Als der älteste Sohn des Hauses krank wurde, erbrachte ein eruierendes ‚die schamanischen Geister machen, um zu schauen‘, dass diese Krankheit auf die Aufgabe dieses Austausches zurückzuführen war. Die baldige

Die Installation und Erneuerung des Schreines variiert sehr zwischen verschiedenen Clans und innerhalb eines Clans; wirklich gleich ist das Ritual und seine Gestaltung gewöhnlich nur innerhalb der Deszendenzgruppe der ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘. Von allen Hmong als übergreifend wichtig wird jedoch das Opfer eines Hahnes betrachtet. Hierbei sollte es sich um ein größeres Tier *tus loj* handeln, das bereits krähen kann *yuav tsum txawj qua*; steht nur ein kleineres Tier zur Verfügung, kann dieses verwendet werden mit dem Versprechen, das nächste Mal ein größeres darzubieten. Die Verwendung eines Huhnes *tus poj* statt eines Hahnes *tus lau* ist nicht möglich, obwohl der Parallelismus der Ritualsprache erfordert, vom Opfer von ‚Mutter Henne, Vater Hahn‘ *qaib niam qaib txiv* zu sprechen. Ein sprachlicher Kontakt mit der kosmologischen Dimension, in dem nicht sowohl die Hausgeister als auch die Opfertiere als ‚Paare‘ konstituiert werden, würde als Verstoß gegen die rituellen Sprachkonventionen empfunden. Hähne haben für die Hmong dabei eine besondere Bedeutung. An vielen Häusern sieht man einen Hahn, der auf der Verlängerung des Längsbalkens des Hauses angebunden ist und der als *qaib dib* bezeichnet wird, von Bertrais etwas unglücklich als ‚Lockvogel‘ *coq d'appât* übersetzt. Dieser wird besonders dafür geschätzt, dass er viel und ‚feurig‘ *hawj* kräht, was ‚wilde Geister‘ verschreckt und in die Flucht treibt: ‚Wenn man den Lockhahn nicht nimmt (und) anbindet, geht er gemeinsam mit den Hühnern, ist er sehr müde (und) möchte nicht mehr krähen. Man nimmt den Lockhahn (und) bindet ihn auf dem Längsbalken des Hauses fest, damit der Lockhahn feurig (ist und) viel kräht. Wenn ein wilder Geist kommt (und) den Lockhahn auf dem Haus sieht, hat der wilde Geist Angst, kommt nicht ins Haus (und) flüchtet‘<sup>255</sup>. Der Hahn als Gabe erscheint hier ambivalent: zum einen setzt er den Haushalt in Beziehung zu der Gabe des lebenden Huhns, das in der Mitgift vom Frauengeber zum Frauennehmer wechselte und das ausschließlich für die Aufzucht bestimmt war. Zum anderen repräsentiert er über sein Geschlecht, seine Größe, sein auffälliges Federkleid, sein Umherstolzieren und Krähen aber auch weitere Konnotationen, die in diesem Zusammenhang nicht eindeutig zuzuordnen sind, am ehesten jedoch den Haushalt im Kontext seines *Prestige* darzustellen scheint<sup>256</sup>. Offensichtlich müssen die Lebenden hier periodisch wiederkehrend im Opfer des Hahns einen Teil des Ganzen dem Ursprung im Kontext des *Prestige* wieder zuführen. Nur so kann das Haus die

---

Heilung des Sohnes wurde darauf zurückgeführt, dass sofort die Installationszeremonie für den ‚(Geist der) vier Seiten‘ durchgeführt wurde.

<sup>255</sup> *Yog tsis muab khi tus qaib dib mus nrog tus poj qaib ua ke nws nkee tsis xav qua lawm muab tus qaib dib khi cia saum nqaj ua kom tus qaib dib hawj qua heev thaum tus dab qus tuaj pom tus qaib dib nyob lub tsev dab qus ntshai tsis los tsev khiav mus.*

<sup>256</sup> Das Anbinden des Hahnes scheint so der visuellen Identifizierung des Hahns mit dem Haus zu dienen, sein Krähen zu fördern und seine Sexualität zu kontrollieren.

Beziehung vital halten, von der das *Prestige* der Gruppe als Ganzer notwendig abhängt. Der Hahn wird dem Geist im ersten Teil des Rituals, dem eigentlichen *txim xwb kab*, als lebende Gabe dargeboten und überreicht. Schon hier findet die eigentliche Gabe statt und wechselt der Hahn in den Besitz des Geistes über, so dass dieser Teil auch dem gesamten Ritual seinen Namen gegeben hat. Gleichfalls dargeboten werden Räucherstäbchen und rituelles Papier, das durch Verbrennen als Silber in die Welt der Geister überführt wird. Mittels eines Paares Divinationshörner *tus kuam* wird der Geist gefragt, ob er dieses Opfer annimmt *lees*. Äußert der Geist seine Zustimmung, wird dem Hahn die Kehle durchschnitten; mit dem heraussprudelnden Blut wird das auf dem Boden liegende Papier beträufelt. Einige Federn des Hahnes werden mit dem Blut an den Schrein geklebt, damit ,(der Geist der) vier Seiten weiß, dass *txim xwb kab* ist'<sup>257</sup>. Gewöhnlich werden dabei Federn vom Hals des Hahnes wegen ihrer auffälligen roten Farbe genommen.<sup>258</sup> Nun wird der Hahn gerupft und gekocht, um dessen Fleisch im zweiten Teil des Rituals *fij xwm kab* dem Geist nochmals darzubieten. Dieser Teil des Rituals entspricht der Konsumtion der bereits zuvor schon überreichten Gabe; sie wird begleitet durch das Anbieten heißen gekochten Reises. Anders als Hahn, rituelles Papier und Räucherstäbchen wurde der Reis nicht im ersten Teil des Rituals angeboten, sondern wird im zweiten Teil bereits gekocht geopfert, wobei offensichtlich davon ausgegangen wird, dass für diesen nicht das Einverständnis des Geistes eingeholt werden muss. Essen ist zumeist gleichbedeutend mit Reis essen; der Reis könnte hier darüber hinaus für ein gleiches und uniformes *pa* stehen, das anders als Hahn oder Geistergeld nicht nach Größe oder Höhe des Betrages sozial ausdifferenziert wird und individualisierend wirkt; eine Einwilligung kann so vorausgesetzt werden.

Insofern findet sich in den Opfern zum einen die Operationalisierung der Beziehungen im Kontext des *Lebens* des Hauses wieder: das Töten des Hahns greift in die Beziehung ein, in der dem Frauentnehmer über die Tiere des Frauengebers Fruchtbarkeit zufließt. Zum anderen manifestiert sich das Haus, das den Schrein errichtet, über das Verbrennen der ‚Silberbarren‘ aus Papier und die Münzen in der ‚Silbertasche‘ als patrilineare Gruppe der ‚Wurzeln und Äste‘, deren Reichtum Ausdruck gelungener Austauschbeziehungen zu ihren Ahnen, den ‚chinesischen/ fremden Großvätern‘ und den *suav* ist. Weiter zeigt die Konstruktion des

<sup>257</sup> *xwm kab thiaj paub tias yog txi xwm kab*.

<sup>258</sup> Das Muster des Aufklebens variiert von Deszendenzgruppe zu Deszendenzgruppe; am häufigsten beobachtete ich das Aufkleben an zwei Stellen im unteren Bereich *hauv qab* des Papiers und an drei Stellen im oberen Bereich *saum toj*. Es wurde auch von der Möglichkeit berichtet, anstatt des Anklebens von Federn nur den Umriss eines Menschen mit dem Blut des Hahnes auf das Papier zu zeichnen: ‚Es gibt manche, die das Blut nehmen und nur das Bild eines Menschen malen; (sie) nehmen keine Federn‘ *Muaj tej yam neeg muab ntshav pleev ua duab tus neeg xwb tsi yuav plaub*

Schreins aus dem Papier chinesischer Händler, dass die Beziehungen der Gruppe im Kontext ihres *Prestige* für fähig gehalten werden, die Beziehungen der Gruppe im Kontext ihres *Lebens* unterzuordnen und mitzurepräsentieren, also für das ursprüngliche Ganze zu stehen. Werden auf diese Art und Weise Austauschbeziehungen zum ‚(Geist der) vier Seiten‘ aufrecht erhalten, wird davon ausgegangen, dass dieser den Menschen der Deszendenzgruppe den Erwerb von Silber/Geld ermöglicht: ‚Der (Geist der) vier Seiten wohnt nur im Haus; aber wenn die Hmong Sachen verkaufen werden, wird der (Geist der) vier Seiten (sie mit) *hmoov* segnen, damit es Laoten gibt, die diese Dinge kaufen, damit man Silber/Geld erwerben und ins Haus bringen kann, weil ich bereits zuvor dem (Geist der) vier Seiten einen Hahn, Räucherstäbchen, Papier, gekochten Reis und Popcorn gegeben habe<sup>259</sup>. So bezeichnet Mottin diesen auch als „l’esprit protecteur de la maison, et, par voie de conséquence, l’esprit des richesses, car qui dit bonheur dit, obligatoirement, prospérité et richesses“ (Mottin 1978: 166). Er dokumentiert in den rituellen Gesängen, wie sich hier vor allem die besondere Beziehung dieses Geistes zum Silber/Geld-Besitz eines Hauses ausdrückt und zitiert eine der immer wiederkehrenden Formeln: „Maintenant je fais une offrande à Xwm Kab Los Yej Phwj Xuas pour qu’il veille à ce que l’argent rentre plein ma maison, que j’aie à manger sans être inquiété, à me vêtir sans être inquiété [...]; maintenant, Xwm Kab Los Yej, viens protéger mon argent et mon or et qu’ils n’aillent pas chez les autres, viens protéger mon argent et mon or et qu’ils rentrent bien dans ma main.“ (Mottin 1978: 169). Darüber hinaus wird der Geist gebeten, über die *ntsuj* der Kinder zu wachen, über die Schatten/Bild-*ntsuj*, über die Erntefrüchte und über das Vieh (Mottin 1978: 171). Es bleibt zu vermuten, dass das Zusammenführen von Teilen (Gekochter Reis + Hahn + Münzen/ ‚Silberbarren‘), die ja teilweise schon im affinalen Austausch eine hervorgehobene Rolle spielen, als Ganzheiten begriffene Ursprünge in Kontakt zueinander bringt. Die Folge ist die Erneuerung der Gruppe der Hausbewohner als Ganzer. Für diese Hypothese spricht auch die Notwendigkeit des Vollzugs der rituellen Installierung des Schreines im größeren Rahmen des Neujahrsrituals, in dem sich analog dazu in einem kosmischen Erneuerungsakt die Gesellschaft als Ganzes reproduziert.

Vor allem im Rahmen großer ritueller Festlichkeiten werden die teilnehmenden Personen durch ihre Sitzordnung an der Essenstafel in ihrer relativen Nähe zum Norden und dem ‚(Geist der) vier Seiten‘ bewertet. Am wichtigsten ist dabei, dass den Ältesten die Plätze an der Bergseite des Hauses angeboten werden und sie rein räumlich die Position einnehmen

<sup>259</sup> *Xwm kab nyob lub tsev xwb tab si thaum neeg hmoob yuav mus muag khoom ntawv xwm kab foom koob hmoov kom muaj tus neeg nplog yuav khoom kom yus khwv tau nyiaj nqa los tsev xwb vim tias kuv muab ib tug qaib xyab ntawv mov paj ntshiab pub rau xwm kab tag ua ntej lawm.*

können, die rituell sonst den patrilinearen Ahnen und dem ‚(Geist der) vier Seiten‘ vorbehalten ist. Zumeist wehren sich diese spielerisch, werden von den Jüngeren jedoch wiederholt dazu gedrängt, sich auf diese Plätze zu setzen. Auch wenn eine Respektsperson sich dann schließlich auf die Talseite setzen sollte, hat sie selbst so über diese Ordnung verfügt und bewegt sich so im Rahmen der Traditionen: ‚Die Tradition des Sitzens ist so: Wenn viele Menschen gekommen sind, bitten die Jüngeren die Älteren, sich auf die Bergseite zu setzen. Die Älteren können sich dann setzen; vielleicht können die Älteren (aber auch) sagen, dass sich irgendjemand (dorthin) setzen kann‘<sup>260</sup>. Chindarsi zufolge wird auf der Nordseite der älteste Mann des Hauses gewöhnlich in größter Nähe zum Schrein des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ gesetzt, die anderen in der Rangfolge ihres Alters in zunehmender Entfernung hierzu (Chindarsi 1976: 140). Die Autorität des Älteren, die in den Vorstellungen der Hmong durch deren größere Nähe zum Anbeginn aller Zeit bedingt ist, findet hier primär seinen Ausdruck in der Verortung dieser Personen im Norden des Hauses, sekundär in der Nähe zum als Ursprung begriffenen Schrein der ‚vier Seiten‘. Die umgekehrte Ausrichtung von Personen, wenn z.B. Gäste des Hauses mit den Füßen zur Bergseite und dem Kopf zur Talseite hin auf dem Boden des Hauses schlafen, ist tabu *caiv*. Dies ist eine Verortung einer Person im Haus, die den grundlegenden Prinzipien der Gesellschaft widersprechen; folglich wird sie nur den Toten bei der Aufbahrung im Hause zugebilligt: ‚Wenn es Menschen gibt, die im nördlichen Bereich des Hauses vor dem Schrein des (Geistes der) vier Seiten schlafen, müssen sie ihren Kopf auf den (Geist der) vier Seiten ausrichten; wenn sie ihren Kopf zur (gegenüberliegenden) Tür ausrichten, ist dies tabu; wenn sie ihre Füße auf den (Geist der) vier Seiten ausrichten, ist dies tabu; (so) können sie nicht schlafen, weil so nur die Toten schlafen dürfen‘<sup>261</sup>. Dieses Tabu wird auch als ‚Tabu des Stützpfeilers‘ *caiv ncej dab* bezeichnet, da die Toten nach ihrem Verscheiden mit dem Kopf an den Stützpfeiler des Hauses, mit den Füßen in Richtung Bergseite gelegt werden.

### Die ‚Tür der Reichtümer‘

Der größte Teil der Häuser der Hmong haben zwei Türen: zum einen auf der dem Tal zugewandten Längsseite des Hauses *sab nram* die *lub qhov rooj tag*, zum anderen an einer der Querwände, vom Norden aus gesehen gewöhnlich links die *lub qhov rooj txuas*. Erstere wird

<sup>260</sup> *Txoj kev caiv zaum yog zoo ib yam li no muaj neeg coob tuaj tus hluas hais kom tus laus zaum sab pem tus laus zaum los tau tej zaum tus laus hais tias leej twg zaum los tau.*

<sup>261</sup> *Yog muaj tus neeg pw nyob hauv plag yuav tsum pw taub hau puab xwm kab yog tig tau hau puab qhov rooj txuas caiv tig ko taw puab xwm kab caiv pw tsi tau vim tias tus neeg tuag pw tau xwb.*

als wichtiger betrachtet; wenn ein Haus nur eine Tür hätte, sollte es diese sein. Dies ist die Tür, die konzeptuell die Beziehung des Hauses zum Außen bestimmt. Diese Tür *rooj tag* wird dabei als ‚Tür des Endes‘ übersetzt und gleicht hierin dem Hauptstützpfiler, für den die Bezeichnung *ncej tag*, dem ‚Pfeiler des Endes‘ dokumentiert wurde. In Ritualen für diese Tür wurde Beobachtungen zufolge so auch der ‚Pfeiler der Geister‘ durch Opfer mit einbezogen (Chindarsi 1976: 23; Mottin 1982: 21). Betreten oder verlassen ‚wilde Geister‘ das Haus, wird gewöhnlich davon ausgegangen, dass sie es durch diese Tür tun; die ‚zahmen Geister‘ hingegen nutzen nur die andere Tür. Wird ein Toter im Totenritual aus dem Haus getragen und in die außersoziale Sphäre des Grabes gebracht, muss dies durch die *lub qhov rooj tag* erfolgen; trüge man ihn durch die andere Tür, müsste davon ausgegangen werden, dass die *plig* des Toten das Haus gar nicht verlässt und nicht ins Grab und danach zur Reinkarnation gelangt. An dieser dem ‚Außen‘ zugewandten Tür befindet sich bei manchen Clans ein weiterer Schrein, der als *txhiaj meej* bezeichnet wird. *meej* ist dabei ein chinesischer Begriff für ‚Tür‘, der chinesische Begriff des *txhiaj* bzw. *txiaj* wurde bereits als wichtige Gewichtseinheit und Münze im Handel mit den Chinesen besprochen. Im weiteren Verlauf soll die Übersetzung von *Txhiaj Meej* als ‚Tür der Reichtümer‘ verwendet werden, die auch Mottin favorisiert (Mottin 1978: 193). Von Fremden und männlichen Anverwandten des Hauses wird erwartet, dass sie das Haus durch die ‚Tür der Reichtümer‘ betreten und in den Hauptraum des Hauses gelangen. Dieser Bereich des Hauses ist somit klar demarkiert von dem der Küche und der Schlafräume, die im allgemeinen respektiert werden als nicht-öffentlicher Bereich und direkt nur von Frauen durch die kleinere Nebentür an der Seite des Hauses betreten werden dürfen (Mottin 1982: 21). Ob an der ‚Tür der Reichtümer‘ die entsprechenden Rituale abgehalten werden, scheint davon abzuhängen, ob die Rituale für den ‚(Geist der) vier Seiten‘ alleine von den Haushaltsmitgliedern als ausreichend empfunden werden. Der Großteil der von mir besuchten Deszendenzgruppen führte nur die Rituale für den ‚(Geist der) vier Seiten‘ durch und empfand dies als ausreichend; eine einzelne Deszendenzgruppe opferte im Neujahrsritual der ‚Tür der Reichtümer‘ gemeinsam mit dem ‚(Geist der) vier Seiten‘. Beide Rituale gleichen sich dahingehend, als hier Beziehungen aufgenommen werden zu außerhäuslichen, kosmischen, als ‚chinesisch‘ klassifizierten Wesen, die im rituellen Austausch den Reichtum und Wohlstand des Hauses sichern sollen. Wird ein solcher Schrein installiert, befindet er sich deutlich sichtbar außen am Giebel der ‚Tür der Reichtümer‘. Er besteht aus ein oder zwei weißen, unten gezahnten Papierblättern, die von oben in den Eingang des Hauses hineinragen. Quer über diesen befindet sich eine rote, schmalere Stoffbande, die die Papierzähne unbedeckt lässt. Beide werden am Giebel

fixiert durch fünf Geldstücke, die, ins Holz der Wand geklemmt, den Schrein über der Tür fixieren (Mottin 1982: 21; Tapp 1989a: 157)<sup>262</sup>. Da die diesbezüglichen rituellen Handlungen nicht von mir in Laos beobachtet werden konnten, von Mottin jedoch sehr ausführlich dokumentiert wurden, sollen seine Beobachtungen in der Folge vertieft werden (alle nachfolgenden Beschreibungen und rituelle Spruchformeln finden sich in Mottin 1978: 193-221).

Die Bezeichnung für die rituelle Installation der ‚Tür der Reichtümer‘ übersetzt Mottin als ‚mit einem Hebel den Geist der Tür der Reichtümer aufrichten‘ *txhawb txhiaj meej pem xeeb*. Es findet im Rahmen des Neujahrsrituals am frühen Morgen des ersten Tags des neuen Jahres statt, wobei ein Großteil der Textpassagen auf Chinesisch gesprochen werden. Ist der Schrein einmal errichtet, bleibt er es das ganze Jahr ohne weitere rituelle Berücksichtigung außerhalb des üblichen summarischen Opfers für die ‚zahmen Geister‘ im Rahmen des ‚Opfers an die Geister‘ *laig dab*. Der rituelle Parallelismus der Sprache findet sein Korrelat in der Zahl der am Ritual beteiligten Personen: innerhalb des Hauses befinden sich zwei Männer als Vertreter des Hauses, außerhalb zwei Männer, die ‚Boten des Himmels‘ repräsentieren. Der größte Teil des Rituals findet durch die ‚Tür der Reichtümer‘ hindurch statt. Während die Männer im Inneren des Hauses ein Huhn bereits geschlachtet und gekocht haben sowie einen lebenden Hahn bereithalten, liegen vor der Tür als Gaben der ‚Boten des Himmels‘ die Altardekorationen des vergangenen Jahres, zwei Ketten rituellen Papiers *ntshua ntawv* sowie zwei Räucherstäbchen, die an die beiden Türpfosten gelehnt sind. Zu Beginn treten die ‚Abgesandten des Himmels‘ an die Tür und stellen sich vor: ‚Je suis un messenger du ciel, un citoyen de la Province de Kue Tsawb Kue Xeeb (von Mottin als Guizhou identifiziert, also die chinesische Provinz, die die ursprüngliche Heimat der Hmong war). C’est moi qui fais venir les richesses (im Original wörtlich: ich befreie das Silber, befreie das Gold, damit es hochkommen kann). J’ai entendu ton appel, et je viens t’aider à remonter ton fronton à Txhiaj Meej‘. Im weiteren Verlauf identifiziert er sich als jemand, der ‚im Land der Ahnen‘ *nyob pem ceeb tshiej* lebt. Beide Boten werden also identifiziert mit dem Ursprung der Hmong vor langer Zeit in einem mythischen China, in dem die Ahnen der Hmong selbst als ‚chinesische Großväter‘ *yawg suab* Charakteristika dieses Fremden zugewiesen bekommen. Nun erhält der Sprecher der Boten Stücke gekochten Hühnerfleisches als Gabe seiner lebenden Nachkommen, ergreift die Räucherstäbchen, die hier als ‚bâton d’or et d’argent‘ betrachtet werden, und bewegt diese je dreimal so in Richtung der Türpfosten, als wolle er sie als neue

<sup>262</sup> Die Ähnlichkeit dieser Installation mit einem Maul (weiße Zähne, rotes Zahnfleisch) fällt ins Auge. Da dieses Ritual von meinen Informanten in Laos jedoch nicht praktiziert wurde, konnten hierzu keine weiteren Informationen eingeholt werden.

Pfosten installieren, das ‚Errichten der Türpfosten‘ *txhawb ncej puab rooj*. Nachfolgend wäscht er die Türpfosten mit Handtuch und Wasser *ntxuav qhov rooj* und schlägt schließlich mit fünf Geldstücken das Papier des neuen Schreines in Ritzen über der Tür fest *teem txhiaj meej*. Die chinesischen Boten, die in ihrer Identität mit den Ahnen des Hauses konvergieren, sind hier für die Herstellung der Außenrepräsentation des Hauses zuständig. Dies kann dann geschehen, wenn die Lebenden ihre Beziehungen im Kontext ihres *Lebens* den Beziehungen zu den Ahnen im Kontext ihres *Prestige* unterordnen; dies scheint sich hier im Opfer des Huhnes anzudeuten. Beim Befestigen des Papiers äußert der Bote mit jeder Münze einen Wunsch: dass er die Menschen festnagelt, dass er die Kinder festnagelt, damit sie das Haus füllen, dass er die Erntefrüchte festnagelt, damit sie die Ställe füllen; dass er Rinder und Pferde festnagelt, damit sie die Ställe füllen; schließlich, dass er das Silber und Gold festnagelt, damit sich der Besitzer des Hauses nicht um Essen oder Kleidung sorgen muss und ihm Silber und Gold zufließe, dass er sich daraus ein Kopfkissen machen könne. Jeder der rituellen Wünsche wird begleitet durch den neuerlichen Empfang von gekochtem Hühnerfleisch. Nun wird dem ‚Abgesandten des Himmels‘ der lebende Hahn gebracht, der als ‚roter Hahn des Himmels‘ konzeptualisiert wird. Er zwickt mit dem Fingernagel die erste Spitze des Hahnenkammes ab, so dass der Hahn leicht blutet, und schmiert dieses Blut auf beide Türpfosten, das ‚Waschen der Türpfosten‘ *ntxuav ncej puab rooj*. Nun wirft er den lebenden Hahn in die Mitte des Hauses, das ‚Werfen des Hahnes zum Ansehen‘ *pov qaib saib* und bittet ihn: ‘Viens t’occuper du fronton; chaque jour tu chantes trois fois; cette fois-ci chante pour faire venir les richesses; fais-le que nous devenions riches’. Auch dem Hahn wird hier in seinem Krähen ein Ursprung und Auftrag aus einem chinesischen Ahnenhimmel zugewiesen. Wenn der Hahn an dieser Stelle nun defäkiert, wird das Haus im kommenden Jahr mit Reichtümern gesegnet sein; an der Abwurfstelle wird ein Kreuz gemacht und ein Stück Erde entnommen, das als Unterpfand des Glücks bei den anderen Wertsachen der Familie aufbewahrt wird. Der Hahn wird dann nie getötet, sondern bleibt mit jeder weiteren Defäkation Garant des Glücks und Wohlstandes des Hauses. Defäkiert der Hahn nicht, wird er mit einer Schnur am Fuß immer wieder in die Mitte des Hauses gezogen: passiert trotz mehrfacher Versuche wieder nichts, wird das kommende Jahr für die Hausbewohner nicht von Glück gesegnet sein. Während die Nachkommen über ein Huhn repräsentiert werden, das geschlachtet und gekocht übergeben wird, werden die chinesischen Ahnen über die Gabe eines lebenden Hahns zur Darstellung gebracht, der nicht getötet werden darf, viel krähen soll und dem Haus über seine Defäkation Glück bringt. In diesen Eigenschaften scheint der Hahn die gelungene Verbindung der Ursprünge von *Leben* und *Prestige* in sich zu verkörpern, das

zumindestens ein Jahr anhalten soll, da es sich hier um das Neujahrsritual handelt. Ohne dass Mottin dies explizit äußert, kann zumindest hypothetisch eine Verbindung der beiden involvierten Hähne im Neujahrsritual vermutet werden: während der eine Hahn nach Ablauf eines Jahreszyklus am letzten Tag des alten Jahres wieder dem ‚(Geist der) vier Seiten‘ geopfert werden kann und fünf seiner roten Federn mit dem Blut an den Schrein geklebt werden, wird die Beziehung zu den chinesischen Ahnen reaktualisiert durch die neuerliche Gabe eines ‚roten Hahns des Himmels‘ am ersten Tag des neuen Jahres, der den getöteten Hahn in seiner Funktion im Haus ersetzt.

Nun wird dem ‚Abgesandten des Himmels‘ durch die Seitentür des Hauses rituelles Papier nach draußen gebracht, das er durch die Haupttür in die Mitte des Hauses wirft mit den Worten: ‚Ich habe heute morgen von Euch eine Mundvoll Fleisch gegessen; ich werde Euch Silber und Gold in Euer Haus hinein senden‘. Auch hier wird deutlich, dass den Opfern aus rituellem Papier ein Ursprung im ‚Fremden‘, im ‚Chinesischen‘, im ‚Himmlischen‘ zugewiesen wird und dass es sie im rituellen Austausch erst zu erwerben gilt. Als tatsächlicher Austausch kann dabei offensichtlich nur das bewertet werden, was durch die ‚Tür der Reichtümer‘ transferiert wird; vor diesem Hintergrund wird das vorherige Hinausbringen des Geistergeldes aus der Seitentür in der Knüpfung der notwendigen soziokosmischen Beziehungen irrelevant. Nun werden vor der Tür die Altardekorationen aus dem rituellen Papier des vergangenen Jahres verbrannt. Die aus Papier gefertigten Schreine der ‚Hausgeister‘ scheinen dabei nichts anderes zu sein als Gaben der Lebenden, deren endgültiger Transfer durch das Aufhängen im Haus verzögert wird im Sinne einer sichtbaren dauerhafteren Beziehungstiftung zu den Geistern. Folglich müssen die Dekorationen im Neujahrsritual verbrannt werden, um die Gabe abzuschließen und Platz zu machen für eine neuerliche verzögerte Gabe in der Installation eines neuen Schreins.

Die ‚Abgesandten des Himmels‘ betreten in fünf großen Schritten das Haus auf den Altar des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ hin *tshais tsib ruam tom lub thaj* unter Wiederholung der Wünsche, die sie bereits beim Festschlagen der fünf Münzen geäußert hatten. Die enge Verbindung der ‚Tür der Reichtümer‘ und des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ äußert sich auch darin, dass in beiden Ritualen der Zahl fünf eine hervorgehobene Bedeutung beigemessen wird. Nun wenden sie sich um und schließen die ‚Tür der Reichtümer‘ wieder vor ‚den zwölf Krankheiten‘, den Verfluchungen und dem Streit, das ‚Verschließen der Tür vor den Geistern‘ *kaw qhov rooj rau dab*.

### Der ‚Geist des Ehegatten‘

Der ‚Geist des Ehegatten‘ *dab roog* wird gewöhnlich in einem ausgehöhlten Kürbis verortet. Hierbei handelt es sich um eine spezielle und kleinere Kürbisart mit gekrümmtem Stiel *nkhaus ko*, die als ‚Kürbis des Geistes des Ehegatten‘ *lub taub hwb dab roog* bezeichnet wird. Diese wird gewöhnlich in einem Reis- oder auch ein Maisfeld, nicht jedoch in Gemüsegeldern ausgesät, oft von den Kindern eines Haushaltes. Ist der Reis geschnitten, erfolgt das Einsammeln der Kürbisse, die ins Haus gebracht und dort ausgehöhlt werden. In dieser Form stellt der Kürbis den Schrein des ‚Geistes des Ehegatten‘ dar. Andere Ethnologen berichten darüber hinaus von der Existenz eines kleinen Sackes oder Korbes *hnab dab roog*, die ‚Tasche des Geistes des Ehegatten‘. Dieser enthält dann Trinkbecher aus Bambus, wobei deren Anzahl der der Bewohner des Hauses entspricht. Desweiteren befinden sich hier der ausgehöhlte Kürbis *taub dab roog* sowie ein Schweinekieferknochen, der wahrscheinlich von der bei der Installation des Geistes geopferten Sau stammt. Diese Objekte werden als im Besitz der Mutter betrachtet; es ist jedoch der Vater, der diesem Geist jedes Jahr eine Sau vor der Schlafzimmertür opfert (Moréchand 1968: 128; Mottin 1982: 22- 23). Übernimmt ein Sohn das Haus des Vaters, übernimmt er auch ohne Neuinstallation den ‚Geist des Ehegatten‘. Sofern der Kürbis nicht von Ratten zerfressen wird, kann er so über viele Jahre weiterverwendet werden.

In der Art und Weise der Aufbewahrung des Kürbis als auch der Durchführung des entsprechenden Rituals gibt es erhebliche Unterschiede zwischen den Clans und Deszendenzgruppen. Am häufigsten wird der Kürbis mit seinem gekrümmten Stiel an einem Längsbalken des Hauses über der Schlafkammer aufgehängt *hauv txaj saum tus lwm ceeb*; Mottin berichtet weiter von der Aufbewahrung an der Wand des Schlafrumes über dem Bett (Mottin 1982: 22). Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich der Grad der Privatheit innerhalb des Hauses zum Schlafrum hin für Fremde steigert und ein Maximum auf der Schlafstätte vom ältesten Paar des Hauses erreicht: ein Fremder, der sich hier schlafen legen würde, hätte mit sofortiger Erblindung zu rechnen (Moréchand 1955: 528). Anders als der Schrein des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ muss der ‚Geist des Ehegatten‘ nicht möglichst bald nach dem Errichten eines neuen Hauses berücksichtigt werden. Sofern sich kein Bedarf zeigt, braucht ein Haus ihn nicht zu installieren. Beobachtet ein neuer Haushaltsvorstand jedoch, dass seine Ferkel nicht richtig heranwachsen wollen *mi nyuam npua tsi xav hlob*, kann er ein ‚Versprechen an den Geist des Ehegatten‘ machen *fiv dab roog*, indem er eines der Schweine als Opfer an den Geist verspricht, wenn alle gut herangewachsen sein sollten. Der Schutz des

Geistes erstreckt sich nicht nur auf die Schweine, sondern auch auf das Leben von allen Tieren und Menschen des Haushaltes: ‚Der Geist des Ehegatten erlaubt nicht, dass ein Habicht ein Huhn schlägt, erlaubt nicht, dass ein Tiger ein Schwein reißt, erlaubt nicht, dass die *plig* der Menschen (vorzeitig) reinkarnieren. Er umfasst sie, dass sie kommen und zusammenbleiben‘<sup>263</sup>. Sein besonderer Schutz gilt dem Nachwuchs: ‚Der Geist des Ehegatten beschützt die Kinder der Menschen, die Nachkommen der Tiere, dass sie gut wachsen und zahlreich sind‘<sup>264</sup>. In diesen Tieren scheint sich die Beziehung des Hauses zum Ursprung seines Lebens im Frauengeber zu reifizieren. Somit offenbaren sich hier die Beziehungen, die entlang der affinalen Verbindung die Weitergabe des *Lebens* u.a. in Form von Bräuten ermöglichen. Die mit den Bräuten transferierten Hühner und Schweine und deren Nachkommen stehen deshalb unter dem besonderen Schutz des ‚Geistes des Ehegatten‘ (Heimbach 1979: 27). So erscheint es nur folgerichtig, dass sowohl die Tiere der Mitgift als auch die Objekte des ‚Geistes des Ehegatten‘ im Besitz der eingeheirateten Frau sind<sup>265</sup>.

Der ‚(Geist der) vier Seiten‘ *xwm kab* und der ‚Geist des Ehegatten‘ *dab roog* scheinen dabei zumeist als entgegengesetzt, aber komplementär zueinander betrachtet zu werden. Während der ‚(Geist der) vier Seiten‘ so häufiger als ‚Mann‘ *tus txiv neej* begriffen wird, wird der ‚Geist des Ehegatten‘ eher als ‚Frau‘ *tus poj niam* konzeptualisiert; im Parallelismus der Ritualsprache müssen dabei beide in ihren jeweiligen Ritualen als ‚Paar Mutter und Vater‘ *nkawm niam txiv* angesprochen werden. Keinem von beiden kann eine jeweils absolut höhere Position zugewiesen werden; so wird kontextuell in den rituellen Belangen des ‚(Geists der) vier Seiten‘ dieser als alleine wichtig, in den rituellen Belangen des ‚Geist des Ehegatten‘ jener als alleine ausschlaggebend empfunden. Während der ‚(Geist der) vier Seiten‘ vor allem über die Opfergaben des ‚Geistergeldes‘ als reich an Silber charakterisiert wird, ist der ‚Geist des Ehegatten‘ eher durch seinen Hunger nach Reis und nach Schweinefleisch gekennzeichnet: ‚Der (Geist der) vier Seiten ist ein Geist, der viel Geld/Silber braucht. Er ist ein Geist, der viel Geld/Silber hat, weil er das Geld/Silber zur Verfügung hat, das die Menschen ihm verbrennen. Er hat Geld/Silber zum Aufbewahren, hat Papier, hat mehr

<sup>263</sup> *Dab roog tsi pub tus dav lo tom qaib tsi pub tsov tom npua tsi pub neeg tus plig mus thawj thiab nw puav kom lo nyob ua ke xwb.*

<sup>264</sup> *Dab roog pov hwm tus neeg mi nyuam tsi aj txu mi nyuam kom hlob zoo muaj coob.*

<sup>265</sup> Es gibt in Laos jedoch auch Deszendenzgruppen, die diesen Schutz der Nachkommenschaft bereits durch die Ahnen und den ‚(Geist der) vier Seiten‘ für gewährleistet halten. So schlug ein sterbender Vater seinen Nachkommen vor, dass sie ihm im Rahmen seines Totenrituals den Kürbis verbrennen sollten und er ihn dann mit sich ins Grab trage. Nachdem dieses vollzogen war, opferte dieser Haushalt dem ‚Geist des Ehegatten‘ nichts mehr.

Geld/Silber als der Geist des Ehegatten. Der Geist des Ehegatten braucht kein Geld/Silber; er will nur viel Reis (und) Schwein fressen'<sup>266</sup>.

Das Ritual für den ‚Geist des Ehegatten‘ sollte nach Einbruch der Dunkelheit im Haus in der Nähe der Schlafkammer *nyob ze lub txaj* stattfinden. Während des Rituals darf nur Hmong und keine andere Sprache gesprochen werden, da sonst der ‚Geist des Ehegatten‘ denkt, die Opfernden seien keine Hmong, und seinen Schutz versagt. Spricht dennoch jemand in einer fremden Sprache, muss derjenige, der das Tabu gebrochen hat, die Durchführung eines neuen Rituals mit neuen Opfergaben bezahlen, da dem alten keine Wirksamkeit mehr zugeschrieben werden kann. Das Opfertier sollte eine junge Sau sein, weder ein Männchen noch eine Sau, die bereits geferkelt hat. Das Haus wird hierin identifiziert mit den Beziehungen des Hauses zu seinem Frauengeber, entlang derer noch nicht der Fluss fruchtbaren *Lebens* zum Frauennhmer stattgefunden hat; man beachte hier die Bezüge zum abschließenden Ritual des Totenzyklus, dem ‚Machen des Schweins der angeheirateten Verwandtschaft‘ *ua npua tais*, in dem diese Beziehung durch eine sehr alte und magere Sau repräsentiert wird, die vielfach geferkelt hat und nun als unfruchtbar betrachtet wird. Der Repräsentant des Frauennhmers muss periodisch wiederkehrend im Opfer der jungen Sau einen Teil des Ganzen dem Ursprung im Kontext seines *Lebens* wieder zuführen. Nur so kann die Beziehung vital gehalten werden, von der die Reproduktion seiner Gruppe als Ganzer substantiell abhängt. Diese junge Sau wird getötet, zerlegt, gekocht und auf eine lange Reihe von neun verschiedenen Opfertellern in Ost-West-Ausrichtung verteilt, wobei das Schwein als Ganzheit dadurch repräsentiert bleibt, dass in die ersten Teller im Westen seine gekochten Kopfhälften, in die nächsten seine Vorderläufe, dann seine Hinterläufe und schließlich sein Schwanz im Osten gelegt wird. Der Haushaltsvorstand verschließt nun mit einem brennenden Feuerschein in der Hand die ‚Tür der Reichtümer‘, dann die andere Tür, die nun bis zum Ende des Rituals nicht mehr geöffnet werden dürfen. Während also in den Ritualen für den ‚(Geist der) vier Seiten‘ und für die ‚Tür der Reichtümer‘ die explizite Bezugnahme auf fremde, chinesische und außerhäusliche Wesen erforderlich ist, um das Haus in seiner Außenrepräsentation und im Kontext seines *Prestige* zu restituieren, erfordert die Sicherung des im Nachwuchs verkörperten *Lebens*, das sich in seinem guten Wachstum manifestiert, eine Vermeidung aller Bezüge auf die Beziehungen des Hauses im Kontext seines *Prestige*. Insofern werden die Türen rituell verschlossen und dürfen nicht wieder geöffnet werden; die Teilnehmer am Ritual müssen sich ab jetzt über ihre Sprache als Autochthone identifizieren, wenn sie nicht einen

<sup>266</sup> *Xwm kab yog ib tug dab xav tau nyiaj ntau nws yog ib tug dab muaj nyiaj ntau vim nw muaj nyiaj siv tus neeg hlavv rau nws nws muaj nyiaj cia muaj daim nyiaj muaj nyiaj ntau dua dab roog dab roog nws tsi xav tau nyiaj nws xav tau mov npua ntau.*

Kontextwechsel und damit die Unwirksamkeit dieses Rituals provozieren wollen. Mit einem Zweig grüner Blätter in der Hand nimmt der Durchführende auf der Bergseite der Teller Platz; auf der Talseite sitzen die Kinder der ‚älteren und jüngeren Brüder, Wurzeln und Äste‘, eine Umkehrung der beim ‚Opfern an die (Ahnen-)Geister‘ üblichen Ordnung, in der der Durchführende als Vertreter der Nachkommen und klassifikatorisches ‚Kind‘ *me nyuam* auf der Talseite sitzt und opfert, während die Ahnen auf der Bergseite sitzend betrachtet werden und konsumieren. Der Durchführende schöpft die Brühe des Schweins und opfert *txim* diese in neun kleine Bambusbecherchen, die den Kindern von West nach Ost angereicht werden und von diesen getrunken werden; der ‚Geist des Ehegatten‘ kann hier in der Nachkommenschaft des Hauses als präsent betrachtet werden. Dieses wiederholt sich neunmal unter Wiederholung folgender rituellen Formel: ‚Vater und Mutter Geist des Ehegatten, dieser Tag ist ein guter Tag; diese Nacht ist eine gute Nacht. Ich bin weggegangen und habe unten bei den Khmu (*mab*), bei den Chinesen (*suav*) ein geschecktes Schwein gefunden und es mitgebracht, um es Dir zu opfern. Vater und Mutter Geist des Ehegatten, Du wirst kommen und das Opfer annehmen, kommen (und) die Tiere beschützen, die Kinder beschützen, Vater und Mutter beschützen; sie sagen, dass die Chinesen kommen (und) die *plig* des Silbers, *plig* des Goldes herbeiziehen, die Hmong kommen und die *plig* des Viehs, *plig* der Erntefrüchte, *plig* der Kinder, *plig* des Vaters und der Mutter herbeiziehen‘<sup>267</sup>. Nun füllt der Durchführende alle Becherchen, trinkt sie selbst aus und legt angefangen im Westen je eines auf einen Opferteller. Die Teller mit den Kopf- und Schwanzteilen des Schweins werden mit den Blättern zugedeckt und den Kindern übergeben, die diese auf die Schlafstelle legen. Das Fleisch auf den übrigen Tellern wird nun von den Kindern gegessen; auch die anwesenden Erwachsenen erhalten jeder ein kleines Stück gekochtes Fleisch. Danach öffnet der Haushaltsvorstand mit dem Feuerschein in der Hand beide Türen, womit die während des Rituals geltenden Tabus wieder aufgehoben sind. Es schließt sich ein großes Festessen und das Verzehren des Schweins durch alle Anwesenden an. Der Zweig mit Blättern wird am nächsten Tag hinter den ‚Kürbis des Ehegatten‘ gehängt.

Die junge Sau scheint hier in den Beziehungen des Hauses im Kontext seines *Lebens* den zu opfernden Teil darzustellen, den der große, rote und krähende Hahn analog hierzu in den Beziehungen des Hauses im Kontext seines *Prestige* darstellt. In beiden Fällen erscheint die periodische Opferung dieser Tiere notwendig, um die Beziehungen zum Ursprung, den die

<sup>267</sup>*Niam txiv dab roog hnuv no zoo hnuv hmo no zoo hmo kuv mus nrhiav tau npua txaij npua nraug nram mab nram suav los ua txoj ua txim rau koj niam txiv dab roog koj yuav los lees txoj lees txim los pov hwm tsiaj pov hwm txhu pov hwm tub kiv pov hwm niam pov hwm txiv luag hais tias suav tuaj koj*

Tiere im Haus repräsentieren, zu erneuern und damit die soziale und dauerhafte Existenz des Hauses, die sich aus dem periodischen Zusammenbringen dieser Ursprünge erhält, zu sichern. In beiden Ritualen finden sich in den rituellen Spruchformeln insofern auch jeweils Bezüge zu allen erwünschten Attributen, die die Sozialität eines Hauses ausmachen sollten: auf der einen Seite gesunde, zahlreiche und gut aufwachsende Nachkommen, auf der anderen eine Fülle an Wohlstand, Geld und Silber. Interessant ist dabei zu beobachten, wem in den rituellen Formeln dabe kontextuell die jeweilige Autorität hierüber zugewiesen wird: so sind es die ‚Chinesen‘ *suav*, die die *plig* von Silber und Gold herbeiziehen, während die Hmong die des Viehs, der Erntefrüchte und der Kinder herbeiholen.

Die übrigen erwähnten ‚Hausgeister‘ scheinen von vergleichsweise minderer Bedeutung zu sein. In meinem Feldforschungsgebiet war das kollektive Rufen der ‚Hausgeister‘ im ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* der einzige Anlass, zu dem davon ausgegangen wurde, dass hier eine Fütterung der eher marginalen ‚Geister der Herdstelle‘ *dab qhov cub* und der ‚Geister des Ofens‘ *dab qhov txos* erfolgte. Auch das Opfern an die Hausgeister schließt hier an einen ersten Opferakt an, das ‚Opfern an die Geister des neuen Hauses‘ *laig dab tsev tshiab* und erneuert diesen für alle Bewohner des Hauses. Desweiteren wurde im Feldforschungsgebiet noch das Tabu beachtet, dass nie die gesamte Asche aus der Feuerstelle beseitigt werden darf: ‚Beim Geist der Herdstelle ist es ein Tabu, die Asche ganz wegzuschaukeln; dies darf man nicht, man muss (etwas Asche) übrig lassen‘<sup>268</sup>. Die diesen beiden Geisterkategorien zugewiesenen Attribute waren jedoch sehr unspezifisch und beschränkten sich auf einen allgemeinen Schutz der Ernährung: ‚Der Geist der Herdstelle, der Geist des Ofens überwachen nur den gekochten Reis, das Gemüse‘<sup>269</sup>. Auch von diesem rituellen Element wurde gesagt, dass es in den Jahren seit dem Ende des Bürgerkrieges an Bedeutung verloren habe und von den Jüngeren nicht mehr praktiziert wird.

Das Haus wird bei den Hmong offensichtlich begriffen als ein Ganzes, welches in verschiedene Teile zerfällt. Es repräsentiert einerseits im ‚Geist des Ehegatten‘ affine Beziehungen zum Frauengeber, andererseits im Stützpfeiler des Hauptraums patrilinare Beziehungen zu den Ahnen, denen ebenso wie der ‚Tür der Reichtümer‘ ein Ursprung in der Kategorie des *suav* zugewiesen werden kann. Im Haus stehen alle lebenden Personen mit ihren toten Ahnen geomantisch in Verbindung; es ist also zu betrachten als der Knotenpunkt der Beziehungen zwischen den Lebenden und ihren Toten. Insofern fungiert das Haus bei den

---

*plig nyiaj plig kub hmoob tuaj coj plig tsiaj plig txhu plig qoob plig loos plig tub plig kiv plig niam plig txiv tuaj.*

<sup>268</sup> *Dab qhov cub yog kaus cov tshauv tas caiv kaus tsi tau yuav tsum tseg me ntsi.*

<sup>269</sup> *Dab qhov cub dab qhov txos nws yog saib mov zaub xwb.*

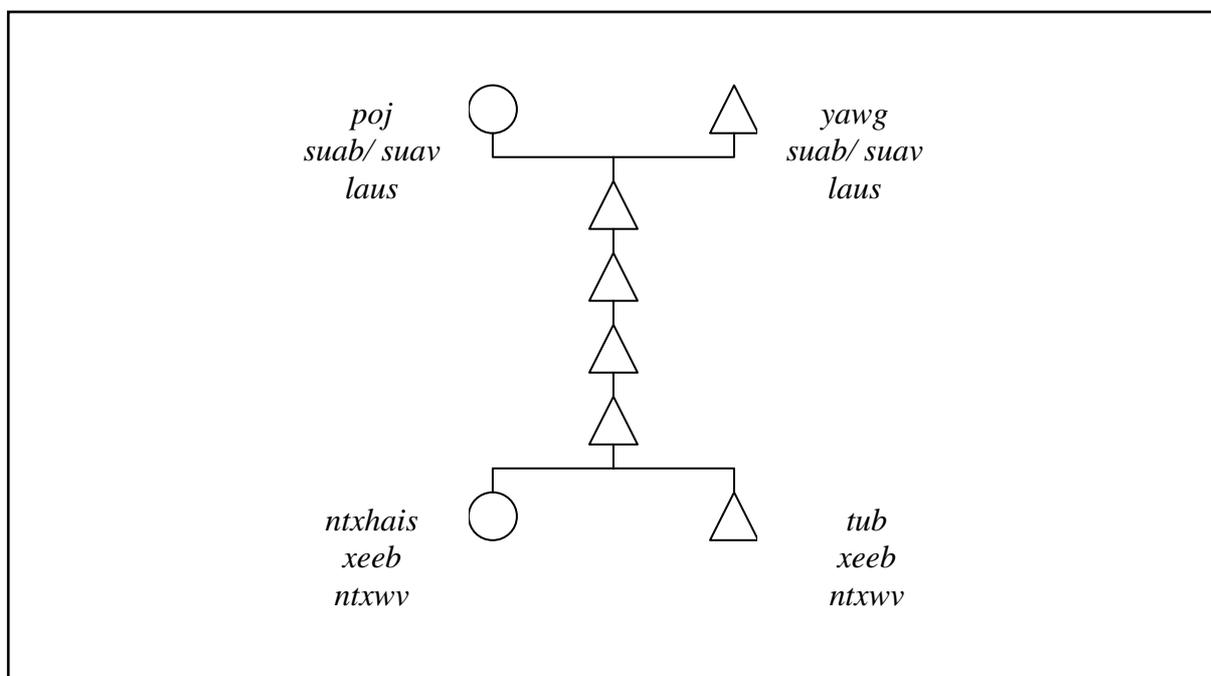
Hmong als Modell für die sozio-kosmischen Beziehungen, die eine Person oder eine Gruppe komplett machen. Deutlich zeigt sich die Gültigkeit dieser Metapher in der Geburt, in der die die Gebärmutter, ‚das Haus des Kindes‘, die Beziehungen des Kindes im Kontext seines *Lebens* als auch in dem der ihm Form und Gestalt gebenden Schatten/Bild-*plig* umfasst. Gleiches gilt im ersten Totenritual, in dem das Grab des Toten solange als ‚Haus‘ *tsev* bezeichnet wird, solange noch nicht die Verbindung vom verrottenden *Leben* und der Schatten/Bild-*plig* des Verstorbenen gelöst ist. Das Haus *lub tsev* dient so für Ungeborene, ‚Hausleute‘ und Verstorbene als umfassendes Modell, das für das Zusammenbringen verschiedener Beziehungen im Rahmen sozialen Lebens steht

### 7.7 Terminologie der Verwandtschaftsbeziehungen

Verwandtschaft soll im Kontext dieser Arbeit begriffen werden als ein gesellschaftlicher Bereich, in dem fortgesetzte Austauschbeziehungen soziale Ordnung generieren. Eine vollständige Diskussion der Terminologie der Sozialbeziehungen der Hmong kann aufgrund des beschränkten Umfangs einer solchen Arbeit nicht erfolgen. An dieser Stelle beschränkt sich die Studie deswegen darauf, die Begriffe der Beziehungen zwischen den ‚jüngeren und älteren Brüdern‘ *kwv tij* innerhalb eines Clans zu analysieren, die im Rahmen der hier vorgenommenen Analyse der Kosmologie der Hmong von hervorgehobener Relevanz sind. Hierbei handelt es sich vor allem um das Verhältnis verschiedener Generationen zueinander, die Beziehung von Geschwistern innerhalb einer Generation und die Beziehungen zwischen potentiellen Heiratspartnern. Grundsätzlich bietet sich eine Darstellung an, in der die jeweils reziproken Verwandtschaftstermini einander gegenübergestellt werden, da sie viel eher der Auffassung gerecht wird, alle Sozialbeziehungen als Austauschverhältnisse zu betrachten. Die Identität des Einzelnen ist nicht *sui generis* gegeben (wie eine Ego-zentrierte Darstellung der Verwandtschaftstermini in stärkerem Ausmaß implizieren könnte). Sie konstituiert sich vielmehr erst wechselseitig im Kontext des Austausches mit Anderen. Darüber hinaus können so selbstreziproke Sets von Termini schnell heraus- und abgehoben werden gegen nicht-selbstreziproke Termini. Hierüber lassen sich oft wichtige Merkmale der Sozialbeziehungen herausstellen, da selbstreziproke Termini oft konnotiert sind mit fehlender Hierarchisierung und einer symmetrischen Beziehung mit geringer Ausdifferenzierung von Zeit (z.B. Aszendenz versus Deszendenz) und/ oder Geschlecht. Da es in der Sprache der Hmong viele Homophone gibt, die nicht das gleiche semantische Feld teilen, ergibt sich die tatsächliche Bedeutung eines Wortes zumeist rein kontextuell. Treten in zusammengesetzten

Verwandtschaftstermini so scheinbar bekannte Vokabeln auf, bedeutet dies nicht, dass diese in diesem Kontext Teil des gleichen semantischen Feldes sind. Erst die Befragung eines Informanten gibt hierüber Aufschluss; insofern kann im folgenden nur dann auf die Konnotationen eines Terminus eingegangen werden, wenn diese von Informanten explizit bestätigt wurde.

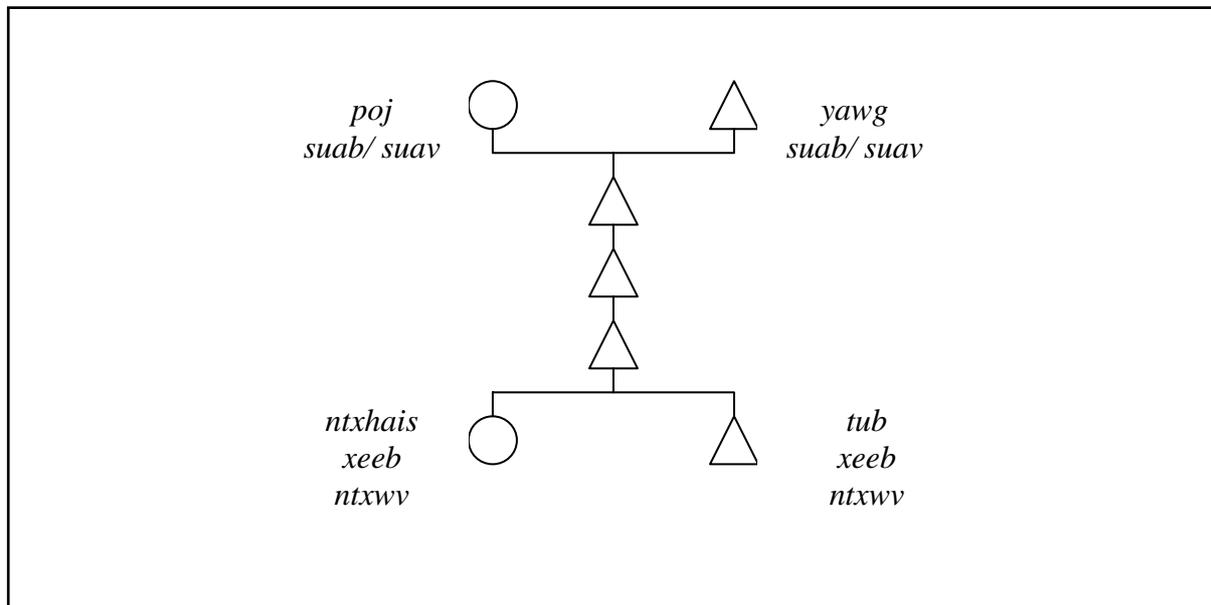
Die Verwandtschaftstermini der Hmong in Laos reichen bis zur fünften ascendierenden Generation. Dies ist auch oft die maximale genealogische Tiefe, mit der eigene patrilineare Vorfahren erinnert werden können; gewöhnlich besteht dieses Wissen nur bis zur vierten ascendierenden, gelegentlich auch nur bis zur dritten ascendierenden Generation. Da sich über diesen höchsten bekannten gemeinsamen Vorfahren die Deszendenzgruppe der ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘ konstituiert, kommt ihm erhebliche soziostrukturelle Bedeutung zu (Lemoine 1972: 187). Alle Männer der fünften ascendierenden Generation heißen bei den Hmong *yawg suab laus*, ihre Ehefrauen (die fast nie namentlich bekannt sind) *poj suab laus*. *laus* bedeutet hier ‚alt‘; der Terminus *yawg suab*, der oft wie *yawg suav* ausgesprochen wird, bedeutet ‚l’âieul quand on était encore en Chine‘, die Ehefrauen dieser Ahnen heißen dann *puj suab*, ‚trisaïeule paternelle‘ (Lemoine 1972: 174, 176; Cooper et al. 1991: 18).



**Abbildung 1: Verwandtschaftstermini bei fünf Generationen Abstand**

Die Termini der vierten ascendierenden bzw. deszendierenden Generation unterscheiden sich nur geringfügig. Das Suffix ‚alt‘ *laus* der Termini der ascendierenden Generationen fällt weg;

ansonsten bleiben die Bezeichnungen gleich und werden von anderen Autoren für die Weißen Hmong in Laos (Lee 1986: 6) und Thailand (Heimbach 1979: 494) bestätigt.



**Abbildung 2: Verwandtschaftstermini bei vier Generationen Abstand**

In der fünften und vierten aufsteigenden Generation wird also nur das absolute Geschlecht der Bezeichneten unterschieden. Ob diese linear oder kollateral mit Ego verwandt sind, spielt ebensowenig eine Rolle wie eine Hierarchisierung in e/y. Mit dem Terminus des *suav*, des ‚Fremden/ Chinesischen‘ rekurrieren die Hmong dabei auf ihre mythische Vergangenheit, die als *hauv paus*, als ‚Wurzel‘ und Ursprung betrachtet und in einer mythischen Topographie in China angesiedelt wird. Die Begriffe des *yawg* oder *puj* werden auch benutzt als Ehrenbezeichnung für ältere Männer oder Frauen, männliche oder weibliche Geister oder andere hochstehende spirituelle Wesen, wie sich in der Bezeichnung *yawg Saub* oder *puj Saub* für eine der höchsten Schöpfergottheiten zeigt (Lyman 1974: 267, 363). Der *yawg suab laus* bzw. der *yawg suab* nimmt hier also genealogisch die Stellung ein, die in den Mythen topographisch dem Land China zugewiesen wird: beide werden mit dem Ursprung assoziiert, dessen man sich im rituellen Austausch konstant versichern muss, um die soziale Ordnung immer wieder in die kosmische einzubinden. Die ‚Abgeordneten des Himmels‘ im Ritual der ‚Tür der Reichtümer‘ kommen so aus ‚dem Land der Ahnen‘, das gleichzeitig als chinesische Provinz Guizhou identifiziert wird. Nach Heimbach und Lee ist der Begriff des *yawg suav* der

einzigster Terminus der Sozialbeziehungen, zu dem kein reziproker Gegenbegriff existiert<sup>270</sup> (Heimbach 1979: 484- 485; 494- 497; Lee 1986: 7). Hiernach kann jeder lebende Hmong seine Ahnen in der vierten aufsteigenden Generation bezeichnen, nicht jedoch seine Nachkommen in der vierten absteigenden Generation, da es für diese keinen entsprechenden Terminus gibt. Die Beziehung wäre danach recht asymmetrisch: während die Lebenden sich über diese Bezeichnung auf ihre chinesischen/ fremden Ahnen beziehen können, können sie sich selbst schon rein begrifflich nicht als chinesische/ fremde Ahnen gegenüber ihren noch ungeborenen Nachkommen konstituieren, da letztere gar nicht benannt werden können. Dies könnte bedeuten, dass die Beziehung der Lebenden in die mythische Zukunft ihrer Beziehung in die mythische Vergangenheit untergeordnet wird. Meine Informanten hingegen gaben hier sowohl für eine Beziehung zur vierten absteigenden als auch zur fünften absteigenden Generation den Terminus *tub xeeb ntxwv* für Männer und *ntxhais xeeb ntxwv* für Frauen an; üblicher ist hier jedoch das Sprechen von *xeeb ntxwv* ohne Geschlechtsunterscheidung. Auch hier handelt es sich in beiden Generationen jedoch nur um eine Erweiterung der Anwendung der exakt gleichen Termini für die dritte absteigende Generation auf die vierte und fünfte. Ob dem Terminus selbst eine eigene Bedeutung zukommt, ist ungewiss; *ntxwv* wird von Heimbach als eine aus dem chinesischen übernommene Nominalendung identifiziert (Heimbach 1979: 214). Mit zunehmender absteigender Entfernung von Ego nähert sich wieder eine erhoffte mythische Zukunft, in der der *huab tais* reinkarniert und damit den Hmong den Zugang zum kosmischen Ursprung wiedergibt. Die konstituierenden Merkmale der sozialen Ordnung der Gegenwart wie z.B. e/y-Hierarchisierung oder m/f-Unterscheidung verlieren hier mehr und mehr an Bedeutung und können zunehmend vernachlässigt werden. Zeit als Vergangenheit wird dabei stärker ausdifferenziert als zukünftige Zeit, da eine Gesellschaft, die sich auf ihren Ursprung hin orientiert, in einer mythischen Vergangenheit das Modell für eine mythische Zukunft findet. Die Ausdifferenzierung der Gegenwart steht so immer in diesem Spannungsfeld, in dem die definierenden Merkmale des Sozialen mit zunehmender zeitlicher Entfernung in der kosmischen Ordnung aufgehoben werden.

In der dritten aufsteigenden/ absteigenden Generation wird aufsteigend ebenfalls nur das absolute Geschlecht der Bezeichneten unterschieden, absteigend nicht einmal dieses.

<sup>270</sup> Lyman hingegen gibt für die Grünen Hmong für die vierte absteigende Generation einen Terminus an, den er als *séng lǎng séng l'ǐ* transkribiert, der aber in keinem der anderen Wörterbücher wiedergefunden werden konnte (Lyman 1974: 388).

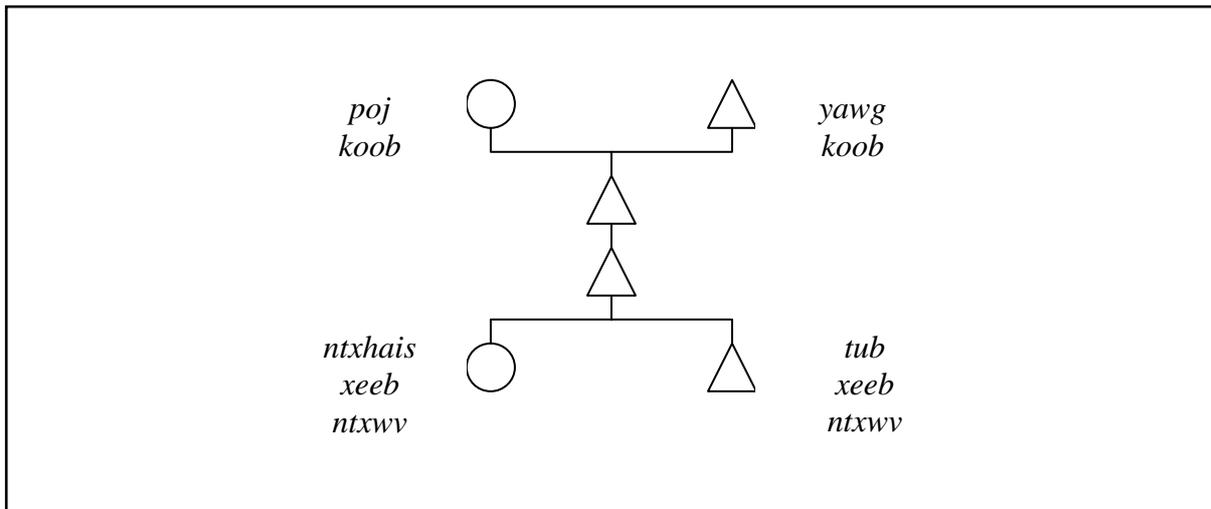


Abbildung 3: Verwandtschaftstermini bei drei Generationen Abstand

*yawg* und *poj* werden hier weiter qualifiziert durch *koob*, einem Begriff, der exklusiv für diese Generation verwendet wird und übersetzt wird mit ‚merit, reward; good luck‘ (Lyman 1974: 139), in den Ausdrücken *meej koob* oder *yeeb koob* als ‚good name, good reputation, glory, honor‘ (Heimbach 1979: 87). Da es sich hierbei um die patrilinearen Ahnen der Namens-Gruppe handelt, sind diese im Kontext ihres Namens gekennzeichnet durch einen guten Ruf und Besitz und tragen so zum Ansehen der Gruppe mit bei.

Die zweite aufsteigende Generation wird in der Patriline nur nach Männern *yawg* und nach Frauen *poj* unterschieden, ohne dass diese weiter qualifiziert werden. Nach Heimbach findet der Terminus *xeeb ntxwv* bzw. *xeeb lwj xeeb ntxwv* bereits für die zweite absteigende Generation Anwendung (Heimbach 1979: 214, 407); meine eigenen Informanten nannten für diese Generation die Termini *tub xeeb leej* für Männer und *ntxhais xeeb leej* für Frauen.

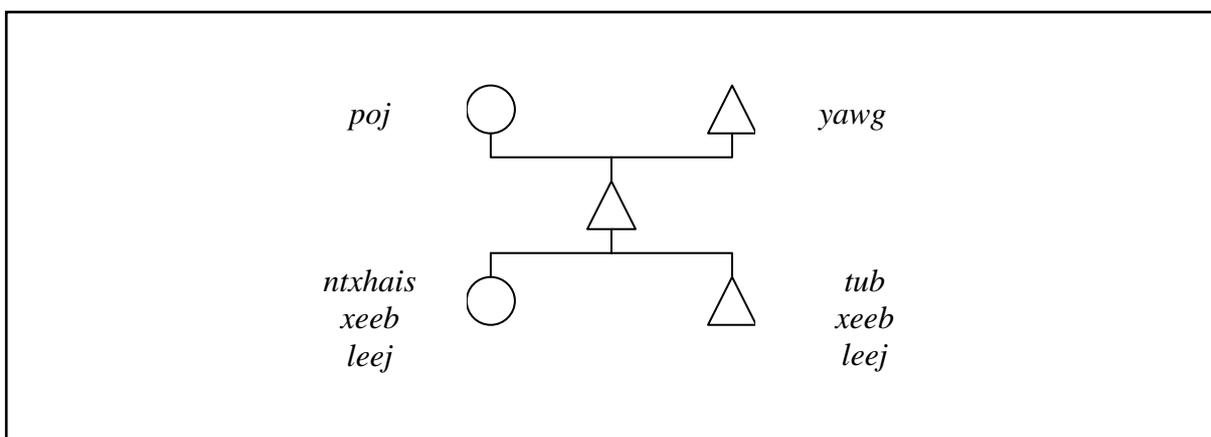


Abbildung 4: Verwandtschaftstermini bei zwei Generationen Abstand

Mit zunehmender genealogischer Nähe zu Ego entfernt sich der mythische kosmische Ursprung. In den Beziehungen zwischen Personen mit einer Generation Abstand fächern die Verwandtschaftstermini vielfältig auf. Es wird hier zunehmend auf die ganze Bandbreite möglicher Unterscheidungen zurückgegriffen, die die soziale Ordnung charakterisieren. In der ersten ascendierenden Generation tritt nun innerhalb der Patriline die Differenzierung in ‚älter‘ *hlob* und ‚jüngster‘ *ntxawg* hinzu, die den affinalen Beziehungen zur Deszendenzgruppe der Mutter oder des Ehemannes der Schwester des Vaters, den potentiellen Frauengebern und Frauennehmern *neej tsa*, fehlen.

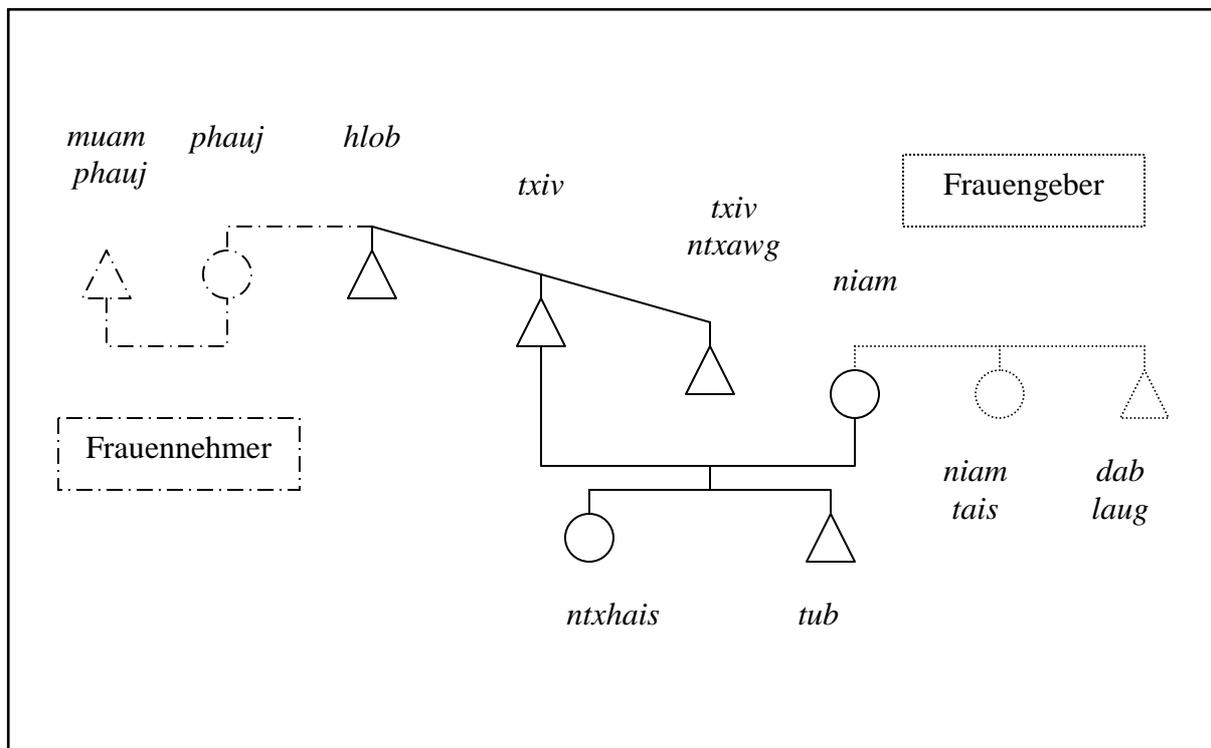


Abbildung 5: Verwandtschaftstermini bei einer Generation Abstand

Hervorgehoben sei an dieser Stelle der (aus der Sicht der deszendierenden Generation) MB *dab laug*, der als Vertreter des Frauengebers eine wichtige Funktion in einigen Ritualen einnimmt, sowie die FZ *phauj* und vor allem deren Ehemann FZH, der als *muam phauj* und Vertreter des Frauennehmers eine wichtige Rolle in den Totenritualen einnimmt.

Diese Tendenz zunehmender sozialer Differenzierung setzt sich fort und erreicht ihre höchste Ausprägung in den Beziehungen innerhalb einer Generation, in der im Verhältnis zwischen Geschwistern sowohl zwischen absolutem als auch relativem Geschlecht terminologisch unterschieden wird. Die strukturgebende Unterscheidung innerhalb ein- und dergleichen Generation ist (neben männl./ weibl., dem absoluten Geschlecht des Bezeichneten) die des

relativen Geschlechterverhältnis zwischen Verwandten, wobei ein s.s.-Geschlechterverhältnis zwischen Brüdern die Hierarchisierung in e/y nach sich zieht, ein s.s.-Geschlechterverhältnis zwischen Schwestern nur bedingt, ein o.s.-Geschlechterverhältnis nicht.

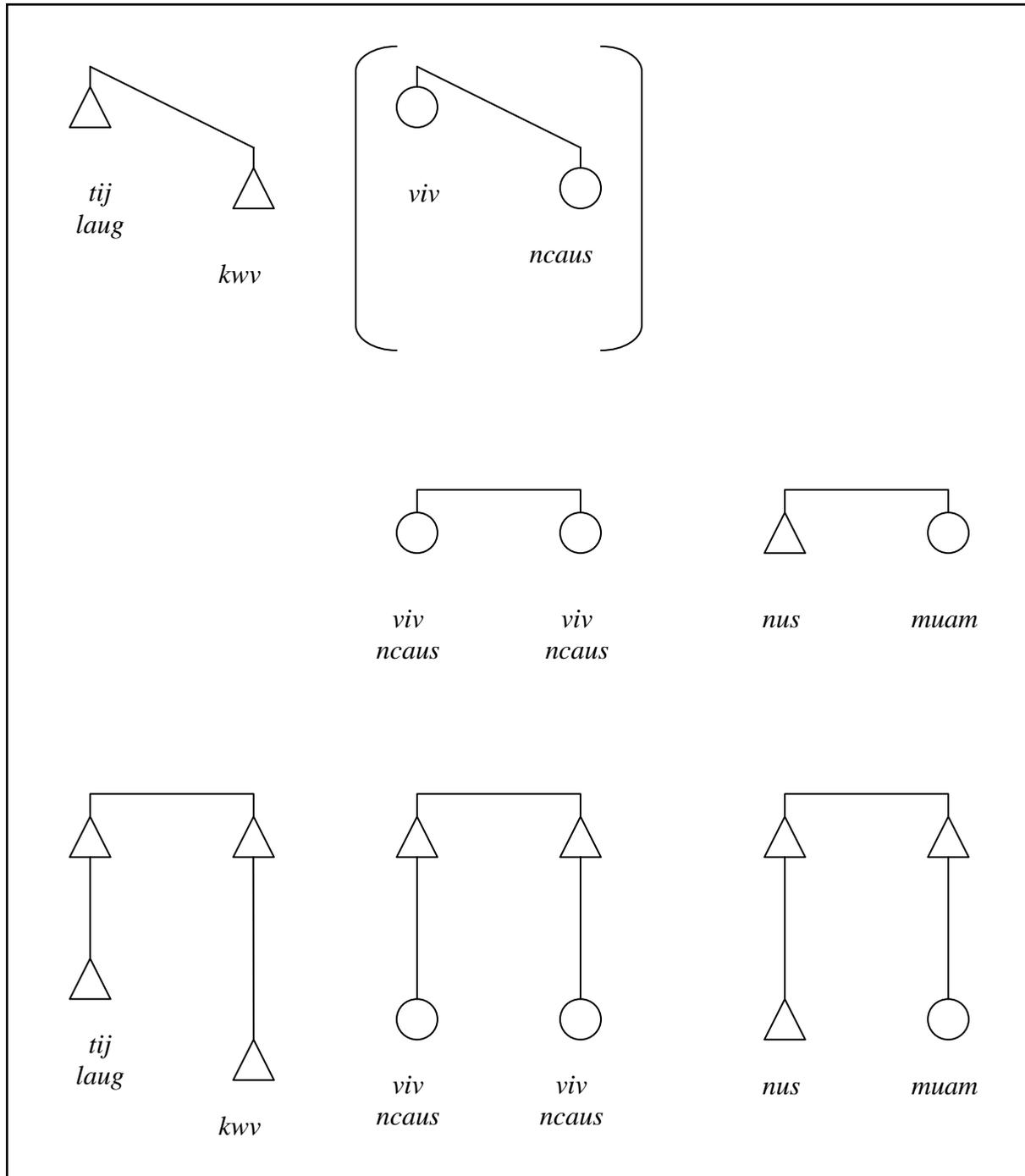


Abbildung 6: Beziehungen innerhalb einer Deszendenzgruppe und Generation

Auf die Beziehung zwischen ‚älterem Bruder‘ *tij laug* und ‚jüngerem Bruder‘ *kwv* als Modell für die Soziogenese der Gesellschaft wurde bei der Besprechung der Ursprungsmythen bereits eingegangen. Die hier getroffene Unterscheidung reflektiert eine Zeitorientierung und schafft

eine asymmetrische Beziehung. Diese kann sich darin äußern, dass die Hmong jedem Sohn einen weiteren, aus dem Yunnanesischen entlehnten Namen in Form eines Zahlwortes geben können, um die Reihenfolge der Geburten zu demarkieren (Chindarsi 1976: 81). Die Bruderbeziehung ist so geprägt durch ein hierarchisches Verhältnis zwischen den aufeinander bezogenen Personen. Die Hmong greifen dies auf, wenn sie in ihrer Mythologie die eB/yB-Beziehung als Paradigma sozialer Differenzierung nutzen: in der Konkurrenz zwischen Brüdern entsteht die Gesellschaft der Hmong in Form konkurrierender Ethnien und Deszendenzgruppen. Die Mythologisierung dieser Verwandtschaftsbeziehung bietet dabei nicht nur eine Erklärung für die kosmologische Abhängigkeit der Gegenwart, sondern projiziert im Millenarismus die Erlösung hiervon in eine mythische Zukunft. Aus der Dissonanz von Gegenwart (eB<yB) im Verhältnis zu mythischer Vergangenheit und Zukunft (eB>yB) nähren sich die Zukunftshoffnungen der Hmong.

Etwas anders stellt sich die Beziehung zwischen Schwestern dar. Auch diese zeigen potentiell ähnliche Grundcharakteristika, wenn sich für sie die Abfolge ihres Heiratens über ihr Alter ergibt. So ist es möglich, dass Schwestern sich je nach relativem Altersunterschied mit den eigenen Verwandtschaftstermini ‚ältere Schwester‘ *viv* und ‚jüngere Schwester‘ *ncaus* bezeichnen. Im Kontext ihrer Fruchtbarkeit ist diese Beziehung jedoch geprägt von einem universalen und undifferenzierten Leben, das allen Mitgliedern der Deszendenzgruppe gleichermaßen zueigen ist und keine Hierarchisierung mit sich bringt. Insofern wird der altershierarchisierende asymmetrische Gebrauch der Termini der häufigeren symmetrischen Verwendung als selbstreziproke *vivncaus* untergeordnet.

Die Beziehung zwischen gegengeschlechtlichen Geschwistern ist schließlich durch das völlige Fehlen jeder Altershierarchisierung gekennzeichnet. Die verwendeten Begriffe sind hier *nus* und *muam*. Die Verwendung unterschiedlicher Termini signalisiert einen Identitätsunterschied: während die Brüder in der Deszendenzgruppe verbleiben und diese in ihrer Permanenz repräsentieren, verlassen ihre Schwestern die Deszendenzgruppe in der Heirat und repräsentieren diese gegenüber einem Frauenthema in ihrer Fruchtbarkeit. Trotz des Inzesttabus konnte so in den Ursprungsmythen auf die Beziehung zwischen gegengeschlechtlichen Geschwistern zurückgegriffen werden, um als Modell für das affine Verhältnis zu dienen.

Zu nennen ist schließlich noch die Terminologie der bevorzugten Heiratspartner. Männer und Frauen in diesem Verhältnis bezeichnen sich als ‚äußerer Bruder‘ *nus npawg* bzw. ‚äußere Schwester‘ *muam npaws*. Das Suffix *npawg/ npaws* kennzeichnet diese Beziehungen als potentiell sexuelle und hebt sie ab vom Inzesttabu der Bruder-Schwester-Beziehung innerhalb

eines Clans. Während *nus* und *muam* so innerhalb des Clans eine ‚innere‘ Sphäre konstituieren, die vom Exogamiegebot und zahlreichen Vermeidungsregeln geprägt ist, wird diese Konnotation irrelevant, sobald das Suffix *npawg/ npaws* diese Beziehungen als ‚äußere‘ kennzeichnet. Besonders interessant ist hier, dass sich die männlichen Vertreter dieser Heiratskategorien untereinander nur selbstreziprok ‚Äußerer‘ *npawg* nennen (die Termini von Ego für die Kintypen sind fett und kursiv, die Termini der entsprechenden Kintypen für Ego sind nur kursiv). Identisch sind sie tatsächlich in ihren Heiratspräferenzen, da sie (abgesehen vom Inzesttabu) um einen gleichen Kreis von Frauen konkurrieren. Gleichheit bedeutet für sie in diesem Fall Interessensrivalität.

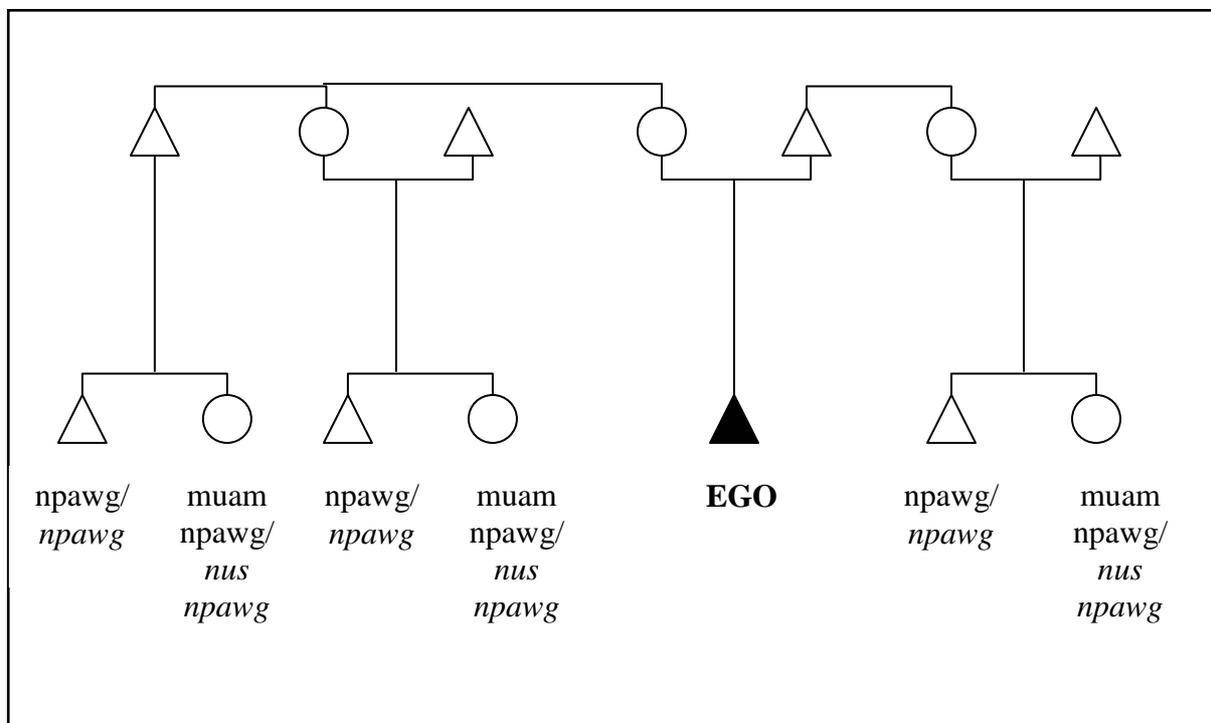


Abbildung 7: Beziehungen zwischen ‚äußeren Brüdern und Schwestern‘

Sobald ein potentieller Heiratspartner jedoch liiert ist und eigene Kinder hat, ändert sich für ihn die gesamte Terminologie. Für Personen der Kategorie *npawg* werden nun plötzlich Termini verwendet, die eine Altershierarchie nach absolutem Geschlecht implizieren. Die Differenz e/y scheint hier die Komplementarität einer asymmetrischen Beziehung zu ermöglichen, die zuvor bei der Existenz gleicher Heiratspräferenzen noch nicht möglich war. Gleiches gilt für seine frühere ‚äußere Schwester‘: diese wird nun nicht mehr als potentieller Heiratspartner terminologisch demarkiert, sondern als möglicher Affinaler aus der Perspektive seiner Kinder.

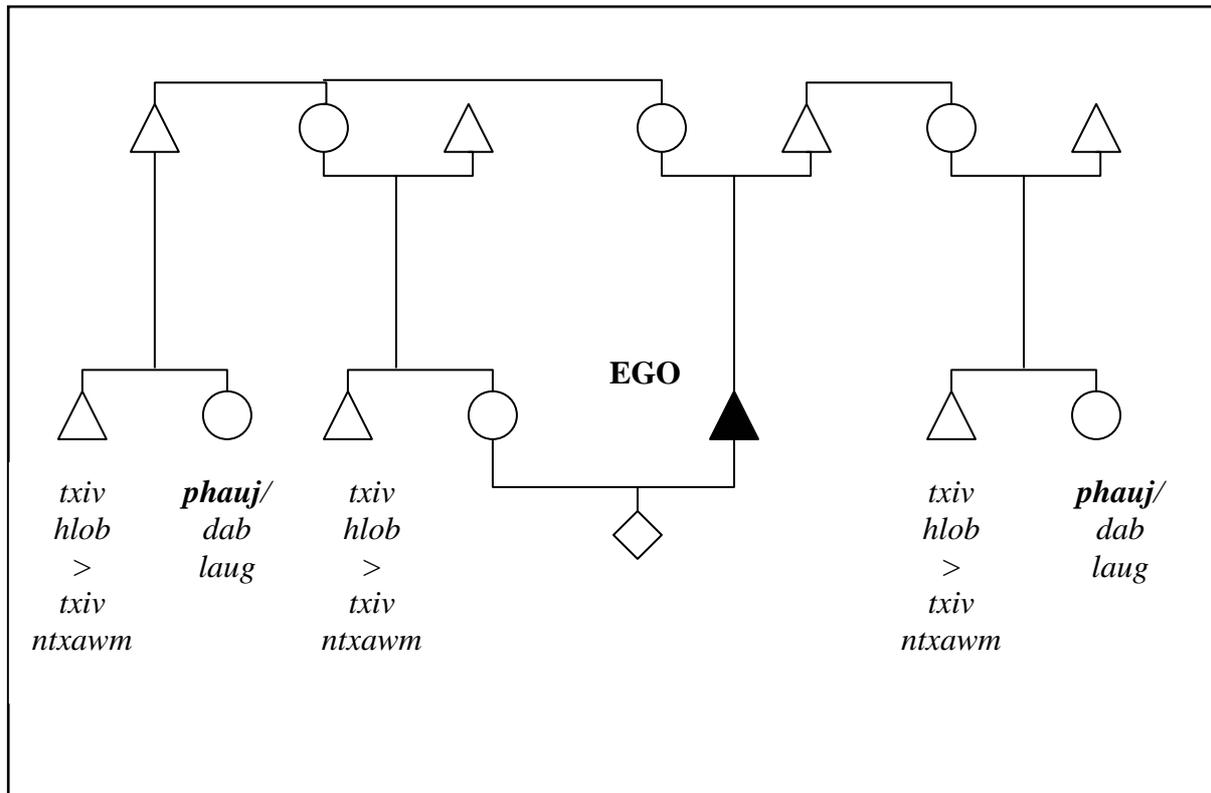


Abbildung 8: Terminologiewechsel nach Geburt eines Kindes

Das gesamte Referenzsystem von ‚äußeren Brüdern und Schwestern‘ wird so auf die folgende, noch unverheiratete Generation übertragen und strukturiert hier erneut die Wahl möglicher Heiratspartner.

## 8. Konstruktion der Person

Die bisherigen Abschnitte der Analyse haben gezeigt, welche Austauschbeziehungen innerhalb der Gesellschaft der Hmong als essentiell betrachtet werden, um die Einheiten sozialer Gruppierung an den Kosmos anzubinden und damit rituell zu erneuern. Die einzelne Person stellt nun die kleinste soziale Einheit dar, in der sich die Konstituierung dieser Beziehungen verfolgen lässt. Ein Blick darauf, wie in den Mythen Vorstellungen der Hmong zur Konstitution der Person aussehen, scheint die Annahme eines gemeinsamen, sozial undifferenzierten Ursprungs im Kontext regenerativen *Lebens* und einer nachfolgenden sozialen Differenzierung im Kontext des *hmoov* zu bestätigen. Aufgrund der in den Ursprungsmythen zahlreich auftauchenden mythischen Schöpferfiguren der Hmong sollen diese kurz vorgestellt werden. In den Ursprungsmythen repräsentieren sie die Möglichkeiten, die soziale Ordnung in Beziehung zu setzen zur kosmischen Ordnung und sie hierüber sowohl als permanent als auch als vergänglich zu gestalten.

### 8.1 Mythische Permanenz und Impermanenz

#### „Großvater *Saub*“

„Großvater *Saub*“ *Yawm Saub* ist nach dem Schöpfer-Himmel das höchste Wesen der Hmong. Während die eigentliche Bezeichnung des ‚Erschaffens der Erde‘ *raug teb tsim los* dem Schöpfer-Himmel vorbehalten ist, wird von *Saub* gesagt, dass er nachfolgend ‚die Erde glättete‘ *pheej teb pheej chaws*, wobei dieser Akt konnotiert ist mit dem Gestalten und Ausformen der Erdoberfläche. In den Mythen taucht er deutlich häufiger auf als der Schöpfer-Himmel; die Beschreibung seiner Lebensweise hat konkretere Züge: sein Haus im Himmel ist von einer mit einer Tür durchbrochenen Steinmauer umgeben; hier zieht er Rinder und hat einen Stall (Mottin 1980: 39). In bestimmten Kontexten wird mit ihm eine Frau namens *Puj Saub*, ‚Großmutter‘ oder ‚die alte‘ *Saub* erwähnt (Mottin 1982: 29). In verschiedenen Mythen stellt er sich als Ratgeber und Ansprechpartner der Menschen dar (Mottin 1980: 239, 241).

„Großvater *Saub*“ erweist sich in seinen Charakteristika ganz offensichtlich als dem Schöpfer-Himmel Nachgeordnetes in dem Sinne, dass er sich in die von ihm getroffenen Unterscheidungen einfügt und durch sie konstituiert wird: so wohnt er im Himmel (und nicht auf der Erde, eine Unterscheidung, die der Schöpfer-Himmel transzendiert) und weist in bestimmten Kontexten die Geschlechtsunterscheidung in Mann und Frau auf. Für den Schöpfer-Himmel, der die ersten Unterscheidungen getroffen hat, ist nicht nachvollziehbar,

dass er einer Seite der Unterscheidung mehr zugetan sein sollte als der anderen, da er sie umfasst; dies bleibt den Kreaturen vorbehalten, die durch die Unterscheidungen erst konstituiert werden und die klar auf einer der beiden Seiten der Differenz stehen, entweder im Himmel wohnen oder auf der Erde, entweder Frau sind oder Mann. Dies erklärt, warum ‚Großmutter‘ und ‚Großvater *Saub*‘ als soviel bessere Ratgeber für die Menschen eingeschätzt werden. Ähnlich wie der Schöpfer-Himmel vermeiden sie jedoch direkte Eingriffe in den Alltag der Hmong und werden von diesen auch nicht durch Opfer bedacht. Eine wichtige Rolle spielen sie hingegen in den Mythen (Lyman 1974: 303).

### **Der ‚böartige Büffel‘**

Die Geschehnisse der Welt unterliegen somit vorwiegend anderen mythischen Figuren. Der ‚böartige Büffel‘ *Ntxwj Nyooog* stellt eine der weiteren wichtigen Figuren im Götterpantheon der Hmong dar. Mottin übersetzt *Ntxwj* als ‚méchant‘, *Nyooog* oder *nyug* als ‚buffle‘ (Mottin 1982: 30). *Ntxwj Nyooog* ließe sich als ‚böartiger Büffel‘ übersetzen<sup>271</sup>.

Es ist der ‚böartige Büffel‘, der den Tod auf Erden verursacht: jeder Tod eines Menschen wird letztlich auf seine Intervention zurückgeführt. Als jemand, der ‚roh isst und kalt trinkt‘ *noj nyug haus txias*, repräsentiert er die außersoziale, zerstörerische Seite aller Existenz und die Bedrohung durch die ihr innewohnende Impermanenz. In der Vorstellung der Hmong droht der ‚böartige Büffel‘ fortwährend die Menschheit auszurotten (Mottin 1980: 31).

In der vom ‚böartigen Büffel‘ repräsentierten Impermanenz liegt jedoch auch Kreativität und Innovationspotential. Nach dem Tod eines Menschen zeigt er sich verantwortlich dafür, den verschiedenen Aspekten der Person des Verstorbenen die neuerliche Reinkarnation zu ermöglichen<sup>272</sup>. Die Reinkarnation der Ahnen in den Nachkommen stellt dabei eine grundsätzliche Voraussetzung für das Fortbestehen der Gesellschaft der Hmong dar (Mottin 1982: 31; Dao 1992: 273-275). Somit erscheint der ‚böartige Büffel‘ zum einen über seine Impermanenz als latente Bedrohung der sich als permanent begreifenden Gesellschaft,

<sup>271</sup>Hier im Ursprungsmythos taucht für ihn die Bezeichnung *Ntxwj Si Quas Nyooog* auf. Die Bedeutung der beiden mittleren Termini konnte hier nicht geklärt werden, da sich ein Nachschlagen im Lexikon angesichts der unterschiedlichen Transkriptionsweisen als äußerst schwieriges Unterfangen darstellte.

<sup>272</sup>Auch kommt es immer wieder vor, daß Menschen sich nur noch in unzureichendem Maße über Objekte wie z.B. Silberhalsringe, die sie am Körper tragen, der Beziehungen versichern können, die sie als Personen überhaupt erst konstituieren. Der Verlust dieser Beziehungen, der einhergeht mit Krankheit und Tod für die Betroffenen, wird vorgestellt als der Verlust elementarer Aspekte der Person, den Menschen verlassen und zum ‚böartigen Büffel‘ zu gelangen versuchen, um von hier aus wieder erneut zu reinkarnieren (Mottin 1982: 31).

repräsentiert jedoch gleichzeitig die Erneuerungsmöglichkeiten, die die Gesellschaft immer wieder neu konstituieren.

## 8.2 Die mythische Entstehung der Person

Der folgende Ursprungsmythos thematisiert die Entstehung des Menschen im Rahmen einer universellen, alle ethnischen Gruppen umfassenden Ordnung. Hier werden die sozio-kosmischen Beziehungen eingeführt, über die verschiedene Aspekte von Personen in die Gesellschaft inkorporiert werden und die notwendig sind, um eine Person zu konstituieren und sie mit einer sozialen Identität auszustatten. Insofern beschreibt der folgende Mythos nicht alleine exemplarisch die Entstehung der Person, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit der Existenz von Gesellschaft als Ganzer. Der folgende, von Lemoine aufgezeichnete und hier in vollem Umfang wiedergegebene Ursprungsmythos ist Teil eines rituellen Gesanges, dem *khuab ke* ‚den Weg zeigen/ lehren‘ aus dem ersten Totenritual. Mit diesem wird nach dem Herrichten des Toten das eigentliche Totenritual eingeleitet; er unterrichtet den Toten von den Ursprüngen der Welt, des Lebens und des Todes und weist ihm den Weg zu den Ahnen und zur Reinkarnation. Da Moréchand einen in seiner Struktur sehr ähnlichen Ursprungsmythos aus einem ‚den Weg zeigen/ lehren‘ überliefert, soll dieser ausschnittsweise immer wieder dann zu Vergleichszwecken herangezogen werden, wenn sich diese beiden Versionen gegenseitig ergänzen und zu einem besseren Verständnis beider beitragen.

‚Quand le ciel créa la terre avec ses vallées et ses monts, il fit exister le corps de *Nkauj Ab*<sup>273</sup>, quand le ciel créa la terre avec ses vallées et ses monts entremêlés, il fit être le corps de *Nraug Lis Oo*<sup>274</sup>.‘

*Nkauj Ab* resta jeune fille 6 ans, sans fils; *Nraug Lis Oo* demeura jeune homme 6 ans et n’engendra pas d’enfant. *Nkauj Ab* et *Nraug Lis Oo* allèrent interroger *Puj Saub*<sup>275</sup> et *Yawm Saub*<sup>276</sup>.‘ (Moréchand 1968: 171)

<sup>273</sup>Zur Vereinheitlichung der verschiedenen Transkriptionsweisen soll durchgehend das heute übliche und von Lemoine 1983 ebenfalls verwandte Barney-Smalley-System des Romanized Phonetic Alphabet (RPA) verwendet werden; falls nötig und möglich, wurde die Schreibweise dieser Begriffe in den älteren Texten geändert. So schreibt Moréchand 1968 hier ‚Dame Ia‘, Lemoine 1972b ‚Demoiselle A‘ und Lemoine 1983 ‚*Nkauj Ab*‘. *Nkauj* heißt hier ‚Frau‘; die Bedeutung von *Ab* konnte anhand verschiedener Lexika nicht entschlüsselt werden.

<sup>274</sup>Moréchand schreibt 1968 ‚Sire Ong‘, Lemoine 1972b ‚Damoiseau Ong‘, Lemoine 1983 ‚*Nraug Lis Oo*‘, wobei *Nraug* ‚Mann‘ heißt und *Oo* keine klare Bedeutung zugewiesen werden kann.

<sup>275</sup>Moréchand schreibt 1968 ‚la vieille So‘, Lemoine 1972b ‚la vieille Sho‘, Lemoine 1983 ‚*Puj Saub*‘, wobei *Puj* ‚Großmutter‘ heißt und *Saub* nicht zugeordnet werden kann.

<sup>276</sup>Moréchand 1968 ‚le vieux So‘, Lemoine 1972b ‚le vieux Sho‘, Lemoine 1983 ‚*Yawm Saub*‘, wobei *Yawm* ‚Großvater‘ heißt und *Saub* nicht zugeordnet werden kann.

,*Puj Saub* dit à *Nkauj Ab*: ‘Tu veux avoir des enfants  
Mets tes plus beaux atours et va quérir la connaissance sur le lit de satin de *Ntxwj Si Quas Nyoog*<sup>277</sup>, et tu auras des enfants.’  
*Yawm Saub* dit à *Nraug Lis Oo*: ‘Tu veux avoir des enfants, eh !  
Revêts tes plus beaux atours et va quérir la connaissance sur le lit de satin de *Ntxwj Si Quas Nyoog*.’  
Ainsi vous êtes-vous rencontrés, *Nkauj Ab*, *Nraug Lis Oo*.  
*Nkauj Ab* revêtue de ses plus beaux atours s’en est allée chercher la connaissance sur le lit de satin de *Ntxwj Si Quas Nyoog*,  
*Nkauj Ab* eut un fils.  
*Nraug Lis Oo* vêtu de ses plus beaux atours est allé quérir la science sur le lit de satin de *Ntxwj Si Quas Nyoog*,  
*Nkauj Ab* eut un fils, *Nraug Lis Oo* eut un fils.  
*Nkauj Ab*, *Nraug Lis Oo* ne savaient pas leur donner de nom, ils allèrent trouver *Yawm Saub*.  
*Yawm Saub* dit: ‘Celui qui aura les doigts gros appelez-le *Qaav Tuj*.  
Celui qui a des doigts petits appelez-le *Qaav Taug*<sup>278</sup>.’  
*Nkauj Ab*, *Nraug Lis Oo* de retour eh !  
Celui aux gros doigts l’ont appelé *Qaav Tuj*,  
celui aux doigts petits l’ont appelés *Qaav Taug*.  
En trois jours *Qaav Tuj* a grandi en sagesse,  
*Qaav Tuj* pense: ‘L’intelligence de *Qaav Tuj* est grande.’  
En trois nuits *Qaav Taug* a grandi en sapience,  
*Qaav Taug* se dit: ‘L’intelligence de *Qaav Taug* est étendue.’  
*Qaav Tuj* se lève pour gouverner le ciel,  
*Qaav Taug* se lève pour gouverner la terre.’ (Lemoine 1972b: I 115; Lemoine 1983: 122- 123)

In diesem Mythos wird auf exemplarische Art und Weise vorgeführt, in welchen elementaren Beziehungen ein Mensch verortet sein muss, um als soziale Person existieren zu können. Diese Beziehungen, die auf die elementaren Wertideen der Hmong rekurrieren, sollen überblicksartig dargestellt werden.

Mit Erschaffung der Erde, ihren Bergen und Tälern ließ der Himmel auch ein mythisches Ur-Paar, als Frau *Nkauj Ab* und als Mann *Nraug Lis Oo* in seinen körperlichen, d.h. nicht-sozialen Aspekten entstehen. Zu der Unterscheidung von Himmel und Erde tritt nun die von Mann und Frau, ohne dass dies verknüpft wäre mit der Möglichkeit der reproduktiven Fertilität der Geschlechter: das Sein des Paares ist beschränkt auf Körper-Sein, was hier nicht Fruchtbar-Sein heißt. Das Ur-Paar besitzt weder Artefakte noch Wissen, um sich zu vermehren; Fruchtbarkeit und Reproduktion sind also notwendig verknüpft mit Sozialität. Fehlende Nachkommenschaft ist aber in einer solchen Gesellschaft gleichbedeutend mit dem

<sup>277</sup>Diese Figur fehlt im Mythos von Moréchand; bei Lemoine 1972b „*Ndzeu Shi Kroua Nyong*“ oder „*Ndzeu Nyong*“, bei Lemoine 1983 „*Ntxwj Si Quas Nyoog*“. Es handelt sich hierbei um den „böartigen Büffel“; siehe hierzu auch Fußnote 2.

<sup>278</sup>Moréchand schreibt 1968 „*Kra Tu*“ und „*Kra Plu*“, Lemoine 1972b „*Krang Tou*“ und „*Krang To*“, Lemoine 1983 „*Qaav Tuj*“ und „*Qaav Taug*“. Auch die Bedeutung dieser Begriffe konnte nicht entschlüsselt werden.

sozialen Tod des Paares: wer soll für sie die Totenriten durchführen, wer sie als Ahnen verehren, wo bleiben die Nachkommen, in denen sie wieder reinkarnieren könnten? Somit führt der Mythos mit dem Körper eine der wesentlichen Konstituenten der Person ein, zeigt aber darüber hinaus die Notwendigkeit, diesen Aspekt der Person durch weitere zu ergänzen.

Der folgende Teil des Mythos steht nun ganz im Kontext der Beziehung von Mann zu Frau und der Frage der Erlangung reproduktiven *Lebens*. Da die Frau vor dem Mann geschaffen wurde, steht hier zu vermuten, dass die Frau in diesem Kontext dem Mann als hierarchisch übergeordnet betrachtet werden kann. Im Kontext der Beziehung zwischen Frau und Mann wird die Schöpferfigur *Saub* in einen männlichen und einen weiblichen Pol aufgespalten, wobei auch hier der weibliche Anteil der ‚Großmutter *Saub*‘ zuerst, der männliche Anteil ‚Großvater *Saub*‘ zuletzt genannt wird. Nun wendet sich das Körper-Paar an ‚Großmutter‘ und ‚Großvater *Saub*‘, wobei der Hierarchie entsprechend die erstgenannte ‚Großmutter *Saub*‘ die erstgeschaffene Frau des Ur-Paares, der als zweites genannte ‚Großvater *Saub*‘ aber den als zweites geschaffenen Mann berät. Wie soll es diesem Ur-Paar gelingen, Fruchtbarkeit in sich zu verkörpern und zu Nachkommen zu gelangen? Die Anweisungen von ‚Großmutter‘ und ‚Großvater *Saub*‘ sind klar: sie sollen ihre Kleider so attraktiv wie möglich gestalten, wobei ‚atours‘ auch mit weiblichem Putz und Schmuck übersetzt werden kann, sowie auf der Lagerstätte aus Satin, dem ‚lit de satin‘ *lub laav tsuj* die Bekanntschaft des ‚böartigen Büffels‘ machen. Beide Anweisungen können aus den Verhältnissen des affinalen Gabenaustausches gedeutet werden. Sie weisen für das Körper-Paar auf die Notwendigkeit hin, affinale Beziehungen zu einem Frauengeber zu führen, wenn es zur Weitergabe von Leben in den Kindern kommen soll. Die erste hier genannte Bedingung nennt äußeren Schmuck als Voraussetzung dafür, Leben zu reproduzieren. Dies könnte auf den ‚Einschließer von Leben‘, den bereits besprochenen Silber-Halsring *xauv siav* der Hmong rekurrieren, der hier kurz nochmals in seinen wesentlichen Aspekten vorgestellt werden soll. Dieser Silberhalsring wurde traditionell Neugeborenen teilweise schon vor dem Durchschneiden der Nabelschnur um den Hals gelegt und dann das ganze Leben lang getragen. Hier diente er als Schutz des Betreffenden, indem er dessen Leben *siav* in den Körper ‚einschließt‘ *xauv yus txoj siav* (Lemoine 1972: 122f.; Chindarsi 1976: 66; Heimbach 1979: 298, 405, 430; Lewis 1984: 116). Auch die zweite hier genannte Bedingung rekurriert möglicherweise auf den affinalen Gabenaustausch. Möchte das Paar zur Reproduktion von Leben *siav* fähig sein, muss es auf der Lagerstätte aus Satin die Bekanntschaft des ‚böartigen Büffels‘ machen. Der Ausdruck *lub laav tsuj*, den Lemoine mit ‚lit de satin‘ übersetzte, findet sich in den von Bertrais überlieferten Heiratsgesängen in der Aussage wieder, die Gruppe der Braut solle ihr

‚sofa of satin’ *lub lav tsuj* für die Gruppe des Bräutigams vorbereiten (Bertrais 1978: [3]8). Hierbei handelt es sich um eine andere Bezeichnung für das ‚Hemd aus Satin’, die Plazenta, die das Schicksal eines Kindes in Bezug auf seine Konstituente *siav* prägt. Die in diesem Kontext relevante Sozialbeziehung ist die zwischen Kind und der Gruppe des Frauengebers. Wenn hier im Mythos für das Paar die Notwendigkeit betont wird, sich zum ‚lit de satin’ *lub laav tsuj* zu begeben, wird die Notwendigkeit affinaler Beziehungen unterstrichen, wenn die Weitergabe von Leben stattfinden soll. Im Rahmen der Analyse dieses Ursprungsmythos reicht es zu sehen, dass dem Körper *cev* nicht sui generis die Eigenschaft der Fruchtbarkeit zugeschrieben wird, sondern der reproduktive Aspekt erst erworben werden muss. Um sich den Aspekt des Lebens *siav* in der Person zu versichern, muss die Person also Austauschbeziehungen eingehen, innerhalb derer sie diese Konstituente erwirbt. Dies gelingt dadurch, dass in der affinalen Beziehung zur Gruppe der Frauengeber ein Transfer von Menschen, Tieren und Objekten stattfindet, über den die Weitergabe reproduktiven Lebens in die Gruppe der Frauennnehmer möglich wird. Wie der Mythos zeigt, kann ohne den Transfer spezifischer Objekte vom Frauengeber zum Frauennnehmer keine Reproduktion stattfinden: ohne die Gaben aus der affinalen Beziehung bleibt das Körper-Paar ohne Nachkommen. Erst, als es den Ratschlag von ‚Großmutter’ und ‚Großvater *Saub*’ beherzigt, kommt es zur Weitergabe von Leben und zur Geburt der Kinder. Darüber hinaus wird die Abhängigkeit dieser Beziehung und ihres Fortbestandes vom ‚böartigen Büffel’ ins Gedächtnis gerufen, da nur ein Treffen mit ihm auf dem ‚Bett aus Satin’ das Entstehen von Leben ermöglicht. Er wird hier, im Kontext der Weitergabe neuen Lebens, repräsentiert über seine Fähigkeit zur kreativen Erneuerung und Regeneration. Im Rahmen der Analyse des Totenrituals wird die ambivalente Rolle des ‚böartigen Büffels’, der Leben gleichermaßen installiert wie vernichtet, ermöglicht und in Frage stellt, vertiefend beleuchtet werden.

Nach den beschriebenen Ratschlägen von ‚Großmutter’ und ‚Großvater *Saub*’ findet nun im Mythos eine Kontextverschiebung statt: dominierte zuvor die Anwesenheit der Paare, von Mann und Frau, die Frage der Erlangung reproduktiven Lebens, kommt es nun zur Geburt zweier Söhne und dem Rückzug des Ur-Paares aus der Handlung. Der Kontext, der nun aufgespannt ist, wird konstituiert durch die Beziehung von älterem Bruder (eB) zu jüngerem Bruder (yB), der Frage der Autorität zwischen beiden, die der Namensgebung durch ‚Großvater *Saub*’ und der Frage der Herrschaft. Dem Mann und der Frau werden zwei Söhne geboren; da sie ihnen jedoch keine Namen zu geben wissen, wenden sie sich an ‚Großvater *Saub*’. Dieser schlägt vor, den zuerst erwähnten Sohn mit den großen Fingern, offensichtlich den zuerst geborenen und damit älteren Bruder *Qaav Tuj*, den jüngeren mit den kleinen

Fingern *Qaav Taug* zu nennen. Innerhalb von drei Tagen wächst die Weisheit der beiden daraufhin in einem solchen Maße, dass sich der ältere Bruder erhebt, um den Himmel zu regieren, der jüngere Bruder, um die Erde zu beherrschen. Nachdem der Körper *cev* der Menschen bereits durch den Aspekt reproduktiven Lebens ergänzt wurde, erweisen sich die Eltern der Söhne als unfähig, diesen Namen zu geben. Sie werden in dieser Funktion ersetzt durch ‚Großvater *Saub*‘ und verschwinden in diesem Kontext ebenso wie dessen weibliches Pendant ‚Großmutter *Saub*‘. Die Unterscheidung zwischen Mann und Frau ist damit in diesem Kontext untergeordnet gegenüber dem Verhältnis von älterem Bruder zu jüngerem Bruder und deren Benennung durch den ‚Großvater *Saub*‘. Der Ursprung dieses *hmoov* wird in ‚Großvater *Saub*‘ gesehen, der im Mythos Mann und Frau unterordnet und verdrängt (sowohl die Eltern der Söhne als auch ‚Großmutter *Saub*‘) und damit den bisherigen Kontext, der unter dem Einfluss der Erlangung des reproduktiven Lebens stand, ersetzt durch den des von *hmoov* gestalteten. ‚Großvater *Saub*‘ wird auch als *ta men*, als ‚großer Name‘ bezeichnet und identifiziert als der Ursprung allen *hmoov* (Lemoine 1972b: III 90). Hieraus erklärt sich auch die hervorgehobene Stellung, die ‚Großvater *Saub*‘ in einigen anderen Mythen findet: ein Elternpaar kann seinen Kindern keinen Namen geben, woraufhin diese krank werden oder zu verkümmern drohen. Sie wenden sich hilfeschend an ‚Großvater *Saub*‘, der dies an ihrer Stelle tut, woraufhin die Kinder prächtig gedeihen und bald dann auch Beweise ihrer neu gewonnenen Stärke zeigen: sie ziehen erfolgreich in den Krieg (Moréchand 1968: 171) und zeigen wundersame Kräfte auf der Jagd (Lemoine 1972b: II 103), worin sich die Aggressivität und die Macht ihres neugewonnenen *hmoov* manifestiert. Gleiches gilt für die beiden Brüder im Ursprungsmythos. Indem sie *hmoov*, diese für den Zusammenhalt von Körper und Leben essentielle Konstituente ihrer Person erlangen, begeben sie sich in eine Beziehung hierarchischer Abhängigkeit zu ‚Großvater *Saub*‘. Der von ihm verliehene Name ‚gehört‘ nicht im modernen Sinne einer Person, sondern konstituiert sie vielmehr im Rahmen einer hierarchischen Beziehung. Weitere Merkmale dieses durch *hmoov* aufgespannten Kontexts lassen sich in der Bruderbeziehung finden, deren wichtige Rolle als Modell für die Ethnogenese bereits beschrieben wurde. Die Beziehung der beiden zueinander erweist sich unter dem Aspekt ihres *hmoov* als hierarchisierte Beziehung zwischen dem älteren Bruder, der kraft seines *hmoov* den Himmel regiert, und dem jüngeren, dem die Erde vorbehalten ist. Das Primat des älteren Bruder lässt diesen also näher an *Saub*, am Ursprung und damit näher an der spirituellen Macht sein, welche Herrschaft legitimiert. Da der Kosmos nur diesen einen, für alle Wesen verbindlichen Ursprung hat, führt der Erfolg des einen Bruders in der Konkurrenz darum notwendig zur Marginalisierung des anderen. Die Folge ist eine

ausgeprägte Hierarchisierung der Sozialbeziehungen, die sich zuvor im Kontext reproduktiven Lebens zwischen Mann und Frau nicht in dem Maße beobachten ließ. Der relative Altersunterschied bei gleichem Geschlecht asymmetrisiert die Beziehung zwischen älterem und jüngerem Bruder und findet Ausdruck in einer Rivalität, die sich am deutlichsten in der Konkurrenz zwischen den Hmong als älterem Bruder und den Chinesen als jüngerem Bruder zeigen wird. Offensichtlich können die Eigenschaften, die eine Person als aggressiv oder als lebend kennzeichnen, nur gedacht werden in der aufrecht erhaltenen Beziehung zur kosmischen Ordnung. Wie bereits gezeigt wurde, versinnbildlicht sich die Unverzichtbarkeit dieser Beziehung in der Notwendigkeit, diese immer wieder rituell neu zu erzeugen. Im Rahmen welcher Vorstellungen äußern sich nun die verschiedenen Modalitäten der Person im Kontext ihres *Lebens* und ihres *Prestiges*?

### 8.3 *plig* und *ntsuj* als Konstituenten der Person

Neben dem Körper manifestieren sich in der rituellen Konstituierung der Person verschieden bewertete Aspekte der Person, die im Idiom von *plig* oder *ntsuj* formuliert werden und von allen Autoren übersetzt werden als ‚the human spirit or soul‘ (Heimbach 1979: 203), ‚l’âme, l’esprit vital‘ (Bertrais 1979: 330) oder als ‚soul, spirit, psyche, integrating power, vital force, life force‘ (Lyman 1974: 278). *plig* und *ntsuj* werden von den Autoren dabei als Synonyme eingeschätzt, wobei Mottin die Verwendung des zweiten Begriffes eher dem Schamanen vorbehalten sieht (Heimbach 1979: 250; Mottin 1982: 3). Da im vorliegenden Datenmaterial bisher keine alternativen Erklärungsmöglichkeiten gefunden wurden, den spezifischen Unterschied von *plig* und *ntsuj* zu entschlüsseln, sollen auch in dieser Studie diese Begriffe synonym verwendet werden.

Angesichts der Untersuchungsergebnisse erscheint es gewagt, *plig* oder *ntsuj* wie in der vorliegenden Literatur allgemein verbreitet mit ‚Geist‘ oder ‚Seele‘ zu übersetzen. Da alternative Übersetzungsmöglichkeiten zu ‚Geist‘ oder ‚Seele‘ jedoch nicht ohne andere Nachteile zur Verfügung stehen, werden *plig* und *ntsuj* nach dieser Begriffsklärung unübersetzt weiterverwendet. In der christlich-europäischen Tradition werden ‚Seelen‘ oft als diskrete und abgrenzbare Konstituenten der Person verstanden. *plig* und *ntsuj* sind jedoch keine Komponenten von modern begriffenen atomistischen Wesen: so wird der Körper *cev* in der Vorstellung der Hmong durch *plig* und *ntsuj* aufrecht erhalten, die wie Schnüre vom Himmel hängen und ihn mit dem Himmel verbinden. Falls diese zerschnitten werden, wird der Körper schlechter aufrecht gehalten und stürzt; die betroffene Person wird krank

(Chindarsi 1976: 30, 31, 99). Die Konstituenten der Person werden unabhängig von den Wertideen, die sie repräsentieren, als ‚Faden‘ vorgestellt, also als Modalität, die sich nur in der aufrecht erhaltenen Beziehung zum Himmel, d.h. hier zur kosmischen Ordnung im Menschen erhält und bei Abbruch dieser die Person verlässt. Hier werden die Aspekte der Person also als in einem hierarchischen Verhältnis zum Ursprung stehend begriffen, die die Bedingung der Möglichkeit ihrer Existenz in der menschlichen Gesellschaft darstellt. Die Person existiert in allen ihren Anteilen somit nicht *sui generis*, sondern in einer hierarchischen Beziehung zum Ursprung dieser Anteile. Über diese unverzichtbare Beziehung fließen der Gemeinschaft der Lebenden dann die Konstituenten zu, die eher als Attribut der kollektiven Gruppe als des Individuums betrachtet werden. *plig* und *ntsuj* sind nie einem isolierten Individuum aus sich heraus zuzuschreiben, sondern nur der ganzen familiären Gruppe als unauftrennbare Einheit (Moréchand 1968: 83, 122). Im Idealzustand sind so die *ntsuj* der Mutter an die des Vaters festgebunden, die der Jungen an die der Mädchen und die der Großen an die der Kleinen<sup>279</sup>. Im Gegensatz zu einem allgemein verbreiteten modernen Begriffsverständnis von ‚Seele‘ oder ‚Geist‘ sind *plig* und *ntsuj* dabei nicht auf Personen beschränkt, sondern Konstituenten von Beziehungen, die das ganze Universum gestalten und hervorbringen und hierin äußerst relational begriffen werden. Folge hiervon ist, dass die Identität von Personen abhängig von den Beziehungen, in die sie involviert ist, wechselt. Der meiner Meinung nach nicht sehr hilfreichen Diskussion um die korrekte Anzahl dieser *plig* oder *ntsuj* in einer Person wird hier nicht gefolgt; sie führt zu so kontroversen Ergebnissen wie drei *plig* (Heimbach 1979: 203; Mottin 1982: 5), fünf (Lemoine 1986: 344; Tapp 1989b: 75), sieben (Mottin 1982: 5), zwölf (Lemoine 1992: 113- 115) oder zweiunddreißig (Mottin 1982: 5). Diese können an der Konstituierung einer Person beteiligt sein als ‚Atem‘, ‚Schatten/Bild‘, ‚Eintagsfliege‘ oder in vielfältigen anderen Manifestationsformen, deren bedeutendste im Verlauf dieser Untersuchung bereits vorgestellt wurden oder noch werden. Wichtiger als eine systematische Auflistung dieser vielen verschiedenen *plig* oder *ntsuj* ist die Frage, welche *plig* in welchen rituellen Kontexten eine hervorgehobene Rolle spielen. Dieser Ansatz wird gerechtfertigt durch die Beobachtung, dass die Hmong selbst es vorziehen, sich zu Vorstellungen in diesem Bereich nur in Bezug auf bestimmte Rituale zu äußern (Chindarsi 1976: 29). Mottin bemerkte nicht nur eine äußerst geringe Übereinstimmung der Aussagen verschiedener Informanten, sondern auch ein geringes Interesse an einer erschöpfenden Aufzählung verschiedener *plig* (Mottin 1982: 4- 5). In der Folge werden die *plig* und *ntsuj*

<sup>279</sup> *Ntsuj niam puab ntsuj txiv, ntsuj tub puab ntsuj ntxhais, ntsuj hlob puab ntsuj yau* (Mottin 1982: 15).

deswegen nicht in einem eigenen Abschnitt aufzählend abgehandelt, sondern immer in den rituellen Kontexten besprochen, in denen sie eine hervorgehobene Bedeutung zu haben scheinen.

Die Anwesenheit der *plig* in einer Person ist dabei nicht selbstverständlicher Teil ihrer Existenz, sondern Ausdruck der Sorge um die rechte Pflege der Beziehungen zu den Ahnen. Unterbleibt diese, kann die *plig* die Person verlassen und in einem anderen Menschen reinkarnieren, was zum Tode des Ersteren führt. Um dies zu verhindern, ist frühzeitig ein schamanisches Ritual notwendig: ‚Wenn man ein schamanisches Ritual macht, die *plig* ruft, kommt sie wieder zurück; wenn man nicht ein schamanisches Ritual macht, nicht die *plig* ruft, geht sie reinkarnieren, macht ein Kind im Bauch (einer Mutter)<sup>280</sup>. Während sich die Vielfalt der Beziehungen eines Menschen in einer Vielfalt verschiedener *plig* ausdrückt, ist der Name eines Menschen als einigendes Band um diese zu begreifen: ‚Die Schatten/Bild-*plig*, Hühner-*plig*, Schweine-*plig* haben alle zusammen nur einen Namen. Der Name ist nicht gleich einer *plig*; der Name ist nur zum Rufen, dass die *plig* Bescheid wissen<sup>281</sup>. Das ‚Rufen der *plig*‘ umfasst das rituelle Ausrufen des Namens eines Menschen, das neben einigen Opfern die soziokosmischen Beziehungen eines Menschen so erneuert, dass ihm nach dem Ritual wieder alle *plig* zugesprochen werden können. Die Person selbst entsteht in diesen Beziehungen als Zusammengesetztes. Dies drückt sich unter anderem aus in der Vorstellung von zahlreichen unterschiedlichen *plig* oder *ntsuj*, die den Menschen ausmachen. Der Mensch wird konstituiert über eine Vielzahl der *plig* als ein Kompositum aus verschiedenen Konstituenten des Kosmos, die konstant zu zerfallen drohen, wobei die *plig* mit dem Tod einer Person in neuen Beziehungen in den Austauschzyklen des Kosmos zirkulieren. Der einzelne Mensch ist so nicht die kleinste unteilbare Einheit der Gesellschaft, sondern ein zusammengesetztes Produkt der Beziehungen, in denen er sich verortet findet.

#### 8.4 Die ‚Leber‘ und ihre Qualitäten

Die Relationalität dieser Konzeption der Person lässt sich auch sehr gut am Begriff der ‚Leber‘ *siab* aufzeigen, der eine besondere Bedeutung im Innenleben eines Menschen zugewiesen wird. Heimbach übersetzt *siab* so als ‚the liver regarded as the seat of the affections‘, Bertrais als ‚siège des sentiments‘, Lyman als ‚(fig.) heart, mind, seat of emotion

<sup>280</sup> *Yog ua neeb hu plig nws rov qab yog; tsi ua neeb tsi hu plig nws mus thawj thiab ua tus mi nyuam nyob lub plab.*

<sup>281</sup> *Tus plig duab plig qaib plig npua koom ib lub npe xwb; lub npe tsi zoo li tus plig lub npe yog hu kom plig paub xwb.*

and personality' (Heimbach 1979: 295; Bertrais 1979: 391; Lyman 1974: 299). So ist der Begriff *siab* feststehender Bestandteil in vielen Redewendungen, die die emotionale Befindlichkeit eines Menschen beschreiben. Grundsätzlich lassen sich hier drei verschiedene Grundqualitäten voneinander unterscheiden: ‚Alle Menschen haben nur eine Leber, aber sie kann drei verschiedene Arten haben: bei der ersten hat man eine sehr gute Leber (ist man zufrieden); (bei der) zweiten möchte (man) unbedingt schlafen; (bei der) dritten ist (man) sehr böse, möchte gar nichts (für andere Menschen Vorteilhaftes) machen'<sup>282</sup>. Diese verschiedenen Grundqualitäten des Gemütszustandes und ihr Wechsel sollen nun vertieft werden.

Unter der ersten Grundqualität werden Gemütszustände wie ‚zufrieden‘ *siab zoo* (wörtl. ‚gute Leber‘), ‚geduldig‘ *siab ntev* (wörtl. ‚lange Leber‘) oder ‚ruhig‘ *siab tus yees* (wörtl. ‚friedvolle Leber‘) subsumiert. Sie äußert sich vor allem in der friedlichen und liebevollen Interaktion zwischen Menschen, in besonderem Maße in den Liebesbeziehungen zwischen Mann und Frau: ‚Die erste (Leber), man hat eine sehr gute Leber; die gute (Leber) möchte mit jüngeren und älteren Brüder-Freunden reden, möchte sehr mit Mädchen spielen gehen (flirten); wenn man (als Mann) ein junges Mädchen hat, hat man mehr von der guten Leber'<sup>283</sup>. Die zweite Grundqualität hingegen wird eher mit Krankheit und Schwäche *muaj mob nkees* in Verbindung gebracht: ‚Die zweite (Leber) möchte sehr schlafen, die schläfrige Leber lässt einen sich nur hinlegen wollen'<sup>284</sup>. Die dritte Grundqualität wird mit ‚Ärger‘ *siab chim* (wörtl. ‚ärgerliche Leber‘), ‚Wut‘ *siab kub* (wörtl. ‚heiße Leber‘), ‚Zorn‘ *siab npau* (wörtl. ‚kochende Leber‘) oder ‚Boshaftigkeit‘ *siab phem* (wörtl. ‚schlechte Leber‘) umschrieben. Sie äußert sich in antisozialem Verhalten, einseitiger Bereicherung auf Kosten von anderen und im gewalttätigen Antagonismus; sie ist dem ersten beschriebenen Gemütszustand so diagonal entgegengesetzt: ‚Die dritte (Leber) ist sehr böse, möchte gar nichts machen. Die schlechte (Leber), man möchte sich mit den Leuten beschimpfen, möchte Leute töten, möchte viel Geld, möchte ein Auto, möchte nur Menschen schlagen. Ein Mensch mit schlechter Leber kann gar niemanden lieben, er möchte alleine essen, möchte nur für sich Geld haben, er kann die jüngeren und älteren Brüder-Freunde nicht lieben. Wenn man in den Krieg zieht, hat man mehr von der schlechten Leber'<sup>285</sup>. Es wird so als hoher sozialer Wert

<sup>282</sup> *Txhua txhua tus neeg muaj ib siab xwb tab si nws ua tau peb yam xwb lub ib yus zoo siab heev lub ob xav tsaug zog heev lub peb yus chim siab heev tsi xav ua dab tsi.*

<sup>283</sup> *Ib yus zoo siab heev lub zoo nws xav hais lus rau kwv tij phooj ywg xav nrog tus hluas nkauj ua si heev yog thaum muaj hlua nkauj yus muaj siab zoo ntau dua.*

<sup>284</sup> *Lub ob xav tsaug zog heev lub siab tsaug zog ua rau yus xav pw xwb.*

<sup>285</sup> *Lub peb yus chim siab heev tsi xav ua dab tsi lub phem yus xav cem neeg xav tua neeg xav tau nyiaj ntau xav tau lub tsheb xav ntaus neeg xwb tus neeg siab phem nws tsi txawj hluv leej twg, nws xav tau noj ib leeg xav tau nyiaj ib leej xwb nws tsi paub hluv kwv tij phooj ywg yog mus ua tsov ua rog muaj siab phem ntau dua.*

empfundene, dass es in einem Gemeinwesen gewöhnlich mehr Menschen mit ‚guter‘ als mit ‚schlechter Leber‘ gibt. Gleichzeitig wird jedoch auch betont, dass sich im Leben eines jeden Menschen alle drei Grundqualitäten manifestieren müssen, wenn es sich als gelungen erweisen soll. Die einseitige Ausprägung der ersten beschriebenen Qualität würde sonst zur Verarmung führen und trägt so bereits den Keim in sich, zur Manifestation einer anderen Qualität überzuleiten: ‚Wenn man ein Mensch ist, braucht man an einem Tag drei (Qualitäten von) Leber, nicht nur eine. Wenn es einen Menschen gäbe, der (nur) eine sehr gute Leber hätte, nähme er all seine Sachen und gäbe sie anderen Leuten; ihm selbst bliebe nichts; (also) ist es für ihn auch nicht gut; wenn das so ist, wird seine Leber auch schlecht‘<sup>286</sup>. Während der dritte Gemütszustand eher mit Hitze und der Farbe rot assoziiert wird, wie sie sich in einem roten, erregten Gesicht *ntsej muag liab sov heev* manifestieren, wird der zweite eher mit der Farbe schwarz, der erste mit der Farbe weiß verbunden.

Längerfristige Gemütszustandsveränderungen wie Reizbarkeit oder Müdigkeit, die über mehrere Monate fortbesteht, weist dies auf die Anwesenheit ‚wilder Geister‘ oder auf den Einfluss der Ahnen hin, die hierüber auf eine Vernachlässigung der Austauschbeziehungen hinweisen: ‚Wenn die wilden Geister (oder) die Ahnen einen sehr müde machen, möchte man lange Zeit, ein (oder) zwei Monate schlafen; (dann) sind sie es, die die Leber von einem müde machen (und sie) beeinflussen, dass sie nur schlafen will. Wenn die Leber von einem sehr lange, zwei (oder) drei Monate ärgerlich ist, ist es vielleicht ein Geist, der es verursacht, sind es die Ahnen, die die *plig* von einem so beeinflussen, dass die Leber ärgerlich ist; (dann) muss man zum Schamanen gehen (und) ihm sagen, dass er kommt (und) mit seinen Hilfsgeistern guckt, ob wilde Geister oder die Ahnen es verursachen‘<sup>287</sup>. Im Ritual findet der Schamane die Ursache der Verstimmung heraus und kann diese entweder selbst direkt im Rahmen eines heilenden Gabentausches beheben, oder er teilt dem Haushaltsvorstand mit, welche kompensatorischen Rituale zur Änderung dieses Zustandes erforderlich sind. Kurzandauernde Gefühlsregungen werden im allgemeinen nicht auf die Vermittlung durch Geister oder Ahnen zurückgeführt, sondern als direkte Folge der Handlung oder Begegnung betrachtet, die sie hervorgerufen haben: ‚Wenn meine Leber sehr kocht (und) ich (dann) ein sehr hübsches Mädchen sehe, wenn das so ist, (dann) habe ich keine sehr kochende Leber mehr, (sondern)

<sup>286</sup> *Yus yog ib tug neeg ib hnuv yus xav tau peb lub siab tsi muaj ib lub xwb yog muaj tus neeg siab zoo heev nws muab khoom tas rau lwm tu tag lawm nws tsi tshuav ab tsi lawm tsi zoo rau nws thiab thaum ntawv nws siab xav phem lawm thiab.*

<sup>287</sup> *Yog dab qus dab txwv zeej txwv koob ua yus nkees heev xav tsaug zog ntev ib lub ob lub hli mas yog lawv ua rau yus lub siab kom yus nkees xav tsaug zog xwb yog thaum yus muaj kev chim siab ntev ob lub peb lub hli tej zaum yog dab ua tej zaum yog txwv zeej txwv koob ua rau yu tus plig kom yus*

habe nur eine sehr gute Leber'<sup>288</sup>. Veränderungen im Umfeld eines Menschen können diesen so in visuellen Bezug setzen zu anderen Objekten oder Personen, die einen Kontextwechsel provozieren, der von dieser Person durchaus nicht intendiert sein kann. Das hieraus entstehende Konzept der Person erscheint so als relationales.

Die Leber *siab* wird schließlich als Sitz eines letzten Wissens um die Traditionen begriffen. Wenn alle Hmong vergessen hätten, im Rahmen welcher Austauschbeziehungen sie ihre Gesellschaft in der Beziehung zum Kosmos perpetuieren müssen, spürt ein Hmong tief in seiner Leber, wie diese auf korrekte Art und Weise gestaltet sein müssten: ‚Wenn alle Menschen nicht (mehr den Ursprung) wissen, kann man in der Leber suchen, auf welche Art und Weise man sie (die Traditionen) macht'<sup>289</sup>. Das, was einem externen Beobachter so als ‚Erfindung einer Tradition‘ erscheinen mag, kann aus der Perspektive der Hmong durchaus als Rückgriff auf einen Ursprung erscheinen, dem er sich intuitiv verbunden weiß. So ist es Tapp zufolge auch die Leber, die dem Schamanen die Orientierung während seiner Trancereisen vermittelt, da er die unsichtbare Welt nicht mit den Augen sehen, wohl aber mit der Leber fühlen kann (Tapp 1989b: 78).

Wie auf Grundlage der Analyse der sozialen Morphologie der Hmong in Laos und Thailand deutlich geworden ist, kann eine Untersuchung wohl nicht, wie es viele Autoren zuvor gemacht haben, ausschließlich reduziert werden auf das Erfassen der sozialen Beziehungen zwischen lebenden Menschen als dem Objekt sozialwissenschaftlich-empirisch angelegter Forschung. Die dieser Untersuchung zugrunde liegenden Daten scheinen zu bestätigen, dass die sozial-morphologischen Kategorien der Lebenden ihre Bedeutung vielmehr ableiten aus ihren Beziehungen zu Kategorien der Ahnen oder anderen Entitäten einer kosmologischen Ordnung. Rituale selbst lassen sich dann begreifen als Kommunikation zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung und stellen ein bevorzugtes Untersuchungsobjekt dar, um die soziale Morphologie dieser Gesellschaft zu begreifen. Im zweiten Teil dieser Studie werden insofern die Rituale des Zyklus der Person im Vordergrund stehen.

---

*muaj kev chim siab yuav tsum mus hais txiv neeb tuaj ua neeb saib yog dab qus ua los yog dab txwv zeej txwv koob ua.*

<sup>288</sup> *Yog thaum kuv muaj lub siab npau npau kuv pom ib tug hluas nkauj zoo nkauj heev thaum ntawv kuv lub siab npau npau tsi muaj lawm muaj lub siab zoo zoo lawm xwb.*

<sup>289</sup> *Yog tas neeg tsi paub yus xav nyob hauv lub siab ua li cas tau li ntawv.*

## B) Der rituelle Zyklus der Person

### 9. Geburt

#### 9.1 Vorstellungen zu Konzeption, Schwangerschaft und Geburt

##### Menstruation und Fruchtbarkeit

Der Zyklus einer Frau wird idealerweise in enger Verbindung mit den Mondphasen gesehen: ‚Der Körper der Frau kennt den Mond; wenn Neumond ist, blutet sie (hat sie ihre Menstruationsblutung)‘<sup>290</sup>. Auch ihre Fruchtbarkeit wird hiermit in enge Verbindung gebracht: ‚Wenn diese Frau ihre Kleider trug (menstruiert hat), öffnet sich vom ersten Tag des zunehmenden Mondes bis zum dritten Tag des zunehmenden Mondes ihr Haus des Kindes (Gebärmutter) (und) verschließt sich. Vom vierzehnten (bis zum) sechzehnten Tag des zunehmenden Mondes öffnet sich das Haus des Kindes; wenn sie mit einem Mann schläft, gibt es Kinder. Am achtundzwanzigsten Tag des Mondes öffnet sich (die Gebärmutter) einmal nur. Wenn dies vorbei ist, trägt (sie) wieder Kleider (menstruiert), und es wiederholt sich‘<sup>291</sup>. Dem ‚Haus der Kinder‘ werden dabei zwei ‚Zimmer‘ *qhov chaw* oder ‚Gedärme‘ *txoj nhyuv* zugeordnet, mit denen die Eierstöcke bezeichnet werden und die außerhalb der Gebärmutter verortet werden. Diese sind meinen Informanten zufolge der eigentliche Ursprung der Blutung, wobei jeweils abwechselnd einen Monat das linke ‚Zimmer‘ blutet und dann bei Befruchtung Söhne erzeugt, den nächsten Monat wieder das rechte ‚Zimmer‘ blutet und dann bei Befruchtung Töchter hervorbringt: ‚Im Haus der Kinder der Frau gibt es zwei Zimmer; eines sind die Söhne, eines sind die Töchter; die Söhne sind auf der linken Seite, die Töchter sind auf der rechten Seite. Einen Monat blutet das Gedärm der linken Seite, das sind nur Söhne; im zweiten Monat blutet das zweite Gedärm der rechten Seite, das sind dann Töchter‘<sup>292</sup>.

Die Fruchtbarkeit des Mannes wiederum definiert sich darüber, dass er Hoden *noob qes*, wörtlich ‚Samen Eier‘ besitzt. Diese müssen paarig und in gleicher Größe vorliegen; eine Abweichung hiervon macht die Fertilität des Mannes unwahrscheinlich. Hierin wird das

<sup>290</sup> *Tus poj niam lub cev paub lub hli yog lub hli tas nws los ntshav.*

<sup>291</sup> *Thaum tus poj niam ntawv nws coj khaub ncaws tas hnuv xiab ib txog xiab peb nws lub tsev mi nyuam qhib dhau ntawv nws kaw mus txog xiab kaum plaub kaum rau lub tsev mi nyuam qhib yog nrog txiv neej pw muaj mi nyuam xiab nees nkaum yim qhib ib zaug xwb tas ntawv yog rov coj khaub ncaws mam li ua li qub.*

<sup>292</sup> *Nyob poj niam lub tsev mi nyuam muaj ob qhov chaw ib qho yog mi nyuam tub ib hqo yog mi nyuam ntxhais; mi nyuam tub yog nyob sab laug mi nyuam ntxhais nyob sab xi ib lub hli txoj nhyuv*

Sperma *kua phev* des Mannes erzeugt, dessen Fruchtbarkeit auf das in ihm verkörperte *pa* zurückgeführt wird. Wenn es auch nur kurz abkühlen würde, verlöre es sein *pa* und damit seine befruchtende Kapazität. Hierin unterscheiden sich das Menstruationsblut der Frau und das Sperma des Mannes nicht: ‚Blut und Sperma sind warm, können zusammen das Kind zeugen. Wenn das Blut auf die Erde fällt, ist es nach einer Minute kalt, hat kein *pa* (mehr); das Blut stirbt (gerinnt), kann kein Kind mehr zeugen. Das Sperma im Körper des Mannes ist warm, hat *pa*. Wenn es auf den Boden fällt, ist es innerhalb einer Minute kalt, hat kein *pa* mehr, kann kein Kind (mehr) machen<sup>293</sup>. Findet keine Befruchtung der Frau statt, ‚trocknet‘ *qhuav* das eigentlich fruchtbare und nach der Menstruation in der Gebärmutter befindliche Restblut ein und wird mit der neuen Menstruationsblutung erneuert.

### Zeugung

Begegnen sich ein Mann und eine Frau sexuell, ist ihr Geschlechtsakt vom Wirken des warmen *pa* im Körper geprägt: ‚Wenn man Geschlechtsverkehr haben möchte, tut die Leber, die Lunge *pa* in den Penis, der sich erhebt (und) warmes *pa* hat. Solange er sich nicht erhoben hat, hat er nur kaltes *pa*. Wenn die Frau Geschlechtsverkehr haben möchte, sind es ihre gute Leber (und) die Lunge, die sie Geschlechtsverkehr haben lassen wollen, es gibt (dann) auch warmes *pa* in der Scheide (und) dem Haus des Kindes<sup>294</sup>. Wenn sich Menstruationsblut und Sperma im Uterus, dem ‚Haus des Kindes‘ *lub tsev me nyuam* vermengen, bilden sie eine wachsende ‚Faustvoll Schaum‘ *ib thooj npuas*. Zu diesem Zeitpunkt der Entwicklung kann noch nicht von einem Kind im Sinne eines vollständigen Menschen gesprochen werden. Die ‚Faustvoll Schaum‘ stellt nur eine amorphe Masse dar, dessen fortschreitendes Wachstum genährt wird durch den ‚Atem/ Dampf‘ des Blutes der Mutter: ‚Das Sperma des Mannes geht in das Blut der Frau; das Blut der Frau ernährt das Sperma des Mannes, dass es wächst<sup>295</sup>. Der Aussage der Informanten zufolge fehlen noch Gesicht, Arme und Beine. Es kann noch nicht als vollständiges menschliches Wesen betrachtet werden, da ihm soziale Identität fehlt: ‚Wenn Sperma und Blut einen Monat lang zusammenleben, ist es noch nicht komplett, das

---

*sab laug los ntshav yog mi nyuam tub xwb; lub hli thib ob txoj nhyuv sab xi los ntshav yog mi nyuam ntshais.*

<sup>293</sup> *Ntshav phev sov ua kes ua tau mi nyuam; yog ntshav poob hauv av ib nas this txias tsi muaj pa ntshav tuag ua tsi taus mi nyuam phev nyob txiv neej lub cev sov muaj pa yog poob hauv av ib nas this txias tsi muaj pa ua tsi taus mi nyuam.*

<sup>294</sup> *Yog yus xav deev lub siab lub ntsws ua pa rau rab qau tawv muaj pa sov yog tsi tawv muaj pa txia txia xwb yog tus poj niam xav deev nws lub siab ntsws zoo ua rau nws xav deev muaj pa sov nyob nws lub paum lub tsev mi nyuam ib yam thiab.*

Kind ist nur eine Faustvoll Schaum<sup>296</sup>. Das mythische Korrelat zu dieser Vorstellung scheint der amorphe, wachsende Kürbis zu sein, der noch keine Sozialität aufweist. Eine Abtreibung in diesem Stadium der Schwangerschaft wurde von meinen Informanten insofern als legitim und unproblematisch angesehen.

### **Inkarnation der ‚Schatten/Bild-*plig*‘**

Erst nach ca. drei Schwangerschaftsmonaten gewinnt die ‚Faustvoll Schaum‘ menschliche Züge. Hier wird eine zweite Art von Beziehungen eingeführt, die als unerlässlich betrachtet wird, um als menschliches Wesen zu existieren; hiervon wird später noch die Rede sein. Mein Datenmaterial weist darauf hin, dass im Rahmen von Konzeption und Schwangerschaft der komplementäre Anteil der ‚Faustvoll Schaum‘ in der ‚Schatten/Bild-*plig*‘ *plig duab* gesehen wird: ‚Wenn ein Kind keine Arme und Beine, Nase, Augen, Kopf hat, hat es noch keine ‚Schatten/Bild-*plig*‘; wenn es Arme und Beine, Nase, Augen und Kopf hat, hat es eine ‚Schatten/Bild-*plig*‘<sup>297</sup>. Es ist offensichtlich, dass die Entstehung einer sichtbaren sozialen Identität eng an die Anwesenheit der ‚Schatten/Bild-*plig*‘ geknüpft zu sein scheint. Der reine Prozess des Wachstums wird hingegen zurückgeführt auf das *pa* des mütterlichen Blutes: ‚Das Kind braucht die ‚Schatten/Bild-*plig*‘ nicht zum Wachsen; es muss nur das Blut (der Mutter) essen, um zu wachsen<sup>298</sup>. Zeitlich wird das Kommen der ‚Schatten/Bild-*plig*‘ im ersten oder zweiten Monat einer Schwangerschaft verortet: ‚Wenn eine Frau und ein Mann miteinander geschlafen haben, dann gibt es ein Kind im Bauch der Frau; die Schatten/Bild-*plig* weiß dies; sie geht reinkarnieren, um die Schatten/Bild-*plig* des Kindes zu machen; die Schatten/Bild-*plig* kommt, wenn das Kind ein, zwei Monate hat; die Schatten/Bild-*plig* kommt ins Kind im Bauch der Mutter<sup>299</sup>.

Das rituelle Äquivalent dieser sozialen Identitätsgebung ist das ‚Rufen der *plig*‘ *hu plig* drei Tage nach der Geburt eines Menschen. An dieser Stelle kann keine detailliertere Darstellung des Geburtsrituals erfolgen, für das ich auf den nächsten Abschnitt verweise. Für die bisherige

<sup>295</sup> *Txiv neej cov kua phev mus rau poj niam cov ntshav poj niam; cov ntshav yug txiv neej cov kua phev mam li loj zus.*

<sup>296</sup> *Thaum phev ntshav nyob ua ke ib lub hli tsi tau tsheej mi nyuam ua ib thooj npuas xwb.*

<sup>297</sup> *Yog thaum tus mi nyuam tsi tau muaj tes muaj taw tsis muaj pob ntseg qhov muag tsi muaj taub hau tsi tau muaj plig duab; yog thaum muaj tes taw taub hau qhov muag poj ntseg nws muaj plig duab lawm.*

<sup>298</sup> *Tus mi nyuam tsi xav tau tus plig duab loj loj xav tau noj ntshav noj loj xwb.*

<sup>299</sup> *Yog thaum muaj ib tug poj niam ib tug txiv neej sib deev tas muaj ib tug mi nyuam nyob tus poj niam lub plab lawm tus plig duab paub nws mus thawj ua tus mi nyuam tus plig duab tus plig duab tuaj thaum tus mi nyuam muaj ib hli ob hli; tus plig duab tuaj nrog tus mi nyuam nyob hauv tus niam lub plab.*

Darlegung reicht es zu erwähnen, dass während dieses Geburtsrituals die Beziehungen konstruiert werden, im Rahmen derer dem Kind dann *hmoov* zugesprochen werden kann: ‘Wenn man die *plig* des Kindes ruft, gibt es alte Leute (gewöhnlich männliche Aszendenten), die vorbeikommen, um Baumwollfäden (um das Handgelenk des Kindes) zu binden und das Kind mit *hmoov* zu segnen (damit das Kind) dann *hmoov* hat; beim Opfern an die Geister (*laig dab*) geben die Ahnen seitdem *hmoov*’<sup>300</sup>. Im gleichen Ritual wird dem Kind ein Name gegeben, der sich vor allem für Jungen als von höchster Bedeutung erweist. Gewöhnlich suchen die ältesten Männer der Deszendenzgruppe den Namen eines verstorbenen patrilinearen Ahnen aus, der als besonders ‘famous’ oder ‘particularly lucky or respected’ galt. Von diesen Eigenschaften wird ausgegangen, dass sie sich von den Ahnen auf die Kinder über den Namen<sup>301</sup> *lub npe* übertragen (Bernatzik 1947: 53, 54; Symonds 1991: 170; Chindarsi 1976: 106). Sind jedoch angesehene Fremde in der Nähe, kann es auch eine Option sein, ihnen die Wahl eines geeigneten Namen zu übertragen (Savina 1930: 225; Chindarsi 1976: 66). Tapp spezifiziert, dass in diesem Falle der Fremde ‘of some standing’ sein sollte (Tapp 1989b: 68). Auch während meiner Feldforschung wurde ich von Informanten gelegentlich nach einem besonders geeigneten deutschen Namen gefragt, der dann später einem ihrer Kinder gegeben werden sollte; andere äußerten die Absicht, ihren Kindern meinen deutschen Namen ‘Christian’ geben zu wollen. Bernatzik bestätigt, dass auch der Name des Fremden selbst gewählt werden kann, um das Kind ‘as big and as mighty’ werden zu lassen wie den Fremden (Bernatzik 1947: 53). Lemoine äußert schließlich explizit, dass in die Namensgebung nur patrilineare Ahnen oder Fremde involviert werden sollten, denen in besonderem Maße *hmoov* zugesprochen werden kann (Lemoine 1972b: II 103). Ein Kind besitzt bis zum Ritual der Namensgebung noch keine eigene soziale Identität und wird nicht als vollständiges menschliches Wesen betrachtet. Bei seinem Tod vor der Namensgebung wird es folglich ohne Totenritual im Wald vergraben (Moréchand 1955: 534; Chindarsi 1976: 29, 65; Tapp 1989b: 68; Symonds 1991: 185). Ist die Namensgebung hingegen vollzogen worden, wird das Kind als vollwertige, ‘komplette’ *txhij* Person betrachtet (Symonds 1991: 170). Wenn es danach stirbt, wird es im Rahmen des komplexen Totenrituals wieder als Person de-konstruiert und begraben (Moréchand 1955: 534; Chindarsi 1976: 29, 65; Tapp 1989b: 68).

<sup>300</sup> *Thaum hu tus mi nyuam plig muaj tus neeg laus tuaj khi hlua foom koob hmoov rau tus mi nyuam muaj koob hmoov thaum ntawv thaum laig dab txwv zeej txwv koob pub koob hmoov thaum ntawv.*

<sup>301</sup> Mottin merkt an, dass *lub npe* auch als ‘l’image de la personne’ übersetzt werden kann (Mottin 1982: 15).

## Schwangerschaft

Die nun eingeführte Sozialität des Kindes überführt das Kind vom amorphen Zustand der ‚Faustvoll Schaum‘ in die einer menschlichen Gestalt. Folge dessen ist, dass sich die Existenz des Kindes nicht im ‚Blutschaum‘ der Mutter erschöpft, sondern das Kind sich im Rahmen der nun erworbenen Sozialität hiervon abgrenzt und ein Wesen darstellt, das sich des Blutes der Mutter nur noch als Nahrung bedient. Hierbei gingen meine Informanten von einer ‚Blutschnur‘ *txoj hlab ntsha* aus, die vom mütterlichen Herzen *niam lub plawv* in den Mund des Kindes führt und dieses ernährt: ‚Mit drei Monaten hat das Kind Arme, Beine, hat ein Gesicht, hat einen Kopf; wenn es so weit ist, muss das Kind Blut essen, damit es in seinem Kinderbauch nicht Hunger hat. Es gibt die Blutschnur im Mund des Kindes; das Kind kann Blut essen, was das Kind wachsen lässt‘<sup>302</sup>. Die Nabelschnur *txoj hlab ntaws* selbst hingegen leitet nicht primär Blut, sondern den Atem *pa* der Mutter zum Kind, die so in dieser Konstituente ihres Lebens verschmelzen: ‚Die Nabelschnur hat nur wenig Blut, sie hat den Atem der Mutter; der Atem kann (so) zum Kind kommen. Das Kind braucht die Nabelschnur, um gemeinsam mit der Mutter zu atmen‘<sup>303</sup>. Das Leben, welches identisch von der Mutter auf das Kind weitergegeben wird, wird repräsentiert durch deren ‚Atem‘ *pa*; auch das Fleisch des Kindes wird als von der Mutter kommend betrachtet (Symonds 1991: 25, 185). Hat die Mutter während der Schwangerschaft Schwierigkeiten mit dem Atmen, gehen die Hmong davon aus, dass ihr der Fötus zuviel von ihrem Atem *pa* wegnimmt. Rituell werden dann der Atem der Mutter und des Kindes wieder geschieden (Chindarsi 1976: 64; Symonds 1991: 196). Alle Mitglieder eines Hauses befinden sich bezüglich ihrer Konstituente *Leben* in einer hierarchischen Abhängigkeitsbeziehung zu Frauen, von denen ein einheitliches *Leben* an die Nachkommen weitergegeben wird. Kind und Mutter besitzen bezüglich dieses Wertes die gleiche Identität. Somit ist der Frauenehmer nicht Besitzer des *Lebens*, das er in der Braut empfängt, sondern ist und bleibt in dieser Beziehung abhängig von seinem Frauengeber.

Garant dieser nährenden und schützenden Beziehung ist das ‚Hemd des Kindes‘ *lub tsho mi nyuam*, die Plazenta, die das Kind umwickelt *qhww*. Fehlte dieses, könnte das Kind nicht mehr ernährt werden: ‚Das Hemd, wenn es kein Hemd zum Festhalten gäbe, würde die Blutschnur fallen (aus dem Mund rutschen), das Kind könnte nicht essen, würde sterben‘<sup>304</sup>. Diese

<sup>302</sup> *Muaj peb hli tus mi nyuam muaj tes taw muaj pob ntseg muaj qhov muag muaj taub hau; thaum ntawv tus mi nyuam xav tau ntshav noj kom tsis tshaib tus mi nyuam lub plab muaj txoj hlab ntsha rau tus mi nyuam lub qhov ncauj tus mi nyuam tau ntshav noj ua rau mi nyuam loj.*

<sup>303</sup> *Txoj hlab ntaws muaj ntshav me xwb muaj pa niam ua pa tuaj rau mi nyuam tau tus mi nyuam xav tau txoj hlab ntaws ua pa nrog niam ua ke.*

<sup>304</sup> *Lub tsho yog tsi muaj lub tsho tuav txoj hlab ntsha poob mi nyuam tsi tau noj tuag.*

Beziehungen stehen vor allen Dingen im Kontext der Weitergabe fruchtbaren *pa*. Besonders gefürchtet sind so ‚wilde Geister‘, für die vor allem das Kind in seinem noch unzureichend sozialisierten und gesicherten Leben, aber auch die Mutter in der Beziehung zum Kind anfällig ist. Höhlen *lub qhov ntuj*, die als beliebter Aufenthaltsort der ‚wilden Geister‘ gedeutet werden, müssen von Schwangeren so auf alle Fälle vermieden werden. Kommt es zu einem Abort vor der Einnistung der Schatten/Bild-*plig* in die ‚Faustvoll Schaum‘, sind keine weiteren Maßnahmen zu beachten. Geschieht dies danach, gilt für die Frau zwar die gleiche Dreißig-Tage-Diät wie nach einer Geburt; solange im Geburtsritual jedoch noch nicht das ‚Rufen der *plig*‘ erfolgt ist, erfordert der Tod des Fötus keine weiteren rituellen Maßnahmen. Von der Schatten/Bild-*plig* wird in einem solchen Fall angenommen, dass sie dann woanders reinkarnieren wird.

## Geburt

Die Geburt muss im Haus eines Mitglieds der Deszendenzgruppe erfolgen, gewöhnlich im Schlafräum auf dem Bett *nyob saum txaj*. Das Kind sinkt dabei auf das federnde Bambusgeflecht der Schlafstätte, welches das Einsetzen der Atmung fördern soll (Lewis 1984: 127). Die Geburt eines Kindes findet vollständig im Haus statt in einem Kontext, der auf das *Leben* des Kindes fokussiert. Ein Betreten des Hauses ist in diesem Zeitraum für Fremde untersagt *caiv* (Symonds 1991: 168). Eingeleitet wird der eigentliche Geburtsprozess durch das Kind selbst, das sein ‚Hemd öffnet‘ *qhib lub tsho*. Befindet sich die Frau zu diesem Zeitpunkt zufällig zu Besuch bei affinal Verwandten, ‚älteren und jüngeren Brüder-Freunden‘ oder bei Clanmitgliedern aus anderen Deszendenzgruppen und kann nicht mehr schnell in ein Haus eines ‚jüngeren und älteren Bruders, Wurzeln und Äste‘ gelangen, muss sie dennoch das Haus verlassen, da sie keine rituelle Beziehung zu den dortigen ‚Hausgeistern‘ hat: ‚Die Hausgeister mögen nicht das *pa* von rohem Blut; die Frau gehört nicht zu den jüngeren und älteren Brüdern, Wurzeln und Ästen, hat noch nicht den (Ahnen-)Geistern von FM und FF geopfert; (ihre) FM und FF sind nicht die gleichen wie FM und FF der Freunde (‚in deren Haus sie sich befindet)‘<sup>305</sup>. So wird sie außerhalb des Hauses unter den Dachvorsprung *nraum mom kaum* geführt, der als außerhalb des sozialen Ganzen des Hauses und der Hausgeister empfunden wird. Hier wird mit einer großen Decke ein Sichtschutz geschaffen, wo sie unter sonst größtmöglicher Hilfestellung der Bekannten ihr Kind zur Welt bringen kann und danach

<sup>305</sup> *Dab tsev tsi nyiam pa ntshav nyoos nyoos tus poj niam tsi yog kwv tij caj ceg tsi tau laig dab pog yawg pog yawg tsi zoo li kwv phooj ywg pog yawg.*

so schnell wie möglich in ein Haus ihrer Deszendenzgruppe gebracht wird. Da das Geburtsritual unter anderem der Konstituierung der Beziehung des Kindes zu den eigenen patrilinearen Ahnen dient, muss es - wie das Totenritual auch - in einem Haus eines Mitglieds der Gruppe, die ‚die gleichen Hausgeister verehren‘ stattfinden. Eine matrilocale Geburt ist so nach der Entrichtung des Brautpreises streng sanktioniert. In einem solchen Fall wird ein ‚Rufen der *plig*‘ *hu plig* im Haus des Frauengebers durchgeführt, muss jedoch später unbedingt nochmals im Haus des Frauennehmer wiederholt werden, so dass einem solchen Kind zwei Namen gegeben werden (Tapp 1989a: 118; 1989b: 82). Im fremden Haus kann aufgrund der hier spezifischen geomantischen Raum-Zeit-Beziehungen das Kind nur in Bezug gebracht werden zu den dortigen patrilinearen Ahnen. Wenn dem Kind jedoch die soziale Identität gegeben werden soll, die es als Mitglied der eigenen Deszendenzgruppe auszeichnet, muss diese Beziehung im Haus des Frauennehmer in einer neuerlichen Namensgebung später rituell wieder gelöst und ersetzt werden durch die zu den Ahnen des Vaters.

Eine besondere Gefahr liegt bei der Geburt im Vergießen rohen Blutes und dem ersten Eintreten des Kindes in die Welt, die beide in hohem Maße attraktiv für ‚wilde Geister‘ sind und diese in ihrem ewigen Hunger nach *pa* unweigerlich anlocken werden. Der einzige mögliche Schutz sind hier die ‚zahmen Geister‘ des eigenen Haushaltes, die sich den ‚wildem Geistern‘ entgegenstellen. Wird das Kind geboren, fängt es der Ehemann in einem Tuch auf; auch hier gilt es, die ‚wildem Geister‘ nicht anzulocken. Generell ist so bei den in der Geburt verwendeten Textilien die Farbe Rot verpönt: ‚Wenn man ein rotes Tuch benutzt, denken die Geister der Unfälle, es sei Blut; sie wollen (dann) kommen, um zu essen‘<sup>306</sup>. Das Durchschneiden der Nabelschnur bedeutet die notwendige Trennung des Atems des Kindes von dem der Mutter: ‚Wenn das Kind im Bauch der Mutter ist, atmen die beiden gemeinsam; wird es geboren, hat es kein Hemd (und) muss alleine atmen; wenn es nicht alleine atmet stirbt es; der Atem geht (dann) in das Hemd des Kindes (und) verflüchtigt sich‘<sup>307</sup>. So wird auch davon ausgegangen, dass das Kind durch den ‚Wind‘, wenn es den ersten Atemzug tut, eine *ntsuj* erwirbt (Symonds 1991: 185). Dieser erste Atem kann dem Kind zugeführt werden, indem ihm eine Person in den Mund bläst (Bertrais 1979: 292). Leider berichtet Bertrais nicht, welche Person dies tut; angesichts der bisherigen Ergebnisse ist jedoch zu vermuten, dass es sich um die Mutter selbst handeln könnte.

<sup>306</sup> *Yog siv daim ntaub xim liab vij sub vij sw xav tias yog ntshav nws xav tuaj noj.*

<sup>307</sup> *Thaum tus mi nyuam nyob niam lub plab ua pa ua ke; yug tus mi nyuam tsis muaj lub tsho yuav tsum ua pa ib leeg yog tsi ua pa ib leeg tuag pa mus nyob hauv tus mi nyuam lub tsho dim pa.*

## Plazenta

Eine zentrale Rolle spielt bei der Geburt das ‚Hemd des Kindes‘, die Plazenta *tsho me nyuam*, die das Schicksal des Kindes in Bezug auf seine Konstituente *Leben* prägt (Heimbach 126; 367). Die in diesem Kontext relevante Sozialbeziehung ist die zwischen Kind und dem Frauengeber *neej tsa*, bei dem das *Leben* des Kindes seinen Ursprung hat. Dies findet seinen Ausdruck im Brautpreis, der aufgebracht wird als Preis für ‚das Hemd des Kindes‘ und dem Frauennhmer das Recht über die Fruchtbarkeit der Frau verschafft, nie aber den Besitz. Den Kindern wird also *Leben* von der Seite des Frauennhmers in der hierarchischen Beziehung zur Plazenta zugerechnet. Entsprechend sorgsam stellt sich der Umgang mit dieser dar: der Vater durchtrennt die Nabelschnur nach der Geburt mit einem Bambusspan (Barney 1957: 45; Lewis 1984: 127; Hassoun 1985: 111). Obwohl die Hmong sehr wohl über scharfe Messer und Scheren verfügen, muss es ein Bambusspan sein, der die (temporäre) Trennung des Kindes von seinem ‚Hemd‘ vollzieht. Der Bambus, der selbst sehr in seiner Eigenschaft des fruchtbaren Wachstums bewertet ist, erscheint hier als gutes Mittel, um einerseits die temporäre Trennung des Lebens des Kindes von seinem Ursprung zu leisten, aber dennoch den Teil nicht vollständig vom ursprünglichen Ganzen zu trennen, sondern in Verbindung zu lassen. Falls ein Tier auch nur ein Stück dieser Plazenta fressen würde, wäre das Leben des Kindes in größter Gefahr (Symonds 1991: 166)<sup>308</sup>. Hat der Ehemann oder eine andere in die Deszendenzgruppe eingeheiratete Frau die Nabelschnur durchtrennt, wird die Plazenta in ein Blatt Papier eingewickelt und bei einem Jungen am zentralen Stützpfeiler des Hauses, bei einem Mädchen in der Nähe des Bettes vergraben (Lemoine 1972b: I 126; Chindarsi 1976: 65; Symonds 1991: 179). Während sich so in Söhnen die Permanenz der patrilinearen Beziehungen zu den Ahnen verkörpert, repräsentieren Mädchen das Haus in seiner Fruchtbarkeit in affinalen Beziehungen zu Frauennhmern: ‚Der Sohn ist der, der an den Hausgeistern festhalten wird; die Tochter ist diejenige, die weggehen und einen Mann heiraten wird‘<sup>309</sup>. Während das Leben der Söhne somit assoziiert wird mit der Reproduktion der ‚Wurzeln und Äste‘, der Gruppe derer, die ‚die gleichen *Hausgeister* verehren‘ als Ganzer, repräsentieren die hineingeborenen Töchter als ‚other people’s women‘ die Matriline, die affinale Beziehung und damit den Ursprung dieser Fruchtbarkeit. Die zunehmende Zahl der Geburten, die im Krankenhaus stattfinden, beeinflussen jedoch auch

<sup>308</sup> Hier könnte vermutet werden, dass das Tier einen Teil des Ganzen inkorporieren und damit die gleiche Beziehung zur Fruchtbarkeit des Frauengebers verkörpern würde wie das Kind auch. Folge hieraus wäre dann die lebensbedrohliche Konkurrenz zwischen dem Tier und dem Kind um die Beziehung zum Frauengeber, entlang derer dem Empfänger sein *Leben* zufließt.

hier die Vorstellungen: ‚Im Krankenhaus werfen sie das Hemd in den Mekong; der Schamane sagt (aber), wenn man stirbt, braucht man das Hemd. Ich denke (aber), wenn man so macht, ist es (die Plazenta) für nichts wichtig‘<sup>310</sup>.

### Post partum

Da ‚viel Blut gefallen‘ *ntshav poob ntau* ist, wird der Zustand der Frau nach der Geburt als ‚kalt‘ beschrieben *muaj txias*; dies muss wieder ausgeglichen werden. Nachdem der Ehemann das Kind mit warmem Wasser gesäubert hat, versorgt er auch seine Ehefrau mit warmem Wasser zum Waschen. Die Frau muss nun ‚warmes Wasser trinken, sich ans Feuer setzen, um warm zu werden‘<sup>311</sup>. Für Kind und Mutter gilt nun eine dreißigtägige Periode der Einschränkungen, in der sie im wesentlichen im Haus bleiben und einer besonderen Diät unterliegen; in manchen Deszendenzgruppen dürfen in dieser Zeit nur ‚jüngere und ältere Brüder, Wurzeln und Äste‘ das Haus betreten. In dieser Zeit wird der Frau vor allem das Essen von Hühner- und Schweinefleisch empfohlen, da dieses weich *phom* und zart *mos* sei; es wird so für besonders geeignet betrachtet, um der Mutter den Verlust des Blutes und des Kindes auszugleichen und die Bildung der Muttermilch anzuregen. Rinder- oder Wasserbüffelfleisch hingegen gilt in diesem Kontext als grob *ntxhib* und zäh *tawv*: ‚Wenn die Frau Rinder- oder Büffelfleisch äße, hätte sie Magenschmerzen, kann der Magen nicht arbeiten, hätte die Frau gelbe Ohren, würde ganz gelb abmagern, hätte sie kein Blut‘<sup>312</sup>. Symonds zufolge ‚reinigen‘ Hühner- und Schweinefleisch das ‚Haus des Kindes‘ *lub tsev tus menyuam*, den Uterus für das nächste Kind und machen ihn wieder ‚neu‘ *tshiab* (Symonds 1991: 165). Darüber hinaus werden diese Speisen als geeignet betrachtet, das der Mutter verloren gegangene *Leben* zu ersetzen. Falls keine Hühner verfügbar sein sollten, nimmt sie nur Reis und Wasser zu sich, da andere Nahrung sie vergiften würde (Chindarsi 1976: 67; Cooper et al. 1991: 15; Symonds 1991: 165). Die vor allem für das in ihnen inkorporierte *Leben* wertgeschätzten Hühner und der Reis sollen also die Beziehung der Frau zum Ursprung ihres *Lebens* im Frauengeber wiederherstellen.

<sup>309</sup> *Tus tub yog yuav tuav dab tsev hos tus ntxhais yog tus mus yuav txiv.*

<sup>310</sup> *Lub tsho nyob tsev kho mob pov tseg naj khoos (mekong) hos txiv neeb hais tias thaum tuag xav tau lub tsho tam li kuv xav yog li no tsi tseem ceeb ab tsi.*

<sup>311</sup> *yuav tsum haus dej sov thiab nte taws kom sov.*

<sup>312</sup> *Yog tus poj niam noj nqaij nyuj twm mob ncauj plab ncauj plab ua hauj lwj tsi tau tus poj niam daj ntseg yuag daj daj tsis muaj ntshav.*

## Muttermilch

Die Muttermilch wird vor allem für das ‚*pa* der Milch‘ *pa mi* wertgeschätzt, das dem Kind ermöglicht, gut zu wachsen und gesund zu bleiben. Ein Informant stellte dabei das *pa* des Blutes, der Milch und des Reises als prinzipiell gleich heraus: ‚Blut dampft *pa*, Milch dampft *pa*, gekochter Reis dampft *pa*; der Geruch ist (jeweils) unterschiedlich, aber es gibt nur eine Art *pa*. Wenn die Milch kein *pa* hat, wächst das Kind nicht; wenn das Blut kein *pa* hat, hat der Mensch keine Kraft; wenn der gekochte Reis kein *pa* hat, wird der Mensch nicht satt‘<sup>313</sup>.

Auch in anderen Zusammenhängen erweist Muttermilch seine heilende Wirkung: wenn man einen Splitter im Auge *pas nplawm qhov muag* hat, der durch die nachfolgende Entzündung unter den Verhältnissen in Laos ohne weiteres zur Erblindung führen kann, führt die Applikation einiger Tropfen Muttermilch einem Informanten zufolge zur baldigen Genesung. Ein Mythos rechtfertigt jedoch die starke Tabuisierung von Muttermilch in allen übrigen Lebensbereichen: da sich eine Hmong-Frau geweigert hatte, dem Kind des Blitzdonners *tus xob* die Brust zu geben, verbot er ihr auch zukünftig, ihre Muttermilch Erwachsenen oder Tieren zukommen zu lassen. Diesem Informanten zufolge erstreckt sich dieses Verbot jedoch nicht auf andere Kleinkinder, die sogar aus anderen Clans kommen könnten. Dies könnte Ausdruck eines universellen *pa* sein, das sich im Leben all dieser Kinder manifestiert und darin austauschbar wäre. Chindarsi hingegen berichtet von den Hmong in Thailand, dass die Beziehung einer Mutter zu ihrem Kind so exklusiv ist, dass ein Kind nach dem Tod der Mutter verhungern muss, da ihm niemand sonst die Brust geben kann. Würde dies dennoch getan, würde die Übertreterin des Gebotes von Yawg Saub mit einem Blitz getötet (Chindarsi 1976: 18, 67; Geddes 1976: 58). Ähnlich wie das ‚Hemd des Kindes‘, die Plazenta stellt sich die Muttermilch hier dann als unteilbar dar. Fällt versehentlich ein Tropfen Muttermilch auf ein Tier, muss dieses sofort getötet werden (Geddes 1976: 58). Ein Teilen der Muttermilch könnte bedeuten, verschiedenen Wesen gleiche Positionen innerhalb der Teil-Ganzes-Beziehungen zuzuweisen, entlang derer Leben möglich ist. Die Vereinnahmung dieser Beziehung durch ein Lebewesen hätte zwangsläufig den Tod des anderen zur Folge. Um dies zu verhindern, würde dann versucht, die Beziehung des Kindes zur Plazenta sowie zur Milch der Mutter möglichst exklusiv zu halten; beide Möglichkeiten finden so eine potentielle Erklärung. Sobald das Kind Reis essen kann, wird dies zugefüttert und nimmt einen immer größeren Anteil an seiner Ernährung an, bis es schließlich abgestillt werden kann.

<sup>313</sup> *Ntshav ncho pa miv ncho pa mov ncho pa tsw sib txawv tab si muaj ib yam pa xwb yog mi tsi muaj pa mi nyuam tsi hlob ntshav tsi muaj pa tus neeg tsi muaj zog mov tsi muaj pa tus neeg tsi tsau plab.*

### Schutz des Kindes vor ‚wilden Geistern‘

Die meisten Kleinkinder erhalten darüber hinaus am dritten Tag nach der Geburt von den Eltern der Mutter reichbestickte ‚Mützen des Blumentuches‘ *lub kaus mom paj ntaub*, die diese vor böswilligen Geistern beschützen sollen (Johnson 1985: 153). Auf dieser Mütze sind dabei Blumenmuster kombiniert mit aufgenähten chinesischen Münzen und Silbermünzen (Savina 1930: 226; Johnson 1985: 153). Diese Münzen wurden aufgenäht, damit sie beim Aneinanderstoßen hell klingeln und die ‚wilden Geistern‘ abschrecken: ‚Auf den Mützen benutzt man Silber/Geld, damit es Geräusche macht; die Silberstücke machen dem (wildem) Geist Angst‘<sup>314</sup>. Das Kind wird in der Vulnerabilität seiner sozialen Existenz dem dauerhaften Interesse der ‚wilden Geister‘ ausgesetzt gesehen und muss hier rituell geschützt werden; hierzu gehören vor allem bei kleinen Jungen auch magische Elemente: ‚Den Knoten (oben auf den Mützen der Jungen) macht man mit Magie, damit die wilden Geister das Kind nicht sehen, wenn man aufs Feld geht; (er) schützt, damit die Geister im Himmel das Kind nicht sehen‘<sup>315</sup>. Als Teil des affinalen Gabenaustausches schien auch die Gabe der ‚Mütze des Blumentuches‘ *lub kaus mom paj ntaub* dem Muster zu folgen, das später noch für einige der Gaben im Heiratsritual beschrieben wird: der Frauenehmer gab im Brautpreis mit den Silbermünzen ein Element, das ihn als fremd/ chinesisch im Kontext seines *Prestige* repräsentiert. Mit der ‚Mütze des Blumentuches‘ und den darauf genähten Münzen erhält er zur Geburt eines Kindes eine Gegengabe, die diesem in den Münzen identisch ist und es gleichzeitig transzendiert, indem es mit den Blumenmustern ein weiteres Element hinzufügt, welches in einer Teil-Ganzes-Beziehung zum Ursprung des *Lebens* steht. Erst über diese Gaben, ‚Einschließer des Lebens‘ und ‚Mütze des Blumentuches‘ wird das Kind komplett, damit gesellschaftsfähig und kann ab jetzt das Haus verlassen und der Außenwelt vorgestellt werden (Johnson 1985: 153). In früheren Zeiten wurden diese Mützen ab dem ersten Lebensmonat des Kindes getragen, wenn also die erste Tabuperiode abgelaufen war und das Kind zur Feldarbeit mitgenommen wurde. Im gegenwärtigen Laos sah ich die Mützen im Feldforschungsgebiet nicht mehr in Gebrauch; dieser Wandel wurde vor allem auf die aufklärerische Wirkung der Schulbildung zurückgeführt, die im sozialistischen Laos sich vor allem gegen als ‚abergläubisch‘ klassifizierte Vorstellungen und Praktiken wendet: ‚Die Alten früher wussten nichts; sie dachten, es gibt viele Geister, sie wendeten viel Magie an. Die

<sup>314</sup> *Lub kau mom siv nyiaj kom nrov nrov xwb txiaj ua tu dab ntshai.*

<sup>315</sup> *Lub pob ua khawv koob mas ua kom dab qus tsi pom tu mi nyuam thaum mus teb thaiv ua kom dab nyob saum ntuj tsi pom mi nyuam.*

jungen Leute heutzutage studieren hoch, sie wissen viele Dinge; sie wollen nicht mehr die Mützen benutzen und Magie anwenden'<sup>316</sup>.

## 9.2 Das Geburtsritual

### Das ‚Opfern an die Geister‘

Das Geburtsritual beginnt damit, dass einer der rituellen Ältesten der Deszendenzgruppe in dem Haus der betreffenden Familie ein ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* vollzieht. In üblicher aufsteigender Reihenfolge werden den patrilinearen Ahnen gekochtes Hühnerfleisch (fakultativ, seltener auch Schwein) und gekochter Reis geopfert, danach den ‚Hausgeistern‘ und den ‚Geistern des Ortes‘. Ahnen und Lebende handeln hier als kollektive Gemeinschaft, die nur vereint agieren kann. Über die Gaben des gekochten Huhnes bzw. Schweins und Reises manifestiert sich das Haus hier im Kontext seines *Lebens*, das in getöteter und gekochter Form den Ahnen überantwortet wird. Dieses wird so den Beziehungen zu den patrilinearen Ahnen untergeordnet, die die Beziehungen der Gruppe im Kontext ihres *hmoov* erneuern. Im Geburtsritual für einen Sohn wird dabei um den Namen eines Ahnen gebeten, der sich im Kontext seines *Prestige* in besonderer Art und Weise hervorgetan hat: ‚Die Ahnen nehmen (in diesem ‚Opfern an die Geister‘) den Namen und geben ihn dem Kind; die Eltern des Kindes geben den Ahnen (jedoch) kein (Geister-)Geld und bezahlen die Ahnen, sondern opfern nur gekochten Reis und Fleisch'<sup>317</sup>. Im Ritual der Namensgebung soll dem Kind, welches allein über sein *Leben* noch kein kompletter Mensch ist, eine soziale Identität verliehen werden. Die in diesem Kontext relevante Sozialbeziehung ist die zwischen Kind und den patrilinearen Ahnen bzw. den *suav*, die beide gleichermaßen als fremd begriffen werden.

Der Name einer Person repräsentiert bei den Hmong kosmologische Beziehungen, aus denen heraus der Betreffende seine Identität gewinnt. Indem der Name in Beziehung gesetzt wird mit dem *Leben*, welches sich im Haus verkörpert, kann er in die Gesellschaft eingegliedert und sozialisiert werden. Angesichts der Reinkarnation der verstorbenen Ahnen in den Lebenden und der Namensgleichheit von Ahnen und Lebenden steht hier zu vermuten, dass im Neugeborenen die Beziehung zum Ursprung des *Prestige* reproduziert werden soll, die

<sup>316</sup> *Thaum ub neeg laus nws tsi paub ab tsi nw xav tia muaj dab coob nws siv khawv koob ntau zaum no tus neeg hluas nw kawm siab nws paub ntau yam nw tsi xav siv kau mom ua khawv koob lawm.*

<sup>317</sup> *Txwv zeej txwv koob muab lub npe rau tus mi nyuam tus mi nyuam niam txiv ho muab nyiaj them rau txwv zeej txwv koob tsi yog nws tsua yog laig mov laig nqaij xwb.*

sich im ‚berühmten‘ und ‚respektierten‘ Großvater bereits als gelungen erwiesen hat. Räumliches Pendant für diese Beziehung ist das geomantische System, in dem bei optimaler Lage der Grabstätten der Großväter ihre Konstituenten in die Wohnhäuser ihrer Nachkommen zurückzirkulieren können. Insofern wird die Konstituierung dieser Person auch nicht als Neukonstruktion, sondern als Erneuerung bereits früher bestehender Beziehungen empfunden. Alternativ kann ein *suav*, dem prioritärer Zugang zum kosmologischen Umfeld zugeschrieben wird, diese Beziehungen für das Kind und die Gruppe knüpfen, indem er einen Namen aussucht oder gar den eigenen Namen zur Verfügung stellt<sup>318</sup>.

Die Namen von Jungen und die von Mädchen verweisen in ihren spezifischen Charakteristika auf die ihnen zugrunde liegenden semantischen Bereiche und repräsentieren oft hochbewertete und erhoffte persönliche Qualitäten. Für Jungen finden sich so häufiger Namen wie *ntaaj* ‚Schwert‘, *teev* ‚Wiege-Skala‘, *cai* ‚Tradition‘, *tsuas* ‚felsig‘ oder *npis* ‚stark‘; für Mädchen dahingegen eher Namen wie *dawb* ‚Weiß‘, *paj/ paaj* ‚Blume‘, *cib* ‚Korb‘, *ntsuab* ‚Grün‘, *npauj* ‚Insekt‘ oder *mos* ‚weich‘ (Dao 1992: 276-277). Die Vertrautheit im Umgang mit den Ahnen und den Hausgeistern äußert sich unter anderem darin, dass die Opfergaben nicht in einem ersten Durchgang die Gaben präsentiert und divinatorisch von den Ahnen angenommen werden müssen, sondern direkt in gekochtem Zustand geopfert werden können (siehe Kapitel 7.5).

### ‚Das Rufen der *plig*‘

Im Rahmen der Beziehungen zu den Ahnen fand das ‚Opfern an die Geister‘ innerhalb des Hauses auf der den Ahnen zugewiesenen Bergseite statt. Hiernach erfolgt ein Kontextwechsel. Im Rahmen dieses Rituals muss in der rituellen Konstitution des Kindes auch fremdes, nicht-sozialisiertes *Leben* in die Gesellschaft inkorporiert werden. Das Haus präsentiert sich nun in seinen Außenbeziehungen, was sich darin ausdrückt, dass die nächsten beiden eng miteinander verwobenen Teilrituale an der ‚Tür der Reichtümer‘ des Hauses stattfinden. Insofern verlagert sich für das ‚Rufen der *plig*‘ das rituelle Geschehen an die ‚Tür der Reichtümer‘ des Hauses in Ausrichtung auf das umgebende, fremde kosmologische

<sup>318</sup>Falls eine Person später einmal schwerer krank wird, wird sie in vielen Fällen umbenannt (Moréchand 1955: 534; Lemoine 1972b: II 103). Die Namensänderung steht hier also für einen Wechsel, eine Erneuerung dieser Beziehung, die den Kranken als Person erst konstituiert. Oft geht ein Namenswechsel dann auch einher mit Migration an einen anderen Ort, an dem günstigere geomantische Raum-Zeit-Beziehungen vermutet und eine bessere Anbindung an die kosmische Ordnung erhofft werden. Einzelne Hmong können in ihrem Leben so bis zu vier verschiedene Namen

Umfeld, um sich in Beziehung und Austausch zum Ursprung des *Lebens* zu setzen. Die rituelle Konstituierung der Person des Neugeborenen betrifft dabei nicht nur dieses, sondern die ganze Gruppe: die *plig* der Lebenden repräsentieren nicht isolierte Individuen, sondern die Beziehungen der ganzen familiären Gruppe als unauftrennbare kollektive Einheit (Moréchand 1968: 83, 122). Wenn das Kind so ‚komplett‘ gemacht werden soll, betrifft und erneuert dies die Gruppe als Ganzes. Beide folgenden Teilrituale sind jeweils in sich aufgeteilt in einen ersten Teil, in dem die Opfertiere lebend präsentiert, von den Geistern angenommen und geschlachtet werden. In der darauffolgenden Pause werden die Tiere gekocht; im zweiten Durchgang des Teilrituals wird das Ritual in der Opferung der gekochten Speisen vollendet. Das erste dieser Teilrituale wird als das ‚Rufen der *plig*‘ *hu plig* bezeichnet. Während dem Kind bereits zur Geburt eine ‚Schatten/Bild-*plig*‘ bzw. die hier synonym verwendete ‚Menschen-*plig*‘ zugesprochen wird, müssen vor allem Hühner- und Schweine-*plig*, die für ihr Umherschweifen und ihre Unzuverlässigkeit gefürchtet werden, rituell eng an das Kind gebunden werden: ‚Wenn das Kind geboren wird, hat es nur die Menschen-*plig*, die Schatten/Bild-*plig*. Nach drei Tagen werden die *plig* gerufen; die Hühner-, Schweine-, Rinder-, Wasserbüffel-*plig* kommen dann alle‘<sup>319</sup>. Der rituelle Älteste steht dabei auf der Innenseite des Hauses an der Tür *rooj tag*, die der Talseite zugekehrt ist (Chindarsi 1976: 66; Tapp 1989b: 68; Dao 1992: 276). Neben ihm wurden in einer Schale nach dem Töten der Opfertiere ein gekochter Hahn, ein gekochtes Huhn *ob tug qaib ib poj ib tug lau*, ein ungekochtes Ei *ib lub qe tsi tau siav*, gekochter Reis, drei Räucherstäbchen *peb tug xyab* und ein Schweineschwanz ausgelegt. Das Opfer eines Schweins ist im Gegensatz zu dem von Huhn und Hahn nicht obligatorisch, sein Geschlecht beliebig (vgl. die sehr ähnlichen Angaben zu den Opfergaben des ‚Rufens der *plig*‘ bei Tapp 1989b: 68; Symonds 1991: 170; Dao 1992: 276). Das Haus, in das das Kind hineingeboren wurde, wird bis zum Zeitpunkt der Namensgebung primär über das neue *Leben* identifiziert, welches ihm vom Frauengeber über das Kind zufloss. Dies zeigt sich in den Opfergaben des rohen Eis und des Hühner-Paares, die in ihrer Geschlechtsdifferenz das Haus unter dem Aspekt seiner Fruchtbarkeit konstituieren. Die Tage bis zur Namensgebung gehen insofern einher mit dem Verbot für Fremde, das Haus zu betreten, und diätetischen Vorschriften, die die Weitergabe des *Lebens* von der Mutter auf das Kind sichern.

---

gehabt haben. Im Extremfall kann sogar der Clan-Name *xeem* geändert werden (Tapp 1989a: 109; 1989b: 68).

<sup>319</sup> *Thaum yug tus mi nyuam muaj tus plig neeg plig duab xwb; muaj peb hnub hus plig tus plig qaib plig npua plig nyuj plig twm mam li tuaj.*

Der rituelle Spezialist ruft nun, der Talseite zugekehrt, die *plig* des Kindes, wobei er in regelmäßigen Abständen mit einem zur Divination bestimmten Paar gespaltener Büffelhörner *tus kuam* abwechselnd an den rechten und linken Türpfosten des Hauses schlägt *khob*. Auch mit dem Klopfen ‚ruft er die *plig*; er macht es, damit die *plig* es hören und kommen‘<sup>320</sup>. Dem Namen des neugeborenen Kindes kommt hier eine zentrale Bedeutung zu. Er wird als ‚Besitzer‘ *tswv* der *plig* betrachtet, ohne den diese nicht temporär in einer Person im Rahmen eines Hauses sozialisiert werden können, sondern im stetigen Wandel und der Impermanenz verbleiben: ‚Der Name ist der Besitzer der *plig*. Wenn es keinen Namen gibt, der den Besitzer macht, haben die *plig* keinen Besitzer; wenn es keinen Besitzer gibt, möchten die *plig* (beständig) reinkarnieren gehen, möchten nicht kommen; die Schatten/Bild-*plig*, Menschen-*plig* bleiben, (aber) die Hühner-, Schweine- und Rinder-*plig* flattern umher wie ein Schmetterling (und) brauchen einen Namen. Wenn es keinen Namen gibt, reinkarnieren sie in einer neuen Person‘<sup>321</sup>. Der Ursprung der Schweine- und Hühner-*plig* wird im Unsteten und Außerhäuslichen gesehen, so dass sie rituell inkorporiert werden müssen: ‚Wenn ein Kind geboren wurde, gehen seine Huhn- und Schweine-*plig* (noch) mit Wolken und Wind, mit den Hühnern und Schweinen wohnen; sie sind noch nicht gekommen‘<sup>322</sup>. Ein Informant bezweifelte, ob überhaupt einer *plig hmoov* zuzusprechen sei; dies sah er ausschließlich für den Namen eines Menschen zutreffend: ‚Die *plig* haben kein *hmoov*; nur der Name von Menschen hat *hmoov*‘<sup>323</sup>. Ein Großteil der gesungenen rituellen Formeln steht so im Zeichen der Beschwörung einer Inkorporation dieses Lebens ins eigene Haus, ohne dabei jedoch die dem *Leben* ebenfalls inhärente Impermanenz, wie sie sich im Auftreten von Krankheiten und Todesfällen, der Heimsuchung durch wilde Geister und ähnlichem manifestiert, gleichfalls zu inkorporieren.

Nun nimmt der Durchführende die ‚Schale der Hühner, des gekochten Reises und des Eis‘ *lub tais qaib mov qe* in die Hand und schwenkt sie, nach außen gerichtet, kreisförmig vor seinem Körper; dies wird als ‚Warten auf die *plig*, damit sie ins Haus kommen‘ *tos plig kom plig los tsev* ausgelegt. Schließlich geht er, ohne von den Gaben rituell geopfert zu haben, mit der Schale in das Innere des Hauses und stellt sie auf die Schlafstelle des Hauses. Insofern handelt es sich bei diesem Ritual nicht um ein ‚Opfern‘ *laig* im üblichen Sinne, sondern vielmehr um

<sup>320</sup> *hu tus plig yog ua kom tus plig hnov nws los.*

<sup>321</sup> *Lub npe ua tus plig tswv yog tsi muaj lub npe ua tswv tus plig tsi muaj tswv yog tsi muaj tswv tus plig mus thawj thiab nws tsi xav los tus plig duab plig neeg nyob tus plig qaib npua nyuj zoo ib yam tus npaub npaim ya xav tau lub npe yog tsi muaj npe nws mus thawj dua tus tshiab.*

<sup>322</sup> *Thaum yug tau tus mi nyuam nws tus plig qaib npua mus nrog huab cua nrog qaib npua nyob nws tsi tau tuaj.*

<sup>323</sup> *Tsi yog tus plig muaj koob hmoov yog lub npe tus neeg muaj hmoov xwb.*

ein bloßes ‚Rufen‘ *hu*. Die *plig* konsumieren nicht das warme *pa* der Opfergaben, indem sie es ‚Schnüffeln‘ *hnia*, sondern werden durch das *pa* der Gaben eher ‚gejagt‘ *caum* und lassen sich in den Opfergaben nieder, die ihnen als Ersatzkörper angeboten werden: ‚Die *plig* sind noch sehr klein, sie können noch keinen gekochten Reis essen; (sie) essen nur Muttermilch. Gewöhnlich ist es nicht so, dass die *plig* das *pa* des Reises (oder) des Eis schnüffeln. Es ist das *pa* des gekochten Reises, das *pa* des Eis, das *pa* der Räucherstäbchen, die (die *plig*) nur jagen gehen, damit die *plig* kommt; sie wohnt (dann) nur im Fleisch (und) gekochten Reis‘<sup>324</sup>. Hierin ergeben sich gewisse Parallelen zum zweiten Totenritual, dem ‚Befreien der *plig*‘ *tso plig*, in dem die *plig* aus dem Grab wieder ins Haus gerufen wird, wo ihm ein Körper aus heißem gestampften Reiskuchen gerichtet wird; an entsprechender Stelle wird darauf noch zurückgekommen. Im rituellen Gesang des Geburtsrituals wird die Aufgabe des ‚Herbeirufens‘ der *plig* dabei dem *pa* der Räucherstäbchen zugewiesen: ‚Ich befreie den Atem/Dampf der Räucherstäbchen, der alle *plig* am Weg suchen geht, dass sie alle kommen‘<sup>325</sup>. Das Ei sollte nun idealerweise vom neugeborenen Kind gegessen werden; da dies hierfür jedoch zu klein ist, wird es gewöhnlich von den älteren Geschwistern verzehrt.

### ‚Opfern an den Geist der Mutter des Vaters‘

Das nächste Teilritual, das ‚Opfer an den Geist der FM‘ *fij dab pog*, ist eng mit dem ‚Rufen der *plig*‘ verknüpft. *dab pog* wird von Bertrais dabei übersetzt als ‚une catégorie d’esprit (qui donne les enfants)‘ (Bertrais 1979: 306). Meine Informanten setzten diesen synonym mit dem Geist *dab txoov kab yeeb*, der von Bertrais als ‚l’esprit qui fait concevoir les enfants‘ beschrieben wird (Bertrais 1979: 35). Meine Informanten gingen nicht davon aus, dass dieser Geist die Kinder schicke, sondern vielmehr die *plig* der Kinder, als deren Besitzer er vor der Inbesitznahme der *plig* durch den Namen des Kindes empfunden wird: ‚Der Geist der FM ist der, der alle Menschen auf der Erde überwacht. Er ist nicht derjenige, der Kinder schickt, sondern nur der, der die *plig* schickt. Er ist der Besitzer der *plig*; wenn er die *plig* nicht schickt, können die *plig* nicht kommen‘<sup>326</sup>. Als ‚Geist des FM‘ repräsentiert er hier den Frauengeber, da die Deszendenzgruppe, aus der die FM ursprünglich kam, einer der bevorzugtesten Heiratspartner ist. Ihm wird über das Ritual hinaus eine überdauernde Beziehung zum Kind nachgesagt. Wenn ein kleines Kind im Schlaf lächelt, sagt man so: ‚Das

<sup>324</sup> *Tus plig tseem me me nws tsi txawj noj mov noj niam mis xwb raws li ib txwm tsi yog tus plig hnia pa mov pa qe yog pa mov pa qe pa xyab mus caum kom tus plig los xwb nyob saum nqaij mov xwb.*

<sup>325</sup> *Kuv tsua tso pa xyab mus pa hmoo mus tsoj qab mus taug lw hu kom cia li rov hlo los.*

Kind lächelt die M, den Geist der FM an' *me nyuam luag poj dab pog* (Bertrais 1979: 306). Obwohl es sich hier um einen Geist handelt, der als weiblich konzeptualisiert wird, wird er im rituellen Parallelismus als ‚Vater und Mutter, Geist der FM‘ angesprochen. Im Kontext dieses Rituals wird er als ‚wilder Geist‘ kategorisiert und in der außersozialen Sphäre auf der Talseite des Hauses angesiedelt. Der Austausch, der mit ihm gesucht werden muss, ist vor allem über die Gabe des ‚Geistergeldes‘ charakterisiert und steht so im deutlichen Gegensatz zum innerhäuslichen Austausch mit den Ahnen: ‚Der Geist der FM ist ein wilder Geist; es ist der, der die Kinder kommen schickt. Er möchte Silber/Geld haben; die Ahnen (hingegen) wohnen im Haus; sie schützen nur; sie wollen kein Silber/Geld‘<sup>327</sup>. Wie im Heiratsritual gilt auch hier, dass sich das Haus im Kontext seines *Lebens* der dazu notwendigen Beziehungen nur dann versichern kann, wenn es als Geber von Silber/Geld auftreten kann.

Das Ritual des ‚Opfern an den Geist der FM‘ findet an der dem Tal zugewandten Längsseite des Hauses statt, wo außerhalb des Hauses auf einem Stuhl ein kleiner Altar errichtet wird. Hier gilt es, die ‚gezähmte‘ Sphäre des Hauses von der ‚wilden‘, noch nicht sozialisierten Fruchtbarkeit zu trennen, die dieser Geist hier repräsentiert: ‚Der Geist der FM ist ein wilder Geist; (er) muss sich einen Raum außerhalb des Hauses auf der tieferen Seite machen. Er kann nicht bleiben (oder) ins Haus kommen‘<sup>328</sup>. Als Unterlage dient hier ein großes Blatt rituelles Papier, auf das in einer Schale ein gekochter Hahn *ib tug qaib tus laug* und gekochter Reis, drei Eisenbecher mit Wasser *peb lub pib dej* und eine brennende Öllampe gestellt wird, an der später das Geistergeld entzündet werden kann. Der Hahn ist unabhängig vom Geschlecht des Kindes als Opfergabe obligatorisch. In eine weitere Schale, die mit ungekochtem Reis *ib taig txhuv* gefüllt ist, werden drei brennende Räucherstäbchen *peb tus xyab* gesteckt und mit dem Blut des Hahnes besprenkeltes rituelles Papier, zwei sogenannte ‚Geldketten‘ *ob ntshuas ntawv* dazu gelegt; nach Aussagen meiner Informanten dient dieser Reis nur zum Feststellen der Räucherstäbchen und hat darüber hinaus keine weitere rituelle Funktion. Weiter wird auf dem Papier heißer geplatzter Reis *paj ntshiab* verteilt. Nun wird vom gekochten Reis und dem Fleisch des Hahnes geopfert; dreimal wird Geistergeld verbrannt und geplatzter Reis auf den Boden geworfen. Schließlich wird Wasser aus den zwei Bechern mit den Fingern auf den Boden gespritzt und der Altar wieder abgeräumt, die Räucherstäbchen an dieser Stelle in den Boden gesteckt, wo sie ganz abbrennen können.

<sup>326</sup> *Dab pog nws yog tus saib tas neeg nyob ntiaj teb xwb nws tsi yog xa tus mi nyuam nws yog xa tus plig xwb nws ua tsvv tus plig yog nws tsi xa tus plig tus plig tuaj tsi tau.*

<sup>327</sup> *Dab pog nws yog dab qus yog tus xa mi nyuam tuaj nws xav yuav nyiaj dab pog yawg dab niam txiv nws nyob lub tsev nws pov hwm xwb nws tsi yuav nyiaj.*

<sup>328</sup> *Dab pog nws yog dab qus yuav tsum ua chaw rau nraum zoov nws nyob nws los tsev tsi tau.*

Wie charakterisieren die Gaben hier den Austausch? Der gekochte Reis, das Fleisch, das heiße Wasser und der geplatzte Reis werden als den ‚Geist der FM‘ nährend begriffen. Das rituelle Papier als Silber/Geld dient im Austausch als Gabe für das Schicken der *plig*. Das rituelle Papier, das in verschiedenen Ritualen als Gabe von Bedeutung ist, soll an dieser Stelle kurz im Herstellungsprozess und in seiner Verwendung skizziert werden. Gewöhnlich wird es auf laotischen Märkten gekauft; es handelt sich dabei nicht um gewöhnliches Schreibpapier, sondern um eine Art weißes Büttenpapier von einer bestimmten Baumart *tus ntoo cev*, die nicht identifiziert werden konnte. Dieses Papier wird in großen Bögen verwahrt. Bei speziellen rituellen Anlässen werden diese hervorgeholt, gefaltet und mittels Hammer und einer Art gekrümmten Meißels *tus txheej txam*, der für diesen Zweck vom Schamanen ausgeliehen wird, bearbeitet. ‚Papierketten‘ *ntshua ntawv* entstehen dabei als Aneinanderreihungen von Papierkreisen, deren Rauch nach dem Verbrennen in der diesseitigen Welt des *yaj ceeb* für die Geister in der jenseitigen Welt des *yeeb ceeb* zu Silberpiastern werden: ‚Die Dinge, um Papierketten zu machen, sind (folgende): man nimmt vom Schamanen den Meißel, schlägt (und) macht Papierketten, (die man) verbrennt (und die dann) ins Jenseits gelangen (und dort) Silberpiaster sind; im Diesseits ist es nur Papier, aber man verbrennt (es), der Rauch geht ins Jenseits (und) ist Silber/Geld, das die Geister benutzen können‘<sup>329</sup>. Das Verbrennen von rituellem Papier impliziert dabei immer auch das Verbrennen von Räucherstäbchen, die als rituelles Paar und damit zusammengehörig betrachtet werden: ‚Wenn (man) Papier und keine Räucherstäbchen benutzt, geht das nicht; (wenn man) Räucherstäbchen und kein Papier benutzt, geht das nicht; (man) muss sie gemeinsam verwenden‘<sup>330</sup>. Im Gegensatz zum Reis wird der Rauch dieser Opfernaben jedoch nicht als von den Geistern ‚geschnüffelt‘ betrachtet; was eine Konsumierung, einen Verzehr der Opfergabe implizieren würde. Vielmehr werden sie von den Geistern ‚verwendet‘ *siv*, ‚aufbewahrt‘ *cia* oder benutzt, um ‚Sachen zu kaufen‘ *yuav khoom*.

Das ‚Rufen der *plig*‘ und das ‚Opfern an den Geist der FM‘ wird als zusammengehörig empfunden, da ersteres als reines Rufen empfunden wird, das alleine noch nicht ausreicht. Erst wenn der ‚Geist der FM‘ als ursprünglicher Besitzer der *plig* durch die Gabe von Silber/Geld entschädigt ist, ist der Austausch geschlossen und kann entlang dieser Beziehung das *Leben* fließen, das dem Kind das Wachsen und Gedeihen im Hause des Frauennehmers ermöglicht: ‚Das Rufen der *plig* und das Opfern an den Geist der FM hat nur eine (einzige)

<sup>329</sup> *Yam khoom ua ntshua ntawv yog muab tus txiv neeb tus txheej txam () txhaug (schlagen) ua ntshua ntawv hlawv mus yeeb ceeb yog ua nyiaj maj laus nyob yaj ceeb yog ntawv xwb tab sis hlawv pa ncho mus rau yeeb ceeb yog nyiaj tus dab siv tau.*

Bedeutung, weil der Geist der FM die *plig* ins Haus kommen schickt, (also) ruft man die *plig* folglich. Wenn man nur die *plig* ruft (und) nicht dem Geist der FM opfert, gibt es Probleme für das Kind; der Geist der FM ist (dann) traurig, er zieht die *plig* des Kindes weg und zurück in den Himmel; (dann) ist das Kind krank und wächst nicht<sup>331</sup>. Offensichtlich wird die Person bei den Hmong eher in Form von Beziehungen gedacht denn als unteilbarer Mensch, als ‚Individuum‘. Diese Beziehungen definieren die verschiedenen sozialen Kategorien der Lebenden im Bezug auf eine kosmische Ordnung, hier dem ‚Geist der FM‘ als kosmischem Repräsentanten des Frauengebers. Die Aufrechterhaltung der Gesellschaft erfordert so die periodische rituelle Operationalisierung dieser Beziehungen in allen Ritualen des Zyklus der Person.

### Das ‚Fegen und das Binden der Hände‘

Nun folgt der letzte Teil des Rituals, das ‚Binden der Hände‘ *khi tes* oder das ‚Fegen (und Binden der Hände‘ *cheb khi tes* (siehe auch Tapp 1989b: 68; Symonds 1991: 177). Das neugeborene Kind ruht auf den Knien des Vaters auf der dem Berg zugewandten Längsseite des Hauses. Der rituelle Älteste der Deszendenzgruppe schwenkt zu den rituellen Spruchformeln zwei weiße Baumwollfäden über die Handrücken des Kindes in Richtung der dem Tal zugewandten Außentür, eine Handlung, die dem ‚Fegen‘ *cheb* der ‚wilden Geister‘ aus dem Haus heraus entspricht. Nun verbrennt er die Schnüre und löscht sie in einem bereitstehenden Glas Wasser. Er nimmt wieder zwei Baumwollschnüre und ‚fegt‘ die *plig* von der Außentür des Hauses zu den Handinnenflächen des Kindes und bindet diese um das rechte und linke Handgelenk des Kindes, während er dabei Segenswünsche für das Kind äußert. Diese Fäden müssen dabei weiß sein, da nur dieses als ‚rein wie Wasser, sauber wie Reis‘ *zoo li ntshiab li dej* empfunden wird. Tapp berichtet, dass diese Schnüre zuvor während des ‚Rufens der *plig*‘ um vier in den Boden gesteckte Zweige eines Baumes gewickelt waren; hiermit könnte dieses Element Bezug nehmen auf die vier Äste des kosmischen Baumes als Bindeglied zwischen Erde und Himmel. Indem die Schnüre die Ausdifferenzierung in die vier verschiedenen Himmelsrichtungen umfassen und überwinden, werden sie zum Symbol für die ursprüngliche Ganzheit. Da das ‚Rufen der *plig*‘ nicht nur das Kind, sondern auch die Familie und die ganze Deszendenzgruppe umfasst, werden auch diese in ihrer Identität rituell erneuert

<sup>330</sup> *Yog siv ntawv tsi siv xyab tsi tau siv xyab tsi siv ntawv tsi tau yuav tsum siv mus ua ke tseem ceeb ib yam.*

und komplett gemacht, indem allen ein Stück des Hanffadens umgebunden wird (Tapp 1989b: 68; Mottin 1980: 13).

Nun folgen in absteigender Altersreihenfolge die männlichen Mitglieder der Deszendenzgruppe, deren Anwesenheit im Geburtsritual erst jetzt obligat ist, und binden jeder je eine weiße Baumwollschnur unter Segenswünschen um jedes Handgelenk des Kindes. Diesem entspricht ein ‚Festbinden‘ der gerufenen *plig* an den Körper des Neugeborenen und an die Deszendenzgruppe. Das gleichzeitige Äußern der rituellen Spruchformeln entspricht einem ‚Segnen mit *hmoov*‘ und geht einher damit, dass dem Kind Geldscheine als Ausdruck des *Prestige* des Haushaltes in die Hände gedrückt werden. Ähnlich wie beim Namen wird davon ausgegangen, dass der Ausdruck des *hmoov* der Deszendenzgruppe das langfristige Verweilen der *plig* in der patrilinearen Deszendenzgruppe sichert: ‚Wenn man die Hände bindet, bindet man alle *plig* fest, damit sie mit dem Körper, mit Vater und Mutter (und) den jüngeren und älteren Brüdern wohnen. Die Ältesten segnen das Kind mit gutem *hmoov* und veranlassen die *plig* so, bleiben zu wollen, binden die Hände des Kindes und sagen den *plig*, dass sie kommen und lange bleiben sollen. Beim Brauch des Gebens von *hmoov*, des Segnens mit *hmoov* ist nichts sichtbar, aber wenn man die Spruchformeln sagt und das Geld dem Kind gibt, damit es gutes *hmoov* hat, wird es (später) Geld haben‘<sup>332</sup>. Ein Informant sprach so unter Bezugnahme auf diesen rituellen Teilabschnitt nicht nur vom ‚Binden der *plig*‘ *khi plig*, sondern auch vom ‚Binden des *hmoov*‘ *khi hmoov*. Dieser rituelle Teilabschnitt entspricht so der Knüpfung der Beziehungen der Deszendenzgruppe zu einem außersozialen *Leben*, das sich innerhalb des Hauses in seiner regenerativen Qualität manifestieren soll. Ist dies geschehen, erfolgt eine rituelle Abgrenzung gegen die Seite des *Lebens*, die von den Menschen als impermanent, krankmachend und die soziale Ordnung bedrohend empfunden wird und sich hier vor allem in den ‚wilden Geistern‘ verkörpert. So werden nun die überstehenden Enden *tus taws* der am Handgelenk festgeknoteten Schnüre auf eine Länge abgeschnitten, die Reste verbrannt und im Glas Wasser gelöscht. Dieses Glas wird vom rituellen Spezialisten über dem Handrücken des Kindes mehrfach in Richtung Außentür des Hauses geschwungen, vor die ‚Tür der Reichtümer‘ gebracht und unter rituellen Formeln in Richtung Tal ausgegossen. Über das Verbrennen werden mit den *plig* in das Haus

<sup>331</sup> *Hu plig thiab fij dab pog yog ib qhua mais xwb vim tias dab pog xa plig tuaj los lub tsev thiaj li hu plig yog hu plig xwb tsi fij dab pog muaj teeb meem rau tus mi nyuam dab pog tu siab nws coj plig mi nyuam rov qab nyob saum ntuj tus mi nyuam muaj mob tsi hlob.*

<sup>332</sup> *Thaum khi tes yog khi tas tus plig kom los nrog lub cev nrog niam txiv kwv tij nyob txwj laus foom koob hmoov zoo rau tus mi nyuam ua tu plig xav nyob khi mi nyuam tes hais kom tus plig los nyob ntev txoj kev cai pub koob hmoov foom koob hmoov no tsi muaj leej twg pom tau tab si yog hai lo lus zoo thiab muab nyiaj rau tus mi nyuam kom nw muaj hmoo zoo nw muaj nyiaj.*

eingedrungene Geister, vor allem die Unfälle verursachende *dab vij swb vij sw*, verbrannt und über das Wasser des Glases, hier als ‚Wasserlauf‘ *tus dej* oder als ‚See des Drachen‘ *lub pas zaj* konzeptualisiert, talabwärts zurück in die außersoziale kosmische Dimension des *Lebens* überführt: ‚(Der Durchführende) nimmt die Baumwollschnüre, verbrennt (sie) und tut (sie) ins Wasser; die Geister der Unfälle sterben, können nicht mehr kommen. Die Ältesten sagen, dass die überstehenden Schnurenden die Geister der Unfälle in den Wasserlauf ziehen sollen; der Wasserlauf zieht (sie dann) in die Höhle des Drachen (und) erlaubt den Geistern der Unfälle nicht, dass sie (wieder) ins Haus kommen können‘<sup>333</sup>. Nach einer anderen Darstellung erfolgt die Exkorporation über den Rauch der verbrannten Baumwollfäden, die die ‚wilden Geister‘ in die ‚Höhle des Drachen‘ ziehen: ‚Wenn derjenige, der die Seelen ruft, mit den Schnüren (die wilden Geister weg-)fegt, verbrennt er sie, damit der Rauch zum Donner geht, der Donner (sie) zum Wind zieht, der Wind (sie) zur Drachenhöhle zieht und nicht erlaubt, dass seine (des Kindes) Ohren (sie) hören, seine Augen (sie) sehen‘<sup>334</sup>.

Vor dem Kind steht die Schale mit den Opfern aus den Teilritualen, in denen sich nun alle Konstituenten des Kindes in seiner Komplexität als soziales Wesen verkörpern. Hierzu gehören das gekochte Huhn und der Hahn und das inzwischen gekochte Ei aus dem ‚Rufen der *plig*‘, gekochter Reis sowie Räucherstäbchen und die Geldgaben der männlichen Mitglieder der Deszendenzgruppe. Für das Kind und über dieses für die Gruppe als Gemeinschaft werden die rituellen Beziehungen in den wesentlichen Konstituenten der Person geschlossen, dies wird durch die anwesenden Männer der Deszendenzgruppe abschließend dadurch begangen, dass sie alle die Schale mit den Gaben gemeinsam hochheben und das ‚Errichten der Tür des Essens, Tür des Trinkens‘ feiern: ‚Wenn das Binden der Hände beendet ist, kommen alle, berühren (die Schale), heben (sie) hoch und sagen: dies ist das Errichten der Tür des Essens, Tür des Trinkens, damit es (das Kind) zu Essen (und) zu Trinken hat, dass es alles machen kann, dass es nicht arm sein wird‘<sup>335</sup>. Hier wird von den Mitgliedern der Deszendenzgruppe kollektiv bestätigt, dass die temporäre Verbindung von *Leben* und *Prestige* in kompletten Personen vollzogen wurde, die Hausgemeinschaft sich perpetuieren konnte. Die Mitgliedschaft in der Deszendenzgruppe muss so durch rituelles Handeln nicht nur einfach gesichert, sondern immer wieder auch neu

<sup>333</sup> *Muab txoj hlua hlawv rau dej dab vij sub vij sw tuag tsi tuaj tau lawm txwj laus hais kom tus taws coj dab vij swb vij sw mus rau tus dej tus dej mam coj mus rau zaj qhov tsi pub dab vij sub vij sw los tsev tau.*

<sup>334</sup> *Thaum tus hu plig cheb txoj hlua nws hlawv vim tias nws hlawv kom ncho pa mus rau tus xob tus xob coj mus rau tus cua tus cua coj mus rau zaj qhov tsi pub nws ntsej hnov muag pom.*

<sup>335</sup> *Thaum khi te tas ta sawv daws los tuav nqa txhawb hai tia yog txhawb rooj noj rooj haus kom nws muaj noj muaj haus ua dab tsi los tau tsi txom nyem xwb.*

erzeugt werden. Chindarsi berichtet, dass früher nach dem Ritual der Namensgebung dem Säugling der silberne Halsring umgelegt wurde (Chindarsi 1976: 66). Offensichtlichster Akt der ‚Komplettierung‘ für das Kind wäre hier also das Umlegen des ‚Umschließer des Lebens‘ *xauv siav*, der von nun an seine *ntsuj* eng an das Haus *tsev* bindet (Cooper et al. 1991: 60; Lemoine 1972a: 122). Die Silber-Halsringe weisen zum einen die eingeritzten Namen ihrer Träger auf und repräsentieren die betreffende Person im Kontext ihres *Prestige*. Zum anderen verraten ihre Muster aus Blumen, Blättern, Kürbisblüten jedoch auch, dass sie darüber hinaus Bezug haben zum *Leben*, dessen Ursprung sich für den Frauennhmer im Frauengeber verkörpert. Indem hier also die *Fruchtbarkeit* des Frauengebers ‚eingeschlossen‘ wird, wird sie dem Haus des Frauennhmers eingegliedert und sozialisiert. So ergibt sich eine sehr ambivalente Situation: zum einen bedarf das fremde, nicht-sozialisierte *Prestige* des Namens also des in Mutter, Kind und den Gaben enthaltenen *Lebens*, um in die Gesellschaft hineinsozialisiert werden zu können. Zum anderen bedarf aber auch umgekehrt das im Frauengeber und dem ‚Geist der FM‘ seinen Ursprung findende nicht-sozialisierte *Leben* des Namens der patrilinearen Ahnen des Frauennhmers, um innerhalb der Gesellschaft seine Fähigkeit zum Erneuern zum Tragen bringen zu können. Die wechselseitige Umschließung der Wertideen in verschiedenen Kontexten führt so zur wechselseitigen Sozialisierung dieser Konstituenten und zur rituellen Perpetuierung der Gesellschaft als Ganzer. Im gleichen Maße, in dem also die Permanenz des Ahnennamens der absoluten Impermanenz des *Lebens* entgegengesetzt ist, balanciert auch die Integrationskraft des *Lebens* die Fragmentierungstendenzen des *Prestige* aus und verwebt soziale Einheiten, die allein im Bezug auf ihre Ahnen autonom erscheinen, erst in affinalen Beziehungen zu einem gesellschaftlichen interdependenten Ganzen.

Nun wird die Schale von den Eltern des Kindes in das Schlafgemach gebracht und dort auf das Bett gestellt, da sich dort das Neugeborene gewöhnlich aufhält. Die Opfertiere sollten idealerweise vom Neugeborenen selbst gegessen werden; da dies nicht möglich ist, isst die Mutter die Hühner und führt dem Kind die hierin inkorporierte Beziehung über die Muttermilch zu: ‚Die Mutter isst das Huhn, das zur Milch wird, um das Kind zu füttern‘<sup>336</sup>. Die Baumwollfäden werden vom Kind idealerweise mindestens einen Monat getragen, solange die erste Tabuperiode gültig ist *nws tsi tau puv hli* und die geschlossenen Beziehungen als fragil betrachtet werden.

<sup>336</sup> *Tus niam noj qaib mus ua mi rau tus mi nyua noj.*

## 10. Heirat

### 10.1 Vorstellungen zu Liebe, Liebesmagie und Heirat

#### Voreheliche Beziehungen

Voreheliche Beziehungen zwischen Jungen und Mädchen der Hmong sind durchaus nicht selten. Erster Kontakt wird oft bei größeren rituellen Festlichkeiten geknüpft, wobei hier vor allem das Neujahrsritual zu nennen ist, das oft in verschiedenen Orten zeitlich leicht versetzt stattfindet und so jungen Leuten das Besuchen verschiedener dieser Anlässe auch in weiterer Entfernung ermöglicht. Diese Kontakte sind dabei von großer Ambivalenz geprägt. Zum einen werden junge Männer als grundlegend antisozial dahingehend aufgefasst, dass sie den Kontakt zu vielen Mädchen suchen und mit diesen schlafen wollen, ohne den Wunsch der Knüpfung affinaler Beziehungen damit zu verbinden. Für Mädchen wird es deswegen als legitim und schicklich empfunden, einem werbenden Jungen ein durchaus sehr abweisendes Verhalten zuzumuten. Mädchen nehmen so oft eine grundsätzliche Haltung des Zweifels an, in der sie davon ausgehen und dies dem Werbenden auch explizit vermitteln, der Junge lüge sie doch nur an und sei unaufrichtig. So fordern sie offensiv von diesen Beweise ihrer Zuneigung in Form von kleinen Geschenken oder dem Verleihen von Prestigeobjekten wie Radios oder Uhren, die nicht zurückgegeben werden müssen, sofern sie einen Anlass sehen, sich in ihren Zweifeln um die Ernsthaftigkeit der Absichten eines Jungen bestätigt zu sehen. Den Jungen wiederum wird die Rolle zugewiesen, diese Zurschaustellung des Misstrauens und kleiner Demütigungen friedfertig zu ertragen und geduldig die Lauterkeit ihrer Absichten zu betonen.

#### Liebesmagie

Auf der anderen Seite drückt sich die Asozialität der Absichten der Jungen darin aus, dass sie die Mädchen über Liebesmagie dazu bringen wollen, sich in sie zu verlieben und damit unter Umgehung einer Phase der Demütigungen willens zu machen, mit ihnen zu schlafen: ‚Die Jungen sind boshaft (wörtl.: haben eine schlechte Leber); sie kommen zahlreich und wollen mit dem Mädchen schlafen. Das Mädchen (jedoch) möchte nur mit einem Jungen schlafen, weil sie sich nur verheiraten, einen Heiratspartner finden möchte; (dann) möchten die Jungen

Liebesmagie anwenden<sup>337</sup>. Die Wirkung dieser Liebesmagie wird als sehr effizient und unmittelbar wirksam beschrieben. Sie kann ein Mädchen dazu bringen, sich auch in einen Jungen zu verlieben und sich diesem hinzugeben, den sie sonst nie wählen würde: ‚Wenn es einen sehr boshaften Jungen gibt, dessen Gesicht nicht gut (schön) ist, der boshaft (und) sehr arm ist, der aber (Liebes)magie beherrscht, kann er alle Mädchen so beeinflussen, dass sie nur ihn alleine mögen; (dann) werden die Mädchen den Anwender der Magie sehr vermissen<sup>338</sup>. Insofern stehen die Jungen untereinander in einem Verhältnis der Rivalität um die Mädchen: wessen Liebesmagie am wirksamsten ist, hat die größten Chancen, mit vielen Mädchen zu schlafen. Auch Mädchen können Liebesmagie anwenden, tun dies jedoch in weit geringerem Maße als Jungen. Gewöhnlich wird bei Liebesmagie unter Verwendung einer bestimmten chinesischen Spruchformel ein kleines Objekt wie etwas Stroh *quav* vorbereitet und heimlich am Hemd des Opfers appliziert. Typisch sind weiter die Anwendung entsprechender Spruchformeln auf etwas Wasser oder andere Nahrungsmittel, die dem Opfer dann zugeführt werden müssen. Da diese Art von Liebesmagie den Kontakt zum Opfer voraussetzt, kann sie gewöhnlich nur in Beziehungen angewendet werden, wo Junge und Mädchen bereits ein gewisses Vertrauensverhältnis etabliert haben.

Tatsächlich wird Liebesmagie den Aussagen meiner Informanten zufolge heutzutage deutlich seltener als früher von jungen Männern und Frauen angewandt. Neben den Veränderungen nach Ende des Bürgerkriegs wird dies vor allem darauf zurückgeführt, dass Liebesmagie als grundsätzlich asozial empfunden und negativ bewertet wird, da sie der Bahnung affinaler Verhältnisse im Wege steht. Darüber hinaus prägt sie das Verhältnis von potentiellm Frauengeber und –nehmer als antagonistisch, da solchermaßen verführte Mädchen die in ihnen verkörperte Fruchtbarkeit frei verfügbar machen und ihre Familien demütigen, deren Aufgabe es ist, die Weitergabe des Lebens im Rahmen eines streng sanktionierten rituellen *Procederes* zu gewährleisten. So wird es als Verantwortung des Vaters eines Jungen empfunden, diesem die Anwendung der Liebesmagie zu verbieten: ‚Gewöhnlich möchte der Vater des Jungen nicht erlauben, dass (dieser Liebes-)magie auf das Mädchen angewendet, denn

<sup>337</sup> *Hluas nraug siab phem nws tuaj ntau xav sib deev nrog hlua nkauj tab si hluas nkauj xav sib deev nrog ib tug hluas nraus xwb vim tias lawv xav sib yuav ua txij ua nkawm xwb tus hluas nraug xav siv khawv koob sib hlub.*

<sup>338</sup> *Yog muaj ib tug hluas nraug phem heev ntsej muag tsi zoo nws muaj lub siab phem txoj nyeg heev tab si nws txawj khawv koob nws ua rau txhua tus hluas nkauj xav nyiam nws ib leeg xwb ma hluas nkauj nco tus ua khawv koob heev.*

wenn er es tut, ist es nicht gut für das Mädchen, welches sein Gesicht verliert, und auch für die Hausleute des Mädchens, die ihr Gesicht verlieren<sup>339</sup>.

### **Promiskuität und Polygynie**

Dennoch besteht auch auf Seiten des Hauses des Mädchens ein Interesse, für dieses einen adäquaten Heiratspartner zu finden. Hat sich zwischen einem Jungen und einem Mädchen eine Beziehung entsponnen, wird der Junge abends das Haus des Mädchens aufsuchen und sich außerhalb des beleuchteten Bereiches aufhalten. Die Eltern und Geschwister des Mädchens entdecken diesen natürlich in den beengten Verhältnissen eines Dorfes schnell. Ist er ihnen als potentieller Schwiegersohn genehm, können sie sich vorzeitig in ihr Schlafgemach zurückziehen und dem Jungen so die Möglichkeit eröffnen, das Haus zu betreten und mit der Tochter des Hauses zu flirten. Ist er ihnen nicht recht, bleiben sie solange auf, dass das Mädchen mit ihnen ins Bett gehen muss und dem Jungen keine Gelegenheit geboten wird, mit dem Mädchen in Kontakt zu treten. Abhängig vom Jungen und Mädchen sind jedoch auch verabredete Treffen zwischen den beiden in der Nacht außerhalb des Hauses möglich. Der Junge wird das Mädchen nun versuchen zu überreden, mit ihm eine Nacht in einem aus Blättern vorbereiteten Lager im Dschungel oder auf den Feldern zu verbringen. Für das Mädchen schickt es sich, sich zu sträuben und abzulehnen; kommt dieser Junge jedoch für sie tatsächlich ernsthafter in Betracht, kann sie nach einiger Zeit einwilligen und ihm für eine Nacht folgen. Außerhalb der sozialen Sphäre des Dorfes und der Verwandten hängt es dann nur noch von den beiden ab, was passiert; Geschlechtsverkehr ist hier durchaus möglich. Dieses findet ohne offizielle Billigung der Eltern statt, die die Abwesenheit der Tochter jedoch in stillschweigendem Einvernehmen ignorieren können. Wichtig ist, dass die Tochter wieder zuhause ist, bevor die Eltern aufgestanden sind und diese die Möglichkeit haben, sich darauf zu berufen, dass sie nichts bemerkt hätten. Auf diese Art und Weise kann ein Mädchen durchaus bereits vor einer Heirat mehrere geschlechtliche Beziehungen führen, wird jedoch im allgemeinen darauf drängen, diese Beziehungen in eine affinale und rituell sanktionierte zu überführen.

Für Frauen hört die Sphäre dieser Liebesbeziehungen mit der Heirat grundsätzlich auf. Da Polygamie grundsätzlich erlaubt ist, können verheiratete Männer jedoch weiter zusätzliche Liebesbeziehungen suchen, vor allem wenn sie die ökonomischen Ressourcen haben, eine

<sup>339</sup> *Raws lib txwm hluas nraug txiv tsi xav pub siv khawv koob rau tus hluas nkauj vim tias yog ua li ntawv tsi zoo rau tus hluas nkauj tsam hlua nkauj poob ntsej muag thiab hluas nkauj tsev neeg poob ntsej muag thiab.*

zweite oder dritte Frau zu heiraten. Für Frauen bleiben sie vor allem dann attraktiv, wenn sie sich durch gehobene gesellschaftliche Positionen und durch großen Besitz auszeichnen; oft wird die Position einer ‚jüngeren Ehefrau‘ *tus niam yau* jedoch nur dann akzeptiert, wenn die Frau z.B. bereits ein Kind aus einer Vorbeziehung hat und befürchten muss, auf andere Art und Weise keinen Ehepartner mehr zu finden: ‚Wenn ein verheirateter Mann ein Anführer ist (und) gutes *hmoov* hat, mögen ihn die unverheirateten Mädchen sehr (und) möchten (mit ihm) schlafen, möchten sehr gerne (seine) jüngere Ehefrau werden‘<sup>340</sup>. Für eine solche polygame Ehe wurde das Ideal formuliert, dass sich die Ehefrauen untereinander so gut verstehen und schätzen sollten, dass sie zusammen mit dem Mann in einem Bett schlafen können; der Mann solle dabei darauf achten, dass er seine Liebes- und Gunstbeweise auf beide Frauen gleichmäßig verteilt. Tatsächlich funktionierte nach meinen eigenen Beobachtungen eine solche Ehe nur dann, wenn die erste Ehefrau selbst unfruchtbar war und über die zweite Ehefrau die Möglichkeit bekam, sich um Nachwuchs zu kümmern. In allen anderen von mir beobachteten Fällen lagen die Ehefrauen tatsächlich so sehr in Streit miteinander, dass der Ehemann nach einiger Zeit für jede von ihnen ein eigenes Haus einrichten und abwechselnd in diesen residieren musste.

Spielen Junge und Mädchen mit dem Gedanken, werden sie bei ihren Eltern informell nachhalten, ob ihnen eine Heirat recht wäre. Diese ziehen dann Erkundungen über die fremde Deszendenzgruppe ein, sofern sie diese nicht aus eigener Anschauung kennen, und signalisieren dann gegebenenfalls ihre Zustimmung. Wenn Junge und Mädchen sich hierüber ausgetauscht haben und auf beiden Seiten ein grundsätzliches Einverständnis erreicht worden ist, kann der Zyklus der Rituale der Heirat eingeleitet werden.

## 10.2 Der Zyklus der Heiratsrituale

### Die Entführung der Braut

Als geeignete Tage für den ersten Besuch einer Delegation des Frauennehmers beim Frauengeber werden ungerade Tage des frühen zunehmenden Mondes empfunden, vor allem der erste, dritte und fünfte Tag *hnub xiab ib peb tshib*, wobei das Wachstum des Mondes assoziiert wird mit dem Wachstum des *Lebens*, das in dieser affinalen Beziehung transferiert werden soll. Die Delegation des Frauennehmers besteht aus dem potentiellen Bräutigam und

---

<sup>340</sup> *Yog ib tug txiv neej ua nom ua tswv muaj hmoov zoo hluas nkauj nyiam heev hluas nkauj xav deev xav ua tus niam yau heev.*

einem älteren männlichen Verwandten aus dessen Deszendenzgruppe, nicht jedoch dem Vater des Bräutigams. Obwohl dieser Besuch einen eher informellen Eindruck macht und ohne die späteren rituellen Verbeugungen und Gesänge stattfindet, öffnet sich bereits hier der rituelle Kontext der Kontaktaufnahme zweier Deszendenzgruppen im Rahmen affinaler Beziehungsaufnahme. So wird der Vertreter des Frauennehmers als fremd konzeptualisiert und darf das Haus des Frauengebers nur durch die ‚Tür der Reichtümer‘ *rooj tag* betreten. Befindet er sich im Haus, kann er durchaus auch einmal das Haus durch die zweite Tür *rooj txuas* verlassen und wieder betreten; beendet er jedoch den Besuch und verlässt das Haus wieder, muss dies durch die ‚Tür der Reichtümer‘ erfolgen. Jede Missachtung dieser Regel führt zu einer kompensatorischen Zahlung von zwei Silberpiastern *ob maj nyiaj laus* oder einer entsprechenden Summe in laotischen Kip an den Vater der Braut.

Der Vater der Braut ruft nun das Mädchen und fragt sie, ob sie bereit wäre, den jungen Mann zu heiraten. Diese signalisiert ihre Zustimmung, verweist aber auf ihre Eltern, ohne deren Einverständnis die Heirat nicht stattfinden kann. Wenn die Eltern ihre Einwilligung geben, verabschieden sich die beiden Vertreter des Frauennehmers, verlassen das Haus und warten außerhalb des Hauses, bis die Sonne untergeht und es dunkel wird. Wenn das Mädchen nun herauskommt, ruft ihr zukünftiger Bräutigam es zu sich, ergreift sie am Handgelenk und beginnt, sie trotz inszenierter Gegenwehr zurück in sein eigenes Dorf zu ziehen. In diesem Element des ‚Gehens, um eine Frau mitzuzerren‘ *mus zij poj niam* wird von Vertretern aus der Deszendenzgruppe des Frauengebers erwartet, dass sie der Braut spielerisch zu Hilfe kommen. Sie können hierin vom Vertreter des Frauennehmers jedoch dadurch abgehalten werden, dass er ihnen Silbermünzen (zumeist ein oder zwei Silberpiaster) oder die entsprechende Summe in laotischen Kip zuwirft oder zusteckt. Die Braut, die zu diesem Zeitpunkt nicht mehr mitnimmt als die Kleider, die sie auf dem Leib trägt, wehrt sich gespielt, solange sie in Sichtweite ihres Hauses ist, um danach ihrem Bräutigam freiwillig in dessen Dorf bzw. Haus zu folgen. In diesem Kontext manifestiert sich der Frauennehmer im Kontext seines *hmoov*, wenn er in der Inszenierung einer Entführung als Fremder auftritt, das junge unverheiratete Mädchen des Frauengebers mit Gewalt raubt und als der Geber von Silber/Geld dem Frauengeber die Möglichkeit nimmt, diese Entführung zu verhindern. Am Hause des Bräutigams angekommen, gilt es auch hier wie im Geburtsritual, einerseits das (hier in der Braut) verkörperte *Leben* zu inkorporieren, ohne dabei die dem Leben ebenfalls inhärente Impermanenz ins Haus einzugliedern. So darf die Braut das Haus erst betreten, nachdem der Vater des Bräutigams um die Köpfe der Brautleute einen lebenden Hahn geschwungen hat und folgende Formel rezitiert: ‚Ich schwinge, schwinge nicht die *plig* der

Kinder (weg); ich schwinge die Geister der Unfälle, die Geister des Abschneidens der Körperteile und der Beine, die Geister der Gebirgstäler (weg). (Ich) gestatte den Geistern nicht, hereinzukommen (und) die Braut, den Sohn zu plagen<sup>341</sup>. Die Braut wird in ihrer Existenz als besonders gefährdet betrachtet, da sie nicht mehr zum Haus ihres Vaters und noch nicht zum Haus ihres Mannes gehört und sich so in einer liminalen Phase befindet: ‚Die wilden Geister möchten mit der neuen Braut gehen, weil die Hausgeister sie noch nicht kennen, nicht schützen<sup>342</sup>. Solange sie sich in diesem verletzlichen Zustand befindet, darf der Hahn nicht getötet werden, sondern muss frei herumlaufen können und wird ‚wilde Geister‘ mit seinem Krähen abschrecken und ‚picken‘ *tom*, sobald sie auf der Suche nach dem Mädchen ins Haus kämen. Nun kann der Bräutigam das Mädchen ins Haus ziehen. Einige Mitglieder der Deszendenzgruppe des Bräutigams gehen nun ohne rituelles Zeremoniell zum Frauengeber und holen hier einige Alltagskleider und Gegenstände des persönlichen Bedarfs ab, die das Mädchen in diesen Tagen braucht.

### **Rituelle Neugeburt der Braut im Hause des Bräutigams**

Nun erfolgt eine dreitägige Tabuphase, in der die Situation der Braut analog zu der eines gerade neugeborenen Kindes ist. So hält sie sich wie dieses im wesentlichen nur im Schlafraum auf und nimmt nicht an den inner- und außerhäuslichen Tätigkeiten teil, die sonst das Leben der Frauen charakterisieren: ‚Wenn die Braut ins Haus kommt, unterliegt sie drei Tage (folgenden) Tabus: die Braut ist nur im Schlafraum, geht nirgendwo hin. (Wenn) sie Reis gegessen (und) geduscht hat, geht sie nur zurück in den Schlafraum. Sie geht nicht aufs Feld, geht nicht Reis zubereiten, geht nicht arbeiten im Haus<sup>343</sup>. Auch die Anwesenheit von Mitgliedern anderer Deszendenzgruppen ist in dieser Zeit nicht im Haus erwünscht. Ähnlich wie dem Kind wird der Braut in dieser Phase eine Schatten/Bild-*plig* zugesprochen, nicht jedoch die wichtigen Hühner- oder Schweine-*plig*, die eine Person im Kontext ihres *Lebens* charakterisieren. Die fortbestehende Beziehung zum Frauengeber drückt sich darin aus, dass diese *plig* noch als im Hof des Frauengebers befindlich betrachtet werden und im Verlauf dieser drei Tage erst langsam nachkommen: ‚Nur die Schatten/Bild-*plig* ist mit der Braut; die Huhn-*plig* geht mit den Hühnern im Dorf der WM, des WF; die Schweine-*plig* (gehen) mit

<sup>341</sup> *Kuv lwm no tsis lwm plig tuj ki kuv lwm vij sub vij swv dab tu caj tu ces dab roob hav tsis pub tus dab aiv tus nyab tus tub.*

<sup>342</sup> *Tus dab qus xav mus nrog nyab tshiab vim dab tsev tsis tau paub nws tsis pov hwm.*

<sup>343</sup> *Thaum tus nyab los tsev nws caiv peb hnuv tus nyab nyob hauv lub txaj xwb tsis mus qhov twg noj mov mus da dej tas rov qab los lub txaj xwb nws tsis mus teb tsis ua mov tsis ua hauj lwm nyob lub tsev.*

den Schweinen im Dorf der WM; die Rinder-*plig* (und) Pferde-*plig* gehen ebenfalls im Dorf der WM spielen. Am ersten Tag (der dreitägigen Tabuphase) kommen die *plig* noch nicht; am zweiten Tag kommen sie noch nicht alle; am dritten Tag kommen die *plig* alle. Die *plig* können jetzt folglich gerufen werden<sup>344</sup>. Die eigentliche Vitalität des Mädchens erfordert also die Anwesenheit dieser *plig*; ist diese nicht gegeben, wird sie kränklich und schwach: ‚Wenn die *plig* nicht kommen, ist die Braut schwächlich, möchte nicht arbeiten, möchte schlafen, möchte nicht essen‘<sup>345</sup>.

Das ‚Rufen der *plig*‘ kann bei einigen Clans auch am Tag der ersten Ankunft der Braut erfolgen; in Thailand wurde ein Ausrichten dieses Rituals erst nach dem eigentlichen, mit dem Austausch von Brautpreis und Mitgift verbundenen Ritual des ‚Trinkens des Alkohols‘ beobachtet (Tapp 1989a: 90; Symonds 1991: 137; Ovesen 1995: 27). Es verläuft ganz analog zum ‚Rufen der *plig*‘ beim Geburtsritual, findet ohne Anwesenheit von Vertretern des Frauengebers statt und wird auch hier begleitet durch ein ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab*. Wenn die Braut hier drei Tage im Schlafraum verbringt, um dann an der Türschwelle im ‚Rufen der *plig*‘ und im ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* in Beziehung gebracht zu werden zu den patrilinearen Ahnen des Hauses, wird sie dem gleichen rituellen Procedere unterzogen wie das Neugeborene im Rahmen der Namensgebung. Hier werden die Beziehungen geknüpft, die der Braut eine nachhaltige Existenz im Haus ihres Mannes verleihen. Der Trennung von den patrilinearen Ahnen ihrer bisherigen Deszendenzgruppe folgt die Aufnahme in die rituelle Hausgemeinschaft des Mannes. Die Entführung der Braut aus ihrem Elternhaus zieht so ihre Wiedergeburt und die rituelle Konstruktion ihrer Person im Hause des Ehemannes nach sich. Der Transfer der Braut ins Haus des Frauennehmers ist dabei primär als Transfer der Beziehung zu verstehen, die die Braut an die eigenen matrilinearen Ahnen bindet und damit auch die Empfänger an diese Ahnen der Braut. Nach diesem Ritual genießt so auch sie nun den Schutz der patrilinearen Ahnen und der ‚Geister des Hauses‘; die Tabus sind aufgehoben, und sie kann mit den Mitgliedern der Deszendenzgruppe ihres Mannes mit zur Arbeit auf die Felder gehen. Sie darf nun an allen Ritualen des Frauennehmers teilnehmen, nicht mehr jedoch an Ritualen im Haus des Frauengebers, den sie jetzt selbst als Affinalen *neej tsa*, und nicht mehr als ‚jüngere und ältere Brüder‘ *kwv tij* bezeichnet. Besucht sie ihre Eltern, wird dort krank und droht zu sterben, muss sie unter allen Umständen in das Haus ihres Mannes oder, falls dies nicht möglich ist, in ein anderes Haus der

<sup>344</sup> *Tshuav tus plig duab ib tug nrog tus nyab xwb plig qaib mus nrog qaib nyob niam tais yawm txiv lub zos plig npua nrog npua niam tais zos plig nyuj plig nees mus ua si nyob niam tais lub zos ib yam hnuv thib ib plig tsis tau tuaj hnuv ob plig tuaj tsis tau tas hnuv thib peb plig tuaj tas ma li hu plig tau.*

<sup>345</sup> *Thaum tus plig tsis tuaj tus nyab nkee tsis xav ua hauj lwm xav pw tsis xav noj mov.*

Deszendenzgruppe ihres Mannes zurückgebracht werden (Geddes 1976: 60-62). Dennoch ist der rituelle Zyklus der Heirat erst vollendet, wenn der Austausch mit dem ursprünglichen Besitzer des *Lebens* der Frau vollzogen wird, den im Geburtsritual der ‚Geist der FM‘, im Heiratsritual die Gruppe des Frauengebers verkörpert.

### **‚Den Heiratstermin vereinbaren‘**

Es erfolgt ein neuerlicher informeller Besuch des Frauennehmers, der durch zwei ältere männliche Mitglieder der Deszendenzgruppe repräsentiert wird, beim Frauengeber, das ‚den Heiratstermin vereinbaren‘ *mus teem tshoob*. Auch dieser Besuch findet noch ohne die rituellen Gesänge statt, die spätere Phasen des Heiratsrituals kennzeichnen, und kann zu beliebigen Mondphasen stattfinden. Beim Betreten des Hauses durch die ‚Tür der Reichtümer‘ vollzieht der Bräutigam mit einem weiteren jüngeren Vertreter der eigenen Deszendenzgruppe auf der Talseite die rituellen Verbeugungen vor den patrilinearen Ahnen der Frauengeber und ihren ‚Hausgeistern‘ *pe dab qhua poj yawg* auf der Bergseite, ein Element, das sich im später folgenden Hauptteil des Heiratsrituals mehrfach wiederholen wird. Die Vertreter des Frauengebers bringen etwas Alkohol mit und bieten diesen dem Frauengeber an, der durch den Vater der Braut und einen weiteren Mann aus dessen Deszendenzgruppe vertreten ist. Nun wird der genaue Termin für die Heirat besprochen, wobei die letztendliche Entscheidung durch den Vater der Braut getroffen wird. Weiter kann der Frauengeber den Frauennehmer darin beraten, woher er das Schwein beziehen kann, das er im Ritual töten und mitbringen muss. Zur Bekräftigung des Abgemachten trinken beide Seiten den Alkohol; die Vertreter des Frauengebers unterrichten den Vater des Bräutigams über die Ergebnisse dieser Verhandlungen.

### **Aufbruch der Delegation des Frauennehmers**

Das eigentliche Hauptritual umfasst zwei Tage und wird als das ‚Trinken des Alkohols‘ *haus cawv* bezeichnet. Der erste Tag ist dabei in den ‚Silbergesprächen‘ den Verhandlungen um den Brautpreis gewidmet. Am zweiten Tag werden der Brautpreis und die Mitgift übergeben, und der Frauennehmer kehrt wieder heim. Die günstigsten Tage für den Beginn des Rituals sind wiederum die ersten ungeraden Tage innerhalb einer zunehmenden Mondphase; die Rückkehr in das Haus des Frauennehmers erfolgt dann an den nachfolgenden geraden Tagen: ‚Brauch beim Heiraten ist es, am ersten Tag des zunehmenden Mondes zu gehen und am zweiten Tag des zunehmenden Mondes zurückzukommen oder am dritten Tag des

zunehmenden Mondes zu gehen und am vierten Tag des zunehmenden Mondes zurückzukommen oder am fünften Tag des zunehmenden Mondes zu gehen und am sechsten Tag des zunehmenden Mondes zurückzukommen<sup>346</sup>. Die Autorität für die Wahl eines passenden Tages wird dem Frauengeber zugesprochen. Fruchtbarkeit und Wachstum dieser Mondphase äußert sich dann im fruchtbaren Wachstum der Feldfrüchte, des Viehbestandes und der Kinder von Braut und Bräutigam im Haus des Frauennehmers: ‚Wenn man sich im zunehmenden Mond heiratet, wenn dieser groß ist, können Bräutigam und Braut (viele) Feldfrüchte anbauen (und viel) Feldarbeit machen; (sie haben) viel Reis (und) Mais, haben viele Hühner (und) Schweine, haben viele Kinder<sup>347</sup>. Bei abnehmendem Mond *lub hli nqig* ergeben sich, vor allem zwischen dem fünfzehnten und dem fünfundzwanzigsten Tag, umgekehrte Vorzeichen, so dass diese Phase als ungeeignet betrachtet wird für das Ausrichten eines Heiratsrituals.

Im Haus des Bräutigams sammelt sich die Delegation des Frauennehmers, die sich in das Haus der Braut begeben wird und zu der neben dem Bräutigam die engsten patrilinearen Verwandten gehören (Bourotte 1943: 42). Am Morgen des entsprechenden Tages wird die Braut im Schlafrum des Hauses in mit Geldstücken bestickte Kleider gekleidet, die von der Mutter des Bräutigams gefertigt wurden. Der Parallelismus der rituellen Sprache findet im Heiratsritual sein Pendant darin, dass die meisten rituellen Rollen doppelt besetzt werden müssen. So wird der Braut ein unverheiratetes Mädchen aus der Deszendenzgruppe zur Seite gestellt, die ‚grüne WM‘ *niam tais ntsuab*, welche gleiche Kleider anzieht und der Braut während des ganzen Heiratsrituals zur Seite steht. Nun erfolgt ein fakultatives, aber dennoch recht aufschlussreiches Element: einer der ältesten männlichen Vertreter des Frauennehmers beschwört die Braut, vom Heiratsritual aus dem Haus ihrer Eltern wieder zurückzukommen. Die Braut sieht nach längerer Zeit das erste Mal wieder ihr Heimathaus und verzehrt sich oft vor Sehnsucht nach der bekannten Geborgenheit der eigenen Familie. Darüber hinaus wird jedoch auch vom Frauengeber angenommen, dass er von der eigenen Tochter nicht lässt und dem Frauennehmer unterstellt, dass er die eigene Tochter schlecht behandle. Da Gefahr besteht, dass er die eigene Tochter wieder zurückholt oder nicht seinen rituellen Verpflichtungen im Totenritual nachkommt, muss sich der Frauennehmer gegenüber seinem Frauengeber stets um ein unterwürfiges und beschwichtigendes Verhalten bemühen. Um der Bürde der affinalen Beziehung im Alltag aus dem Wege zu gehen, bevorzugt der

<sup>346</sup> *Kev cai mus ua tshoob ua kos mus xiab ib los xiab ob mus xiab peb los xiab plaub mus xiab tsib los xiab rau.*

<sup>347</sup> *Thaum sib yuav lub hli xiab loj tus vauv tus nyab ua qoob ua loo ua liaj ua teb tau nplej pob kws ntau muaj qaib npua coob muaj mi nyuam coob.*

Frauennehmer deswegen eine affinale Beziehung zu einem Frauengeber, der in größerer Entfernung wohnt und dem man so nicht so oft begegnet: ‚Es ist besser, wenn der affinale Austauschpartner (*neej tsa*) in großer Entfernung wohnt, weil er denkt, dass man (ihre) Tochter nicht liebt; (so) ist es besser, wenn man (Frauengeber und Frauennehmer) sich nicht kennt, nicht voneinander hört. Wenn man in der Nähe wohnt, möchten (sie), dass die Tochter in das Haus des WF zurückkehrt. Wenn der affinale Austauschpartner in der Nähe wohnt, liebt man sich nicht, (sondern) ist voneinander enttäuscht. Wenn (dann) das Totenritual ist, kommt der MB nicht (und) man muss jemand anderen rufen, der aus der Deszendenzgruppe des MB kommt, (um dessen rituelle Rolle zu übernehmen)‘<sup>348</sup>.

Bevor die Delegation des Frauennehmers aufbricht, findet durch den rituellen Ältesten der Deszendenzgruppe ein ‚Opfern an die Geister‘ *laig dab* statt, um die Ahnen darüber zu informieren, dass einer ihrer Söhne nun das Haus verlassen wird, um sich zu verheiraten. Hier konstituiert sich die Gruppe der Lebenden auf der Talseite des Hauses ein letztes Mal als rituelle Einheit in Bezug auf die Beziehungen zu den patrilinearen Ahnen auf der Bergseite, bevor sie zum Frauengeber gehen. Gleichzeitig erfolgt hier die Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft, wenn beim nachfolgenden Essen der Bräutigam die Mitglieder seiner Deszendenzgruppe, vor allem die Ältesten auf der Bergseite des Hauses bedient, ohne selbst zu essen. Nicht der Bräutigam steht hier im Mittelpunkt, sondern die gesamte Gruppe des Frauennehmers, die hier vor allem über die Ältesten und die Ahnen repräsentiert wird und die sich anschickt, sich im Kontext ihres Lebens zu perpetuieren. Andere Ethnologen konnten beobachten, dass sich der Bräutigam im Haus der eigenen Deszendenzgruppe rituell verbeugen muss vor seinem FF, F, FB, eB, yB und den Geistern des Hauses, also den patrilinearen Vertretern der eigenen Gruppe. Ist dies vollzogen, wird der Brautpreis zusammengetragen. Hierzu gehören neben den ‚kastrierten Rindern‘, den Silberbarren und den Silbermünzen auch ein bereits hier getötetes Schwein sowie einige Hühner, die im Haus des Frauengebers als Speise dienen sollen. Nun begibt sich die Delegation in das Haus der zukünftigen Braut, wofür sich der Bräutigam in früheren Zeiten mit allem verfügbaren Silberschmuck seines Hauses geschmückt hatte (Bourotte 1943: 43; Chindarsi 1976: 74; Symonds 1991: 140). Die Vergänglichkeit des Augenkontaktes zu den Verstorbenen wird vom Frauennehmer so kompensiert durch Reifizierung der Beziehung zu den patrilinearen Ahnen in einem dauerhafteren bildhaften Träger, nämlich den Münzen und Silberbarren.

<sup>348</sup> *Zoo dua yog neej tsa nyob deb vim tia nw xav yus tsi hlub tus ntxhais tsi sib paub tsi sib hnov zoo dua yog nyob ze nw xav tus ntxhais rov qab mus yawm txiv lub tsev yog neej tsa nyob ze tsi muaj kev sib hlub muaj kev tu siab yog muaj kev ploj kev tuag dab laug tsi tuaj yuav tsum mus hu lwm tus yog kwv tij caj ceg los yog kwv tij ib xeem dab laug.*

Rituell werden hierüber Teil-Ganzes-Beziehungen konstruiert, die den Frauennnehmer identifizieren mit permanenten Gaben und einem Ursprung, der bei den *suav* anzusiedeln ist.

### Ämter im Heiratsritual

Folgende Ämter müssen im Ritual des ‚Alkohol Trinkens‘ *haus cawv* auf den beiden Seiten obligatorisch besetzt werden: Sowohl der Frauennnehmer als auch der Frauengeber bestimmen je zwei Personen, die als *ob tug mej koob* bezeichnet werden, ein Ausdruck, der wohl dem Chinesischen entstammt und für den keine Übersetzung zu finden war. Ihre Aufgabe ist es, den Brautpreis mit der Gegenseite auszuhandeln. Weiter bestimmen beide Seiten je einen Aufseher *ib tug kav xwm*, der darüber wacht, dass die beim Heiratsritual wichtigen Personenkategorien anwesend sind und partizipieren: ‚Der *kav xwm* ist derjenige, der darüber wacht, dass zum Essen und Trinken die affinalen Austauschpartner, die Freunde gerufen werden und kommen<sup>349</sup>. Weiter bestimmen beide Seiten je einen Küchenchef *ib tug tshwj kab*, der über die rechte Zubereitung und Verteilung der Speisen wacht. Die einzige notwendige Qualifikation für diese Ämter ist das entsprechende rituelle Wissen; sie könnten also auch von Clanfremden ausgeübt werden. Tatsächlich wird zumeist zuerst in der eigenen Deszendenzgruppe, dann dem eigenen Clan und dann erst in anderen Clans nach einem solchen rituellen Spezialisten gesucht werden. Der Vater des Bräutigams nimmt dabei gewöhnlich nicht am Ritual teil; tut er dies dennoch, dann nicht im Rahmen einer der rituellen Rollen, sondern die Delegation nur begleitend. Im Dorf des Frauengebers würde er so in einem anderen Haus als dem des Frauengebers absteigen und dort von dem von ihm beauftragten Heiratsvermittler in wichtigen Fragen des Brautpreises konsultiert werden. Desweiteren besetzen Frauengeber und Frauennnehmer mit je einer Person die Rolle des *tub ce cawv*, die den am Ritual Beteiligten immer wieder Schnaps eingießen. Auf der Seite des Frauengebers wird nun noch ein Mitglied aus der Deszendenzgruppe bestimmt, das zum Bräutigam im Status eines ‚jüngeren Bruders‘ steht und die Rolle des *phib laj* übernimmt. Hierzu gehört, im Parallelismus des Rituals gemeinsam mit dem Bräutigam die rituellen Verbeugungen vor dem Frauengeber zu vollziehen.

<sup>349</sup> *Kav xwm yog tus saib xyua kom noj kev hau hu kwv tij neej tsa phooj ywg los noj mov.*

### Auf dem Weg vom Frauennehmer zum Frauengeber

Auf der Mitte des Weges vom Frauennehmer zum Frauengeber rastet die Delegation und opfert an die ‚Geister des Ortes‘ *dab thwv tim*. Dies ist wichtig, da der um die Braut gespannte rituelle Austausch noch nicht abgeschlossen wurde und die Person der Braut so noch nicht vollständig in das Haus ihres Mannes übergewechselt ist. Ihre Identität wird als inkomplett, der in den ‚wilden Geistern‘ verkörperten Impermanenz in besonderem Maße ausgesetzt und damit als besonders schutzbedürftig angesehen, vor allem, wenn wie hier Gebiete durchquert werden, die fern der sozialen Sphäre des Hauses sind. So werden nun einerseits Braut und *niam tais ntsuab* über das Essen von Reis und Hühnerfleisch mit den Konstituenten versorgt, in denen sie gefährdet sind; gleichzeitig findet ein Opfer von gekochtem Reis, gekochtem Fleisch und Alkohol an den ‚Geist des Ortes‘ statt, der das Leben der Braut vor dem Hunger der ‚wilden Geister‘ schützen soll: ‚(Wenn man) nicht den (Orts-)geistern auf dem Weg (zum Frauengeber) opfert, müssen die wilden Geister beißen (und) die Braut krank und schwach machen. Die Geister beißen die Braut, (dass) das Blut fließt (und) der Atem weggeht; die Braut ist (dann) krank und schwach (und) kann keine Familie gründen. Wenn nicht auf dem Weg gegessen wird (und) dem Ortsgeist geopfert wird, werden der Bräutigam (und) die Braut krank sein, werden schwach sein, können keine Familie gründen<sup>350</sup>. Als Ziel der Delegation wird in den rituellen Gesängen die Tür des Frauengebers betrachtet, zu der die Repräsentanten des Bräutigams ‚hochgehen‘ *mus nce niam nce txiv qhov rooj* und die als ‚mit wunderschönen Blüten bepflanzt‘ *neb muaj zoo rooj tag cog zoo paj* betrachtet wird (Bertrais 1978: [3]6; [3]117). Im Kontext seiner Fruchtbarkeit wird der Frauengeber, der konzeptuell räumlich höher liegt, zum Ursprung des *Lebens* des Frauennehmers und soll sein ‚Lager aus Satin und Seide‘ *lub lav tsuj npuag* für den Frauennehmer vorbereiten (ebd. [3]8), eine offensichtliche Anspielung auf die Plazenta.

### Empfang beim Frauengeber

Im Haus des Frauengebers haben sich in Erwartung des Besuches bereits die Mitglieder der lokalen Deszendenzgruppe, assoziierte ‚jüngere und ältere Brüder-Freunde‘ sowie mit (von der Braut als W aus formuliert) WMM *tus niam tais*, WMF *tus yawm txiv* und WMB *tus dab laug* Vertreter aus der Deszendenzgruppe der Mutter der Braut, also dem Frauengebers des

<sup>350</sup> *Tsis ua laig dab tom kev dab qus yuav tsum tom nyab ua mob ua nkeeg tus nyab tus dab tom tus nyab los ntshav pa khiav mus tus nyab muaj mob muaj nkeeg ua neej tsis tau yog tsis noj sus tom kev tsis laig dab thwv tim tus vauv tus nyab yuav muaj mob muaj nkeeg ua neej tsis tau.*

Frauengebers versammelt. Die anwesenden Personen charakterisieren den Frauengeber also nicht nur über die Patriline als ein über die Beziehungen zu den Ahnen konstituiertes Haus, sondern auch über die matrilinearen Beziehungen zu einem früheren Frauengeber als Glied in einer Kette affinaler Beziehungen, entlang derer das in Frauen inkorporierte Leben von Haus zu Haus ausgetauscht wird. Die beiden Frauen der Delegation des Frauennehmers betreten das Haus nun zuerst durch die der Talseite zugewandten Tür; die Braut bricht hierbei in lautes Schluchzen aus, wird von den Frauen des Frauengebers umringt und begibt sich direkt ins Schlafgemach des Hauses. Nun folgen der Bräutigam und sein Begleiter, die sich auf der Talseite des Hauses wiederholt tief vor den Vertretern der Deszendenzgruppe des Frauengebers und ihren Ahnen, die sich auf der Bergseite des Hauses aufhalten, verbeugen und vor ihnen zu Boden fallen. Die angemessene Reaktion dieser ist es, den Frauennehmer wieder vom Boden hochzubitten. Erst, wenn dieses rituelle Element abgeschlossen ist, betreten die anderen Mitglieder der Delegation des Bräutigams das Haus ohne weitere Verbeugungen. Für die Grünen Hmong wird beschrieben, dass sich die Beteiligten im Haus der Braut an einen Tisch in der Nähe der Tür setzen, um die ‚Silbergespräche‘ *has nyaj* zu führen. Hierin soll die Einwilligung des Frauengebers in die Heirat erreicht werden. Wichtige Voraussetzung hierfür sind die auch in der übrigen Literatur beschriebenen rituellen Verbeugungen des Bräutigams vor WFF, WF, WFeB, WFyB, WeB sowie WMB und WMBeS (Lemoine 1972: 182; Chindarsi 1976: 73). Neben den wichtigsten patrilinearen Verwandten der Braut berücksichtigen die Verbeugungen also mit dem WMB und WMBeS auch Vertreter des Frauengebers des eigenen Frauengebers und repräsentieren die fremde Gruppe wie beschrieben auch als Matriline. Desweiteren werden vom Vertreter des Frauengebers auf recht aggressive Weise frühere Verfehlungen des Frauennehmers angesprochen, für die dieser sich in Form von rituellen Verbeugungen entschuldigen muss (Bourotte 1943: 44; Symonds 1991: 142). Die Beziehung zu fremden Deszendenzgruppen ist bei den Hmong im Wertkontext des *hmoov* geprägt durch Konkurrenz, Feindseligkeit und latente Aggressivität. Der Antagonismus zeigt sich außerhalb des Heiratsrituals im Vermeiden der Inanspruchnahme von Hilfe von fremden Deszendenzgruppen, die nicht anders als in ausgeprägter Unterordnung der Empfänger gegenüber dem Geber erfolgen könnte. Die erste Begegnung der Häuser des Frauengebers und -nehmers ist insofern geprägt vom starken Antagonismus fremder Deszendenzgruppen; in den entsprechenden rituellen Gesängen werden Befürchtungen geäußert, vom Gegenüber vergiftet zu werden (Bertrais 1978: [3]121). Der mitgebrachte Alkohol des Frauennehmers, der als Teil des Brautpreises betrachtet wird, wird nun vom Frauengeber in für diesen Anlass gefertigte kleine Bambusbecherchen gefüllt

und gemeinsam mit einigen Blättern Tabak den Vertretern aus der Delegation des Bräutigams angeboten. Willigt der Frauengeber in die Heirat ein, trinken beide Seiten den immer paarweise in Bambusbechern angebotenen ‚Wein für das Betreten des Hauses‘ *ib tug cawv poob plab* und tragen den Tisch von der Tür weg in das Hausinnere hinein. Scheitern die Heiratsverhandlungen hingegen, wird der Tisch aus dem Haus herausgetragen (Lemoine 1972: 182; Chindarsi 1976: 73; Bertrais 1978: [3]123). Erst nach dem Hereintragen des Tisches können sich die Gruppen wirklich als Frauengeber und Frauennhmer aufeinander beziehen: das Haus des Frauengeber wird in den Heiratsverhandlungen nun zum *neej tsa*, zum ‚Vermehrer von Leben‘ (Lyman 1974: 202). Die Repräsentanten des Frauennhmers bringen einen Schirm mit, der zumeist auf chinesischen oder laotischen Märkten gekauft wurde, und hängen diesen links vom Hauptpfosten in die Nähe der Trennwand von der Küche an einem Querbalken des Hauses des Frauengeber auf (Bourotte 1943: 40; Johnson 1985: 216; Symonds 1991: 140). Der Schirm bleibt dort im ganzen Verlauf des Heiratsrituals; hierin sammeln sich den Aussagen der Hmong zufolge alle spirituellen Attribute, die der jungen Frau in ihrem Haus zugeschrieben werden (Lemoine 1972a: 117; Symonds 1991: 146- 147). Bräutigam und Braut sind tief in den affinalen Austausch hineinverwoben. Augenfällig wird dies in Bezeichnungen wie der, dass der Bräutigam in seinem Besuch beim Frauengeber ‚goes down into the house (of the bride)‘ *li no mas yog tshoob zawj* (Bertrais 1978: [3]114). Das rituelle Pendant hierfür ist das Hereintragen des Tisches, an dem die ‚Silber-Gespräche‘ stattgefunden haben, in das Hausinnere als Zeichen der Einwilligung beider Seiten in die Heirat (Lemoine 1972: 182; Chindarsi 1976: 73). Der Tisch wird hier zum Symbol für die affinale, lebensspendende Beziehung zwischen den Häusern, die einhergeht mit der temporären Inkorporation des Bräutigams als Repräsentanten des Frauennhmers in das Haus des Frauengebers. Das *Prestige* des ersteren ist notwendige Voraussetzung für die Verbindung von Körper und *Leben* im Haus des zweiten.

### **Aushandeln des Brautpreises**

Nun erfolgt der gemeinsame Verzehr der vom Frauennhmer mitgebrachten Speisen durch die jüngeren Männer der Frauengebergruppe, die alle auf der Bergseite des Tisches Platz nehmen, sowie die Vertreter des Frauennhmers, die auf der Talseite sitzen. Ist das Essen beendet, erfolgt das eigentliche Aushandeln des Brautpreises, das ‚Sprechen über den Preis der Milch, Preis des Essens, Preis des Kopfes‘ *hais nqi mis nqi hno nqi taub haub*. Die Vertreter des Bräutigams fordern die der Braut dabei ausdrücklich auf, sich auf die Bergseite des Tisches zu setzen, so dass sich folgende Sitzordnung ergibt:

## Bergseite/ Ahnen

Frauengeber	<i>kab xwm</i>	1. <i>mej koob</i>	2. <i>mej koob</i>	
<hr/>				Tisch
Frauennehmer	<i>kab xwm</i>	1. <i>mej koob</i>	2. <i>mej koob</i>	

## Talseite/ ‚Tür der Reichtümer‘

Während das vom Frauennehmer mitgebrachte tote Schwein von den übrigen Vertretern des Bräutigams zerlegt wird, besprechen die beiden *mej koob* beider Parteien den Brautpreis. Bei dieser Besprechung handelt es sich nicht um einen Handel in dem Sinne, dass der Brautpreis alleine nach den Vorstellungen von Frauengeber und –nehmer bestimmt wird. In den kleinsten laotischen Verwaltungseinheiten, den Khet, existieren vielmehr zwischen den jeweiligen Dörfern der Hmong Vereinbarungen darüber, wie hoch der Brautpreis sein sollte. Bei einem Bruch dieser Regulierungen durch einen Frauengeber, der mehr verlangt, würden diesem erhebliche Kompensationszahlungen auferlegt. Profitorientierung spielt angesichts festgelegter Austauschverhältnisse in dieser Beziehung also keine Rolle (Geddes 1976: 58). Zwischen verschiedenen Khet wiederum kann der Brautpreis teilweise erheblich variieren. In den meisten Fällen umfasst er jedoch die Gabe eines toten Schweins mit ca. sechs Fäusten Brustumfang *ib tug npua rau tau*, das als ‚Preis für Milch, Preis für Essen‘ *nqi mis nqi hno* im engeren Sinne aufgefasst wird<sup>351</sup>; das Maß der sechs Fäuste wird dabei dadurch bestimmt, dass eine Schnur um die Brust des Schweins geschlungen, dann doppelt gelegt wird und die entsprechende Anzahl Fäuste gemessen wird. Die Größe spielt hier deswegen eine wichtige Rolle, da alle Gäste ausreichend von diesem Schwein essen sollen. Zum ‚Preis des Kopfes‘ *nqi taub hau* im engeren Sinne gehören einige Silberpiaster *maj nyiaj laus*, deren Anzahl zwischen zehn und vierzehn schwanken kann; in einigen Khet konnte hier noch optional ein Silberbarren *ib daig nyiaj* hinzukommen. Diese werden vom Frauennehmer auf den Tisch, das ‚Tablett aus Silber‘ *lub phauj txag* gelegt, das als bezwingende, lastende Kraft auf der neuen Ehe aufgefasst wird; will man diese loswerden, muss man ‚das Silbertablett umwerfen‘ *ntaus nwg phaaj txag poob* (Lemoine 1972: 183)<sup>352</sup>. Bietet der Frauennehmer die Silberbarren des Brautpreises dar, werden diese höchst kritisch von männlichen Vertretern des Frauengeber inspiziert. Dabei prüfen sie die Barren, indem sie diese gegen Holz schlagen und ertönen lassen, ‚um zu sehen, ob der Ton gut stirbt‘ *ntaus nyaij saib puas tuag*. Weist ein Barren auch

<sup>351</sup> In Variationen in anderen Khet konnte dieses Schwein auch optional durch neun Silberpiaster ersetzt werden.

nur geringste Fehler auf, wird er brüsk zurückgewiesen. Es ziemt sich dabei nicht, die Barren ohne abfällige Kritik anzunehmen (Lemoine 1972: 183). Weiter zu nennen sind schließlich die Gaben, die im Hause des Frauengebers eine wichtige Rolle bei der Zubereitung der Mahlzeiten und der Opfergaben spielen. So stellt der Frauennehmer sowohl gekochten als auch ungekochten Reis und fünf gekochte Hühner für das ‚Opfern an die Geister‘ des Frauengebers sowie die notwendigen rituellen Mahlzeiten, Salz *ib qho ntsev*, einen Behälter Alkohol *ib hwj cawv* sowie zwei Löffel *rab diav*, die für Vater und Mutter der Braut bestimmt sind und bei den entsprechenden Opferungen an die patrilinearen Ahnen des Frauengebers verwendet werden: ‚Die zwei Löffel sind die Geisterlöffel; (sie werden benutzt, um mit ihnen) Huhn, Reis (und) Alkohol an die Geister opfern zu gehen; (wenn dies) fertig (ist), verwahrt (man sie), um der Mutter, dem Vater der Braut Gutes zu tun (*ua plig*), damit (diese) Feldfrüchte anbauen können, dass es zum Essen und zum Trinken reicht‘<sup>353</sup>.

### Etablierung der affinalen Beziehung

Die Gaben repräsentieren die Seite des Frauennehmers dabei als an und für sich unfruchtbar: seine ‚silbernen Rinder‘ sind ‚kastriert‘; das mitgebrachte Schwein als Gabe einer früher bestehenden affinalen Beziehung ist nun tot und nicht mehr imstande, regeneratives *Leben* zu repräsentieren. Seinem starken *Prestige* steht so die Notwendigkeit gegenüber, sich in affinalen Beziehungen Zugang zum universalen *Leben* zu verschaffen. Die affinale Beziehung hingegen wird bewertet durch das *Leben*, das von der Mutter auf die Tochter weitergegeben wird. Sie wird möglich im Wertkontext des *pa*, der den Austausch von Frauen zwischen den sich vormals fremden Häusern erlaubt. Somit muss ein Übergang geschaffen werden vom feindseligen Verhältnis fremder Deszendenzgruppen im Wertkontext des *Prestige* zur affinalen, friedlichen Beziehung von Frauengeber und Frauennehmer im Wertkontext des *pa*. Ein Wertkontextwechsel wird dadurch möglich, dass die Repräsentanten des Frauennehmers der Seite der Braut im Wertkontext des *Prestige* begegnen und sich hier bedingungslos unterordnen. Hiermit setzen sie dem rivalisierenden Antagonismus auf dieser Ebene ein Ende, was dann einen Wechsel auf den Wertkontext des *pa* und die Aufnahme friedlicher, affinaler Beziehungen und die Weitergabe des *Lebens* von Mutter auf Tochter ermöglicht. Dieser Wechsel wird im wesentlichen dadurch möglich, dass sich der Bräutigam als Repräsentant

<sup>352</sup> In den rituellen Gesängen bezeichnet der Frauengeber seinen Frauennehmer dabei sowohl als *mab* als auch als *suav* (Bertrais 1978: 3-161).

<sup>353</sup> *Ob rab diav yog diav dab nrog qaib mov cawv mus laig dab tag cia ua niam tais yawm txiv plig kom ua qoob ua loo tau txau noj txau hau.*

seiner Gruppe rituell wiederholt verbeugen muss vor den wichtigsten patrilinearen Vertretern seines Frauengebers, aber auch vor matrilinearen Vertretern des Frauengebers des eigenen Frauengebers.

Während der Frauennhmer über die Gaben des Brautpreises für das gute *Prestige* seiner Deszendenzgruppe steht, repräsentiert die Seite der Braut durch die Anwesenheit des eigenen Frauengebers eher die Matriline, entlang derer durch Weitergabe von Frauen ein universelles *Leben* von Clan zu Clan zirkuliert. Im Kontext der Heirat ordnet der Frauennhmer in den Verbeugungen sein eigenes *Prestige* dem *Leben* unter, das sich im Frauengeber und dem Frauengeber des Frauengebers verkörpert. Der Frauengeber ist dem -nehmer also in den Kontexten übergeordnet, in denen der Wert des *Lebens* den des *Prestige* dominiert, damit der affinale Austausch stattfinden kann. Da sich das Haus des Frauengebers als spirituelle Gemeinschaft derjenigen konstituiert, ‚die die gleichen Geister des Hauses verehren‘, leiten diese rituellen Verbeugungen direkt über zu den Verbeugungen vor den Ahnen. Ein weiteres Element der Unterordnung des Frauennhmers im Kontext seines *Prestige* findet sich in der Verhandlung des Brautpreises: hier wirft der Frauengeber dem -nehmer reale oder imaginäre Verfehlungen der Vergangenheit auf eine ungewöhnlich aggressive Art und Weise vor, worauf der Frauennhmer mit Reue und erneuerten rituellen Verbeugungen vor dem Frauengeber reagieren muss (Bourotte 1943: 43-45). Darüber hinaus kann der Preis für die Ausrichtung des Festes, den der Frauennhmer stellen muss, ausgehandelt werden, wohingegen der Brautpreis einem festen Standard unterliegt (Ovesen 1995: 21). Bietet der Frauennhmer schließlich die Silberbarren und Silbermünzen des Brautpreises dar, werden diese sehr kritisch von einem männlichen Vertreter des Frauengebers begutachtet, der geringste Fehler schroff anmerkt; dabei gibt es kaum Barren, die ohne abfällige Worte angenommen werden. Auch in diesen rituellen Elementen zeigt sich ein Antagonismus, der geeignet scheint, den Frauennhmer dem Frauengeber unterzuordnen. Um diesen Kontext, der sehr offensichtlich von Antagonismus und Rivalität geprägt ist, verlassen zu können, muss sich der Frauennhmer der Feindseligkeit seines Frauengebers stellen und sich diesem in Gesten der rituellen Verbeugung unterordnen. Gelingt dies, ist es nicht mehr die das *Prestige* bezeugende ‚Tür der Reichtümer‘, die die Außenrepräsentation einer fremden Deszendenzgruppe bestimmt, sondern eine ‚mit wunderschönen Blüten bepflanzte‘ Tür des Frauengebers, zu der die Repräsentanten des Bräutigams ‚hochgehen‘ müssen. Erst die Unterordnung auf der einen Ebene ermöglicht es beiden, die Rivalität auf sich beruhen zu lassen und sich auf einer anderen Ebene unter dem Kontext ihres *pa* aufeinander zu beziehen.

### Brautpreisvariante in Thailand

Abweichend von gegenwärtigen laotischen Verhältnissen berichtet Symonds für die Hmong in Thailand von der Gabe von sechs Silberbarren, von denen zwei als ‚Preis für das Hemd‘ *nge tsho*, die Plazenta der Braut aufgefasst werden. Diese Barren werden, so wird erklärt, vom Frauengeber genutzt, um für ihre eigenen Söhne später das ‚Hemd‘ einer jungen Frau erwerben zu können. Zwei dieser Barren gelten als ‚Preis für Milch und Essen‘ *nge mis nge hno*. Die Silberbarren als ‚Preis für das Hemd‘ *nge tsho* und als ‚Preis für Milch und Essen‘ *nge mis nge hno* geben dem Frauenehmer das Recht über die Nachkommenschaft der Frau, indem ihnen eine Beziehung zugesprochen wird zu ihrem ‚Hemd‘, der Plazenta und ihrer ‚Milch‘, der Muttermilch. Wie bei der Konstituierung der Person nach der Geburt gezeigt wurde, repräsentieren Milch und Plazenta auf elementare Weise die Beziehungen, entlang derer das *Leben* vom Frauengeber den Nachkommen des -nehmers zufließen wird. Zwei weitere Silberbarren werden als ‚Maul des Tieres‘ *ncauj tsiag* bezeichnet. Diese sollen der Deszendenzgruppe des Frauengebers ermöglichen, im Totenritual für die Eltern der Braut viele Büffel zu opfern (Symonds 1991: 143- 144). Im gegenwärtigen Laos war diese Gabe nicht mehr zu beobachten, wohl jedoch die Verpflichtung eines Ehemannes, beim Verscheiden seiner Schwiegereltern ein Rind zum Totenritual beitragen. Besitzt er ein solches nicht, sollte er ein Schwein geben oder Silbermünzen in entsprechender Menge.

Weiter berichten Ethnologen von der Gabe von Silbermünzen als ‚mit Erinnerung schlagen‘ *ntaus nco* in der Größenordnung von etwa 290- 450 Silberrupien (Chindarsi 1976: 75-76; Geddes 1976: 57; Cooper 1984: 138-139; Symonds 1991: 144). Diese werden innerhalb der Gruppe des Frauengebers an alle wichtigen patrilinearen Verwandten der Braut verteilt, also WFF, WF, WFeB, WFyB, WeB und WFeS. Darüber hinaus berichten verschiedene Autoren von Silberrupien, die vom Frauenehmer direkt als Gabe an andere Frauenehmer des Frauengebers geleistet werden: Chindarsi nennt als Empfänger WFZ, WFZeS und WMZ (Chindarsi 1976: 75-76), Symonds nennt WFeZ und WZH (Symonds 1991: 144), Geddes nennt WFWZ und WFFZ (Geddes 1976: 46). Dabei wird aus den vorliegenden Quellen nicht ersichtlich, wie diese Silbermünzen weiter verwendet werden. Die Vermutung erscheint legitim, dass es sich hierbei um das von Cooper und Symonds erwähnte Geld handelt, mit dem das Opfer eines Büffels gesichert werden soll, das ein Frauenehmer beim Tode seiner Frau in ihrem Totenritual für deren Vater leistet (Cooper 1984: 40-41; Symonds 1991: 143). So setzen die beiden Silberbarren für das ‚Maul des Tieres‘ *ncauj tsiag* und die Gabe der Silbermünzen das Heiratsritual in direkte Beziehung zum ersten Totenritual, wo sie dem

Frauengeber die Opferung von vielen Büffeln ermöglichen, um ihren Verstorbenen hier als starken Ahnen mit viel *Prestige* repräsentieren zu können. Heirats- und erstes Totenritual ergeben so ein sinnhaft miteinander verwobenes rituelles Ganzes.

Dieser Teil des Brautpreises ist standardisiert und wird nicht verhandelt. So fordert der Frauengeber für die Tochter die gleiche Anzahl von Silberbarren, die er selbst eine Generation vorher für deren Mutter gegeben hatte. Da auch er nicht im Besitz des *Lebens* der Frau ist und in der affinalen Beziehung nur das dahinterstehende Ganze repräsentiert, von dem aus ein universelles *Leben* identisch von Mutter auf Tochter weitergegeben wird, steht es ihm nicht zu, den ‚Preis für das Hemd‘ selbst zu bemessen.

### **Gemeinschaftliches Mahl**

Ist die Besprechung des Brautpreises abgeschlossen, bringen die Vertreter des Frauennehmers die vereinbarten Silberbarren bzw. Silberpiaster, die vom Frauennahmer gezählt und inspiziert werden. Nun werden fünf gekochte Hühner und gekochter Reis als Gabe des Frauennahmers auf den Tisch gelegt, denen die *mej koob* ein Knöchelchen aus dem Schnabel reißen und hieraus die Vorzeichen lesen; dann erfolgt der Verzehr der Hühnchen durch alle am Ritual Beteiligten, wobei die Deszendenzgruppe des Frauengebers nun auch durch seine älteren Mitglieder repräsentiert wird. Der gleiche Reis, der Alkohol und das Fleisch der Hühner des Frauennahmers wird nachfolgend durch den rituellen Ältesten aus der Deszendenzgruppe der Braut genutzt, um den patrilinearen Ahnen des Hauses und den Hausgeistern zu opfern *laig dab*; der Reis wird hierfür wieder aufgewärmt, damit er dampft. Ist dies geschehen, erfolgt der gemeinschaftliche Verzehr des mitgebrachten Schweins des Frauennahmers (Bourotte 1943: 44). An diesem ersten Tag des Besuches werden so vom Frauengeber und Frauennahmer gemeinsam die Schweine und Hühner des Frauennahmers verzehrt, die konzeptuell einer früheren affinalen Beziehung der Deszendenzgruppe des Bräutigams zugeordnet werden können, entlang derer nun jedoch kein Leben mehr fließt und die deswegen erneuert werden muß. Diese Erneuerung findet statt am nächsten Tag, an dem die offizielle Übereignung der Braut und der lebenden Tiere des aktuellen Frauengebers an den Frauennahmer erfolgt und somit eine neuerliche affinale Bindung eingegangen wird, im Rahmen derer neuer menschlicher und tierischer Nachwuchs in der Deszendenzgruppe des Ehemannes erwartet werden kann.

## Die Mitgift

Nun muss die Delegation des Frauennehmers eine Nacht im Hause des Frauengebers verbringen: ‚Wenn die Hochzeit gegessen (begangen) wird, muss (der Frauennehmer) eine Nacht (im Haus des Frauengebers) schlafen, wenn das Essen der Hochzeit beendet ist, kehrt er zurück‘<sup>354</sup>. Am Morgen des nächsten Tages folgt nun die Übergabe von Anteilen der Mitgift. Zur Mitgift gehören in diesem Kontext vor allem fünf Sets traditioneller Frauenkleider, die die Braut bei ihrem eigenen Totenritual übereinander tragen wird. Sollte dieses Set im Totenritual nicht mehr vorhanden sein, kann der Frauengeber vom Frauennehmer zur Kompensation einen Silberbarren oder ein Rind verlangen. Diese Kleider setzen sich zusammen aus je einem ‚Blumenstoffgürtel‘ *ib txoj paj ntaub* bzw. ‚Gürtel‘ *txoj sev*, einem Schurz *daim sev paj ntaub*, einem Rock (in diesem Falle der Weißen Hmong) *daim tiab hmoob dawb* sowie einem bestickten ‚Blumenstoffhemd‘ *lub tsho paj ntaub*. Diese Ausstattung wird im allgemeinen vor allem von Tochter und Mutter selbst, weiter jedoch auch von anderen in die Gruppe des Frauengebers eingeheirateten Frauen und schließlich auch von Vertretern des Frauengebers des Frauengebers gefertigt. Die Braut zieht an diesem Morgen ein Set dieser Kleider an, die sie selbst und ihre Mutter gefertigt haben, und trägt die auf dem Hinweg getragene Ausstattung des Frauennehmers auf dem Rückweg nun in einer Holzkiste mit sich. In der Literatur findet sich bestätigt, dass es sich bei der von der Braut an diesem zweiten Tag getragenen Kleidung um die vom Frauengeber bestickten Röcke und Hemden handelt, die als *paj ntaub* ‚Blumenstoff‘ bezeichnet werden (Geddes 1976: 58; Cooper 1984: 138-139; Cooper et al. 1991: 28; Symonds 1991: 144). Diese können transferiert werden als Teil der Mitgift, die bereits die Mutter der Braut bei ihrer Hochzeit bekam, die sie im Verlauf der Zeit in Stand gehalten und aufgestockt hat und nun matrilinear direkt an die Tochter weitergibt. Meine eigenen Informanten favorisierten jedoch die Version, dass diese beim Tod einer Frau mit dieser in das Grab gelangen sollten, um dort zu verwesen. In beiden Fällen wird die Familie des Bräutigams nie über diese Kleider verfügen können, da sie entweder verrotten oder von der Braut ihrerseits wieder an die eigenen Töchter im Rahmen derer Hochzeiten weitergegeben werden (Lemoine 1972a: 183). In diesen Kleidern finden sich stilisierte Pflanzenmuster, meist mit Blumenmotiven versehen. Ganz im Gegensatz zu den unveränderlichen Motiven auf dem Silberschmuck können diese von den Frauen in einem gewissen Maß variiert, neu entworfen und dann selbst aufgetragen werden (Bernatzik 1947: 124- 128). Die Impermanenz des in ihnen verkörperten *pa* findet seinen Niederschlag im

<sup>354</sup> *Thaum tuaj noj tshoob mas yuav tsum pw ib hmos noj tshoob tag mas rov qab.*

Rückgriff auf Metaphern aus der botanischen Klassifikation und in der Kreativität neu entstehender Muster. Dieses *Leben* empfangt der Frauengeber selbst eine Generation zuvor und gibt es nun weiter an seinen Frauennhmer, der ebenfalls nicht darüber verfügt, sondern es - zusammen mit den Nachkommen der über ihr *Leben* bewerteten Mutterschweine und Hühner - wieder eine Generation später dann als Frauengeber an den eigenen -nehmer weitergeben wird. Die Mitgift *khoom phij cua xam* umfasst mit diesen Gaben impermanente und als autochthon betrachtete Objekte, die im Besitz der Frauen verbleiben und matrilinear weitergegeben werden.

Bourotte berichtet von der umgekehrten Abfolge des Kleiderwechsels: so befand sich die Braut ihm zufolge bereits im Hause des Frauengebers, wenn dieses von der Delegation des Bräutigams besucht wurde. Wahrscheinlich hatte zu diesem Zeitpunkt dann noch keine rituelle Inkorporation der Braut in das Haus des Bräutigams stattgefunden, wie es sich in der Gegenwart nach dem ‚Wegzerren der Frau‘ in der dem Geburtsritual nachempfundenen Aufnahme der Braut im Hause ihres Mannes zeigt. Vor diesem Teilritual wurden die Heiratskleider der Familie des Bräutigams in das Haus der Braut gebracht. Leider gibt er keine Beschreibung dieser Kleider; es ist aber zu vermuten, dass es sich dabei um die mit zahlreichen Silbermünzen bestickten Kleidungsstücke handelte, die als typisch für das Heiratsritual beschrieben wurden (Lemoine 1972: 155). Die Braut legte diese Kleider dann nachts an und begab sich am nächsten Tag, von einem Mundorgelspieler begleitet, mit dem Gefolge des Frauennhmers in das Haus ihres zukünftigen Mannes (Bourotte 1943: 44). Sobald sie also aus ihrer ursprünglichen Deszendenzgruppe ausgeheiratet hat, verlässt sie deren spirituelle Welt und wird zukünftig durch die kosmologischen Beziehungen konstituiert, die die Deszendenzgruppe des Mannes ausmachen. Die Trennung der Frau von ihren patrilinearen Ahnen ist jedoch ein potentiell tödliches Ereignis, da sie nur im Bezug auf diese das *Prestige* verkörpern kann, das die Anwesenheit von *Leben* in ihrem Körper ermöglicht. Folglich muss sie vorher mit dem *Prestige* der Ahnen des Frauennhmers ausgestattet werden, um dann den Übergang in das Haus des Bräutigams als vollständige Person vollziehen zu können. In diesem Fall sind es die mit Silbermünzen bestickten Kleider aus dem Haus des Frauennhmers, die ihr die bei der Trennung von ihren Ahnen verloren gegangenen Konstituenten durch die patrilinearen Ahnen des Mannes wieder ersetzen. Da die alte soziale Identität der Frau so vergeht und ihr über die Kleider der Ahnen des Hauses des Bräutigams eine neue gegeben wird, kann man auch hier von einem rituellen Tod und einer neuerlichen rituellen Konstituierung dieser Frau sprechen; gestützt wird diese Annahme durch die Anwesenheit des Mundorgelspielers, der sonst nur in den Todesriten der Hmong auftritt.

Von den Männern des Frauengebers des Frauengebers wird eher erwartet, zum monetären Anteil der Mitgift beizutragen, der primär für den Kauf und die Aufzucht von Vieh bestimmt sein sollte: ‚Wenn die Tochter einen Mann heiratet, muss (ihr) MB Silber/Geld zur Mitgift beitragen, damit die Tochter Leben machen (*ua neej*) kann‘<sup>355</sup>. In früheren Zeiten erhielt die Braut Silberschmuck, vor allem Halsringe (Geddes 1976: 58; Cooper 1984: 138-139; Cooper et al. 1991: 28; Symonds 1991: 145). Leider existieren in der vorliegenden Literatur kaum Informationen darüber, von welchen Repräsentanten des Frauengebers dieser Silberschmuck gestellt und an welche Repräsentanten des Frauennehmers dieser weiter verteilt wurde. Lemoine berichtet für die Grünen Hmong, dass der Silberschmuck anders als der ‚Blumenstoff‘ *paj ntaub* der Kontrolle der männlichen Haushaltsvorstände innerhalb eines Hauses unterliegt (Lemoine 1972a: 183). Bourotte hingegen berichtet für die Weißen Hmong, dass eines der Hauptmotive für Levirat im Bestreben liegt, den Schmuck der Braut nicht im Falle einer erneuten Heirat an andere Namens-Gruppen zu verlieren; dies impliziert, dass der Schmuck im Besitz der Braut verbleibt (Bourotte 1943: 45). Da Bernatzik jedoch berichtet, dass der Schmuck dem Einzelnen vom Vorstand eines Hauses zur Verfügung gestellt wird, kann vermutet werden, dass die vom Frauengeber ertauschten Silberschmuckstücke innerhalb des Hauses des Frauennehmers vom Vorstand an die einzelnen Mitglieder umverteilt werden (Bernatzik 1947: 240).

### **‚Kosmische‘ Heiraten**

Von besonderem Interesse ist bei der Analyse des Heiratsrituals die früher beobachtete Gabe der Silber-Halsringe, der ‚Einschließer des Lebens‘ *xauv siav*. Wie bereits beschrieben, schienen diese im Austausch als komplementäre Gegengabe zu den Silberbarren, den ‚kastrierten Rindern‘ begriffen zu werden. Die Silber-Halsringe weisen zum einen die eingeritzten Namen ihrer Träger auf und sind insofern mit den ‚kastrierten Rindern‘ identisch, als auch sie die betreffende Person im Kontext ihres *Prestiges* repräsentieren. Zum anderen verraten ihre Muster aus Blumen, Blättern, Kürbisblüten etc. jedoch auch, dass sie nicht identisch sind zur Gegengabe, da sie darüber hinaus Bezug haben zu dem *Leben*, dessen Ursprung sich für den Frauennehmer im Frauengeber verkörpert. Auch in dem von Bourotte beschriebenen Transfer der Braut scheint sich die oben beschriebene Struktur des Austausches anzudeuten. Das Haus des Frauennehmer transferiert mit Silbermünzen bestickte Kleider, die die Beziehung zum *Prestige* seiner Ahnen konstruieren, in das Haus des Frauengebers, wo sie

<sup>355</sup> *Yog tus ntxhais mus yuav txiv, dab laug yuav tsum pab nyiaj phij cuam rau tus ntxhais ua neej.*

inkorporiert werden. Die Gegengabe des nächsten Tages erweist sich als identisch und verschieden zugleich: auch sie enthält wieder im Silberschmuck die Beziehung zum *Prestige* der Ahnen des Frauennehmers, darüber hinaus jedoch zusätzlich noch das *Leben* der Braut, die ihren Ursprung im Haus des Frauengeber (und hier in der Matriline) findet. Die Gaben des Schirms und ‚des Blumenbands des Turbans‘ *txuj phuam paa* scheinen sich in dieses Gesamtgefüge des Austausches zu integrieren. Ein Schirm, den der Frauennhmer auf einem chinesischen oder laotischen Markt erworben hat, wird den Repräsentanten des Frauengeber übergeben und sichtbar am Querbalken in dieses Haus inkorporiert. Hier scheint der Schirm die der Braut zugeschriebenen spirituellen Eigenschaften (die an dieser Stelle als die der Beziehung zum universalen Ursprung des *Lebens* angenommen werden sollen) auf ähnliche Weise zu umfassen und für den Frauennhmer zu sozialisieren, wie dies bereits das Silber des Halsringes tut. Die Gegengabe ist insofern identisch (Schirm), jedoch auch nicht-identisch, da sie über ‚das Blumenband des Turbans‘ der Braut einen zusätzlichen Aspekt enthält. Auch hier scheint sich dann folgendes Muster des Austausches wiederzufinden: der Frauennhmer gibt ein Element, das ihn als fremd/ chinesisch unter dem Kontext seines *Prestige* repräsentiert und erhält eine Gegengabe, die diesem identisch ist und es gleichzeitig transzendiert, indem es ein weiteres Element hinzufügt, welches in einer Teil-Ganzes-Beziehung zum Ursprung der *Lebens* in der Braut steht. Im Heiratsritual lässt sich so der Austausch verschiedener Gaben beobachten, dem eine einheitliche Struktur zugrundezuliegen scheint. Diese lässt sich so herausarbeiten: Kraft seines Prestiges kann der Frauennhmer Silber in den Handelsbeziehungen akkumulieren. Lässt er es entlang affinaler Beziehungen zirkulieren, repräsentiert er hier den *suav*, der den Frauengeber im Austausch mit den Teil-Ganzes-Beziehungen versorgt, über die dieser seine Ahnen proklamieren kann. Für den Frauengeber ist die Anwesenheit von *Prestige* notwendige Voraussetzung für die Verbindung von Körper und *Leben*; fehlt dieses, stirbt die Person. Diese Beziehung ermöglicht also dem Frauengeber, die Mitglieder des eigenen Hauses als ‚komplett‘ *txhij* zu konstituieren. Als Gegengabe für sein *Prestige* erhält der Frauennhmer im Austausch Elemente, die identisch sind (Schirm, mit Münzen bestickte Kleider, eingravierter Name auf Silber-Halsringen) und nicht-identisch (Schirm + *Turbanband*, mit Münzen bestickte Kleider + *Braut*, eingravierter Name auf Silber-Halsringen + *eingravierte Kürbisblüten*). In diesen Gaben erfolgt so die Vereinigung der Beziehungen, die auch den Frauennhmer wieder komplett machen. Insofern kann man hier auch von ‚kosmischen‘ Heiraten sprechen, die alles das temporär wieder ganz machen, was zu Anbeginn aller Zeit getrennt wurde. Die Verbindung zwischen der lebenden Person der Frau und dem Namen der Ahnen ist dabei ähnlich wie bei den ‚Einschließern des

Lebens' *xauv siav* oder dem Schirm mit dem ‚Blumenband des Turbans‘ *txuj phuam paaj* schon an und für sich lebenserzeugend: diese fundamental wichtige Beziehung repräsentieren Silber-Halsringe, Schirm und Band, Braut und Kleider mit Silbermünzen visuell. Dieses lebensgenerierende Prinzip, das Zusammentreffen von zeitlich begrenzten und zeitlosen Dimensionen sozialer Existenz zeigt die Umschließung der vergänglichen Aspekte der Gesellschaft durch die permanenten und hilft, die soziale Ordnung zu perpetuieren. Über die Gaben des Heiratsrituals werden so für Frauengeber und Frauennhmer verschiedene Teil-Ganzes-Beziehungen konstruiert, über die sie sich in unterschiedlichen Kontexten auf unterschiedliche Arten von Ursprüngen beziehen können. Dabei sind weder Geber noch Empfänger frei, zu geben oder zu empfangen. Das ganze Austauschsystem wird vielmehr angetrieben von der Unentfremdbarkeit der Gabe vom kosmischen Ursprung, dem der Wert periodisch zurückerstattet werden muss. Jede Beziehung zwischen zwei Partnern ist dabei nur ein Teil von vielen Beziehungen mit weiteren Partnern und dem Ursprung: so kann der Frauennhmer in dieser Generation nur als solcher auftreten, weil er eine Generation zuvor einen Frauennhmer hatte, der ihn durch Silber mit der Beziehung zum *Prestige* der fremden Ahnen ausgestattet hatte, die ihm jetzt selbst den Erwerb des ‚Hemdes‘ einer jungen Frau ermöglicht.

### **Sozialisierung des Lebens**

Die ‚Umschließung‘ des Lebens eines Menschen durch Silberschmuck kann in seiner kosmologischen Dimension durchaus als aggressiver Akt oder als Zwang empfunden werden, wie einige Informanten mit ihren Deutungen zeigten. So legten sie sowohl den Ursprung der Silberhalsringe *xauv siav* als auch die typischen Silberohrringe der älteren Frauen, die so genannten ‚Ohrringe der Yao‘ *lub kauj pob ntseg co* in die Kolonialzeit, als die Franzosen die Hmong dazu zwangen, diese Schmuckstücke zu tragen, um sie zu versklaven und daran besser umherziehen und bestrafen zu können: ‚Was man über das Tragen der Hmong von Ohrringen der Yao und Einschließen des Lebens sagen kann: im Jahr 1910 waren die Franzosen da mit einer Leber (die) nicht gut (war; sie) nahmen die Frauen der Hmong, durchbohrten die Ohren und zogen (sie mit den Ohrringen; sie) nahmen Draht aus Eisen und ließen sie die Männer um den Hals tragen (um sie herumziehen zu können); das ging lange so, die Hmong gewöhnten sich daran; jetzt tragen die Hmong folglich die Umschließer des

Lebens, die Ohringe der Yao<sup>356</sup>. Einer anderen, von einer Frau erzählten Version zufolge zähmten die Männer der Hmong die Frauen in ihrem nicht-sozialisierten Drang, wahllos mit anderen Männern Geschlechtsverkehr zu haben, dadurch, dass sie ihnen die ‚Ohringe der Yao‘ aufzwangen: ‚Früher hatten die (verheirateten) Frauen eine schlechte Leber, wollten mit anderen (Männern) Geschlechtsverkehr haben; die (Ehe)Männer haben ihre Ohren durchbohrt (und sie so unter ihre Kontrolle gebracht). Die Männer haben eine gute Leber, möchten nicht Geschlechtsverkehr haben, durchbohren sich nicht die Ohren<sup>357</sup>. Diese Ohringe werden bei den Hmong tatsächlich nur von Frauen und Mädchen getragen, nicht jedoch von Männern. Sie werden verschlossen durch einen tierähnlichen Vorsprung, der die Eintagsfliege *tus npauj* symbolisiert; dieser wird bei den Weißen Hmong *npaug nyiaj*, ‚Silber-Eintagsfliege‘ genannt (Lemoine 1972: 122). In der Gegenwart werden diese Ohringe offensichtlich nicht mehr hergestellt; Bernatzik berichtet, dass die Hmong gelegentlich Dörfer der Yao aufsuchten, um hier Ohringe einzutauschen, da diese als geschickte Silberschmiede guten Ruf genossen. Leider beschreibt er diesen Austausch jedoch nicht genauer (Bernatzik 1947: 325- 327, 425). Auch Lemoine gibt als Bezeichnung für diese Art der Ohringe den Ausdruck *kauj puj cu* ‚Ringe der Yao-Frauen‘ an. Er berichtet weiter, dass einem Mädchen bereits in ganz jungem Alter ein Loch ins Ohr gestochen und durch streichholzgroße Bambusstäbe aufgehalten wird. Die Ohringe hierfür erhält es erst im Alter von etwa sieben Jahren. Ältere Frauen geben ihren Silberschmuck zwar oft an ihre heiratenden Töchter ab, behalten aber immer wenigstens ein Paar Ohringe (Lemoine 1972: 122). Hier ergeben sich deutliche Bezüge zu der *plig*, die als *kab npauj* ‚Eintagsfliege‘, *npauj txeeeg* ‚zitternde Eintagsfliege‘ oder *kab xis* ‚Insekt‘ bezeichnet wird und die den Toten durch das Ohr verlassen kann; sie wird im Rahmen des ersten Totenrituals als Repräsentation der Person in der Konstituente ihres Lebens vorgestellt. Festhalten lässt sich hier, dass in diesem Kontext das Silber des Fremden *suav* bzw. des Mannes als durchaus einschränkende oder feindselige Gabe begriffen werden kann, die das Leben der betreffenden Person dem Geber des Silbers unterordnet.

<sup>356</sup> *Hai txog hmoob coj kauj pob ntseg thiab coj xauv mas yog thaum xyoo ib txhiab cuaj pua kaum tus neeg fab ki nws siab tsi zoo nws muab poj niam hmoob tho pob ntseg cab muab khawb hlau xauv rau tus txiv neej caj dab ua li no ntev xyoo tus neeg hmoob swm zaum no neeg hmoob thiaj coj xauv siav coj kauj co xwb.*

<sup>357</sup> *Thaum ub poj niam nws siab phem xav sib deev nrog lwm tus txiv neej tho pob ntseg txiv neej muaj lub siab zoo tsi xav sib deev law tsi tho pob ntseg.*

### Rückkehr der Delegation des Frauennehmers

Sind Brautpreis und Mitgift ausgerichtet worden, kehrt die Delegation des Frauennehmers mit der Braut wieder heim. Am Morgen wird ohne weiteres Ritual nochmals vom Schweinefleisch des Vortages gegessen. Die Braut wird durch die Ältesten ihrer Deszendenzgruppe und der ihrer Mutter instruiert, ihrem Mann jetzt zu folgen und sich diesem zugehörig zu fühlen, was von dieser mit heftigem Schluchzen quittiert wird. Die Delegation des Frauennehmers bittet um ihren Schirm, der vom Frauengeber abgehängt, mit dem ‚Blumenband des Turbans‘ der Braut *txuj phuam paaj* zusammengebunden und wieder übergeben wird, und verlässt das Haus. Der Bräutigam und der *phib laj* bilden den Schluss der Delegation und vollziehen, bevor sie das Haus verlassen, wie schon zur Begrüßung die obligatorischen Verbeugungen vor den Anwesenden und den Ahnen des Frauengebers.

Auf dem Rückweg erfolgt wieder ein Opfer gleicher Gaben an die ‚Ortsgeister‘, die nun jedoch vom Frauengeber gestellt und der Delegation des Bräutigams mitgegeben wurden. Bei der Ankunft im Hause des Frauennehmers ziehen sich Braut und ihre Begleiter sofort in das Schlafgemach zurück. Der Bräutigam und sein Begleiter vollziehen die rituellen Verbeugungen vor den Mitgliedern der eigenen Deszendenzgruppe und den patrilinearen Ahnen auf der Bergseite des Hauses; dann wird der Schirm am Längsbalken des Hauses über dem Schrein der ‚vier Seiten‘ aufgehängt. Das ‚Blumenband des Turbans‘ wird nun entfernt und der Schirm dort einen Monat lang geöffnet hängen gelassen (Lemoine 1972a: 117; Symonds 1991: 146- 147). Nun erfolgt ein neuerliches ‚Opfern an die Geister‘ durch den rituellen Ältesten der Deszendenzgruppe des Bräutigams, wobei für dieses Opfer in einem ersten Durchgang der aufgewärmte Reis und das Fleisch der Hühner verwendet werden, die der Frauengeber dem –nehmer auf den Weg mitgegeben hatten. Auch eine weitere Gabe des Frauengebers findet hier ihre erstmalige Verwendung. Zur Mitgift gehören doppelt so viele Löffel, wie der Frauennehmer zuvor als Teil des Brautpreises mitgebracht hatte; also eine Gegengabe von vier Löffeln bei einer Gabe von zweien oder eine Gegengabe von acht Löffeln bei einer Gabe von vieren. Die verdoppelte Gabe des gleichen Objektes signalisiert hier das durch die geschlossene affinale Beziehung induzierte Wachstum der Gruppe des Frauennehmers, das sich in der gesteigerten Anzahl von Löffeln, also Instrumenten der Nahrungsaufnahme versinnbildlicht, die als Gabe jeweils der Braut, dem Bräutigam und den Eltern des Bräutigams zugerechnet werden. Findet in diesem Austausch nicht die sinnbildliche, auf die Gruppe des Frauennehmers hin gerichtete Reproduktion statt, wird dies als Minderung der affinalen Beziehung betrachtet: ‚Wenn die Löffel nicht getauscht werden,

werden sich die Geister (des Frauengebers und Frauennehmers) nicht lieben (und) schützen die Geister die Braut nicht'<sup>358</sup>. In einem zweiten Durchgang des ‚Opferns an die Geister‘ *laig dab* werden dann Reis und Hühnerfleisch aus dem Haus des Frauennehmers verwendet. Schließlich setzen sich Braut und Bräutigam auf die Nordseite des Hauses, wo ihnen nun unter Segensformeln durch die anwesenden Männer der Deszendenzgruppe die ‚Hände gebunden‘ *khi tes* werden. Einem Vertreter eines früheren Frauengebers der Deszendenzgruppe, der selbst keinen materiellen Beitrag zum Brautpreis beisteuern muss, obliegt es dann, die Mitgift der Braut auf Vollständigkeit zu überprüfen und eventuelle Mängel bei der Deszendenzgruppe der Braut zu reklamieren: ‚Der MB (des Bräutigams) kommt und schaut, ob die Kleider (der Mitgift) komplett sind; wenn nicht, sagt er den Eltern der Braut, dass sie (entsprechend fehlende Dinge) geben sollen‘<sup>359</sup>. Während der Frauengeber so die Objekte des Brautpreises öffentlich in Zweifel ziehen darf, muss die Bewertung der Mitgift einem früheren Frauengeber des Frauennehmers überlassen werden, da nur dieser im Kontext des *Lebens* der beteiligten Gruppen über die Autorität verfügt, über einen aktuellen Frauengeber zu urteilen, nie jedoch der Frauennehmer selbst über seinen Frauengeber. Die lebenden Tiere, die die Mitgift der Braut ausmachen, können bereits nach der Entführung der Braut in das Haus ihres Mannes überstellt werden; eine weitere Möglichkeit des Transfers der Tiere ergibt sich bei einem neuerlichen Besuch von Braut und Bräutigam beim Frauengeber, der gewöhnlich am dritten, fünften oder siebten Tag nach dem ‚Trinken des Alkohols‘ ohne rituelles Zeremoniell stattfindet und der einige Tage dauern kann. Diese Tiere sollten vom Frauennehmer nicht geschlachtet werden, da sie ausschließlich für den Aufbau einer eigenen Zucht im Haus des Frauennehmers bestimmt sind. Sie verbleiben unter der Aufsicht und Pflege der Frau. Im Falle einer polygamen Ehe werden die Tiere jeweils der Aufsicht der Frau unterstellt, der sie als Mitgift mitgegeben wurden (Lemoine 1972a: 69, 183). Während die Schweine und Hühner des Frauennehmers im Heiratsritual geschlachtet und verzehrt werden, wird der Frauengeber über Tiere repräsentiert, die Ausdruck seines prokreativen *Lebens* und seiner Fertilität sind. So werden hier rituell Teil-Ganzes-Beziehungen konstruiert, in denen sich der Frauennehmer über den Empfang des in Braut und Tieren verkörperten *Lebens* als Teil auf den Ursprung dieser Fruchtbarkeit im Frauengeber beziehen kann. Der Austausch von toten Tieren als Verkörperung nicht-regenerativen *Lebens* gegen ein lebendes Mutterschwein und lebende Hühner deutet die bereits beschriebene Erneuerung der

<sup>358</sup> *Thaum tsis sib hloov rab diav dab tsis sib hlub tsis pov hwm tus nyab.*

<sup>359</sup> *Tus dab laug tuaj saib khaub ncaws puas muaj txhij (komplett) yog tsis muaj hais kom niam tais yawm txiv muab dua.*

Beziehung an, in der dem unfruchtbaren, fremden Frauennnehmer temporär regeneratives Leben wieder zur Verfügung gestellt werden kann.

### **Fortführung der affinalen Beziehung**

Im weiteren Verlauf ihres Lebens besucht der Mann die Eltern seiner Frau je nach Verhältnis und Entfernung einige wenige Male im Jahr, ohne dass diese Besuche rituell demarkiert wären. Da der Ursprung des *Lebens* der Braut immer matrilinear im Haus des Frauengebers liegen wird, wird dieses Verhältnis jedoch über langfristige, über das Heiratsritual als solches hinausgehende Austauschverpflichtungen immer wieder neu konstruiert. Der Frauengeber formuliert dies in einem der Heiratsgesänge so: ‚We, the parents of Nkauj Mog Mim<sup>360</sup>, give one end of the rope to you, parents of the groom, to hold. We, parents of Nkauj Mog Mim, hold the other end of the rope still tied to the door of our family house.‘ (Dao 1992: 284). Insofern überdauert die affinale Beziehung das eigentliche Heiratsritual. Sie erfordert in periodischen Besuchen die erneute Konstituierung der relativen Identität der beteiligten Gruppen, so dass die Hmong von einem ‚Seil‘ sprechen, das die Häuser von Frauennnehmer und Frauengeber zumindest solange verknüpft, bis neue affinale Beziehungen geschlossen wurden. Chindarsi berichtet so von der Verpflichtung eines jährlichen Besuches einer Delegation des Ehemanns der Frau und einigen anderen Vertretern seiner Deszendenzgruppe, die dann vom rituellen Ältesten der Frauengeber gebeten werden, die (zuvor abgenommene) ‚Tür der Reichtümer‘ des Hauses wieder einzuhängen<sup>361</sup>. Danach werden die Frauennnehmer ins Haus eingeladen, ehren dort die Mutter der Ehefrau durch rituelle Verbeugungen und werden danach zu einem Festmahl eingeladen (Chindarsi 1976: 132). Die Herkunft der Silberbarren aus dem Handel mit den Chinesen identifizieren den Frauennnehmer als Repräsentanten des *suav*. Die affinale Beziehung stellt für den Frauengeber so die Möglichkeit dar, sich selbst in Beziehung zu setzen zu seinem Frauennnehmer und damit zum Ursprung des *Prestige* seiner Gruppe, um dies zu erneuern. So zeigt sich der Frauennnehmer verantwortlich dafür, die ‚Tür der Reichtümer‘, also die Außenrepräsentation des Hauses des Frauengebers im Kontext seines *hmoov* zu restituieren. Erst seine Silberbarren ermöglichen dem Frauengeber, wie dieser selbst eingesteht, später selbst als starker Frauennnehmer gegenüber dem eigenen Frauengeber auftreten zu können. Um die Ahnen-Identität der

<sup>360</sup> Hierbei handelt es sich um den Namen der Braut, der nicht weiter aufgeschlüsselt werden konnte.

<sup>361</sup> Leider ließ sich aus der Literatur heraus nicht erschließen, ob es sich hierbei um das Installationsritual der ‚Tür der Reichtümer‘ handelt. Träfe dies zu, würde dies die Stellung des

eigenen Deszendenzgruppe im Kontext ihres *Prestige* zu konstituieren, braucht jede Gruppe also Beziehungen zu einem Frauenehmer. Dieser transferiert im affinalen Austausch einen Teil des Silbers, den er zuvor im Handel mit den *suav* erworben hat. Symonds bestätigt so den engen und untrennbaren Zusammenhang, in dem der Erwerb von *hmoov* und von Fertilität stehen (Symonds 1996: 105). Dabei ist es sinnlos, von einer generellen Hyper- oder Hypogamie der beiden Austauschpartner zu sprechen: Der Kontext der Begegnung der beiden im Rahmen des hier beschriebenen Heiratsrituals konstituiert sich in der Unterordnung des Frauenehmers unter den Frauengeber, da der Wert des *Prestiges* dem des *Lebens* untergeordnet ist. Sobald es jedoch darum geht, dass der Frauengeber seinen Frauenehmer mit den Mitteln ausstatten soll, die ihm in entsprechenden Kontexten die Demonstration des *Prestige* seiner Ahnen ermöglichen, kehrt sich diese Hierarchie um: nun ist der Wert des *Prestige* dem des Lebens übergeordnet und damit auch der Frauenehmer dem Frauengeber. Somit lässt sich nicht allgemein der Status einer Gruppe festlegen, sondern nur der wandelbare und kontextabhängige Status der einen Gruppe relativ zur anderen Gruppe beschreiben. Erst hierin zeigt sich die relative Bewertung der Ganzheiten, die hinter den Gruppen stehen und durch diese repräsentiert werden und die nicht erst die Folge des Austausches ist, sondern zum Austausch führt. Das Verhältnis zwischen Affinalen wechselt bei den Hmong so kontextgebunden zwischen Hyper- und Hypogamie; das einzige, was über alle Kontexte hinweg festgestellt werden kann, ist eine generelle Anisogamie.

### **‚Das Rufen der *plig*, das Geben des Altersnamens‘**

Ein weiteres wichtiges Element der affinalen Beziehung nach der Heirat ist das ‚Geben des Altersnamens‘ *tis lub npe laus* oder *daws lub npe laus*. Das Ritual, in dem es vollzogen wird, wird als das ‚Rufens der *plig*, Gebens des Altersnamens‘ *hu plig daws lub npe laus* bezeichnet und findet gewöhnlich erst dann statt, wenn der Ehemann mit seiner Frau mindestens ein Kind hat (Chindarsi 1976: 81; Cooper 1979: 176; Cooper et al. 1991: 19; Symonds 1991: 111). Unter besonderen Bedingungen wie z.B. konkreter Sorge um die Stabilität einer Heiratsbeziehung kann es jedoch auch direkt an das Hochzeitsritual angeschlossen werden, wobei dann davon ausgegangen wird, dass der hier vergebene Name die Beziehung zwischen Braut und Bräutigam festigt. Einen besonders geeigneten Zeitpunkt gibt es nicht hierfür; tatsächlich wird das Opfer eines Schweins im Neujahrsritual gleichzeitig oft auch dafür

---

Frauenehmers als ‚fremder‘, ‚chinesischer‘ und gleichzeitig in sich unfruchtbarer ‚Himmelsbote‘ gegenüber seinem Frauengeber unterstreichen.

genutzt, den Altersnamen zu verleihen. Diese Namensgebung findet immer im Hause des Frauennehmers statt und erfordert die Einladung des Vaters der Braut, für den ein Schwein mit drei Fäusten Brustumfang *ib tug npua peb taus* geschlachtet werden muss. Sollte dieser nicht verfügbar oder verärgert sein, muss der Ehemann seinen WB *dab laug* für dieses Ritual rufen. Wenn dieses Ritual bei extrem armen oder opiumabhängigen Familien seit Jahren bereits überfällig ist, kann das Schwein auch durch das Opfer zweier Hühner ersetzt werden; dies ist dann jedoch ein schlechtes Vorzeichen und wird sehr selten in Anspruch genommen. Offiziell ist es die Aufgabe des Vaters der Braut, seinem Schwiegersohn einen Altersnamen auszusuchen; tatsächlich wird er hierin jedoch durch die Ältesten des Frauennehmers beraten, die ihm eine Auswahl an Ahnennamen vorlegen, aus denen er dann zumeist den ihm am geeignetsten erscheinenden auswählt. Auch können beide Seiten je einen Namen vorschlagen und diese dann im Vergleich diskutieren; das letztendliche Entscheidungsrecht für den Altersnamen bleibt dabei aber gewöhnlich dem Vater der Braut überlassen. Auch erstreckt sich die Reichweite des Altersnamens dann nicht nur über den Ehemann, sondern auch über seine Frau, da auch für diese nach dem Ritual der zuvor bereits beschriebene referenzterminologische Wechsel stattfindet und sie von ihrer ursprünglichen Deszendenzgruppe nicht mehr mit ihrem früheren Namen, sondern nur mit ‚Mutter‘ *niam* und Anhängung des Altersnamens ihres Mannes gerufen werden darf: ‚Die Ehefrau von einem hat keinen Altersnamen; wenn man (sie) ruft, dann nur mit dem (Namen) ihres Mannes‘<sup>362</sup>.

Der Jugendname eines Mannes besteht dabei aus einem, der Altersname aus zwei Wörtern, deren semantischer Gehalt erwünschte Eigenschaften des Namensträgers andeuten kann, oft jedoch irrelevant ist. Wichtiger als die inhaltliche Bedeutung der verwendeten Wörter ist hier das Zusammenspiel der beteiligten Silben, das als Wohlklang empfunden werden sollte, des weiteren eine gewisse Seltenheit des Namens, vor allem aber die Tatsache, dass dieser Name der eines Ahnen ist, der sich in besonderer Art und Weise durch Glück, Wohlstand und Ruhm ausgezeichnet hat. Dabei kann der Jugendname beibehalten und durch einen weiteren Namen ergänzt werden wie z.B. beim Wechsel des Namens von *Xaiv Yaj* auf *Txoo Xaiv Yaj*, wobei dann oft nur der zweite Anteil des Namens als Altersname bezeichnet wird. Ergeben sich aus dem Jugendnamen jedoch keine attraktiven Kombinationsmöglichkeiten, können auch beide Anteile des Namens neu bestimmt werden wie z.B. beim Wechsel des Namens *Xauv Xyooj* zu *Ntxoov Lwm Xyooj*; hier wird dann der gesamte Name in beiden Anteilen als Altersname bezeichnet. Die Vergabe eines solchen Altersnamens wird als Voraussetzung dafür empfunden, an Macht und Einfluss innerhalb des Gemeinwesens zu gewinnen: ‚Der

<sup>362</sup> *Yus poj niam nws tsi muaj npe laus yog hu nrog tus txiv xwb.*

Altersname ist höher als der Jugendname. Wenn ein alter Mensch keinen Altersnamen hat, besitzt er keinen Wert, ist (er) nur wie ein kleines Kind (und) kann kein Anführer werden<sup>363</sup>. Desweiteren wird ein guter Altersname verknüpft gesehen mit dem Besitz einer großen Menge Silbers/Geldes, einer großen Anzahl von Rindern, von Schweinen und Hühnern sowie mit dem Fehlen von Krankheiten. Erweist sich auch der Altersname in diesem Sinne als glücklos, kann wieder ein neuer Name vergeben werden, wobei die erneute rituelle Durchführung dann in den Händen des Schamanen liegt.

Sobald der Vater der Ehefrau das Haus seines Sohnes betritt, wird er gewöhnlich an einen Tisch in der Mitte des Hauses *ntawm tag* gebeten. Hier werden vier kleine Becherchen mit Schnaps gefüllt, und der Vater der Braut wird rituell gebeten, ‚einen Altersnamen für den Schwiegersohn zu suchen‘ *nrhiav lub npe laus rau tus vauv*. Stimmt dieser zu, werden ihm nach dem ‚Opfern an die Geister‘ des Frauennehmers durch einen rituellen Ältesten dieser Gruppe zwei Hühner gebracht, die im Rahmen des ‚Rufens der *plig*‘ geopfert werden. Hierbei steht der Vater der Braut vor der geöffneten ‚Tür der Reichtümer‘ und ruft analog zum Geburtsritual mit dem ausgewählten neuen Altersnamen des Bräutigams dessen *plig* und lädt sie ein, ins Haus zu kommen: ‚Wenn der Vater der Ehefrau die *plig* ruft, holt man das Schwein mit drei Fäusten Brustumfang (und) zwei Hühner herbei (und) ruft die *plig* an der Tür an der Talseite‘<sup>364</sup>. Während also im Geburtsritual der Ursprung der gerufenen *plig* beim ‚Geist der FM‘ in einem kosmologischen Frauengeber gesehen wird, ist es hier der wirkliche Frauengeber, der die *plig* in Ehemann und Ehefrau mit dem patrilinearen Ahnennamen ruft, den er zuvor auf Vorschlag des Frauennehmers ausgesucht hatte. Insofern vollzieht sich auch hier die Verbindung der Ursprünge des *Lebens* und des *Prestiges*, die allein die wiederholte Erneuerung der Gesellschaft im Rahmen einer Sozialisierung des *Lebens* leisten kann. Chindarsi berichtet so, dass die Vergabe des Altersnamens auch an kinderlose Paare durchgeführt werden kann, damit diese Kinder bekommen (Chindarsi 1976: 81).

Bei dieser Opferung dürfen nicht die Tiere verwendet werden, die im Rahmen des Heiratsrituals mit der Braut vom Frauengeber zum Frauennehmer wechselten, sondern Tiere, die in der Deszendenzgruppe des Ehemannes geboren wurden und denen so am ehesten ein Ursprung in einer der früheren Frauengebergruppen zugesprochen werden kann. Obwohl diese Opfergaben für die Durchführung des Rituals ausreichen, wird es als wesentlich erachtet, nach dieser Opferung ein weiteres, größeres Schwein mit sechs Fäusten Brustumfang zu töten, um ‚den Vater der Ehefrau zu füttern‘ *tus npua rau tau tua pub yawm txiv noj*. Von

<sup>363</sup> *Lub npe laus siab dua lub npe hluas yog nws yog ib tus neeg laus tsi muaj lub npe laus nws tsi muaj nuj nqi zoo li tus mi nyuam yaus xwb ua nom ua tswv tsi tau.*

<sup>364</sup> *Thaum yawm txiv hu plig muab tus npua peb taus ob tug qaib los hu plig nram qhov rooj tag.*

diesem wird eine Hälfte gekocht und gegessen, die andere Hälfte dem Frauengeber roh mitgegeben, der sie dann im eigenen Haus verteilt. Vor dem eigentlichen Essen der Opfertgaben findet das ‚Binden der Hände‘ von Ehemann und –frau durch alle Anwesenden unter den üblichen Segensformeln statt. Nachdem das Glas Wasser mit den verbrannten Schnüren vor die Tür getragen und mit allem Unerwünschten ausgekippt wurde, wird es leer und umgekehrt auf einige kleinere laotische Kip-Scheine des Tablett gestellt. Der Vater der Braut nimmt dieses Glas nun, dreht es wieder um und gibt es dem Bräutigam, dem so das *hmoov* zufließt, das ihm durch die Geber des Geldes und deren Ahnen zukommt (für eine ähnliche Variante dieses Teilelementes siehe Symonds 1996: 108-109). Danach vollziehen die jüngeren Männer des Hauses auf der Talseite des Hauses die tiefen rituellen Verbeugungen vor dem Frauengeber, der selbst auf der Bergseite steht und diese immer wieder auffordert, sich zu erheben. Schließlich überreicht der Schwiegervater seine Gaben, die als ‚Empfangen des Schweinefleisches des Schwiegersohnes‘ *txai tus vauv nqaij npuas* bezeichnet werden. Diese bestehen aus 50.000 laotischen Kip, eine Gabe, die vom Schwiegervater alleine aufgebracht wird und in früheren Zeiten aus zwei oder drei Silberpiastern bestand. Diese werden vom Ehemann in Empfang genommen und dürfen von diesem nach eigenem Gutdünken verwendet werden. Darüber hinaus überreicht der Vater der Ehefrau eine Längeneinheit Stoff, mit der die Kinder des Ehemannes bekleidet werden: ‚Die zwei Armlängen Stoff sind von der Mutter, dem Vater der Ehefrau. (Diese) geben (sie) an die Deszendenzgruppe (des Frauennehmers), an den Schwiegersohn, um daraus ein Set von Hmongkleidern für das Kind zum Tragen zu nähen‘<sup>365</sup>. Bei dem nun nachfolgenden Mahl nehmen Ehefrau und Ehemann nicht am Mahl teil, sondern bewirten die Anwesenden.

Bevor der Vater der Ehefrau das Haus seines Schwiegersohnes verlässt, erhält er noch ein gekochtes Huhn mit auf den Weg, das dafür bestimmt ist, vom Frauengeber bei seiner Rückkehr an die Ahnen geopfert *laig dab* zu werden. Die Lebenden begreifen sich in diesem Austausch offensichtlich nur als Repräsentanten einer größeren Gruppe, zu der auch untrennbar die Toten gehören: ‚Wenn der Vater der Ehefrau gegessen hat, muss der Schwiegersohn dem Vater der Ehefrau ein (gekochtes) Huhn überreichen, (das dieser) mitnimmt (und) den Geistern opfert, denn wenn nur die Lebenden gegessen haben, haben die Toten noch nicht gegessen. (Dies muss man machen) weil der Lebende und die Toten eine Gruppe sind‘<sup>366</sup>.

<sup>365</sup> *Daj ntaub yog niam tais yawm txiv li muab rau kwv tij cab ceg muab rau tus vauv xaws ib ce khaub ncaws hmoob rau tus mi nyuam hnav xwb.*

<sup>366</sup> *Thaum yawm txiv noj tas vauv yuav tsum ntim ib tug qaib rau yawm txiv nqa mus laig dab vim tias tus neeg ciaj noj xwb tshuav tus tuag tsi tau noj vim tus ciaj thiab cov tuag yog ib pab.*

Spätestens nach diesem Ritual erfolgt der beschriebene Wechsel der Referenztermini, im Rahmen dessen die Eltern die Verwandten nun ‚mit den Kindern rufen‘ *hu nrog tus mi nyuam*. Auf diese Art und Weise können die Kinder von den Eltern in den terminologischen Apparat hineinsozialisiert werden, der für sie relevant ist, so vor allem in der Demarkation der bevorzugten Verwandtschaftskategorien. Gleichzeitig äußert sich hier der Statuswechsel des Erwachsenen und der Wechsel aus der Generation der Kinder in die von ‚Mutter und Vater‘ *phaj niam txiv* an, in der die ‚äußeren Schwestern und Brüder‘ *muam npaws nus npawg* nicht mehr als solche bezeichnet werden. Da man selbst und diese schon verheiratet sind, erübrigt sich hier die Demarkation einer heiratsfähigen Kategorie von Verwandten.

## 11. Tod

### 11.1 Vorstellungen zu Altern, Tod und Reinkarnation

#### Altern

Der Prozess des Alterns entspricht im wesentlichen einem kontinuierlichen ‚Vertrocknen‘ oder ‚Verdunsten‘ *qhuav* des Blutes: ‚(Bei einem) Menschen im Alter von drei Monaten bis zu dreißig Jahren sind sein Körper, Fleisch (und) Haut sehr schön. Er wird größer, wird älter; wenn man vierzig Jahre alt ist, hat man nach und nach weniger Blut. Wenn man (weiter) älter wird, fünfzig (oder) sechzig Jahre (ist), wird das Blut weniger, das Leben nach und nach weniger. Wenn man sehr sehr alt ist, hat man wenig Blut (und) Fleisch, kann nicht essen (oder) isst nur wenig‘<sup>367</sup>. Dieser Prozess lässt sich z.B. durch reichhaltiges Essen verzögern, jedoch nicht gänzlich aufhalten. Die Qualität des *pa* bleibt dabei mit fortschreitendem Alter gleich; jedoch verringert sich die Menge des *pa*, die einem Menschen zugeschrieben werden kann. So atmen alte Menschen oft schneller *ua pa nrawm* und flacher; sie sind schneller außer Atem *muaj txog siav*. Die Impermanenz des *pa* lässt sich zumindest dadurch temporär aufheben, dass es der Permanenz des *Prestige* eines Menschen untergeordnet wird. Menschen mit einer langen Lebensdauer sind so Menschen mit gutem *hmoov*: ‚Die Menschen, die gutes *hmoov* haben, verändern sich nicht (in der Altersspanne) von zehn Jahren bis achtzig Jahre, wenn sie gutes *hmoov* haben. Die Menschen, die kein *hmoov* haben, haben (vielleicht nur ein Alter von) vierzig, fünfzig Jahren (und) sie sterben‘<sup>368</sup>.

#### Tod und Verwesung

Stirbt ein Mensch, stirbt auch sein *pa* und beginnt, sich in der ihm latent zugrunde liegenden Anlage zur Impermanenz auszuwirken. So verwest es und manifestiert sich in einem durchdringenden Geruch, der angesichts der engen Verknüpfung der Bewohner eines Hauses in der Konstituente ihres Lebens auch diese in ihrem Wohlergehen ernsthaft bedroht: ‚Der

<sup>367</sup> *Ua ib tug neeg muaj hnuv nyoog peb hli mus txog peb caug xyoo nws cev nqaij cev tawv zoo nkauj ho dhau mus yuav laus zuj zus; yus plaub caug xyoo muaj ntshav tsawg zus yus laus zus hnuv nyug tsib caug rau caum xyoo laus dua ntshav tsawg dua siav me zus xya yim caum xyoo laus heev muaj ntshav muaj nqaij me me siav me me lawm xwb thaum laus laus lawm muaj ntshav me nqaij noj tsi taus noj me xwb.*

<sup>368</sup> *Tus neeg muaj hmoov zoo nws muaj hnuv nyoog kaum xyoo mus txog yim caum xyoo los nws yeej muaj hmoov nws tsi hloov hos; tus neeg tsi muaj hmoov nws muaj hnuv nyoog plaub caug tsib caug xyoo xwb nws tuag los kuj muaj.*

Atem/Dampf stirbt, der Atem/Dampf riecht verwest; der verwesend riechende Atem/Dampf hat mehr Kraft (als der lebende); (man) muss die Nase schützen, (dass) der verwesende Atem/Dampf nicht kommen kann. Der verwesende Atem/Dampf geht (sonst) in den Körper, geht ins Blut (und) macht einen krank und schwach, weil der Atem/Dampf des Blutes (dann) auch verwest<sup>369</sup>. Um dennoch für die Planung und Durchführung des sehr komplexen Totenrituals mehr Zeit zu gewinnen, hat es sich bei manchen Hmong eingebürgert, im Haus eines Sterbenskranken einen Behälter mit einer konservierenden Flüssigkeit zu verwahren, die diesem nach dessen Tod in den Brustraum gespritzt wird und den in den Lungen am offensichtlichsten für alle Beteiligten beginnenden Verwesungsprozess zu verlangsamen. Nach der rituellen Trennung von der Familie kann der Tote ins Grab überführt werden, wo im Verlaufe eines Jahres der ‚Atem/Dampf des Toten geht (und) zu Erde wird‘ *pa tus neeg tuag pa mus ua av*. Hier schließt sich der Zyklus des *pa*, das den Menschen in seiner temporären Existenz über von der Geburt bis in den Tod in der Konstituente seines Lebens ausgemacht hat.

Während Fleisch und Blut eines Menschen eher über den ‚Atem/ Dampf‘ bewertet werden, werden die Knochen eines Menschen eher über die Schatten/Bild-*plig* konstituiert. Metaphorisch drückt sich die Kontinuität innerhalb der Patriline dadurch aus, dass man einem Kind den Ursprung seiner Knochen immer dem Vater zuschreibt (Symonds 1991: 25). Während sich so im Prozess der Verwesung von Fleisch und Blut eines Toten sein *pa* in seiner Impermanenz manifestiert, konstituiert die Anwesenheit der Schatten/Bild-*plig* die Knochen des Toten als permanent: ‚Die Knochen haben keinen ‚Atem/ Dampf‘, sie haben nur die Schatten/Bild-*plig*. Die Schatten/Bild-*plig* geht nirgendwo hin; sie bleibt nur im Grab, bleibt sehr lange, vielleicht hundert, zweihundert Jahre<sup>370</sup>. So vergeht die Schatten/Bild-*plig* nicht; solange ihr die Behausung des Grabes zukommt, bleibt sie unverändert dort. Ihre Rezirkulation kann erst dann stattfinden, wenn zuvor der Tote in all seinen Anteilen komplett verrottet ist. Erst in der Verwesung eines Menschen schließt sich der Kreislauf des ‚Atem/ Dampfes‘ *pa*, wenn Blut und Fleisch eines Menschen schließlich wieder ganz zum ‚Atem/Dampf der Erde‘ *pa av* werden: ‚Wenn der Mensch stirbt, verrottet er ganz. Das Fleisch und Blut werden ganz zu Erde, das Blut wird zum Atem/Dampf der Erde‘<sup>371</sup>. Insofern ist es von großer Bedeutung, einem Toten nur vergängliche Anteile seiner sozialen

<sup>369</sup> *Tus neeg tuag pa tuag pa tsw lwj pa tsw lwj muaj zog dua yuav tsum pos qhov ntswg pa tsw lwj tuaj tsis tau pa tsw lwj mus lub cev mus nyob ntshav ua rau yus muaj mob muaj nkeeg vim tia pa ntshav tsw lwj ib yam thiab.*

<sup>370</sup> *Pob txha tsi muaj pa nws muaj plig duab xwb tus plig duab tsi mus qhov twg nws nyob lub ntxa xwb nyob ntev heev tej zaum ib puas ob puas xyoo.*

<sup>371</sup> *Yog tus neeg tuag nws lwj tas nqaij thiab ntshav mus ua av tag ntshav mus pa av.*

Persönlichkeit mit ins Grab zu legen. In jedem Totenritual werden sämtliche synthetischen Materialien aus dem Grab entfernt (Tapp 1989a: 135). Weitere Komplikationen können sich auch aus der ‘Drachenvene’ selbst ergeben: so berichtete ein Informant von einem Fall, in dem ein Toter auch nach fünf Jahren noch nicht verrottet war und ‘Blut hatte’, weil man ihn auf einer sehr guten Drachenvene bestattet hatte. Erst, als man ihn ausgegraben, ihm eine ‘Medizin’ unbekannter Art in die Brust injiziert und wieder begraben hatte, konnte er verwesen.

### **Tod von Kindern**

Kinder, die innerhalb der ersten drei Lebensstage vor dem Ritual der Namensgebung sterben, werden im allgemeinen ohne größeres rituelles Procedere und ohne Suchen von günstigen ‘Drachenvenen’ beerdigt, ohne dass eine Grabstelle errichtet wird. Von den im Kind inkorporierten Konstituenten wird ausgegangen, dass sie woanders reinkarnieren und neue Körper konstituieren. Vor allem ärmere Familien verfahren auch so bei Kindern, die innerhalb der dreißigtägigen Tabuperiode versterben. Im allgemeinen wird jedoch die Notwendigkeit empfunden, für ein nach vollzogenem Geburtsritual und Namensgebung verstorbenem Kind den Zyklus der Totenrituale abzuhalten. Wie bereits beschrieben, stellt sich die Person bei den Hmong als die temporäre Kombination verschiedener Konstituenten dar, die als Beziehungen zu verschiedenen Ganzheiten betrachtet werden und die beim Tode dieser Person auseinanderfallen. Sie reagiert in einem rituellen Prozess darauf und restituiert sich unter Rezirkulation der verschiedenen Aspekte der Person.

### **Reinkarnation**

Das Verschwinden des sichtbaren Grabhügels und damit des letzten Zeichens der Sozialität der Anteile des Toten ist einem Informanten zufolge eng assoziiert mit der neuerlichen Reinkarnation der Schatten/Bild-*plig*: ‘Nach hundert Jahren, wenn es kein Grab mehr gibt, gibt es auch keine Schatten/Bild-*plig*; sie geht reinkarnieren und wird wieder zu einem Mensch’<sup>372</sup>. Ein anderer Informant bezeichnet das Grab des Toten als ‘Haus’ *lub tsev*, das die Schatten/Bild-*plig* beständig versucht ist zu verlassen. Sie bewegt sich so danach unsichtbar in der Sphäre der Lebenden und verlangt danach, in neuen Menschen zu reinkarnieren: ‘Sie (die Schatten/Bild-*plig*) blieb sehr lange (im Grab) und hatte nichts zu essen oder anzuziehen.

<sup>372</sup> *Ib puas xyoo tsi muaj lub ntxa tsi muaj plig duab nws mus thawj thiab ua neeg dua.*

Sie braucht (aber) etwas zu essen, etwas anzuziehen. Die *plig* geht ins Dorf herumschlendern; sie betritt nicht die Häuser, sie sieht die Menschen, wie sie auf den Straßen umhergehen; sie sieht sie, wenn sie Nassreis, Trockenreis anbauen gehen. Die Schatten/Bild-*plig* sieht einen sehr hübschen Menschen, möchte mit ihm gehen, möchte nicht in ihr Haus (=Grab) zurückkehren<sup>373</sup>. Von geringerer Bedeutung für die Attraktivität eines Menschen für die Schatten/Bild-*plig* ist dabei, wieviel Besitz ein Lebender zur Schau trägt, da dies noch keine Aussage darüber erlaubt, wie weit er bereit ist, diesen Besitz in Ritualen mit seinen Ahnen zu teilen. Insofern wird die *plig* dort reinkarnieren, wo in einem Geburtsritual entsprechende Opfergaben dargebracht werden und der Name *lub npe* der *plig* gerufen wird. Während das Geburtsritual erst drei Tage nach der Geburt eines Kindes vollzogen wird, wird die gestaltgebende Inkarnation der Schatten/Bild-*plig* in die ‚Faustvoll Schaum‘ bereits dem zweiten bis dritten Schwangerschaftsmonat zugeschrieben. Findet diese Inkarnation nicht statt, wird aus dieser Schwangerschaft auch kein Kind resultieren. Interessant ist die hier aufgezeigte wechselseitige Abhängigkeit dieser Aspekte, wenn Personen konstituiert werden sollen: reproduktives *Leben* alleine reicht nicht aus, um einen Menschen ‚komplett‘ *txhij* zu machen, wie bereits im Ursprungsmythos bei der Entstehung der Ethnien gezeigt wurde. Genauso ist die Verkörperung einer Schatten/Bild-*plig* im Menschen jedoch auch abhängig davon, dass zuvor die Reproduktion von *Leben* stattgefunden hat. Die Vereinigung von ‚Atem‘ und Schatten/Bild-*ntsuj*, die sich im geomantischen Idiom im Reiten des einen durch den anderen<sup>374</sup> andeutet, erscheint so unerlässlich, um Gesellschaft zu ermöglichen. Offensichtlich zeigen sich dabei nicht individuelle Dispositionen verantwortlich für das Schicksal einzelner Menschen. Menschen als Personen werden vielmehr bestimmt durch die Einbettung ihrer Beziehungen zu den Ahnen in ein topographisch-kosmologisches System, das Tote und Lebende gleichermaßen umfasst.

Bezüglich der sozialen Morphologie der Reinkarnation finden sich widersprüchliche Aussagen. Während einige Informanten die Reinkarnation einer Schatten/Bild-*plig* in den Nachkommen innerhalb der gleichen Deszendenzgruppe für wahrscheinlich hielten, betonten andere die Möglichkeit einer Reinkarnation in anderen Deszendenzgruppen, ja sogar in anderen ethnischen Gruppen wie den Chinesen, Laoten oder Khmu, ohne hier eine Präferenz

<sup>373</sup> *Nws nyob ntev heev tsi muaj noj tsi muab hnav nws xav tau noj xav tau hnav; tus plig tuaj ua si lub zos tus plig tsi nkag los lub tsev nws mus pom tus neeg mus ua si nyob kev tsheb los yog mus ua liaj ua teb nws pom xwb; tus plig duab pom tus neeg zoo nkauj zoo nraug heev nws xav mus nws tsi xav los nws lub tsev lawm.*

<sup>374</sup> Das Reiten des Schatten-*ntsuj* auf dem ‚Atem‘ scheint hier auch Dominanzverhältnisse auszudrücken. Aus dem hier vorliegenden Datenmaterial läßt sich jedoch nicht mehr der Kontext erschließen, in dem eine solche hierarchische Anordnung Sinn macht und notwendig wird.

für eine dieser Gruppen formulieren zu wollen. Sofern von einer Reinkarnation in der gleichen Deszendenzgruppe ausgegangen wurde, wurde diese gewöhnlich fünf Generationen später für wahrscheinlich gehalten. Dies bedeutet, dass Ego von einer Reinkarnation aus der Ahnengeneration seines FFFF *yawg suab* in seinen Kindern ausginge. Hierbei handelt es sich um die vierte patrilinear ascendierende Generation, in vielen Fällen die letzte Generation von Ahnen, deren Namen von der lebenden Generation noch erinnert werden und denen noch geopfert wird. Dies steht jedoch im Widerspruch zu Aussagen von Lemoine, dessen Informanten von einer Reinkarnation nach zwei Generationen ausgingen. Danach würde Ego also von der Reinkarnation aus der Generation seines F *txiv* in seinen Kindern ausgehen. Lemoine zufolge nehmen die Hmong so eine Wesensidentität vor allem von Männern an, die direkt patrilinear miteinander verwandt und zwei Generationen voneinander getrennt sind. Dies findet seinen Niederschlag darin, dass Kindern im Ritual des ‚Rufens der *plig*‘ die gleichen Namen gegeben werden, die auch schon ihre FF *yawg* trugen (Lemoine 1973: 147; Hassoun 1985: 132). Lemoine spricht so von einer sich zyklisch wiederholenden Reinkarnation eines limitierten Bestandes von *plig* aus einer patrilinearen ‚masse ancestrale‘ in den Nachkommen (Lemoine 1972b: III 105- 106). Auch während meiner Feldforschungen ließen sich Aussagen aufnehmen, die dies zu bestätigen schienen: ‚Gewöhnlich möchten die Hmong den Namen des FF nehmen, um ihn den Kindern zu geben‘<sup>375</sup>. Tatsächlich referiert die Verwendung des Begriffes *yawg* in diesem Kontext jedoch nicht wie sonst üblich auf den Kintypen FF, sondern steht stellvertretend für verschiedene Ahnengenerationen, wie ein Informant bestätigte: ‚*yawg* steht für viele, für die Generation der FF, die Generation der FFF, die Generation der FFFF‘<sup>376</sup>. Alle Generationen über der zweiten ascendierenden können also als Variation des Musters betrachtet werden, in dem sich die periodische Reinkarnation der Ahnen vollzieht. Insofern enthalten auch die Verwandtschaftsbezeichnungen von Ahnen über der zweiten ascendierenden Generation die Termini *yawg* und *pog*. Zweite, dritte, vierte und fünfte ascendierende Generation konvergieren so in dieser Eigenschaft und werden nur durch an diese Stammworte angefügte Begriffe voneinander geschieden.

Moréchand berichtet dabei, wie im Selbstverständnis der Hmong erst eine Geburt in der neuen Generation den Tod der alten ermöglicht (Moréchand 1955: 539). Tod und Wiedergeburt gehören notwendig zusammen: ebenso, wie der Tod die baldige Wiedergeburt nach sich zieht, führt die Wiedergeburt dieser Komponente an anderem Ort zum baldigen Tod dieser Person. So überliefert Moréchand eine Erzählung der Hmong, wonach ein alter Mann

<sup>375</sup> *Raws li ib txwm tus neeg hmoob xav siv lub npe yawg rau tus mi nyuam.*

<sup>376</sup> *Yawg muaj ntau yam phaj yawg phaj yawg koob phaj yawg suav.*

sterbend äußert: ‚C’est la fin, je vais naître à nouveau. Maintenant, je nais. Mais ils ne trouvent pas le couteau. Qu’ils se dépêchent!’. Zum gleichen Zeitpunkt sei dabei im Nachbardorf ein Kind geboren worden, das nicht direkt von der Nabelschnur getrennt werden konnte, weil das entsprechende Messer erst gesucht werden musste. Als es gefunden und die Nabelschnur durchschnitten wurde, starb der alte Mann (ebd.). Die rituelle Trennung von Kind und Plazenta schafft dann wieder die Teil-Ganzes-Beziehung, in der die Person temporär über regeneratives *Leben* verfügt, bevor dieses wieder zu verrotten beginnt und erneuert werden muss.

Symonds beschreibt für die Hmong in Thailand interessante Vorstellungen von einer geschlechtsalternierenden Reinkarnation. Beim Tod gelangt danach die *plig* einer Frau in den ‚Ahnenpool‘ der Deszendenzgruppe ihres Mannes und wird hier bei korrekter Durchführung der Rituale als Mann wiedergeboren (Symonds 1991: 260). Gleiches bestätigten auch meine Informanten: ‚Wenn ein Mensch das erste Mal stirbt, reinkarniert er als Frau; wenn er das zweite Mal stirbt, reinkarniert er als Mann; wenn er das dritte Mal stirbt, reinkarniert er als Frau; wenn er das vierte Mal stirbt, reinkarniert er als Mann; auf diese Weise wechselt er (die Reinkarnationsfolge) ab<sup>377</sup>. Jede Patriline perpetuiert sich also danach mit den *plig* der eingehirateten Frauen. Da die verstorbenen Männer innerhalb der gleichen Deszendenzgruppe wiederum als Mädchen geboren werden, wechseln sie im Heiratsritual in einen weiteren Clan. Eine Schatten/Bild-*plig* wäre demnach nicht permanent an eine Lineage gebunden, sondern würde über eine einheiratende Braut in eine Deszendenzgruppe gelangen, hier in einem Mann wiedergeboren werden, nach dessen Tod wieder in der gleichen Deszendenzgruppe in einem Mädchen wiedergeboren werden und im Heiratsritual schließlich als Braut in eine dritte Deszendenzgruppe wechseln und somit durch die ganze Gesellschaft der Hmong zirkulieren (Symonds 1991: 271). Vorstellungen von einer geschlechtsalternierenden Reinkarnation werfen ein bezeichnendes Licht auf das Verhältnis zwischen affinalen Beziehungen und den Beziehungen der Mitglieder einer Deszendenzgruppe zu ihren Ahnen: danach würden auch einheiratende Frauen für die Aufrechterhaltung der patrilinearen Beziehungen innerhalb der ‚jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste‘ sorgen. Jede Deszendenzgruppe braucht also immer auch affinale Beziehungen zu anderen Clans, um sich perpetuieren zu können, nicht alleine die patrilinearen.

<sup>377</sup> *Yog ib tug tib neeg tuag zaum ib mus thawj thiab ua poj niam; tuag zaum ob mus thawj ua txiv neej zaum peb mus thawj ua poj niam zaum plaub mus thawj ua txiv neej nws sib hloov mus li no.*

## Die Hinterbliebenen zwischen Leben und Tod

Der Zyklus der Totenrituale insgesamt wird als ‚der Weg des Verschwindens, Weg des Sterbens‘ *kev ploj kev tuag* bezeichnet. Da die soziokosmischen Beziehungen des Einzelnen immer nur als in die der Gruppe eingebettet begriffen werden können, betrifft der Tod des Einzelnen immer auch die Gesellschaft als Ganze (Mottin 1982: 8). Durch den Tod eines ihrer Mitglieder sind auch die lebenden ‚Hausleute‘ selbst von Krankheit und Tod bedroht; so müssen sie die rituelle Trennung des Toten aus der Gemeinschaft der Lebenden sowie nachfolgend die Überführung seines Namens in den Ahnenpfeiler des Hauses leisten, um den Toten so als schützenden und mächtigen patrilinearen Ahnen proklamieren zu können: ‚Wenn es einen alten Menschen gibt, der Söhne und Schwiegertöchter, der Töchter und Schwiegersöhne hat (und) der stirbt, muss man ihm den Weg des Verschwindens, Weg des Sterbens machen. Wenn man das nicht tut, werden die Hausleute (des Toten) krank und schwach sein; wenn man den Namen (des Toten) hat und dem Namen den Weg des Verschwindens, Weg des Sterbens macht, geht er in den Querbalken des Hauses; (wenn man) nicht den Weg des Verschwindens, Weg des Sterbens für ihn macht, ist er nicht im Querbalken des Hauses‘<sup>378</sup>.

Nach dem Tod eines Familienmitglieds müssen zahlreiche Sanktionen beachtet werden: so darf nicht über den Toten gesprochen, vor allen Dingen sein Name nicht im Innern des Hauses genannt werden (Tapp 1989b: 81). In vielen Kontexten ist das *Prestige* einer Gruppe ihrem *Leben* übergeordnet und umfasst diesen Wert. Mit dem Tod einer Person entsteht jedoch ein Kontext, in dem sich diese Hierarchie umkehrt. Alle Aufmerksamkeit fokussiert hier auf den Wert des *Lebens* in seiner Eigenschaft als vergängliche, ‚verrottende‘ Konstituente. Das Prestige der Person spielt in diesem Kontext keine Rolle; Bezüge darauf werden vermieden. Da allen Familienmitgliedern innerhalb von dreizehn Tagen nach dem Tod jede häusliche Betätigung und Feldarbeit verboten sind, wird ein Großteil der rituellen Aufgaben im Haus des Verstorbenen von Mitgliedern anderer Clans bewältigt (Symonds 1991: 225). Dabei ist es nicht die körperliche Nähe zum Toten, die Verwandte von den üblichen Tätigkeiten ausschließt, sondern verwandtschaftliche Nähe, die sich im Teilen der gleichen, hier gestörten soziokosmischen Beziehungen ausdrückt. Chindarsi berichtet für die Grünen Hmong, dass vor allem die Frauen des Hauses im Rahmen dieser dreizehn Tage sich fernhalten müssen von allen Tätigkeiten innerhalb des Hauses. So können sie nicht kochen

<sup>378</sup> *Yog muaj ib tug neeg laus muaj tub muaj nyab muaj ntchai vauv tag nws tuag yuav tsum ua kev ploj kev tuag rau yog tsi ua muaj mob muaj nkeeg rau tsev neeg yog muaj lub npe ua kev ploj kev tuag rau lub npe mus nyob yee tsev yog muaj lub npe tsi ua kev ploj kev tua rau tsi nyob yee tsev.*

oder fegen, kein Bad nehmen oder Kleider besticken (Chindarsi 1976: 96). Hervorgehobene Bedeutung haben bei der Ausführung dieser Tätigkeiten vor allem die Repräsentanten des Frauengebers des Toten.

Da ich im Rahmen der Feldforschung nur Totenrituale für männliche Verstorbene beobachten konnte, wird in der Folge nur die Rede von ‚dem‘ Toten sein. Sofern sich hiervon abweichende rituelle Muster für die Begräbnisse von Frauen aus der Literatur ergaben, wurden diese mit berücksichtigt.

## 11.2 Der Zyklus der Totenrituale

### Transformation des Verstorbenen in einen Toten

Ein krankes Mitglied des Hauses wird gewöhnlich auf dem Bett des Schlafraums *txaj pw* gepflegt. Der Moment seines Todes wird als ‚Durchschneiden des Lebens‘ *tu txoj siav* bezeichnet; mit dem Gewehr des Toten wird dann drei Mal in die Luft geschossen. Die Familienmitglieder trauern nun laut und schluchzend, vor allem die Frauen des Hauses. Wird der Tote für den weiteren Verlauf des Totenrituals vorbereitet, müssen bald alle unverrottbaren Gegenstände am Körper abgenommen werden, damit seine Reinkarnation in einem Insekt ungestört verlaufen kann (Tapp 1989b: 85). So wird ihm, sofern vorhanden, sein Silberhalsring abgenommen, Metall- oder Knochenstücke werden aus den Kleidern herausgetrennt und ebenso wie Goldzähne entfernt, da angenommen wird, dass Unvergängliches im Grab das Totenritual unwirksam machen würde (Bourotte 1943: 49; Symonds 1991: 223). Dem Verstorbenen werden seine Totenkleider angezogen. Die detaillierteste Beschreibung dieser gibt Lemoine für die Grünen Hmong: hierzu gehören eine lange, reich bestickte Robe sowie Hanfstreifen, die den Toten an den Gelenken von Knöcheln, Knien, Hüften und Schultern dicht umwickeln. Weiter trägt der Tote ein rot-violettes Seidenhemd und um die Hüfte einen Seidengürtel gleicher Farbe, der ähnlich wie die rot-violette Kleidung des Kleinkindes als Ersatz für die Plazenta betrachtet wird. Der Seidengürtel wird deswegen auch begriffen als ‚Seidengarn‘ oder ‚Garn des *Lebens*‘; das plötzliche Lösen und Herunterfallen des Gürtels wird mit dem Tod assoziiert. Diese Kleider werden ergänzt durch blaue, chinesische Zierschuhe, an denen einzelne Stücke wie ein Hahnenkamm hochgeschlagen sind, die *kroo loo* ‚Pantoffel des Kammes‘. Diese werden zumeist von chinesischen Händlern erworben, zumindest aber von Angehörigen eines anderen Clans gefertigt (Lemoine 1972b: I 108, 122; Geddes 1976: 65; Lemoine 1979 : 196).

Chindarsi zufolge sollten die Schwestern und Töchter des Verstorbenen schließlich ein besticktes, vielfarbiges Tuch bereitstellen, das im Grab unter dem Kopf des Toten liegen wird und seine Felder repräsentiert, desweiteren eine Schärpe für den männlichen Leichnam (Chindarsi 1976: 88).

Es sollten keine unverrottbaren Gegenstände mit im Grab liegen; jede Form von Schmuck und Zierart werden entfernt, dem Toten verrottbare Kleider angezogen. Wird dieses Gebot - wie bereits im Ursprungsmythos der Entstehung der Ethnien geschehen (siehe Kapitel 5.5) - nicht beachtet, können die Toten in den Gräbern nicht verwesen, damit auch nicht ihre Konstituenten im Ursprung erneuern und nicht in ihren Nachkommen reinkarnieren, was für diese zu Krankheit und Tod zu führen droht (Tapp 1989a: 159- 160). Im Kontext der Dekomposition des *Lebens* der Person müssen so offensichtlich alle Objekte entfernt werden, die im Austausch mit den *suav* erworben wurden und Ausdruck der Beziehung des Toten zum *Prestige* der *suav* sind<sup>379</sup>. Dieser Kontext muss hier dem des Verrottens und der Erneuerung des *Lebens* untergeordnet werden, um diesen Prozess überhaupt erst zu ermöglichen. Dies ist der eigentliche Zweck des ersten Totenrituals der Hmong; folglich wird der Körper eines Toten, der erst dann im Wald gefunden wird, wenn er bereits verrottet ist, direkt ohne erstes Totenritual begraben (Chindarsi 1976: 90-91).

Der Verstorbene wird nun unter neuerlichem Abfeuern von drei Schüssen mit dem Kopf an den Ahnenpfeiler des Hauses gelegt, mit den Füßen in Richtung der Bergseite des Hauses, eine Positionierung im Haus, die alleine den Toten vorbehalten und für Lebende tabu ist. Neben den Kopf des Toten wird ein getöteter, ungekochter und ungerupfter Hahn gelegt. Dieser wird als ‚Hahn der Ruhestätte des Kopfes‘ *ib tug qaib hauv ncoo* bezeichnet; seine Aufgabe ist es, den Toten ins Jenseits zu leiten. Aus diesem Grund wird er dem gleichen Verwesungsprozess wie der Tote unterworfen, bis er mit dem Leichnam ins Grab gelangt. Zu früheren Zeiten wurden diesem zwei Hälften eines Kürbis zur Seite gestellt, die ein hartgekochtes Ei, Reis sowie die Armbrust des Toten enthielten, auch heute noch wichtige Requisiten des Totenrituals (Tapp 1989b: 83; Dao 1992: 273-275). In Laos konnte ich sogenannte ‚Kürbisse des Hahns‘ *lub plhuaj taub qaib* beobachten, bei denen es sich jedoch um zwei Plastikflaschen handelte, von denen eine mit Alkohol für den Toten gefüllt ist. Bei der Opferung für den Verstorbenen wird dieser einfach aus der einen in die andere Flasche umgefüllt.

---

<sup>379</sup> Die Bedeutung der chinesischen Zierschuhe des Toten ist in diesem Zusammenhang schwierig einzuschätzen, da ihre genaue Herkunft und Bewertung nicht festgestellt werden konnten.

### **Fortschreitende Metamorphose von Aspekten des Toten als Insekt**

Der Hahn wird nun direkt an das Ohr des Toten gelegt, da der Aspekt des Toten, der vom Hahn im Gesang des ‚den Weg weisen‘ ins Jenseits geführt werden soll, den Toten in Form eines Insektes aus dem Ohr verlassen wird (Moréchand 1968: 116). Hierbei handelt es sich um die bereits beschriebene *ntsuj*, die als *kab npauj* ‚Eintagsfliege‘, *npauj txeeeg* ‚zitternde Eintagsfliege‘ oder *kab xis* ‚Insekt‘ bezeichnet wird (Moréchand 1968: 109). Moréchand berichtet von dieser, dass sie bei Schreck den Betroffenen bevorzugt als kleines geflügeltes Insekt durch das Ohr verlässt (Moréchand 1968: 109, 116). Sie hat die Tendenz, im Fötus einer schwangeren Frau oder einer anderen Person reinkarnieren zu wollen, was zu Appetitverlust und schneller Schwächung der vom Verlust betroffenen Person führt (Lemoine 1993: 114). Um den Betroffenen vor dem Tod zu bewahren, muss ein Schamane ein ‚Rufen der *plig*‘ *hu plig* durchführen, in dessen Verlauf er von einem Ort außerhalb des Hauses ein Insekt oder einen Wurm sucht und ins Herdfeuer des Hauses wirft. So führt er die ‚Eintagsfliege‘ wieder der betroffenen Person zu (Moréchand 1955: 538; Chindarsi 1976: 34; Tapp 1989b: 68, 76). Stoppt der Schamane den Reinkarnationszyklus der ‚Eintagsfliege‘, führt dies zur Fehlgeburt des Fötus (Lemoine 1993: 114). Interessanterweise stellt dieses Ritual eines der wenigen dar, in denen gar keine chinesischen Spruchformeln verwendet werden (Tapp 1989b: 67). Stirbt die Person, folgen die verschiedenen Anteile der Person unterschiedlichen Reinkarnationszyklen. Die ‚zitternde Eintagsfliege‘ schließt sich dabei nicht dem Zyklus der *plig* des zweiten Totenrituals an, sondern durchläuft nach dem Tod des Betroffenen und vor dem zweiten Totenritual zwölf Metamorphosen in Form von verschiedenen Insekten (Moréchand 1968: 109; Lemoine 1993: 114). Hier treten sie u.a. als Zikaden hervor, die durch ihr Singen die Lebenden zu günstigen Zeitpunkten an das Aussäen ihrer Pflanzen erinnern (Tapp 1989b: 76).

Der Prozess des Verrottens und der Wiedergewinnung der regenerativen und fertilen Aspekte des *Lebens* stellt sich dar als eine Abfolge von zwölf Reinkarnationen dieses Insektes zwischen erstem und zweitem Totenritual. Die fortgesetzt wiederholten Metamorphosen dieser oft sehr kurzlebigen Tiere vom Wurm zum Insekt repräsentieren für die Hmong auf eindrucksvolle Weise den Zerfallsprozess, dem die Person des Toten unter dem Aspekt seines *Lebens* zur gleichen Zeit im Grab unterworfen ist. Um diesen Erneuerungsprozess nicht zu stören, wird bei den Hmong das Töten bestimmter größerer Insekten streng sanktioniert (Moréchand 1968: 109; Tapp 1989b: 76). Das Insekt repräsentiert die Person in ihrem *Leben*, dem ‚Satinfaden‘. Da der Tod des Betroffenen dem Verlust der Beziehung seines *Lebens*

zum Ursprung entspricht, wird der Satinfaden als ‚gerissen‘ empfunden. Die Dissoziation des Insektes von den im Grab verbleibenden Knochen geht insofern einher mit dem Verfall des Körpers, dessen Geruch offensichtlichster Ausdruck dafür ist, dass sich das Leben hier nicht in seiner regenerativen, lebensspendenden Qualität manifestiert, sondern im Verrotten und in seiner Vergänglichkeit. Das erste Totenritual leistet somit die Dekonstruktion der Person im Kontext ihres *Lebens*, dem sich die Beziehungen der Person und der Gruppe im Kontext ihres *Prestige* temporär unterordnen müssen. Deutlichstes Anzeichen hierfür sind die strenge Sanktionen dafür, den Namen des Toten auszusprechen. In diesem Zusammenhang kann wohl auch das Anlehnen des Kopfes des Toten an den Hauptstützfeiler des Hauses, an dem die ‚Trommel des Gebärens‘ aufgehängt wurde, interpretiert werden: hier deutet sich an, dass die Beziehungen des Toten zu seinen patrilinearen, fremden Ahnen im Kontext seines *Prestige* untergeordnet werden unter den Einfluss der ‚gebärenden Trommel‘, der sich in der fruchtbaren Reinkarnation im Kontext seines *Lebens* auswirkt.

### **Der rituelle Totengesang des ‚Wegweisens‘**

Nun folgt der lange rituelle Gesang des ‚Lehrens des Weges‘ durch den ‚Vater des Lehrens des Weges‘, ein rituelles Amt, das die Kenntnis des fast einstündigen ersten rituellen Gesanges erfordert, der den Toten auf seinem Weg ins Jenseits leitet; dies kann gleichzeitig mit dem Waschen des Toten stattfinden. Hierbei handelt es sich um einen langen epischen Gesang, der den Toten post mortem von den Ursprüngen der Welt, des Lebens und des Todes unterrichtet und den Aspekt seiner Person, der sein *Leben* repräsentiert, auf den Weg zu den Ahnen und zur Reinkarnation leitet<sup>380</sup> (Lemoine 1972b: I 110; Symonds 1991: 225). Insofern handelt es sich hier um eine gesangliche Repräsentation des gesamten Rituals, das die einzelnen rituellen Phasen mit einer zeitgleichen Wanderung und Transformation von Aspekten des Toten assoziiert. Ähnlich wie die Musik des traditionellen Blasinstrumentes der Hmong, die *qeej*, hat der Gesang unmittelbare Wirksamkeit: er würde im Haus, wäre kein Toter anwesend, unweigerlich Aspekte der Person eines Lebenden ins Jenseits und zur Wiedergeburt führen; so kann er nur im Wald gelernt und geübt werden. Folglich wird er innerhalb des Hauses nur im Rahmen des Totenrituals und nur mit dem Toten als Zuhörer intoniert (Lemoine 1972b: I 107; Chindarsi 1976: 145). Der Sänger dieses Gesanges sollte bei

---

<sup>380</sup>Da Lemoine den mit Abstand umfangreichsten *khuab ke* dokumentiert hat, soll vorwiegend dieser untersucht werden. Bei Gelegenheit sollen die von Moréchand und Symonds überlieferten Fragmente des Gesanges bei den Weißen Hmong diesem Datenmaterial vergleichend oder vertiefend zur Seite gestellt werden.

den Weißen Hmong aus dem Clan des Verstorbenen stammen (Moréchand 1968: 99), bei den Grünen Hmong zumindest von einem Repräsentanten dieses Clans begleitet werden (Chindarsi 1976: 83-84; Geddes 1976: 65).

Die Person, die ‚den Weg weist‘, stellt zu Beginn des Gesanges das Wesen vor, welches zusätzlich zum Hahn den Toten in der Reise zum Jenseits und der hierbei vollzogenen Rezirkulation leiten wird. Es handelt sich um einen Mann ‚aux larges mains comme des ‘mains’ de buffle, aux larges pieds comme des ‘pieds’ de buffle - il lui faut pour se coucher la place d’un buffle‘ (Lemoine 1972b: I 112). Unzweifelhaft handelt es sich dabei um den zu Beginn erwähnten ‚böartigen Büffel‘ *Ntxwj Nyooog*, der am Fuße eines Himmels residiert und die Tore bewacht, die die Toten auf dem Weg zu ihren Ahnen und zur Reinkarnation durchqueren müssen (Tapp 1989b: 60). Im rituellen Gesang folgt der bereits beschriebene Ursprungsmythos, in dem exemplarisch die Konstituierung der ersten Menschen beschrieben wird. Dieses geht einher mit dem Erschlagen der Kröte und mit der Herauslösung der Menschen aus der kosmischen Ordnung und der Rechtfertigung der Sterblichkeit der Menschen. Der hier rituell inszenierte Mythos erneuert dieses Geschehen und rechtfertigt die Notwendigkeit der in der Folge vorgenommenen rituellen Schritte (Lemoine 1972b: I 114-117). Das erste Totenritual der Hmong widmet sich somit der Trennung der vergänglichen Teile von den dauerhaften Knochen der Person. Es handelt sich hierbei offensichtlich um die Abspaltung eines Anteiles der Person, der als Insekt repräsentiert ist, den Toten durch das Ohr verlässt und durch den Hahn und den ‚böartigen Büffel‘ von der Person weggeleitet wird. Der ‚böartige Büffel‘ repräsentiert hier die außersoziale, zerstörerische Seite des *Lebens*. In der Impermanenz des *Lebens* liegt jedoch auch Kreativität und Innovationspotential begründet, die Fähigkeit, die Gesellschaft in der immer wieder neu vollzogenen Reinkarnation ihrer Anteile zu erneuern. Insofern erscheint der ‚böartige Büffel‘ besonders geeignet, in diesem Ritual Sterben und Neuentstehung als verschiedene Erscheinungsformen des *Lebens* zu begleiten.

Angeführt vom ‚böartigen Büffel‘ möchte der Tote im Gesang das Haus verlassen, wird dabei jedoch sukzessive von dem ‚Geist des Ehegatten‘, dem ‚(Geist der) der vier Seiten‘ und der ‚Tür der Reichtümer‘ aufgehalten, die ihn erst passieren lassen, als er sie davon überzeugt, dass das ‚Seidengarn zerrissen‘ ist (Lemoine 1972b: I 122). Nun geht er alle Orte ab, die er in seinem Leben bewohnt hat, und erstattet hier seine Schulden ab für ‚Wasser, was er dort getrunken und Feuerholz, was er dort verbrannt hat‘. Dabei verbrennt der Sänger das weiße, versilberte oder vergoldete Papier, das hier im Ritual Silber repräsentiert (Lemoine 1972b: I 124). Ziel dieser Reise ist für den Toten der Ort seines Geburtshauses. Hier angekommen, soll

ein männlicher Toter am Fuße des zentralen Stützpfailers *ncej dab* in der Erde graben und sein ‚Satinhemd‘, die Plazenta wieder anziehen, die ihm bei der Geburt weggenommen wurde und ohne die er die Welt der Menschen nicht verlassen kann (Lemoine 1972b: I 126). Voraussetzung für die Herauslösung des *Lebens* aus der Person und seine Reinkarnation ist die Wiedervereinigung mit dem als Ursprung begriffenen ‚Satinhemd‘ des Toten, seiner Plazenta. Dies wird auf zweierlei Wegen vollzogen: zum einen in der Totenkleidung, dessen rot-violettes Seidenhemd und -gürtel als ‚Satinfaden‘ begriffen werden und die bei der Geburt vollzogene Trennung von Kind und Plazenta wieder aufheben; zum anderen im ‚den Weg weisen‘, in dem die vom Hahn geführte *plig* ins Geburtshaus zurückkehrt und das ‚Satinhemd‘ wieder anzieht. Wenn die Plazenta das *Leben* der Person in einer hierarchischen Beziehung besitzt, bedeutet die Vereinigung des Toten mit seiner Plazenta die Rückkehr seines *Lebens* zum Ursprung. Die in diesem Kontext relevante Beziehung ist die zum Frauengeber der eigenen Deszendenzgruppe: Über den Brautpreis wurde vom Frauennhmer zwar das Recht auf die Plazenta erworben; das ‚Hemd des Kindes‘ bleibt jedoch im Besitz des Frauennhmers, dem somit besondere Verantwortung und Autorität für diese Konstituente der Person zugewiesen werden kann.

Danach begibt sich der Tote bergauf auf den Weg zu seinen Ahnen. Die Grenze zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt ist demarkiert als Stadttor und wird vom Toten durchschritten. Auf einem von Fischen umgebenen Boot gelangt er über einen Fluss und auf einen Bergabhang, um hier eine Mahlzeit einzunehmen, die ihm vom Sänger in Form eines halben Kükens und eines Reiskornes auf die Brust gelegt wird (Lemoine 1972b: I 126). Schließlich schreitet er erneut durch das Tor des Himmels, da er dank seiner geringen Größe durch ein dort aufgestelltes Sieb passt, während der ‚böartige Büffel‘ zurückbleiben muss. Jetzt wieder in der sichtbaren Welt angekommen, hört er Insekten im Reisfeld singen und gelangt an drei verschiedene Häuser. Im oberen und unteren Haus öffnen jeweils ein Mann und eine Frau mit einer Tragetasche für Kleinkinder die Tür, begrüßen ihn auf chinesische Art *tso yi* mit beiden Händen und laden ihn ein, einzutreten. Der Sänger rät ihm jedoch hiervon ab, da das obere Haus die Harnröhre, das untere Haus der After sei. Das Haus seiner ‚Großvater und Großmutter‘ *koj pug koj yawg* liege zwischen den beiden und stelle eine Vagina dar. In der Vagina wird der Tote empfangen von einer Frau, die als Vagina, und einem Mann, der als Penis bezeichnet wird. Diese halten ihm ihren Rock und ihr Hemd hin, in die er ohne Zögern hineinspringt. Während die *qeej* hierfür das Liebesspiel bläst, stellt es für die Angehörigen des Toten das Sterbelied dar, so dass diese nun zu klagen beginnen. Abschließend rät der Sänger dem Toten, als Insekt zu reinkarnieren und im siebten Monat des

Jahres zu singen, wenn die Regenfälle einsetzen (Lemoine 1972b: I 130; III 104)<sup>381</sup>. Im rituellen Gesang des ‚den Weg Weisens‘ wird dieser Aspekt der Person des Toten bei seinen Großeltern wiedergeboren, deren Hütte eine Vagina darstellt. Innerhalb dieser Hütte repräsentiert die Großmutter wiederum die Vagina und der Großvater den Penis, die ihr ‚Hemd‘, die Plazenta darbieten, die diesem Anteil der Person ihre erneute Reinkarnation ermöglicht. Im Kontext des *Lebens* ist es also die Vagina/ Hütte, die die fruchtbare Beziehung zwischen Großmutter/ Vagina und Großvater/ Penis repräsentieren kann und diesem hier kontextuell übergeordnet ist. Wenn hier mit ‚Großmutter‘ und ‚Großvater‘ Verwandte der aufsteigenden Generationen und nicht der absteigenden benannt werden, unterstreicht dies die Auffassung der Hmong, dass alles *Leben* seinen Ursprung letztlich immer in den Ahnen findet und nie aus dem Nichts heraus neu erzeugt werden kann. Insofern sind es immer die Ahnen, die *Leben* erst möglich machen in einem Prozess fortgesetzter zyklischer Erneuerung. Lemoine berichtet für die Grünen Hmong, dass der als Insekt repräsentierte Anteil der Person schließlich in der Deszendenzgruppe des Toten reinkarniert (Lemoine 1993: 114). Er erwähnt jedoch auch, dass die als Insekt repräsentierte Konstituente der Person nicht zwangsläufig in der gleichen Deszendenzgruppe reinkarnieren muss. So kann auch die räumliche Nähe einer schwangeren Frau, die hierdurch ja ähnliche geomantische Beziehungen teilt, zur Wiedergeburt dieses Aspektes in ihrem Kind beitragen (Lemoine 1993: 114). Er scheint somit nicht spezifisch an bestimmte Gruppen gebunden zu sein, sondern stellt wie der Atem des mythischen Drachen ein eher undifferenziertes Lebensprinzip dar, das sich in verschiedenen sozialen Einheiten neu verkörpern kann.

### Die Totenwäsche

Den Toten beim ‚Weisen des Weges‘ nicht zu waschen würde bedeuten, von diesem Ahnen kein Glück zu bekommen (Moréchand 1968: 104; Symonds 1991: 222). Lemoine spezifiziert dabei für die Grünen Hmong, dass es Quellwasser sein muss, mit dem der Tote gewaschen wird, nicht Flusswasser. Sollte es sich dennoch um Flusswasser handeln, wird es konzeptuell als Quellwasser betrachtet und benannt. Das verwendete Wasser wird als ‚grau und wild‘, also als außerhalb der sozialen Domäne stehend betrachtet. Dieses ‚bittere Wasser‘ wird dann im Haus zu ‚warmem Wasser‘ gemacht, also sozialisiert und zum Waschen des Gesichts genutzt,

<sup>381</sup> Die von Moréchand und Symonds von den Weißen Hmong überlieferten Fragmente des Gesanges ‚den Weg weisen‘ vollziehen diese Reise des Toten in wesentlichen Zügen nach. Der Informant von Moréchand spezifiziert dabei, daß die Fische im Fluss den hier ebenfalls männlichen Toten als ‚la

damit dieses ‚weich und weiß‘, ‚sauber und glatt‘ wird. Nach dem Waschen wird es unter das Bett des Schlafraumes gekippt; das Tuch zum Abwaschen wird aufbewahrt im Behälter für die Kleider. Beides soll den Angehörigen Glück und Gesundheit bringen<sup>382</sup> (Lemoine 1972b: I 108, 112; III 110; Symonds 1991: 222). Im Prozess der Dekomposition des Toten ist sorgfältig darauf zu achten, dass das sozial nicht differenzierte *Leben* aller Beteiligten und vor allem der Frauen, deren Atem in der Gruppe zu einem einzigen ‚Fadenknäuel‘ zusammenläuft, nicht selbst in Mitleidenschaft gezogen wird, nicht selbst zu ‚verrotten‘ beginnt. So werden den Bewohnern des Hauses im Waschen des Toten die Aspekte ihrer Person wieder zugeführt, die sonst mit dem Toten ins Grab zu geraten drohen würden. Da es sich hierbei um die Beziehungen der Gruppe im Kontext ihres *Lebens* handelt, wird das Wasser im Schlafräum unter das Bett geschüttet und bewahrt so die Gesundheit aller Bewohner des Hauses.

### **Transformation eines Hauses von Lebenden in das Haus eines Toten**

Das Haus als Mittelpunkt der die Lebenden konstituierenden Beziehungen wird darüber hinaus durch das Ausbreiten von rituellem Papier geschützt. So werden in der Zwischenzeit die an der Nordseite des Hauses angebrachten Altäre des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ und, sofern der Tote Schamane war, der schamanische Altar und der Altar der Magie abgenommen. Symonds berichtet von einer Abdeckung der entsprechenden Schreine mit Lagen von rituellem Papier, da vom Geruch des Toten befürchtet wird, dass er der Familie sonst weiter Tod und Krankheit bringen kann (Symonds 1991: 223). Die Altäre werden ersetzt durch große Lagen rituellen Papiers, die die gesamte Wand oberhalb des Toten bedecken und beklebt werden mit den rituellen ‚Silberbarren‘ *nyiaj daim* oder *daim nyiaj*, die gewöhnlich mit dem chinesischen Terminus *yaj khaum yeeb khaum* bezeichnet werden. Sofern vorhanden, können auf die Lagen des rituellen Papiers auch von wandernden chinesischen Händlern erworbene Fantasiegeldscheine geklebt werden, die als ‚Silber/Geld der Hausgeister‘ *nyiaj dab qhua* oder *nyiaj suav yaj khaum* bezeichnet werden und oft auf astronomische Geldbeträge wie 10000000000 ausgestellt sind; üblicherweise sind auf diesen dann chinesische Älteste abgebildet. Gleichzeitig wird an dieser Seite des Hauses aus

---

nouvelle bru“, als neue Schwiegertochter identifizieren und ihn deswegen passieren lassen (Moréchand 1968: 107).

<sup>382</sup>Chindarsi erwähnt weiter, daß die Waschenden und die, die dem Toten die Kleider anziehen, seine Söhne, Töchter und Enkel sein müssen (Chindarsi 1976: 82). Geddes, der zumindest Teile seine Feldforschung gemeinsam mit Chindarsi durchführte, spezifiziert hier, daß dieser Personenkreis sich aus mindestens zwei verschiedenen Clans konstituieren sollte (Geddes 1976: 65).

Bambusplanken und -schlingen die Bahre des Toten auf vier kleinen Pfosten errichtet und mit weißen Stoffstreifen an der Decke befestigt (Symonds 1991: 241). Nun kann der Tote ‚die Bahre<sup>383</sup> besteigen‘ *nce nees*, d.h. unter Opferung eines Schweins auf dieses Gestell aufgebahrt werden. Der geopfert Hahn wird mit dem halben Kürbis, den Bambusbechern und den anderen beschriebenen Utensilien neben den Kopf des Toten gelegt. Dazu spielen Mundorgel und Trommel das Lied des ‚Besteigen des Pferdes‘ *qeej nce nees*, während die Musiker teilweise wie entfesselt um den Hauptstützpfiler des Hauses herum kreisend tanzen. Es wird betont, dass ‚Krankheit und Tod zum Schlafraum‘ des Hauses gekommen sind; dem Toten wird erneut empfohlen, als Insekt wieder zu reinkarnieren, um seine Nachkommen zu Beginn der Regenzeit an das Bepflanzen ihrer Felder zu erinnern (Chindarsi 1976: 150, 157). Schließlich wird das Schwein von allen Anwesenden verzehrt (Bourotte 1943: 51; Symonds 1991: 241).

### **Der Verstorbene zwischen Leben und Tod**

Da zum Begräbnis des Toten alle Familienangehörigen, vor allem die Affinalen anwesend sein müssen, wird mit dem Begraben solange gewartet, bis alle wichtigen Personen eingetroffen sind (Lewis 1984: 128). Idealerweise verstreichen nach dem Tod drei Tage, in denen die Töchter, Schwiegertöchter und gegebenenfalls die Ehefrau des Toten am Leichnam stehen, laut weinen, Klagelieder singen und Fliegen verjagen. Offensichtlich wird hier, dass der Verstorbene als höchst präsent empfunden wird. Die Anwesenden unterhalten sich mit ihm, singen ihm Lieder vor und streicheln ihn als Zeichen ihrer Zuneigung. An das Kopfende des Toten werden seine Armbrust, ein Blasinstrument aus Bambus und eine Opiumpfeife gelegt, wobei letztere in periodischen Abständen angezündet und dem Toten zum Rauchen an den Mund gehalten wird. Die Warteperiode wird dabei strukturiert durch das dreimal tägliche rituelle Opfern von Schweinen und Reis für den Verstorbenen, das jeweils durch das Spielen der Mundorgel und der ‚gebärenden Trommel‘ begleitet wird (Symonds 1991: 242). Es wird davon ausgegangen, dass der Tote Hunger empfindet; so wird ihm wie den Lebenden dreimal täglich gekochter Reis und Fleisch im Rahmen einer rituellen Opferung zugeführt. Hierfür befindet sich am Kopfende der Bahre ein Behältnis, in das dem Toten die Speisen geopfert werden, sowie der zugehörige Löffel. Weiter sind hier zwei Plastikflaschen angebracht, die so genannten ‚Kürbisse des Hahns‘ *lub plhuaj taub qaib*, die mit Alkohol für den Toten gefüllt

---

<sup>383</sup> Dies wird von einigen Autoren als das ‚Besteigen des Pferdes‘ übersetzt, einige meiner Informanten teilten diese Auffassung jedoch nicht und wiesen auf die jeweiligen Klassifikatoren hin, die sich unterscheiden. So handele es sich hier um die Bahre *daim nees*, nicht um das Pferd *tus nees*.

sind. Die Fütterungen erhalten ihre Bedeutung dadurch, dass der Tote in seiner Konstituente des *Lebens* fortschreitend verrottet und über die Speisen zumindest temporär wieder komplett gemacht werden kann, bis das Totenritual abgeschlossen ist. In dieser Zeit wird dem Toten so angesichts seines einsetzenden Verwesungsprozesses eine wachsende Zahl von Schweinen geopfert, am ersten Tag ein Schwein, am zweiten zwei, am dritten schließlich drei. Die Tiere stammen gewöhnlich aus dem Haus des Toten und werden diesem von zwei Männern dargeboten, deren Amt als ‚Vater des Geistes‘ *txiv dab* oder als ‚Opferer an den Geist‘ *tus laig dab* bezeichnet wird. Hierbei handelt es sich um zwei Mitglieder der unmittelbaren Deszendenzgruppe des Toten. Das den Opferungen von Fleisch und Reis zumeist vorhergehende Opfern von Alkohol wird als ‚Opfern (und) Unterrichten der *plig*‘ *laig qhia plig* aufgefasst, in dem der Tote über die jeweils nachfolgenden rituellen Schritte unterrichtet wird und divinatorisch seine Zustimmung erteilt.

Der Status des Toten ist so der einer Person, die noch anwesend ist, mit der jedoch nur über *qeej* und andere rituelle Handlungen kommuniziert werden kann; diese Person ist dabei dem Tod geweiht. In einem von Chindarsi überlieferten Totengesang drücken sich diese Vorstellungen sehr anschaulich aus: danach hat sich ein Grab aufgetan, das zu groß ist, als dass es sich noch durch ein Schwein oder ein Rind (in einem Heilritual) füllen ließe; dieses Grab ist für den Toten bestimmt. Vom Verstorbenen wird nicht ausgegangen, dass er willens ist, die geliebten Angehörigen zu verlassen; diese müssen sich jedoch schrittweise rituell von ihm lösen, um nicht selbst in den Prozess des Zerfalls der Konstituenten der Person mit einbezogen zu werden. Die fortschreitende und unaufhaltbare Desintegration des Toten muss so auch als ernsthafte Gefahr für das Leben seiner Angehörigen empfunden werden, die die Exkorporation des Toten aus der Hausgemeinschaft und die Überführung in die außersoziale Sphäre des Grabes erfordert. Zu diesem Zweck wird an das Kopfende der Bahre ein Eimer gehängt, in dem sich der ‚Hahn der Ruhestätte des Kopfes‘ *ib tug qaib hauv ncoo* befindet, der den Toten in die außerhäusliche Domäne des Grabes leiten wird. Desweiteren werden die eigens für das Totenritual aus frischem Bambus angefertigten Instrumente zur Divination, die sonst auch über längere Zeiträume verwandt werden dürfen, nach dem Ritual verbrannt (Tapp 1989b: 83; Lemoine 1972b: I 110; Chindarsi 1976: 49).

### **Ämter des Totenrituals**

Nun erfolgt die umfangreiche Planung und Organisation des Totenrituals. Die notwendigen Gaben müssen besorgt und aufeinander abgestimmt, die notwendigen Gäste eingeladen

werden. Einer der Vertreter der Deszendenzgruppe des Toten sucht den lokalen Radiosender in Luang Prabang auf, um vom Todesfall zu berichten. Die Radiostation wird am nächsten Tag im Rahmen eines einstündigen Programms, das täglich in der Sprache der Hmong gesendet wird, die Namen der in den Vortagen verstorbenen Hmong verlesen und auch weiter entfernt lebende Verwandte einladen, zu den entsprechenden Totenritualen zu kommen. Zwei Männer werden beauftragt, das rituelle Amt der Aufseher über das korrekte Procedere des Rituals, das des *kav xwm*, zu übernehmen. Zumindest einer der beiden sollte der Deszendenzgruppe des Verstorbenen angehören; der zweite kann auch aus der Deszendenzgruppe gewählt werden, aus der die Frau des Verstorbenen kam, also dem Frauengeber des Toten. Diese beiden delegieren dann die weiteren rituellen Ämter (Chindarsi 1976: 83; Lemoine 1979: 200-201; Dao 1992: 273-275). Hier sollten alle rituellen Aufgaben doppelt besetzt sein bzw. mit einer geraden Anzahl von Vertretern, da bei einzelnen Teilnehmern oder einer ungeraden Anzahl von Beteiligten davon ausgegangen wird, dass diese selbst in der Gefahr sind zu sterben. Da der Verstorbene durch seinen Tod ‚unvollständig‘ wurde, sucht er bei einzeln auftretenden Anverwandten nach Ergänzung seiner Person und droht diesen dadurch selbst zu schaden (Tapp 1989b: 83). Bei den Grünen Hmong wird dabei folgende Ämterverteilung angegeben: da den Mitgliedern der Familie des Toten alle Tätigkeiten innerhalb des Hauses untersagt sind, werden in diesem Zeitraum typischerweise einige junge Männer aus einem anderen Clan als dem des Toten abbestellt, um Feuerholz zu holen, sowie zwei Frauen, die frisches Wasser herbeibringen. Wichtig für die korrekte Durchführung des Rituals sind die beiden Küchenaufseher *tshwj kab* oder *txiv thwv*, die die Arbeit der beiden Wasserholer und der Brennholzsneider und die Zubereitung der Opfertiere überwachen. Desweiteren arbeiten in der Küche die vier ‚Mütter des Reismachens‘ *niam ua mov*, bei denen es sich um unverheiratete Frauen aus dem Clan des Toten oder eines affinal verbundenen Clans handeln kann. Der Reis sollte dabei von zwei jungen Mädchen aus einem fremden Clan enthülst und gestampft, von zwei verheirateten oder verwitweten Frauen aus einem fremden Clan gekocht und aufgedeckt werden (Chindarsi 1976: 83-84; Geddes 1976: 65; Lemoine 1979: 200-201). In den drei Tagen bis zum Eintreffen der Delegationen der Verwandten werden vier Männer bestimmt, als ‚Väter der Bretter‘ den Sarg des Toten herzustellen. Dieser besteht Symonds zufolge vollkommen aus Holz und wird mit Bambusnägeln zusammengehalten, ist also komplett verrottbar. Er wird im Verlauf dieser Tage ins Haus gebracht, der Tote hineingelegt und wieder auf die Trage aufgebahrt (Symonds 1991: 242- 243). Weiter zu nennen sind schließlich Liedsänger *txiv nkauj*, die die in bestimmten Phasen die entsprechenden rituellen Texte zitieren, sowie die Aufseher für die zu

entrichtenden Gaben *xeev txwj laug*. Einige der typischen Geschlechtsrollen werden dabei Tapp zufolge im ersten Totenritual umgedreht: so sind es in diesem Kontext die Frauen, denen zuerst Essen aufgetragen wird, dann erst die Männer (Tapp 1989b: 83).

### Die ‚Trommel des Gebärens‘

Von besonderer Bedeutung für das Ritual ist eine große Totentrommel, die zu verschiedenen Anlässen im Ritual geschlagen wird. Diese Trommeln werden jeweils vom Vater auf den jüngsten Sohn weitervererbt und können in vielen verschiedenen Totenritualen verwendet werden. In Cooper et al. wird diese als ‚Trommel, die bleibt‘ übersetzt; der zugrunde liegende Terminus *nruas yug* lässt sich jedoch besser übertragen als ‚Trommel des Gebärens‘. Cooper et al. zufolge lebt in ihr ein Geist namens ‚Blumen-Mädchen‘ *niam nkauj pag*, dem zu jedem Neujahrsfest ein Huhn geopfert wird (Cooper et al. 1991: 44; siehe auch Chindarsi 1976: 27). Schwörer-Kohl berichtet hingegen von einem Paar von Geistern, die als ‚junge Frau Trommel, junger Herr Trommel‘ *nkauj paaj txwv nraug nruag* benannt werden (Schwörer-Kohl 1992: 45). Die Trommel ist ihr zufolge am oberen und am unteren Ende von je einer Membran aus Kuhfell bedeckt, wobei der weibliche Geist dem Fell zugeordnet wird, der den harten und tiefen Ton hervorbringt, der männliche Geist dem Fell, das den weichen hohen Ton erzeugt. Da es einem Ursprungsmythos zufolge Kühe waren, die die Bücher der Hmong bei ihrer Flucht aus China fraßen, müssen es jetzt auch Kuhfelle sein, mit denen die Hmong mit ihren Toten kommunizieren (Schwörer-Kohl 1992: 45-46). Leider war nicht zu erfahren, welche Gruppen sich im Besitz einer solchen Trommel befinden; Chindarsi gibt für die Grünen Hmong an, dass sich in jedem Dorf (und damit wohl angesichts der damaligen Siedlungsverhältnisse in jeder lokalen Deszendenzgruppe) eine ‚Trommel des Gebärens‘ befinden musste (Chindarsi 1976: 27). Jeder versehentliche Schlag auf diese Trommel außerhalb des Hauses des Toten war streng sanktioniert, da dies zum Tod weiterer Personen zu führen drohte. Im Falle eines Totenrituals konnte eine solche Trommel rituell ausgeliehen werden, eventuell sogar aus einem Nachbardorf. Der Besitzer der Trommel wendet sich dann an diese mit folgenden Worten: ‚Sie kommen, um dich auszuleihen; du musst sie beschützen, dass es ihnen gut geht; erlaube nicht, dass es (den Tod eines Menschen) nochmal gibt; erlaube, dass es (dies) nur dieses Mal gibt‘<sup>384</sup>. Nun konnte sie abgenommen und an den Hauptstützpfiler des Hauses des Verstorbenen gehängt werden, wo sie nur noch von den

<sup>384</sup> *Lawv tuaj qiv koj mus mas koj yuav tsum pov hwm lawv kom zoo nawj tsi pub muaj ntxiv lawm pub muaj zaum no xwb.*

Musikanten berührt werden durfte (Bourotte 1943: 49, 56; Chindarsi 1976: 83). Faktisch sind diese Trommeln heutzutage so selten, dass oft in der näheren Umgebung keine Trommel ausgeliehen werden könnte und ein Ersatz für jeweils ein Ritual neu gefertigt und danach wieder zerstört werden muss (Schwörer-Kohl 1992: 47). Die Vergabe des rituellen Amtes des ‚Vaters der Trommel‘ *txiv nruas* an diejenigen, die noch am Tage des Todes des Betroffenen dieses Instrument, das auch ‚Trommel des Todes‘ *nruas tuag* genannt wird, herstellen, muss insofern schnell entschieden werden. In meinem Feldforschungsgebiet waren an der Fertigung vor allem die affinalen Austauschpartner innerhalb des Dorfes *neej tsa kev zos* sowie Mitglieder aus der Deszendenzgruppe des Toten beteiligt, die hierfür das Fell eines Rindes verwendeten, das zuvor von einem Mitglied der Deszendenzgruppe im Rahmen eines informellen Besuchs eines affinalen Austauschpartners getötet worden war, sowie ein altes Metallfass aus dem Haushalt des Toten. Desweiteren schnitzten sie einige Trommelschlegel *qaw nruas* und spielen dann während des Rituals auch die Trommel. Sobald der Tote das Dorf verlassen hat, muss das Ersatzinstrument mit einer Axt sofort wieder zerstört werden, um im nächsten Totenritual wieder neu hergestellt zu werden (Cooper et al. 1991: 44; Tapp 1989b: 84). Die Transformation von nicht-regenerativem, verrottenden *Leben* des Verstorbenen, das als regeneratives, erneuertes *Leben* im Kind reinkarnieren soll, wird rituell durch die ‚Trommel des Gebärens‘ begleitet.

### **Musik als Sprache der Toten**

Von außerordentlicher Bedeutung im Totenritual ist weiter das Spielen der *qeej*, ein großes Blasinstrument aus mehreren Bambuspfeifen mit Metallzungen, deren Töne mit denen der Sprache korrelieren und mit der dem Eingeweihten Texte musikalisch codiert werden können. Auch hier entstand Informanten zufolge die Notwendigkeit des Musikinstrumentes aus dem Verlust der mythischen Bücher der Hmong. Schwörer-Kohl dokumentiert einen Mythos, in dem die Lebenden ohne diese Bücher unfähig sind, mit ihren Toten zu kommunizieren. Da sie die Verstorbenen jedoch „in die große Stadt Tsheej (Stätte der Ahnen, Himmel der Hmong) in China zurückschicken“ müssen, fragen sie die Gottheit *Saub* um Rat. Diese lehrt sie, das Musikinstrument zu bauen und damit Textpassagen in Töne umzusetzen, die dann von den Toten verstanden werden können und diese auf ihrem Weg nach dem Tod geleiten (Schwörer-Kohl 1984: 610). Das Spielen der *qeej* erfordert ein erhebliches musikalisches Geschick und das Beherrschen der in den jeweiligen rituellen Phasen relevanten Texte; das rituelle Amt des ‚Vaters der *qeej*‘ *txiv qeej* wird insofern primär an Personen vergeben, die hierin geübt sind.

Da die jeweiligen Tonfolgen dieses Instruments bestimmten Wortfolgen entsprechen, lässt sich jedem Musikstück ein spezifischer Text zuweisen, der bestimmten Handlungen im Ritual zugeordnet ist. Gesungene Texte und Instrumentalmusik sind somit unterschiedliche Ausdrucksformen gleicher ritueller Handlungen (Dao 1992: 292). Die Musik des *qeej* erweist sich dabei von außerordentlicher Wirkkraft: würde es gespielt, ohne dass tatsächlich jemand im Haus gestorben ist, würden dennoch die Konstituenten einer lebenden Person durch die Musik desintegriert werden und rezirkulieren, was den Tod der betreffenden Person bedeuten würde. Möchte jemand dieses Instrument erlernen oder üben, kann er dies somit nur außerhalb der Siedlungen im Wald tun (Cooper et al. 1991: 42-44; Schwörer-Kohl 1984: 614). Während der Tote gewaschen wird, spielt der ‚Vater der *qeej*‘ in Begleitung der Trommel so das erste wichtige Stück, das ‚*qeej* des abgeschnittenen *Lebens*‘ *qeej tu siav*. Die Musikethnologin Gretel Schwörer-Kohl analysierte dieses Musikstück, das den Toten über die nun folgenden Wege informiert, die er beschreiten muss, teilweise jedoch auch aus rätselhaften, onomatopoetischen Silben besteht, in denen nur noch einzelne sinnhafte Fragmente wie ‚zum Himmel schauen‘, ‚sterben‘ und ‚erloschenes Leben‘ erkennbar sind. Insgesamt ergibt sich aus dem Musikstück analog zum Gesang des ‚Weisen des Weges‘ die Vorstellung, dass der Geist der Trommel der Totendelegation voranläuft, um die Ankunft des Toten anzukündigen. Mit einigem Abstand folgen dann die „Seelen“ der *qeej* sowie des ‚Vaters der *qeej*‘, die die des Toten auf den rechten Weg ins Jenseits führen. Hierzu müssen sie an den Hausgeistern, vor allem am ‚Geist des Ehegatten‘ vorbei, die ihnen den Weg versperren, jedoch darüber informiert werden, dass es zu spät ist, das Leben dieses Haushaltsmitgliedes bewahren zu wollen, da dieser bereits die Wege des Todes beschreitet. So verlässt die Prozession im Handlungsablauf des Musikstücks das Haus und begibt sich auf den Weg zur chinesischen Stadt Tsheej. Vor dem großen Eingangstor in das Reich von *Ntxwj Qos Nyooq*, des ‚böartigen Büffels‘ und Herrschers der ‚wilden Geister‘, müssen sich der ‚Vater der *qeej*‘ und sein Instrument schließlich vom Toten verabschieden und kehren zurück ins Haus der Lebenden (Schwörer-Kohl 1984: 610- 613); der spätere Verlauf des Totenrituals wird zeigen, dass dieser Punkt räumlich die Grenze zwischen Dorf und Dschungel ist, an der der ‚Vater der *qeej*‘ die Begräbnisprozession tatsächlich endgültig verlässt und ins Haus zurückkehrt. Die Reinkarnation ist dabei davon abhängig, dass der ‚böartige Büffel‘ ein ‚Papier jeden Jahres‘ *ntawv niaj ntawv xyoo* ausstellt. Die Anzahl der Blätter dieses Papiers entspricht dann der Anzahl der Lebensjahre, die eine so konstituierte Person in der Welt der Menschen verbringen können wird (Mottin 1982: 31; Dao 1992: 273-275; Symonds 1991: 220). Diese Papiere, die diesem Aspekt der Person seine erneute Reinkarnation im Rahmen

der Namensgebung eines Kindes ermöglichen, werden später im Schamanismus zum bevorzugten Lokus des Kampfes um Permanenz oder Impermanenz der Person zwischen dem ‚böartigen Büffel‘ und dem Schamanen als Vertreter des Kulturheroen *Siv Yis*, ‚der zu heilen weiß‘. Während die ambivalente Impermanenz des ersten diesen befähigt, Personen über das Ausstellen und Vernichten dieser Papiere genauso schnell zu konstituieren wie zu vernichten, bemüht sich der zweite als Repräsentant einer sich als permanent begreifenden Gesellschaft in verschiedenen schamanischen Ritualen darum, diese Papiere zu erhalten und die Person damit möglichst lange permanent zu halten. Entsprechend werden die Objekte, die im Totenritual verwendet werden, als im Besitz vom ‚böartigen Büffel‘ angesehen: man spricht von ‚seinem‘ Sarg, ‚seiner *qeej*‘, ‚seinen Totenkleidern‘ etc. (Mottin 1982: 31).

### **Das Vertreiben der ‚wilden Geister‘**

Morgens nach Sonnenaufgang *saw ntxov*, mittags *nta sub* und bei Einbruch der Dunkelheit *tsaus ntuj* wiederholt sich im Rahmen der Fütterung des Toten ein rituelles Element, das hier vorweg beschrieben werden soll. Da sich der Verstorbene in der Fütterung in der ganzen Verletzlichkeit seines Daseins im Kontext seines *Lebens* offenbart und so ‚wilde Geister‘ anzulocken droht, wird kompensatorisch seine Proklamation als starker und aggressiver Ahne notwendig, um diese äußere Bedrohung abzuschrecken. Dies geschieht in Form eines inszenierten Krieges von Vertretern der Deszendenzgruppe des Toten mit den ‚wilden Geistern‘, in dem sie sich der Waffen des Toten bedienen und hiermit viel Lärm verbreiten, der die ‚wilden Geister‘ in die Flucht treibt.

Dabei versammeln sich die Kinder des Toten kniend mit brennenden Räucherstäbchen auf der talwärts gelegenen Seite des Hauses. Währenddessen wird die ‚Trommel des Gebärens‘ geschlagen und die *qeej* gespielt. Die *qeej* weist die Kinder immer wieder an, sich vor dem Toten zu verbergen, was diese ausgiebig tun. Nun zirkuliert der *qeej*-Spieler gegen den Uhrzeigersinn um die ‚Säule der Trommel‘ *ncej nruas*, einen an den Ahnenpfeiler gestützten, halbierten Bambusstab, der für das Totenritual frisch geschnitten wird und einen Bogen zwischen Ahnenpfeiler und dem Boden bildet. Hierbei wird er begleitet durch einen Vertreter aus der Deszendenzgruppe des Toten, der dessen Armbrust mit eingelegtem Pfeil und dessen Blasinstrument aus Bambus bei sich trägt<sup>385</sup>.

Sind die rituellen Verbeugungen beendet, stecken die Kinder des Toten die Räucherstäbchen an der Trage des Toten in den Boden, während der *qeej*-Spieler das Haus mit einem weiteren

<sup>385</sup> Dieses rituelle Amt wird als *hau rog* oder *cuab tsav* bezeichnet.

*qeej*-Spieler und seinem Begleiter durch die ‚Tür der Reichtümer‘ nach draußen verlässt. Hier werden sie empfangen durch einen Vertreter aus der Gruppe des Frauennehmers des Toten oder aus dessen Deszendenzgruppe, der das rituelle Amt des ‚Lenkers des Gewehres‘ *tsav phom* innehat und einen Schuss aus dem Gewehr des Toten abfeuert, sobald diese das Haus verlassen. Nun zirkuliert der Träger der Armbrust von oben betrachtet fünf Mal gegen den Uhrzeigersinn um das Haus (beim Tod einer Frau nur vier Mal) und bläst dabei auf der Bambuspfeife des Toten. Passiert er den Eingang des Hauses, wendet er sich durch die ‚Tür der Reichtümer‘ in Richtung des Toten, verneigt sich und grüßt diesen durch Schwenken von Armbrust und Bambuspfeife. Sind fünf Runden vollzogen, wird ein zweiter Schuss abgefeuert, und der Träger der Armbrust kehrt seine Richtung um und umkreist das Haus nun im Uhrzeigersinn vier Mal (bei dem Tod einer Frau drei Mal), während er weiter auf der Bambuspfeife bläst. Ist dies geschehen, wird ein dritter Schuss abgefeuert. Dieses rituelle Element wird als Kampf gegen die Geister konzipiert, die keinen Lärm mögen und durch diesen, vor allem durch Kriegslärm in die Flucht geschlagen werden<sup>386</sup>. Nach dessen Ende gehen die Beteiligten wieder ins Haus. Der Träger der Armbrust fällt hier vor dem Toten auf die Knie und legt Armbrust und Bambuspfeife wieder ans Kopfende des Toten zurück. Parallel hierzu wird der Tote durch den ‚Vater des Geistes‘ *txiv dab* mit gekochtem Reis und Fleisch gefüttert; hierbei handelt es sich um ein Opfer, das ausschließlich dem Toten gilt und keinem der anderen ‚Hausgeister‘, deren Altäre zuvor ja sorgsam entfernt worden waren: ‚Wenn man den Weg des Verschwindens, Weg des Sterbens macht, macht man das Opfern an die Geister nur für den Toten; (man) opfert nicht den zahmen Geistern‘<sup>387</sup>.

### **Ankunft der Besuchsdelegationen**

Am Tag des eigentlichen Totenrituals treffen aus den umliegenden Dörfern der Hmong die Besuchsdelegationen ein, neben den ‚jüngeren und älteren Brüdern‘ des Toten vor allem ‚die, die die Gäste machen‘ *cov ua hauv qhua*, hier also Repräsentanten des Frauengebers und Frauennehmers des Verstorbenen (Bourotte 1943: 50; Tapp 1989b: 83; Symonds 1991: 241-242). Bei diesen handelt es sich zumeist um größere Gruppen von fünfzig bis hundert Teilnehmern, die bis kurz vor dem Dorf des Toten noch in lockerer Anordnung marschieren, sich dann sammeln und ordnen. Von den Männern der Delegation wird das ‚Geld des guten

<sup>386</sup> Die Tatsache, dass der Umfang und die Komplexität der Rituale, um sich gegen wilde Geister abzusichern, in den letzten Jahrzehnten abgenommen hat, wurde so darauf zurückgeführt, dass ein Großteil der wilden Geister durch den Schlachtenlärm des Bürgerkrieges vertrieben worden ist.

<sup>387</sup> *Yog ua kev ploj kev tuag lawm laig dab rau tus tuag xwb tsi laig rau dab nyeg.*

Wetters' *nyiaj tshav ntuj* eingesammelt, das zumeist in kleinen Gaben von 1000 bis 5000 Kip besteht und nach Ankunft dem Haushalt des Toten zur freien Verfügung übergeben wird. Nun formiert sich die Delegation, wobei die Frauen sich an der Spitze postieren, da sie ‚den Toten besuchen möchten‘ *xav mus xyua tus tuag*, während die Männer das Ende der Schlange bilden. Kommt die Delegation in Sichtweite des Hauses, werden aus ihr Schüsse abgefeuert, die in doppelter Zahl vom ‚Lenker des Gewehres‘ des Toten erwidert werden. Die verheirateten Frauen drängen sich nun ins Haus und an die Bahre des Toten, hinter ihnen die jüngeren unverheirateten Frauen, die sich mit dem Silberputz ihres Hauses geschmückt haben; es folgen die Männer, die in Verwandtschaftsbeziehung zum Toten standen und im Ritual durch Gaben repräsentiert werden. Sie alle demonstrieren sichtliche Trauer, weinen laut und stimmen Klagegesänge an, während die große Zahl der begleitenden jüngeren Männer außerhalb des Hauses bleibt.

### Die Gabe rituellen Papiers

Eine der wichtigsten Gaben der Besucher im Totenritual sind voluminöse, teilweise übermannsgroße Gehänge aus rituellem Papier, in denen alle Formen des Geistergeldes vertreten sind. Grundbestandteil sind die bereits besprochenen ‚Papierketten‘ *ntshua ntawv*, die Silberpiaster in großer Menge repräsentieren. An diesen hängen oft gefaltete Papierbündel, die mit dem chinesischen Terminus *xav txheej* benannt werden und für die Geister im Jenseits Papiergeld *nyiaj ntawv* repräsentieren: ‚Ein Bündel *xav txheej* besteht aus zehn Blättern Papier. Wenn man die *xav txheej* verbrennt, gehen sie ins Jenseits und werden zu Papiergeld‘<sup>388</sup>. Jeweils ein besonders prächtiges und großes Exemplar muss von jedem Sohn des Toten fabriziert werden; diese kleben in die Gehänge eventuell noch zahlreiche der rituellen ‚Silberbarren‘ *yaj khaum yeeb khaum* oder das ‚Silber/Geld der Hausgeister‘ *nyiaj dab qhua* oder *nyiaj suav yaj khaum*, die bereits beschriebenen Fantasiegeldscheine mit den Abbildungen chinesischer Ältester und astronomischen Geldwerten. Gewöhnlich werden diese möglichst bald nach dem Tod des Familienmitglieds gefertigt und unter den Giebel des Hauses vor den aufgebahrten Leichnam gehängt. Kleinere und schlichtere Exemplare werden vor allem von den Frauennehmern, also den Schwiegersöhnen *vauv* des Toten sowie vom Mann seiner Schwester *muam phauj* mitgebracht, aber auch von einem Vertreter des Frauengebers, hier aus der Gruppe des Bruders seiner Mutter *dab laug*. Diese haben das

<sup>388</sup> *Ib riag xav txheej yog muaj kaum daim ntawv ua ke yog hlawv xav txheej mus yeeb ceeb ua nyiaj ntawv.*

Gehänge zumeist an einem Zweig mit grünen Blättern befestigt *pa chob nchuas ntawv*, womit es zusammen mit den Gehängen von den Mitgliedern der Deszendenzgruppe des Toten in den Dachsparren des Hauses befestigt wird. Lemoine zufolge wird dieses Papier von chinesischen Händlern gekauft, wobei seine Informanten davon ausgingen, dass es zuvor Silber- und Goldbarren umwickelt hatte (Lemoine 1972b: I 124).

### Präsentation der Gäste und Gaben

Die übrigen Gaben, die die Besucher in Kiepen mitgebracht haben, werden eingesammelt und an ein Gerüst gestellt, das auf der Talseite des Hauses errichtet wurde; hier erfolgt als nächstes rituelles Element eine Präsentation der Gäste und ihrer Gaben. Hierzu werden am späten Nachmittag diesen Tages die Mitglieder aus der Deszendenzgruppe und aus dem Clan des Toten gerufen und stellen sich auf der Talseite des Tisches auf *kwv tij nyob sab nram*; die affinalen Gäste hingegen auf der Bergseite des Tisches *neej tsa nyob sab pem*. Nun werden die Opfergaben der Teilnehmer aufgerufen, auf dem Tisch präsentiert und vom Küchenaufseher *tshwj kab* zerlegt. Hier erfolgt eine Demarkation der wichtigsten Gäste am Ritual, die über ihre Gaben auf spezifische Art und Weise bewertet werden.

Vom ‚Opferer an den Geist‘ *txiv laig dab*, also einem Mitglied der Deszendenzgruppe des Toten, wird ein gekochtes Schwein *ib tus npua hau siav* gestellt, Alkohol *cawv* und eine kleinere Geldsumme in laotischen Kip, die nach der Standardisierung der Gaben im Khet die frühere Ausrichtung von fünf Silberpiastern *maj nyiaj laus* ersetzt hat.

Nun folgt die Gabe der *muam phauj*, ein Terminus eines Mannes für seine verheiratete Schwester, der sich daraus ergibt, dass er den Begriff ‚Schwester‘ *muam* kombiniert mit dem Begriff, mit dem seine eigenen Kinder diese rufen, nämlich als FZ *phauj*: ‚Die *phauj* ist von meinem Vater die Schwester; ich rufe meine (verheiratete) Schwester *muam phauj*, weil meine Kinder sie *phauj* nennen‘<sup>389</sup>. Tatsächlich wird das dieser Frau zugeordnete rituelle Amt der *muam phauj* von ihrem Ehemann oder männlichen Vertretern aus dessen Deszendenzgruppe wahrgenommen, da nur diese als Männer an den wichtigen rituellen Phasen teilnehmen oder das spätere Töten eines Rindes vollziehen können: ‚Wenn man den Weg des Verschwindens, Weg des Sterbens macht, kommt die *muam phauj* zum Überwachen. Es ist aber nicht die Frau, die am (Teilritual des) *txiv xaiv* (oder) dem Töten des Rindes teilnimmt, weil sie nur eine Frau ist. Es ist nur ihr Ehemann (oder) ihr Sohn, der diese Arbeit

<sup>389</sup> *Phauj yog kuv txiv tus muam kuv tus muam hu muam phauj vim tias kuv tus mi nyuam hu nws phauj.*

verrichtet, der die *muam phauj* macht<sup>390</sup>. Aufgabe dieses rituellen Amtes ist es, die Kinder des Toten und deren Ehepartner darin zu überwachen, dass sie ihren Vater ehren und im Totenritual die ihm zustehenden Opfer darbringen. Tun sie dieses nicht, kann sie die Ahnen bitten, Übel und Missgeschick auf die Kinder und ihre Gatten herabzurufen (Symonds 1996: 113). Eine besondere Bedeutung wird ihr bezüglich der Fruchtbarkeit der Kinder ihres Bruders zugewiesen; so hat sie Einfluss auf die Heiratswahl des Sohnes ihres Bruders, geht Symonds zufolge mit auf das Heiratsritual, um das Verhalten der Braut zu überwachen, kann bei falschem Procedere im Heiratszyklus rituell intervenieren und die Fruchtbarkeit von Braut und Bräutigam sichern, kann schließlich bei unverheiratet gebliebenen Frauen in deren Totenritual ein rituelles Teilelement ausrichten, das verhindert, dass die betreffende Frau auch in ihrem nächsten Leben unverheiratet bleiben wird (Symonds 1991: 153; 1996: 113; Lee 1996: 1-2). Ihre Gabe besteht aus einem Schwein *ib tus npua tuaj pab noj swj* und etwas Alkohol, darüber hinaus aus einem etwa zwei Meter langen, schwarzen ‚Stück Tuch für den Toten, um ihn zu bedecken‘ *ib daig ntaub rau tus tuag vov*; hier deutet sich die Rückgabe des Tuches an, dass dieser Frauengeber zuvor in der Vergabe des Altersnamens durch seinen Frauengeber empfangen hatte.

Der Vertreter der Gruppe des Frauengebers, hier des Bruders der Mutter des Toten *dab laug* gibt zwei gekochte Hühner *ob tug qaib hau siav*, gewöhnlich je einen Hahn und ein Huhn, und je einen Behälter Alkohol *ib hwm cawv*. Geddes berichtet weiter von der Gabe eines Schweins (Geddes 1976: 46). Darüber hinaus bringt er etwas gekochten Reis für den Toten mit, den er diesem jedoch nicht selbst opfern darf, sondern an den ‚Vater des Geistes‘ *txiv dab* übergibt, der diesen als Mitglied der Deszendenzgruppe dem Toten opfern kann.

Nun folgt die Präsentation der Gaben der Schwiegersöhne des Toten, die je zwei gekochte Hühner *ob tug qaib hau siav* und je einen Behälter Alkohol *ib hwm cawv* beisteuern. Die Hühnchen werden vom Küchenaufseher *tshwj kab* zerlegt, der Alkohol zusammengegossen, was eine Gleichheit der Geber zu implizieren scheint. Nun verneigen die Vertreter der Deszendenzgruppe des Toten, bei denen es sich vorwiegend um jüngere Männer auf der Talseite des Tisches handelt, tief vor den Gästen und deren aufgebahrten Gaben. Danach nähern sich alle Anwesenden von beiden Seiten dem Tisch und verzehren die zerlegten Opfertiere.

Die am rituellen Geschehen weitgehend unbeteiligten jüngeren Männer aus den anderen Dörfern vergnügen sich derweil lautstark außerhalb des Hauses bei Kartenspielen *ua phai* und

<sup>390</sup> *Yog kev ploj kev tuag muam phauj tuaj saib tab sis tsi yog poj niam txiv xaiv tua tus nyuj vim tias nws yog poj niam xwb yog nws tus txiv nws tus tub ua txoj hauj lwm xwb ua muam phauj.*

dem Erzählen von Anekdoten *tham lus ua si*. Viel wird nun darüber geredet, dass sie bei einbrechender Dunkelheit ein Mädchen besuchen werden, um mit ihr die Nacht im Dschungel zu verbringen und Sex zu haben.

### **Das ‚Versperren der üblen Nachrede‘**

Für den Fortgang des Totenrituals und den Prozess der Dekonstruktion des Toten im Kontext seines *Lebens* hätte es fatale Folgen, sollte ein Teilnehmer dem Verschiedenen und seinen Angehörigen angesichts nicht beglichener Schulden im Kontext ihres *Prestige* aggressiv und fordernd begegnen. Auch die Ansprüche des Toten seinen Angehörigen gegenüber müssen offen und fordernd angesprochen werden. Aus diesem Grund treffen sich die teilnehmenden Männer nachts vor der Beerdigung an der Bergseite im Hauptraum des Hauses (Chindarsi 1976: 90; Lemoine 1979: 201). Der hier für eine Nacht vollzogene Kontextwechsel wird klar demarkiert durch das ‚Papier des Silbers‘, mit dem die ‚gebärende Trommel‘, Sarg und der Hauptstützpfiler abgedeckt werden. In diesem rituell vom bisherigen Verlauf des Totenrituals demarkierten Kontext können die Angehörigen recht kontrovers die verschiedenen Ansprüche diskutieren. Im Rahmen dieses rituellen Elementes, das als ‚das Versperren der üblen Nachrede‘ *txiv xaiv* bezeichnet wird, werden so die Schulden oder Ausstände des Verstorbenen beglichen und die Opfergaben für den Tag der Beerdigung zusammengetragen und gewürdigt (Dao 1992: 296-299). Vor allem bei dem hiermit verbundenen Verbrennen des rituellen Papiers der Dekorationen innerhalb des Hauses und der mitgebrachten Gaben rituellen Papiers wird davon ausgegangen, dass es ‚den Bewohnern (des Hauses) gutes *hmoov* gibt‘<sup>391</sup> und ihnen verhilft, dass sie ‚gut studieren können‘ *txawj kaw ntawv*, gut Auto fahren lernen können, erfolgreich Feldarbeit betreiben *txawj ua liaj ua teb* und nie arm sein werden.

Obwohl bekannt ist, dass das rituelle Procedere sehr lange dauern kann, wird bis zum späten Abend gewartet, bevor diese Phase des Rituals begonnen wird. Hierzu trägt der Sohn des Toten einen Tisch in die Mitte des Hauses und stellt ihn parallel zur Bahre des Toten auf. Unter dem Tisch platziert der Sohn des Toten eine Axt und einen Strick, die aus dem Haushalt des Toten stammen und später ausgewählten Gästen überreicht werden, um ihnen das Amt des Rindertötens zu übertragen. Auf der Talseite des Tisches nehmen mit den beiden Aufsehern über das Ritual *kav xwm* Vertreter der Deszendenzgruppe des Toten Platz; hinter ihnen knien im Raum bis zur ‚Tür der Reichtümer‘ alle jüngeren männlichen Vertreter der

<sup>391</sup> *hais txiv xaiv ua koob hmoov zoo rau tus nyob.*

Deszendenzgruppe des Toten sowie Frauennhmer, vertreten durch seine Schwiegersöhne. Auf der Bergseite des Tisches sitzen vorwiegend Vertreter aus der Deszendenzgruppe des Toten sowie mit dem Mann der Schwester des Toten ein Vertreter des Frauennhmers aus der Generation des Toten<sup>392</sup>. Die Aufgabe des letzteren ist es, hier unter anderem die Interessen des Toten gegen seine eigenen Kinder und Schwiegersöhne zu vertreten, die sich im Verlaufe des Rituals fortgesetzt verbeugen müssen. Der Mann der Schwester des Toten *muam phauj* beaufsichtigt als Vertreter des Frauennhmers, dass die Schulden auf korrekte Art und Weise getilgt werden und die hierzu verpflichteten Verwandtschaftskategorien zu den Rindern beitragen, die am nächsten Tag für den Toten geopfert werden (Symonds 1991: 246). Die Anwesenheit und dominante Rolle des *muam phauj* erscheinen in diesem Kontext recht plausibel zu sein, da er in der affinalen Beziehung zum Frauengeber diesem die Mittel an die Hand gibt, um sich in Beziehung zu setzen zu den als fremd begriffenen Ahnen im Kontext ihres *Prestige*.

Chindarsi liefert für die Grünen Hmong die ausführlichste Auflistung der Gaben an den Toten (Chindarsi 1976: 88), die zumindest in Teilen von den anderen Autoren bestätigt wird. Hierzu gehören folgende Gaben: ein Büffel, der von der Ehefrau des Verstorbenen gestellt wird sowie ein Büffel von jedem verheirateten Sohn des Toten (Bourotte 1943: 52; Cooper 1984: 168). Die Söhne greifen dabei auf die zuvor durch die Ausheirat ihrer Schwestern in affinalen Beziehungen erlangten Silberbarren zurück und werden über diese fähig, dem verstorbenen Vater die Rinder darzubieten. Hierbei handelt es sich um die Gabe von zwei Silberbarren als ‚Geld für das Maul eines Tieres‘ *ncauj tsiag* an die Eltern der Braut, um das Opfer einer Kuh beim Tod der Eltern der Braut zu sichern; ein Teil dieses Geldes zirkuliert dabei von den Brauteltern zurück an das Brautpaar, um hier das Opfer einer Kuh beim Tode der Braut zu sichern (Symonds 1991: 143, 246). Die von ihnen im Totenritual gestellten Büffel werden so in Relation begriffen werden zu den Silberbarren des ‚Mauls des Tieres‘ im Brautpreis und finden damit konzeptuell ihren Ursprung im Frauennhmer. Folgerichtig ist es am nächsten Tag ein Vertreter eines Frauennhmers, der im Totenritual mit den gewalttätigen Akt des Tötens der Tiere übernimmt.

<sup>392</sup> Von Ost nach West handelt es sich dabei um den Vertreter aus der Deszendenzgruppe des Toten, der mit dem rituellen Amt des ‚Vaters des Geistes‘ das Füttern des Toten übernommen hatte, ein männlicher Vertreter aus der Gruppe des Ehemannes der Schwester *muam phauj* des Toten, ein männlicher Vertreter aus der Gruppe des Bruders der Ehefrau des Toten *txiv dab laug*, sowie die Vertreter der rituellen Rollen des *xeeb txw laug*, des Herrichters des Sarges des Toten *txiv txiag*, des *gee*-Spielers *txiv geej* und schließlich des Küchenaufseher *tshwj kab* oder *txiv thwv*, alles rituelle Rollen, die mit männlichen Vertretern aus dem Clan des Toten besetzt worden waren.

Die Deszendenzgruppen, in die die Töchter des Toten eingeheiratet haben, stellen den Fraunnehmer des Verstorbenen dar und müssen Geld zusammenlegen, um hiervon einen Büffel zu kaufen (Cooper 1984: 168). Symonds berichtet, dass dieses Geld Teil der Mitgift war, die den Deszendenzgruppen der Schwiegersöhne zuvor zu diesem Zweck übergeben worden war; die Schwiegersöhne werden so als in der Schuld des Toten stehend gesehen. Dieses Rind wird dann von einem Sohn der Schwester des Verstorbenen getötet, also ebenfalls einem Repräsentanten eines Fraunnehmers (Geddes 1976: 46). Wie im Falle der ‚kastrierten Rinder‘ wird der Fraunnehmer offensichtlich auch hier mit Tod und Unfruchtbarkeit assoziiert.

Der Frauengeber hingegen bzw. die Frauen, die den Frauengeber in der Deszendenzgruppe des Toten repräsentieren und von hier ausheiraten, steuern Gaben bei, die sie als Ursprung des *Lebens* der Gruppe des Verstorbenen kennzeichnen. Hierzu gehören vor allem ein Schwein und Reis vom Bruder der Ehefrau des Toten sowie ein besticktes vielfarbiges Tuch von seinen ausgeheirateten Schwestern und Töchtern als Repräsentation der Felder des Toten sowie eine Schärpe, in dem der rote Seidengürtel als Ersatz der Plazenta eines jeden Toten vermutet werden kann. Zumindest von Tuch und Schärpe ist auszugehen, dass sie mit dem Toten ins Grab überführt werden und hier dem gleichen Verrottungsprozess unterworfen sind.

Wenn die Zahlung der Schulden an den Toten bzw. die ihm zustehenden Opfergaben nicht spätestens jetzt zugesichert werden, droht Lemoine zufolge eine ‚offensive Reinkarnation‘ des Toten, der sich dann in Kindern des Schuldners fortgesetzt reinkarniert, in diesen aufwächst und dann plötzlich verstirbt (Lemoine 1973: 148). Bei häufig auftretenden Fehlgeburten einer Frau wird so gesagt: „she had the same child many times“; diesem entspricht die Mutmaßung der Unterlassung einer notwendigen Schuldtilgung (Tapp 1989c: 89). Der mehrfache Tod eigener Kinder nötigt die Deszendenzgruppe in fortgesetzten Totenritualen, so viele Rinder und Schweine zu töten, wie ihrer nicht getilgten Schuld entspricht. Diese Opfertiere kommen so letztlich doch wieder dem ursprünglich vernachlässigten Toten zugute. Die Angst vor dieser Art einer ‚offensiven Reinkarnation‘ bewegt Lemoine zufolge viele Teilnehmer, ihre Schuld gegenüber dem Toten bereits am Abend des Totenrituals zu bereinigen (Lemoine 1973: 148). Das rituelle Element des ‚Versperrens der üblen Nachrede‘ *txiv xaiiv* dient somit der Aufrechterhaltung eines Kontextes, in dem die Dekomposition des Toten unter dem Aspekt seines *Lebens* möglich wird. Das hier beschriebene Versprechen der Schwiegersöhne, beim Tod der Eltern ihrer Braut einen Büffel beizustiften, fand in einer Sphäre der Kooperation statt, die ihre Rechtfertigung darin fand, dass die Beteiligten im Kontext ihres *Lebens* friedliche affinale Beziehungen zueinander führten. Dies ändert sich jedoch, wenn

diese Schulden der Schwiegersöhne oder andere Schulden nicht zu Lebzeiten zurückgezahlt werden: in einem solchen Fall begegnen sich die betroffenen Gruppen als Feinde im Kontext ihres *Prestige*. Dies äußert sich in der wiederholten Reinkarnation des Toten in Nachkommen oder Tieren seines Schuldners, um hier immer wieder zu sterben und den Schuldner über die beim Tod immer wieder auszurichtenden Opfergaben zugrundezurichten (Lemoine 1973: 148; Tapp 1989c: 89). Dieser aggressive Akt wird von den Hmong in einem solchen Maße gefürchtet, dass von einem Toten gesagt wird, dass er nicht begraben werden kann, solange nicht für alle Schulden gezahlt oder durch andere Verwandte gebürgt wurde (Chindarsi 1976: 83-84). Wird so die Versorgung des Toten mit vielen Büffeln gesichert, steigert dies seinen Ruf im Jenseits, bietet die Möglichkeit, dem eigenen Verstorbenen im Jenseits ‚zu Ansehen zu verhelfen‘, d.h. als starken patrilinearen Ahnen zu konstituieren und lässt auf eine günstige Reinkarnation hoffen (Ovesen 1995: 31). Umgekehrt gilt es jedoch auch zu verhindern, dass der Tote selbst Schulden bei den Lebenden nicht beglichen hat. Wird er bestattet, ohne dass jemand diese bezahlt, reinkarniert er in Haustieren seines Gläubigers, z.B. als Pferd, arbeitet einige Jahre die Schuld ab und stirbt dann plötzlich, wenn er sie getilgt hat (Lemoine 1973: 149). So werden alle Beteiligten auch gefragt, ob sie selbst noch irgendwelche Ansprüche gegen den Toten geltend machen können. Nun werden die Äxte an den Mann der Schwester des Toten *muam phauj* sowie an den ‚Vater des Geistes‘ verteilt, die am nächsten Tag für das Töten der Büffel vorgesehen sind, und die Büffel werden ihnen übereignet; beide revanchieren sich mit einem Silberpiaster für den ältesten Sohn des Toten, der auch durch eine äquivalente Summe in Kip ersetzt werden kann. Dies wird begleitet durch ein Lied, in dem den Lebenden empfohlen wird, nun einen Begräbnisplatz an ‚den Hörnern, dem Rücken des Drachen zu suchen‘ zu suchen, der verspricht, dass ‚jüngerer und älterer Bruder ein ganzes Gebiet beherrschen werden‘ (Lemoine 1979: 203).

Das angesammelte rituelle Papier wird schließlich mitsamt den Dekorationen an der Wand über dem Leichnam verbrannt und so dem Toten zur Verfügung gestellt, was begleitet wird von einem Lied der Mundorgel namens *qeej hlawv ntawv*, ‚das Verbrennen des Papiers‘ (Chindarsi 1976: 88-89; Lemoine 1979: 203; Symonds 1991: 248; Cooper et al. 1991: 42-44). Gewöhnlich verbrennt dieser Berg rituellen Papiers nicht vollständig, sondern bleiben kleine unverbrannte Reste übrig. Diese gelten als Silber/Geld, das der Tote nicht mitnimmt, sondern seinen männlichen Nachkommen überlässt, damit diese gutes *hmoov* haben; entsprechende Reste werden von den Söhnen sorgfältig aus der Asche aufgelesen und in einer Holzkiste bei den übrigen Wertgegenständen des Haushaltes verwahrt: ‚Der Vater bewahrt (diese Reste) für die Söhne zum *hmoov* machen auf, damit sie zu Essen und Silber/Geld haben; der Sohn

sammelt sie auf und bewahrt sie zum Machen von *hmoov* in der Holzkiste<sup>393</sup>. Wenn umgekehrt alles verbrennt, wird davon ausgegangen, dass der Vater den Söhnen kein *hmoov* zukommen lassen möchte: ‚Der Vater lässt den Nachkommen kein *hmoov*; der Vater nimmt alles mit‘<sup>394</sup>. Gegen Ende des ‚Versperrens der üblen Nachrede‘, wenn die patrilinearen Nachkommen des Toten auf der Talseite des Hauses knien, häufen seine Söhne so die Gehänge rituellen Papiers über ihren Körper, um in höchstmöglichem Maße von dieser Austauschbeziehung zu ihrem Vater, der als Verstorbener den direktesten patrilinearen Ahnen repräsentiert, bestmöglich zu profitieren.

Das Beseitigen aller Schuldverpflichtungen lässt erwarten, dass der Tote im Kontext seines *Lebens* nun verrotten kann; desweiteren wurde er hier bereits in Beziehung zum starken *Prestige* seines Frauennehmers gesetzt, was später im zweiten Totenritual seine Proklamation als starker Ahne vorbereitet. Mit dem Übereignen der Büffel, dem Verteilen der Äxte zum Töten der Tiere und dem Verbrennen des rituellen Papiers wird dieser Kontext so am frühen Morgen wieder geschlossen.

### **Der Tote bricht auf**

Das eigentliche Opfern der Büffel findet im Kontext des Tages statt, der im nachfolgenden Begräbnis auf die Dekomposition des Toten in seiner Konstituente des *Lebens* fokussiert. Am Morgen des nächsten Tages vollzieht sich der erste Schritt der Exkorporation des Toten aus seiner Familie. Der gesamte Haushalt ist in dieser Phase extrem vulnerabel, da der fortschreitende Verwesungsprozess des Toten zur Entwicklung eines immer durchdringenderen Verwesungsgeruches führt, der seine Existenz im Haus und unter den Lebenden unmöglich macht. Zudem setzt seine Anwesenheit das Haus einer zunehmend größeren Gefahr des Angriffs durch ‚wilde Geister‘ aus, die von der Zersetzung der Person stark angezogen werden. Folglich werden im Rahmen eines ‚Rufens der *plig*‘ nun die Konstituenten der Mitglieder des Haushaltes ins Haus gerufen; gleichzeitig wird das verrottende Leben des Toten durch die Opferung von Reis und Fleisch durch den ‚Vater des Geistes‘ noch einmal temporär ersetzt und komplettiert, und der ‚Vater des Gewehrs‘ feuert dieses lautstark vor dem Haus ab, während der Träger der Armbrust und der Bambuspfeife des Toten durch das bereits beschriebene Zirkulieren um das Haus in einer Scheinschlacht die ‚wilden Geister‘ abwehrt.

<sup>393</sup> *Txiv cia rau tus tub ua koob hmoov ua tau noj muaj nyiaj tus tub khaw cia ua koob hmoov nyob hauv lub phij xab.*

<sup>394</sup> *Txiv tsis tseg koob hmoov rau tus kis txiv nqa mus tas.*

Der ‚Vater der *qeej*‘ spielt nun die ‚*qeej* des Aufbruchs‘ *qeej sawv kev* und leitet die Prozession aus dem Haus an. Da es um die die Überführung des Toten in die außersoziale Domäne außerhalb des Dorfes im Kontext seines *Lebens* geht, wird er gefolgt von einer eingeheirateten Schwiegertochter des Toten, die diesen in ihrer Funktion als Vertreterin des Frauengebers des Verstorbenen mit einer Fackel auf dem richtigen Weg zum Grab leitet. Es schließt sich der Rezipient des ‚den Weg Weisens‘ an, der den ‚Hahn der Ruhestätte des Kopfes‘, den ‚Kürbis des Hahns‘, die Divinationsinstrumente aus Bambus und rituelles Papier trägt (Lemoine 1979 : 205; Symonds 1991: 249). Nun folgt der Sarg mit dem Leichnam, der von den männlichen Mitgliedern der Deszendenzgruppe *cov tub* nach draußen getragen wird, wo die affinalen Gäste des Totenrituals mit zupacken und den Toten in halsbrecherischem Tempo zum Aufbahrungsort in der Nähe des Hauses tragen. Wichtig ist dabei, dass der Leichnam in gerader Linie vom Haus weggetragen wird auf die tiefere Seite des Dorfes, ohne dabei um andere Häuser herum zu gehen (Cooper et al. 1991: 16). Auf einem kleinen Areal außerhalb des Dorfes wurde bereits eine weitere Plattform an einem kleinen Baum errichtet. Die Prozession kreist um diese von oben gesehen fünf Runden gegen die Uhr *tsib lwm mus sab xi*, danach vier Runden mit der Uhr *plaub lwm mus sab laug*; Symonds berichtet von einem Kreisen, das neunmal in Uhrzeigerrichtung, dann neunmal entgegen der Uhrzeigerrichtung vollzogen wird (Symonds 1991: 250). Wenn die Prozession mit dem Toten mehrfach den Baum umkreist, an dem der Tote nochmals aufgebahrt wird, findet sich hierin die Rezirkulation der Aspekte der Person des Toten zwischen sozialer und kosmischer Ordnung angedeutet. Gleiches gilt für die wiederholten vorherigen Umkreisungen des Hauptstützpfilers des Hauses, der den kosmischen, Erde und Himmel verbindenden Stützpfiler repräsentiert, durch den ‚Vater der *qeej*‘. In beiden Fällen nimmt diese Handlung Bezug auf ein mythisches Motiv, wonach Wesen, die sich von der Erde in den Himmel oder umgekehrt begeben, dies um sich selbst kreiselnd tun (Mottin 1980: 11). In diesem Fall werden die Konstituenten des Toten so rituell aus der sozialen in die kosmische Ordnung überführt, um hieraus später wieder erneuert in der sozialen reinkarnieren zu können.

Nun wird der Tote auf der hier aus Bambus errichteten Liege aufgebahrt, wobei sich seine Ausrichtung umkehrt: lag er im Haus noch mit dem Kopf nach Osten, liegt er nun mit dem Kopf nach Westen; der Westen gilt dabei, wie Tapp spezifiziert, als Richtung des Todes (Tapp 1989b: 85). Das Bambusgerüst ist in der Form einem Haus nachempfunden, das nun jedoch nur noch vom Toten bewohnt wird. Auf der Talseite wird zu Füßen des Toten ein kleiner Baum in den Boden gesteckt, an dem analog zum ‚Pfeiler der Geister‘ Trommel und *qeej* aufgehängt werden. An die Liege werden die Gegenstände gehängt, die den Toten auch

schon im Hause begleiteten: der ‚Hahn der Ruhestätte des Kopfes‘, der ‚Kürbis des Hahnes‘, etwas rituelles Papier, das als ‚der Schirm aus Papier‘ *lub kaus ntawv* bezeichnet wird, sowie das Behältnis für die für den Toten geopfertem Speisen. Auf der Talseite des Toten werden die beiden Rinder angebunden, die vom ältesten Sohn des Toten gestellt wurden und die hier später geopfert werden; das männliche Tier steht dabei westlich vom weiblichen. Die Rinder werden nun durch lange Baumwollfäden mit den Handgelenken des Verstorbenen in Verbindung gebracht. Einige Reiskörner werden ihnen auf den Kopf und auf die Seite gelegt; danach tötet der ‚Vater des Geistes‘ den Stier, der Mann der Schwester des Toten die Kuh durch je einen kräftigen Schlag mit der stumpfen Axtseite auf die Stirn. Die Funktion dieser Rinder ist es, den Toten endgültig aus der sozialen Gemeinschaft des Haushaltes zu entfernen, indem sie ‚seine *plig* (auf ihrem Weg ins Jenseits) ziehen (und) leiten‘ *ua luag cab tus plig*. Da gleichzeitig wichtig ist, dass mit dem Toten nicht die eng mit diesem verbundenen lebenswichtigen Konstituenten seiner Angehörigen mit ins Grab gelangen, spritzt der Küchenmeister *tshw kab* in diesem Moment Wasser aus einem Eimer über alle Anwesenden *hua nyuj txoj siav*, damit ‚das Rind stirbt, aber das Leben bleibt‘ *tus nyuj tuag tab si txoj siav nyob*; das Wasser aus dem Eimer wird später zum Auswaschen des Rinderblutes benutzt. Im Moment des Tötens fangen so die ‚Väter der *qeej*‘ an zu spielen, die Trommel wird geschlagen, das Gewehr des Toten wird abgefeuert, seine Bambuspfeife geblasen, und die am Toten versammelten Angehörigen brechen angesichts dieses neuerlichen Schrittes der Trennung vom Toten in lautes Wehklagen aus. Lemoine und Chindarsi beschreiben ein sehr ähnliches Vorgehen für die Grünen Hmong, Symonds für die Weißen Hmong in Thailand (Chindarsi 1976: 89; Lemoine 1979 : 205; Symonds 1991: 250).

Symonds beschreibt für die Hmong in Thailand, dass diese Büffel mit Hanfstricken an die Hand des Toten gebunden, mit Reis gefüttert und mit Wasser besprengt werden (Symonds 1991: 250). Im Alltag werden Büffel jedoch kaum gefüttert, sondern streunen auf Futtersuche herum oder bekommen, falls sie mal gefüttert werden, Mais und nicht den den Bewohnern des Hauses vorbehaltenen Reis. Die Büffel werden hier also mit einer sonst den Menschen vorbehaltenen Nahrung gefüttert, die für das in ihr inkorporierte *Leben* geschätzt wird; in Laos werden die Rinder mit den Reiskörnern auf Haupt und Seite in Berührung gebracht. Über Hanfstricke werden sie dann in direkten Kontakt zum Toten gesetzt und werden so mit dem Toten in seinen verschieden bewerteten Konstituenten identifiziert: Zum einen sind sie als Büffel Ausdruck des *Prestiges*, das der Tote in der Beziehung zu seinem Frauennehmer und seinen Ahnen findet. Über den Reis werden sie darüber hinaus assoziiert mit dem *Leben*, das der Tote im Frauengeber findet. Da in diesem Kontext diese Werte aber hierarchisch so

zueinander angeordnet sind, dass das *Prestige* des Toten seinem *Leben* in der Eigenschaft der Verwesung untergeordnet ist, werden die Büffel geopfert und mit ihm in das Grab überführt. Folglich wird der Büffel im Moment des Todes von den Spielern der Mundorgel und der ‚Trommel des Gebärens‘ umringt, die die Desintegration dieser Konstituenten an die des Toten anbinden.

In der folgenden Zwischenphase, in der die Rinder zerlegt werden, demarkieren sich die verschiedenen beteiligten Gruppen räumlich auf sehr deutliche Weise. Die Frauen haben das Haus nun fast komplett verlassen und wurden mit der Leiche nach draußen verlagert. Am höchsten Punkt des Platzes oberhalb des Toten versammeln sich vorwiegend die älteren Frauen, die in den Clan des Verstorbenen eingeheiratet haben *tus nyab kwv tij*, mit ihren Kindern. An der Bahre selbst stehen auf der höheren Bergseite die jüngeren klassifikatorischen Schwiegertöchter *tus nyab* aus der Deszendenzgruppe des Toten mit ihren zumeist sehr jungen Kindern auf dem Rücken und umsorgen den Toten, auf der niedrigeren Talseite die Töchter *tus ntxhais* des Toten. Wiederum hierunter befinden sich auf der Talseite der Bahre die patrilinearen Nachkommen des Toten, seine ‚Söhne aus dem Haus‘ *tub hauv tsev*, die hier mit brennenden Räucherstäbchen in der Hand knien, sich zum *qeej*-Stück fortgesetzt verneigen und ‚um *hmoov* bitten‘ *thov koob hmoov*. Wiederum tiefer davon bereitet ein Teil der anderen Männer, die vorwiegend aus der Deszendenzgruppe des Toten stammen, das Rind zum Essen vor, während die zahlreichen auswärtigen Gäste zum Haus der Familie zurückgegangen sind und dort lautstarkem Glücksspiel frönen.

### **Zum Grab**

Nach dem gemeinschaftlichen Essen der Rinder folgt nun die endgültige Überführung des Toten in sein Grab, das ‚Aufbrechen‘ *sawv kev*. Der günstigste Zeitpunkt für die Beerdigung ist der Moment kurz vor Sonnenuntergang, an dem der Tote dann auch zum Ort des Grabes getragen wird. Ein zu frühes Begraben, vor allem am Morgen, kann für die Nachkommen des Verstorbenen mit Krankheit und Unglück verbunden sein (Bourotte 1943: 53; Chindarsi 1976: 89). Die Erklärung hierfür findet sich sicherlich im geomantischen System, in dem mit dem Sonnenuntergang der ‚Atem‘ des mythischen Drachen seine Fließrichtung umkehrt und mit beginnender Nacht von den Gipfeln in das Land hineinströmt (siehe Kap. 5.3). Sollen so Aspekte der Person zum Ursprung gelangen und frühzeitig wieder in die soziale Ordnung rezirkulieren, bietet sich der Begräbniszeitpunkt kurz vor Sonnenuntergang an. Folglich sollte der Tote im Grab mit dem Gesicht nie in Richtung Osten, sondern immer in Richtung Westen

und der untergehenden Sonne gelegt werden, sollen seine Nachkommen nicht Unglück erleiden (Tapp 1989b: 86). Voraussetzung für die Transformation von nicht-generativem, verrottenden in generatives, reproduktives *Leben* ist die Erneuerung im Ursprung. Dies wird zum einen vollzogen in der Vereinigung des Toten mit seiner Plazenta. Zum anderen deutet sich dies an im Begraben des Toten kurz vor Sonnenuntergang im Verlauf großer ‚Drachenvenen‘. Auf diese Weise kann das verrottende *Leben* des Toten mit dem regenerativen ‚Atem‘ des mythischen Drachen in den ‚Drachenvenen‘ bergauf rezirkulieren zurück zum Ursprung, um von hier aus nach Sonnenuntergang erneuert und mit prokreativer Fertilität in die eigenen Nachkommen zu fließen. So erweist es sich bei der Lokalisation des Hauses von entscheidender Wichtigkeit, dass das Haus über ‚Drachenvenen‘ in optimale Beziehungen zu den Gräbern der Ahnen und damit zum Ursprung des *Lebens* gesetzt wird; dies äußert sich darin, dass bei der Probe vor dem Hausbau die vergrabenen Reiskörner in der Nacht nicht in sich zusammenfallen oder gar verloren gehen dürfen<sup>395</sup>.

Ein letztes Mal werden ihm nun Speisen geopfert, und ‚der Tote wird angeleitet, den Tag des Begräbnisses zu gehen‘ *coj tus tuag mus sam sab*. Hierzu bildet sich eine Prozession, die vom ‚Vater der *qeej*‘ angeleitet wird und die vorwiegend aus Mitgliedern der Deszendenzgruppe besteht, die den Toten und alle Gegenstände, die im Totenritual mit ihm in Beziehung standen, mit sich tragen. Die am Totenritual beteiligten Frauen brechen in lautes Wehklagen aus und nehmen Abschied vom Toten, da sich bis auf je drei Töchter und Schwiegertöchter des Toten keine von ihnen der Gruppe, die den Toten in die außersoziale Sphäre des Grabes bringen wird, anschließt. Sobald der Tote von seinem Gerüst genommen wurde, wird dieses und das angedeutete Haus des Toten eiligst von seinen Schwiegersöhnen und Mitgliedern seiner Deszendenzgruppe zerstört ebenso wie die Trommel, um dem Toten keine Gelegenheit zur Rückkehr zu geben. An der Grenze vom besiedelten Dorfgebiet zum umgebenden Dschungel *ntub zos* hört der ‚Vater der *qeej*‘ auf zu spielen, die Schwiegertochter des Toten wirft ihre Fackel auf den Weg, und beide kehren wieder in das Dorf zurück (Bourotte 1943: 55); im Lied wurde dies zuvor als der Ort identifiziert, in dem der Tote in die Domäne des ‚böartigen Büffels‘ wechselt. Die lange Prozession macht sich nun mit dem Leichnam auf den Weg zur Grabstätte, die gewöhnlich etwa ein bis zwei Stunden Fußmarsch entfernt an

<sup>395</sup>Hieraus erklären sich auch Sanktionen während der Schwangerschaft der Frau, die im Kontext des *Lebens* auf das Werden des Fötus im Leib fokussiert: sie sollte in der Schwangerschaft keine Flüsse oder Bäche überschreiten und muss generell an Gewässern Vorsicht walten lassen (Symonds 1991: 202). Über den Ort des Wohnhauses sollte ihr bereits das Leben zufließen, das das Wachstum des Kindes im Leib ermöglicht. Überschreitet sie darüber hinaus fließende Gewässer, in denen oft ‚Drachenvenen‘ vermutet werden, droht sie, sich im Kontext ihres Lebens anderen, nicht rituell durch

einem höheren Ort liegt. Bei der Wahl des Weges muss darauf geachtet werden, dass er nicht über anderen Dörfern her führt, da diesen sonst Unglück drohen würde. Im Falle einer Missachtung dieses Gebotes drohen der Deszendenzgruppe des Toten heftige Sanktionen (Bourotte 1943: 55; Tapp 1989b: 84). Die Prozession wird bei den Grünen Hmong gefolgt von einem Mann, der rituelles Papier auf den Weg wirft, um von den ‚wilden Geistern‘ die Passage für den Leichnam zu erbitten (Chindarsi 1976: 93).

An der Grabstelle angekommen, wird der Boden des Sarges mit dem schwarzen Tuch ausgelegt, der dem Toten vom Bruder seiner Schwester *muam phauj* zuvor mitgebracht worden war. Die Art der Grabgestaltung und die Ausrichtung des Toten im Grab variiert sehr von Clan zu Clan und hängt von den geomantischen Verhältnissen der jeweiligen Örtlichkeit ab, wobei nicht unbedingt die Bereitschaft besteht, diese mit Außenstehenden zu besprechen. Chindarsi berichtet so, dass die Köpfe der Toten im Grab verschiedene Richtungen einnehmen können: eine rituelle Untergruppierung eines Clans begräbt ihre Toten so senkrecht zum Bergkamm mit dem Kopf nach oben, die andere ihre Verstorbenen parallel zum Bergkamm mit dem Kopf nach rechts (Chindarsi 1976: 93). Tapp spezifiziert, dass der Kopf des Toten nicht ostwärts oder nach oben zeigen darf, denn: ‚von der Sonne geblendet, kann er nicht sehen; so werden seine Töchter und Söhne Unglück erleiden‘ (Tapp 1989b: 86). Während die Grube vor allem durch die Schwiegersöhne des Toten und Mitglieder seiner Deszendenzgruppe ausgehoben wird, ordnen die Frauen die Kleidung des Toten und entfernen Maiskolben, Bananen und Plätzchen, die dem Toten von den Frauen in den Tagen zuvor als Zeichen der Zuneigung zugesteckt worden waren, sowie auf der Kleidung liegende Haare oder andere störende Objekte. Obwohl der Geruch der Verwesung durch den Toten und den Hahn inzwischen recht stark geworden ist, ist niemandem eine Scheu vor dem Toten anzumerken. Der Sarg wird in die Grube hinabgelassen, der Inhalt des Eimers mit dem ‚Hahn der Ruhestätte des Kopfes‘, dem ‚Kürbis des Hahnes‘, dem ‚Schirm aus Papier‘ *lub kaus ntawv* und dem Behältnis der für den Toten geopfertem Speisen am Kopfende des Sarges in die Erdgrube entleert. Chindarsi beschreibt für die Grünen Hmong, dass die *plig* der Nachkommen des Toten rituell im Sarg zusammengefasst und den Anwesenden in die Falten ihrer Kleider gesteckt und damit wieder zugeführt werden. Der Tote wird ein letztes Mal mit Reis gefüttert; dann wird der Sarg geschlossen und mit Erde bedeckt (Chindarsi 1976: 93-94). Die Grube wird nun wieder zugeschüttet, die Trage des Toten mit Buschmessern zerschlagen.

---

ihre Gruppe kontrollierten Beziehungen auszusetzen, in denen es durchaus passieren kann, dass das sich in ihr inkorporierende *Leben* weiter bergab fließt oder dem Ursprung wieder zurückgeführt wird.

## Zurück im Dorf

Die im Dorf Zurückgebliebenen haben in der Zwischenzeit auf dem Weg an der Grenze zwischen Dorf und Dschungel ein Feuer angezündet *rauv ib lub cub tawg tom kev* und einen Eimer Wasser *ib thoob dej* hingestellt; die vom Grab Zurückkommenden müssen hier ihre Hände waschen *ntxuav tes* und über das Feuer springen, um ihnen eventuell folgende wilde Geister oder die *plig* des Toten vom Eindringen ins Dorf abzuhalten. Auch bei den Grünen Hmong waschen die Teilnehmer in der Nähe der Stelle, wo die Schwiegertochter des Toten die Fackel auf den Weg geworfen hatte, in einem Eimer Wasser rituell die Hände, um ‚den Geruch des Toten zu verlieren‘ (Chindarsi 1976: 94; Lemoine 1979 : 205). Erst danach dürfen die Zurückkommenden wieder das Haus betreten, in dem nun der älteste Sohn des Toten ohne neues Installationsritual den verwahrten Schrein des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ *xwm kab* wieder aufhängen kann. Voraussetzung für die gelungene rituelle Verlagerung des Verrottens ist so eine klare Abgrenzung der Domäne des Sozialen und des Außersozialen im Kontext des *Lebens*: so dürfen Frauen, die primär als Bräute über ihr *Leben* bewertet werden, im Totenritual den außersozialen Bereich des Grabes gewöhnlich nicht betreten, um selbst nicht zu Verrotten zu beginnen. Männer müssen sich an der Grenze zwischen Wald und Siedlung rituell waschen, um nicht den Geruch des Toten als Indikator des Zerfallsprozesses in die Gesellschaft zu tragen.

## Das ‚Wegschicken des Hungers‘

Da weiter davon ausgegangen wird, dass der Tote ‚sehr hungrig‘ *tshaib plab heev* ist und ihn dieser Hunger anleiten könnte, den Weg zurück zum Dorf zu suchen, werden ihm auch in den drei dem Begräbnis nachfolgenden Tagen Speisen geopfert, um seinen ‚Hunger fortzuschicken‘ *xa tshaib*. Hierzu werden am ersten Tag nach dem Begräbnis drei Bambusbehälter *lub rab* mit gekochtem Reis, Fleisch, Wasser und Alkohol an einem Baum aufgehängt, der an der Mündung des Weges am Dorfrand liegt, am zweiten Tag an einem Baum auf der Mitte des Weges zum Grab und am dritten Tag am Grab selbst. Ein anderer Clan berichtet von einem entsprechenden dreiteiligen Opfer eines Hühnerküchens; aus Thailand wird von einer entsprechenden Opferung eines gekochten Eis berichtet (Symonds 1991: 252; Chindarsi 1976: 94). Nun sind die Aufbauten des Grabes, die als ‚Haus‘ *tsev* des Toten begriffen werden, vollendet, und der Tote nimmt temporär Residenz im Grab auf (Chindarsi 1976: 94; Bertrais 1979: 274; Tapp 1989b: 85-86).

### „Der Dreizehnte der *plig*“

Gewöhnlich wird dreizehn Tage nach dem Tod des Betroffenen ein nächtliches Ritual angeschlossen, der ‚Dreizehnte der *plig*‘ *xi plig*, an das sich am darauffolgenden Tag das ‚Befreien der *plig*‘ *tso plig* direkt anschließen kann, wenn der Haushalt über die entsprechende Anzahl von Opfertieren verfügt: ‚Wenn dreizehn Tage gefüllt sind, macht man den Dreizehnten des Leichnams, wird man die *plig* befreien‘<sup>396</sup>. Da die materiellen Ressourcen einer Deszendenzgruppe jedoch zumeist durch das vorhergehende Totenritual recht strapaziert sind, wird mit dem ‚Befreien der *plig*‘ oft bis ein Jahr nach dem Begräbnis gewartet und gleichzeitig mit anderen rituellen Anlässen wie dem Neujahrsfest abgehalten, an dem umfangreichere Opfer stattfinden. Beide Rituale wenden sich dabei primär an die ‚Schatten/Bild-*plig*‘ *plig duab* des Verstorbenen, die im Gegensatz zu den sich bald reinkarnierenden Hühner-, Schweine- oder Rinder-*plig* auf lange Zeit an das Haus des Grabes gebannt bleibt: ‚Die Schatten/Bild-*plig* geht nicht reinkarnieren. Nach sehr langer Zeit, nach hundert Jahren geht sie reinkarnieren, weil es niemanden mehr im Grab gibt‘<sup>397</sup>. Im bisherigen Verlauf des Totenrituals wurde der verrottende Anteil der Person in das außerhalb der sozialen Ordnung stehende ‚Haus‘ des Grabes überführt, um hier in seiner Dekomposition die Gesellschaft nicht in ihren vitalen Beziehungen zu gefährden. Dieser Prozess des Verrottens und der Erneuerung wird vorgestellt als zwölfmalige Reinkarnation dieses Anteils der Person in verschiedenen Insekten. Weiter definiert sich die Person des Toten jedoch auch über Beziehungen, die ihn in Bezug setzen zu den patrilinearen, fremden Ahnen seiner Namensgruppe. Diese werden im Grab als *plig* repräsentiert, die als ‚Wächter der Tür des Grabes‘ *zov rooj ntxa* bezeichnet und mit den Knochen des Verschiedenen assoziiert wird. Während also ein Teil der Person des Toten als *plig* direkt in einem Insekt reinkarniert, verbleibt ein weiterer Teil, der hier als Schatten/Bild-*plig* identifiziert wurde, im Grab. Dieser Teil der Person wurde bisher noch nicht rituell in die außersoziale Domäne überführt; so ‚schluchzt‘ er, steht zwischen den ‚Häusern‘ *tsev* seines Grabes und seiner Nachkommen und droht den Angehörigen in dem Bestreben, wieder komplett werden zu wollen, Krankheit und Tod zu bringen. Insofern erweist es sich von Wichtigkeit, auch diesen Anteil der Person von der Gruppe der Lebenden rituell zu scheiden. Im *xi plig*, dem ‚Dreizehnten der *plig*‘ muss er von den Männern der Deszendenzgruppe des Verstorbenen am dreizehnten Tag nach dem Tode

<sup>396</sup> *Puv nyoog li ib tsug kaum peb hnuv ua qauv xi yuav tso plig.*

<sup>397</sup> *Tus plig duab nws tsi mus thawj thiab sai ntev ib puas xyoo mam mus thawj thiab vim tsi muaj tus nyob lub ntxa.*

wieder ins Haus eingeladen und von diesem rituell geschieden werden, soll er nicht zu einem ‚wildem Geist‘ *dab qus* werden (Moréchand 1968: 90; Tapp 1989b: 87, 88; Dao 1992: 275-276; Lemoine 1993: 114).

Bei Einbruch der Dunkelheit des dreizehnten Tages besucht der älteste Sohn des Verstorbenen das Grab seines Vaters. Er legt hier einige für den Toten bestimmte Gaben wie Bananen und Mangos ab und vollzieht die rituelle Totenklage. Nun bewegt er sich fünf Mal im Uhrzeigersinn, danach vier Mal gegen den Uhrzeigersinn um das Grab und ergreift schließlich eine kleine Handvoll Erde vom Grabhügel des Toten, die er in Papier einwickelt und zurück ins Dorf trägt. Dabei wird der Verstorbene gebeten, seine ‚Ehefrauen und Schwiegertöchter zu verjagen, um nach Hause kommen zu können‘, sich also aus der affinalen Beziehung zu befreien und zurückzukommen (Lemoine 1979 : 206; Dao 1992: 275). Da zu diesem Zeitpunkt vor allem das verrottende *Leben* des Toten der sozialen Ordnung gefährlich zu werden droht und ihm dieses in der affinalen Beziehung zum Frauengeber zugeschrieben werden kann, wird der Tote hier unter Vernachlässigung dieser Beziehung, dieses Aspektes seiner Person konstituiert und im Kontext seines *Prestige* ins Haus überführt. Die Erde wird außerhalb des Hauses des Verstorbenen abgelegt, bis im Innern des Hauses alle Voraussetzungen geschaffen wurden, um dem Toten zu opfern. Seine Anwesenheit manifestiert sich während dieser Nacht in Form von Tierspuren, die sich in an der Tür verstreuter Asche sichtbar abzeichnen; auch kann diese *plig* den Nachkommen sichtbar erscheinen oder nachts das Vieh unruhig werden lassen (Moréchand 1968: 93; Lemoine 1979: 206).

Nun wird ein kleines Brett von der Bergseite des Hauses her an den Ahnenpfeiler gelegt und die Erde am Ahnenpfeiler zu einem kleinen Hügel aufgehäuft. Einer der rituellen Ältesten der Deszendenzgruppe des Toten gießt heißes Wasser durch aus Bambus geschnittenen Divinationsinstrumente des Toten, um ‚das Gesicht der *plig* zu säubern‘<sup>398</sup>. Im Gegensatz zum bisherigen Verlauf des Totenrituals werden hier weder *qeej* noch die ‚Trommel des Gebärens‘ gespielt (Tapp 1989b: 88). Es folgt die Opferung von gekochtem Reis, einem gekochten Ei und etwas Alkohol, die sich zu diesem Zeitpunkt des Rituals noch ausschließlich an den Toten richtet. Nun wird ein lebender Hahn als ‚Hahn des Dreizehnten der *plig*‘ *qaib xi plig* dargeboten, vom Toten divinatorisch angenommen und getötet. Der Hahn wird gerupft, gekocht, zerlegt und auf fünf große hölzerne Schöpfkellen verteilt, die in einer Reihe auf das Brett gelegt werden. Anschließend erfolgt das ‚Opfern des Hahns des Dreizehnten der *plig* an die Geister‘ *laig dab qaib xi plig*, in dem sukzessive verschiedenen Ahnengenerationen und

<sup>398</sup> *Muab dej rau tus plig ntxuav muag.*

dem Toten das Fleisch dieses Tieres, gekochter Reis und etwas Alkohol geopfert wird. Die südlichste Schöpfkelle direkt am Ahnenpfeiler des Hauses enthält dabei den Kopf und rechten Flügel des Hahnes und ist für den Toten alleine bestimmt. Die nächstgelegene Schöpfkelle enthält den linken Flügel des Hahnes und dient der Opferung für die patrilinearen Ahnen der entferntesten aufsteigenden Generation, die erinnert werden kann. An den nächsten beiden zur Bergseite gelegenen Schöpfkellen, die je einen Schenkel des Hahnes enthalten, wird in sukzessiver Reihenfolge den darunter liegenden Ahnengenerationen geopfert. Die fünfte Kelle schließlich, die den Bürzel des Hahnes enthält, dient dem Opfer für die Ahnen der Deszendenzgruppe aus der Generation des Verstorbenen sowie für die Residualkategorie aller Ahnen, an deren Namen sich die Lebenden nicht mehr erinnern können. Nach einem gemeinschaftlichen Mahl der wichtigsten Mitglieder der Deszendenzgruppe des Toten wird die ‚*plig* (des Verstorbenen) fortgeschickt‘ *xa plig*. Mit dem Hinweis, dass nun Insekten beginnen, das ‚Haus‘, also das Grab des Toten zu zerstören, wird dieser Aspekt des Toten wieder exkorporiert (Chindarsi 1976: 95). Der Verrottungsprozess wird also als soweit fortgeschritten betrachtet, dass die Verbindung von *Leben* und *Prestige*, die noch das ‚Haus‘ des Toten ausmacht, bald als nichtig betrachtet werden kann, was eine Voraussetzung darstellt für die Proklamation des Verstorbenen als Ahne. Insofern verweist dies bereits auf das zweite Totenritual<sup>399</sup>, das rituell die Rezirkulation des vom verrottenden *Leben* freien Aspektes als starker, fremder Ahne in die kosmische Ordnung leistet, sowie auf das Ritual des ‚Rufens der *plig*‘, in dem dieser Aspekt schließlich im Ursprung erneuert durch die Nachkommen in der Namensgebung wieder in die soziale Ordnung eingebunden werden kann. Die Schöpfkellen wurden bereits abgeräumt; der rituelle Älteste opfert vor der Erde vom Grabhügel des Toten etwas Alkohol, verbrennt rituelles Papier, trägt das Brett zur ‚Tür der Reichtümer‘ und wirft es in weitem Bogen auf die Talseite des Hauses, ohne selbst das Gebäude zu verlassen. Für die Weißen Hmong wird spezifiziert, dass die *plig* des Verschiedenen nun nicht mehr zur

<sup>399</sup> Aus der unterschiedlichen Zielsetzung von erstem und zweitem Totenritual heraus könnte sich auch erklären, warum die Himmelsrichtung des Westens für die Totenrituale eine besondere Bedeutung hat: der Westen wird als Richtung des Todes empfunden, auf die hinaus der Tote sowohl bei der Aufbahrung im Haus als auch bei der Grablegung ausgerichtet wird. Die Himmelsrichtung des Westens wird von den Hmong dabei bezeichnet als „where the sun falls“ *sab hnub poob* und assoziiert mit dem Übergang vom Kontext der als weiblich begriffenen Sonne zu dem des als männlich begriffenen Mond. Der Wechsel der Himmelskörper wird hier empfunden als ein Wechsel der mit ihnen assoziierten Kontexte (Johnson 1985: 19; Symonds 1991: 48). Während die untergehende, nährende, weibliche Sonne und das Ende des Tages ihr Analogon somit im ersten Totenritual finden, das sich vor allem der Dekomposition des Toten unter dem Aspekt seines Lebens widmet, findet mit Beginn der Nacht der männliche Mond im zweiten Totenritual seine Entsprechung in einer stärkeren Gewichtung der Beziehungen, die der Proklamation des starken Namens des Toten im Kontext seines *Prestige* dienlich sind. Eine entsprechende durchgängige Bewertung dieser Tagesphasen konnte jedoch nicht festgestellt werden.

Welt der Lebenden gehört. Dieser rituelle Schritt wird als besonders gefährlich für die Lebenden eingeschätzt, da gefürchtet wird, der Tote könnte Anteile der Personen der Lebenden an sich binden, um wieder komplett zu werden. Die Divinationsinstrumente aus frischem Bambus werden danach verbrannt (Moréchand 1968: 93; Tapp 1989b: 87; Symonds 1991: 252-253).

### **Das ‚Befreien der *plig*‘**

Es wird angenommen, dass der Prozess des Verwesens im Grabe idealerweise nach einem Jahr abgeschlossen sein sollte; tatsächlich dauert dieser länger. In dieser Zeit wird können die Schatten/Bild-*plig* und die Menschen-*plig* des Toten, die als verschiedene Manifestationsarten ein- und desgleichen Aspekts der Person zu betrachten sind, noch nicht als reinkarniert betrachtet werden. Die entsprechende *plig* wird als verarmt, ohne Essen und ohne Trinken betrachtet, ein Zustand, der erst durch das ‚Befreien der *plig*‘ beendet werden kann: ‚Wenn die *plig* noch nicht befreit wurde, kann die Menschen-*plig* noch nicht reinkarnieren; die Schatten/Bild-*plig* (und) Menschen-*plig* gehen (und) wohnen im Grab, aber sie können nicht reinkarnieren. Sie haben nichts zu essen, nichts zu trinken, haben keinen Raum zum Wohnen, (sind) arm‘<sup>400</sup>. In diesem Zustand wird diese mit den Knochen assoziierte *plig* noch als unrein empfunden (Chindarsi 1976: 97). Der Vorgang des Verrottens des Leichnams dauert konzeptuell solange an, bis der unreine Name des Toten den Geruch der Verwesung des *Lebens* verloren hat und dann befreit werden kann, um den patrilinearen Ahnen wieder zugeführt zu werden und sich in einer neuerlichen Namensgebung wieder zu verkörpern. Ein anderer Informant charakterisierte den im Grabe residierenden ‚Geist des Toten‘ *dab tuag* sehr ähnlich einem ‚wildem Geist‘ als ewig hungrig: ‚Im Grab gibt es den Geist des Toten; (dieser) wohnt lange (darin und) bekommt Hunger (und) möchte Blut trinken. Gewöhnlich ist ein (solcher nicht durch Rituale sozialisierter) Geist des Toten sehr böseartig, möchte die Menschen überfallen, möchte das Blut der Menschen essen‘<sup>401</sup>. Auf der Suche nach Nahrung sucht er bevorzugt die Mitglieder seiner eigenen Deszendenzgruppe auf, denen er in Träumen seinen Hunger offenbart, die ihn dann rituell füttern<sup>402</sup>. Unterbleibt diese Fütterung trotz mehrfacher entsprechender Träume jedoch, droht er das Leben seiner eigenen Angehörigen zu

<sup>400</sup> *Yog tsi tau tso plig plig neeg mus thawj thiab tsi tau plig duab plig neeg mus nyob lub ntxa tab si thawj thiab tsi tau tsi muaj noj tsi muaj haus tsi muaj chaw nyob txom nyem.*

<sup>401</sup> *Nyob lub ntxa muaj dab tuag nyob ntev tshaib plab xav noj ntshav raws li ib txwm dab tuag siab phem xav hem tus neeg xav noj tus neeg ntshav.*

<sup>402</sup> Der Geist des Toten nutzt dabei nicht die Träume der Menschen, um mit ihnen zu kommunizieren, sondern die Träume an sich sind vielmehr Resultat seines Kommens.

beeinträchtigen: ‚Wenn die *plig* im Grab Hunger hat, lässt er seinen Sohn (oder) seine Frau träumen, damit sie ihm Fleisch und Früchte von Bäumen zu Essen schicken. Wenn (man) ihn nicht füttert, (er) drei Mal, vier Mal Träume schickt, die Ehefrau ihn (aber) nicht füttert, macht er seinen Sohn oder seine Ehefrau krank‘<sup>403</sup>. Sollte darüber hinaus kein entsprechender Schutz durch die ‚Geister des Hauses‘ bestehen, droht er die Lebenden selbst in der Nacht zu töten und zu konsumieren: ‚Wenn es Menschen gibt, die die Ahnen, die Hausgeister, den Geist des Ortes nicht füttern, rufen sie den Geist des Toten, der kommt (und) sie erwürgt oder sie beißt (und) ihr Blut isst, (dass) sie sterben‘<sup>404</sup>. Solange das ‚Befreien der *plig*‘ noch nicht vollzogen ist, kann der Tote seinen Nachkommen durch Missernten, Krankheit und Tod Schaden zufügen, da er inkomplett ist und zur Vervollständigung seiner selbst unter den *plig* seiner Verwandten nach den ihm fehlenden Konstituenten sucht (Symonds 1991: 253). Die unter den Hmong immer wieder beobachtete Phänomen eines plötzlichen nächtlichen Todes von zuvor gesunden, jungen, männlichen Hmong, das in den USA trotz umfangreicher biomedizinischer und epidemiologischer Studien nicht geklärt werden konnte, erscheint so aus der Perspektive der Hmong erklärbar: es sind ‚wilde Geister‘, vor allem der als *dab tsog* bezeichnete, jedoch auch die rituell nicht versöhnten Geister der Toten, die die Lebenden im Traum ersticken (zum Hintergrund dieses Phänomens, das in die biomedizinische Nomenklatur als ‚Sudden Unexpected Nocturnal Death Syndrome‘ (SUNDS) aufgenommen wurde, siehe auch Postert 2002). Die Verstorbenen, die nicht den Ritualen des Totenzyklus unterworfen wurden, stellen so für die Lebenden eine latente Gefahr dar. Die höhere Mortalitätsrate unter den Hmong in früheren Zeiten wird folglich auf eine größere Anzahl von ‚Geistern der Toten‘ zurückgeführt, die geringere Sterberate der Gegenwart hingegen darauf, dass durch den Schlachtenlärm des Zweiten Weltkriegs und des Bürgerkriegs zahlreiche dieser Geister verschreckt wurden und ins Jenseits geflüchtet sind: ‚Von 1940 bis heute gab es kriegerische Auseinandersetzungen, gab es Gewehre und abstürzende Flugzeuge; die Geister der Toten hatten Angst, es gibt keine Geister der Toten mehr im Diesseits, (da sie) alle ins Jenseits gelaufen sind. Im Jenseits haben sie keine Angst, gibt es keinen Krieg, gibt es keine Gewehre, ist es nicht laut; hierhin können die Geister flüchten (und) wohnen. Im Jahr 1910 gab es noch sehr viele Geister von Toten, (die) Menschen beißen und Blut trinken konnten. Wenn irgendjemand sehr schön singen konnte, hübsche Kinder hatte, kamen die Geister der

<sup>403</sup> *Yog tus plig nyob lub ntxa tsaib plab nws ua npau suav rau nws tus tub thiab nws tus poj niam kom xa mov nqaij txiv ntoo mus rau nws noj xwb yog tsi pub nws noj ua npau suav peb zaug plaub zaug tus poj niam tsi pub nws noj nws ua mob rau nws tus tub los yog nws tus poj niam.*

<sup>404</sup> *Yog muaj tus neeg tsis pub dab niam dab txiv dab tsev dab thwv tim noj lawv hais rau dab tuag tuaj nyem nws caj pas los yog tom nws noj ntshav nws tuag.*

Toten, haben sie weggeführt, die Menschen gebissen (und) ihr Blut getrunken. An einem Tag konnten (so ohne weiteres) zwei, drei Menschen sterben'<sup>405</sup>.

Der ‚Dreizehnte der plig‘ und das ‚Befreien der plig‘ wenden sich an den Aspekt der Person, der mit seinen Knochen assoziiert und als ‚Wächter der Tür des Grabes‘ *zov rooj ntxa* bezeichnet wird. Sie bilden dabei ein festes rituelles Ensemble und können auch gleichzeitig durchgeführt werden (Moréchand 1968: 92; Chindarsi 1976: 96; Symonds 1991: 254; Dao 1992: 275-276). Das ‚Befreien der plig‘ *tso plig* kann mit dem Opfer eines Rindes vollzogen werden und findet dann zweitägig statt; üblicher ist jedoch das Opfer eines Schweins und die eintägige Ritualdauer.

Für Mitglieder einer Deszendenzgruppe kann dieses Ritual für mehrere Verstorbene gleichzeitig ausgerichtet werden, worauf vor allem angesichts der zahlreichen verstorbenen Kinder zurückgegriffen wird. Analog zum Totenritual werden zwei ‚Väter der *qeej*‘ bestimmt, die die rituellen Musikstücke spielen werden (Moréchand 1955: 541; Symonds 1991: 255). Gleichfalls zuständig sind sie für die neuerliche Fertigung einer Trommel, wofür sie die Haut eines der Rinder verwenden, das am Tag des Begräbnisses des Toten geopfert worden war. Ansonsten findet die gleiche Rollenverteilung statt, wie sie bereits für das erste Totenritual beschrieben wurde (Chindarsi 1976: 97; Symonds 1991: 255).

Obwohl beim ‚Befreien der *plig*‘ verschiedene Kategorien von affinalen Verwandten anwesend sind, wird ihnen kein rituelles Amt obligatorisch zugewiesen. Während sich zuvor im ersten Totenritual die affinalen Verwandten mit dafür verantwortlich gezeigt haben, den Toten im Kontext seines *Lebens* in die außersoziale Domäne zu überführen, erfordert das ‚Befreien‘ der mit den Knochen assoziierten *plig* die Operationalisierung der patrilinearen Beziehungen. Das ‚Befreien der *plig*‘ wird so von den Männern der Deszendenzgruppe des Verstorbenen geleitet. Dennoch wird die Anwesenheit der Hauptrepräsentanten von Frauengeber und Frauennehmer als bedeutsam und als Ausdruck gelungener affinaler Beziehungen empfunden: ‚Wenn man die *plig* befreit, kommen gewöhnlich (des Toten) DH, WP, WB, *muam phauj* (Z), ZH und die Mitglieder der Deszendenzgruppe das Befreien der *plig* besuchen. Diese besuchenden Gäste sind die engen Affinalen, die sich lieben. (Sie kommen), weil jetzt das Lebens (des Toten) ganz zu Ende ist, es das letzte Mal ist; sie müssen

<sup>405</sup> *Yav thaum ub ib txhiab cuaj pua plaub caug los zaum no muaj ua tsov ua rog muaj phom muaj dav hlau tua dab tuag ntshai tsi muaj dab tuag nyob yaj ceeb lawm khiav mus yeeb ceeb tas tsi ntshai nyob yeeb ceeb tsi ua tsov ua rog tsi muaj rab phom tsi nrov dab tuag khiav mus nyob tau hos yav thaum ib txhiab cuaj pua kaum ntawv nws muaj dab tuag heev tom tus neeg noj ntshav tau yog leej twg txawj hais kwv txhiaj zoo nkauj zoo nraug muaj tus mi nyuam zoo dab tuag los coj mus tom tus neeg noj ntshav ib hnuv tuag ob peb leeg los muaj.*

kommen (und) sich lieben'<sup>406</sup>. Bereits am Vorabend des eigentlichen Rituals beginnt die Vorbereitung der Gaben, die ausschließlich von der Deszendenzgruppe des Toten gestellt werden. Hierzu gehört vor allem das Schlagen des Reiskuchens *tuav ncuav* aus Klebreis *txhuv nplaum*, das im Haus eines Clanmitgliedes von den anwesenden Männern und Gästen mit großen Holzhämmern durchgeführt wird. Desweiteren werden von dem Mitglied der Deszendenzgruppe, in dessen Haus das Ritual stattfindet, aus grobem Papier die ‚Papierketten‘ *txaug ntshuas ntawv* für alle Toten des *tso plig* geschlagen. Jedes der Mitglieder der Deszendenzgruppe, das hier eines Toten gedenkt, stellt darüber hinaus ein gekochtes Ei, ein Schwein, eine geflochtene Schale *lub vab* sowie bei einem Mann ein Hemd und eine Mütze des Toten, bei Frauen ein Turbanband zur Verfügung.

Am nächsten Tag wird aus diesen Gaben durch den engsten männlichen Angehörigen der jeweiligen Haushalte für jeden Verstorbenen je eine Repräsentation des Toten gefertigt, die als *lub kaum vab* bezeichnet wird. Voraussetzung für die rituelle Trennung von verrottetem *Leben* und dem Namen des Toten ist, dass beide nochmals in die Gesellschaft der Lebenden zurückgeholt und wieder in einem Körper vereinigt werden. Grundlage hierfür bildet die geflochtene Worfelschale *vab*, die sonst zum Trennen von Spreu und Reis benutzt wird. Auf diese wird nun neben einer aufgerissenen, gefüllten Konserve mit Milch *poom mi nyuj* etwas heißer, gekochter Reis, das gekochte Ei sowie ein kleines Bambusbecherchen, ein Löffel für die Opferung sowie ein Paar Divinationsstäbchen aus Bambus gelegt. Diese Elemente, die primär der Ernährung des Toten dienen, grenzen sich scharf ab von den jeweils drei Reiskuchen *ncuav*, die bereits am Abend zuvor gefertigt wurden und nun in kaltem Zustand in den mittleren Teil der Schale gelegt werden. Während der heiße gekochte Reis den Toten nährt, dient der Reiskuchen dem Toten temporär als Körper und ersetzt sein verwesendes Leben durch nicht-verwesendes, nicht-regeneratives Leben: ‚In der Schale gibt es gekochten Reis, ein Ei (und) den Reiskuchen. Der Reiskuchen ist nur zum *plig* machen, die *plig* kommt (und) wohnt im Reiskuchen. Das Ei und den gekochten Reis isst die *plig*. Man benutzt (deswegen auch) keinen heißen Reiskuchen, sondern nur kalten Reiskuchen, weil die *plig* im Reiskuchen nur wohnen will; sie möchte nicht den Dampf des Reiskuchens essen'<sup>407</sup>. Der Reiskuchen ist insofern hier auch nicht durch einfachen gekochten Reis, wie er sonst beim Opfern benutzt wird, zu ersetzen. In der Schale werden nun einige Bambusstreifen so

<sup>406</sup> *Raws li in txwm thaum tso plig yog tus ntxhais vauv niam tais yawm txiv dab laug yawm yij thiab kwv tij caj ceg tuaj xyuas tso plig qhua tuaj xyuas yog neej tsa txheeb ze muaj kev sib hlub vim zaum no yog tag txoj sia yog zaum kawg yuav tsum tuaj sib hlub.*

<sup>407</sup> *Nyob hauv lub vab muaj mov qe ncuav ncuav yog ua plig xwb tus plig tuaj nyob ncuav qe mov tus plig noj tsi siv ncuav sov siv ncuav txias xwb vim tias tus plig xav nyob saum ncuav xwb nws tsi xav noj pa ncuav.*

zwischen die Ränder gespannt, dass sie sich nach oben wölben. Auf diese wird ein Hemd *lub tsho* des Toten ausgebreitet, das auch als ‚Schlaf Tuch des Toten‘ *daim ntaub ntub* bezeichnet wird. Es sollte sich dabei um ein Hemd der Hmongtracht, nicht der inzwischen im Alltag von jüngeren Hmong häufiger getragenen westlichen Kleidung handeln. Auf dieses wurde in früheren Zeiten einer der silbernen Halsringe des Toten gelegt (Moréchand 1955: 541-42; Moréchand 1968: 98-99; Tapp 1989b: 88; Symonds 1991: 255). An dem Bambusgerüst wird ein kleiner Stock befestigt, der die Mütze *kau mom* bzw. bei Frauen deren Turbanband *phuam* trägt und so den oberen Teil, der als ‚Kopf‘ *lub taub haub* aufgefasst wird, konstituiert. Auf die Schale wird bei Männern abschließend noch die Armbrust des Verstorbenen gelegt. Der aus Objekten konstituierte Körper umfasst also zwei verschiedene Aspekte: zum einen mit den Kleidern des Toten, seiner Armbrust und seinem Silber-Halsring Objekte, die ihn als Ausdruck des *Prestige* seine individuelle Persönlichkeit und sein sichtbares Bild repräsentieren. Zum anderen baut die Totenrepräsentation über die Reiskuchen, das gekochte Ei und den gekochten Reis eine gleichartige Beziehung zum verrottenden *Leben* des Toten auf, ersetzen dieses jedoch wie im ersten Totenritual im Reiskuchen durch Formen nicht-verrotteten, nicht-regenerativen *Lebens*.

Am Morgen dieses Tages gehen nun mindestens zwei Mitglieder aus der Deszendenzgruppe des Toten als ‚die, die auf die *plig* warten‘ *tus tos plig* an das Grab und holen mit ähnlichem rituellen Procedere wie beim ‚Dreizehnten der *plig*‘ ein Stück Erde des Grabhügels. Bei verstorbenen Kindern handelt es sich dabei um die Väter, bei älteren Verstorbenen um deren ältesten Sohn. Ist das Grab sehr weit entfernt und handelt es sich um das eines Kindes, kann auch am Dorfrand ein Stück Erde des Weges genommen werden, der zum Grab führt: ‚Um acht Uhr (morgens), wenn die Väter der *qeej* (und) die Person, die dem Geist opfert sowie die Mitglieder der Deszendenzgruppe, die jüngeren und älteren Brüder-Freunde und die Schwiegersöhne alle gekommen sind, geht der Sohn (des Toten) mit einer Begleitung und ruft die *plig* am Grab. Wenn das Grab im Dschungel ist, geht (man) mit zwei Personen, weil man Angst vor Tigergeistern (und) Totengeistern hat, die den Atem/Dampf des Blutes essen wollen. Wenn (das Ziel) am Dorfrand ist, kann (man) auch alleine gehen‘<sup>408</sup>. In der Zwischenzeit wurden die durch die Gaben in der Schale nachempfundenen Totenrepräsentationen an den Dorfrand an den Beginn des Weges gebracht, der zu den Gräbern führt, in einer Reihe hintereinandergestellt und mit der Öffnung des Hemdes zum

<sup>408</sup> *Yim moos kom tus tshuab qeej tus laig dab thiab cov kwv tij caj ceg kwv tij phooj ywg ntxhais vau tuaj tas mam kom tus tub thiab ib tug ua luag mus tos tus plig tom ntxa yog lub ntxa nyob hav zoov mus ob leeg vim tias tsam muaj dab tsov dab tuag xav noj pa ntshav yog nyob ntug zos mus ib leeg tau.*

Dorfrand ausgerichtet, wobei die Schale des ältesten Verstorbenen an der Spitze dieser Reihe steht. Die Schalen sind dabei nur von Männern umgeben, während die Frauen vom weiter entfernten Haus aus zuschauen. Symonds berichtet, dass nun Reiswein in größeren Mengen sowohl an Frauen als auch an Männer ausgegeben wurden; sie merkt hierzu an, dass dies der einzige von ihr beobachtete Fall war, in dem im Rahmen eines Rituals auch an die Frauen des Hauses Alkohol ausgeschenkt wurde (Symonds 1991: 255-256). Solange der Verrottungsprozess des Verstorbenen noch nicht abgeschlossen ist, ist der Name der Männer dieser Gruppe als latent unrein zu betrachten. Dies führt sicherlich zu Problemen bei der Repräsentation des Hauses im Kontext seines *Prestige* und zu interessanten Inversionen. So wird der bisher exklusiv den Männern vorbehaltene Wein auch den Frauen zugänglich. Zu vermuten wäre hier, dass die im Kontext ihres *Prestige* unreinen Männer in spezifischen Situationen solange durch Frauen ergänzt werden können, bis das ‚Befreien der *plig*‘ vollzogen und der Name des Toten den Geruch des verrottenden *Lebens* verloren hat.

Sobald ‚die, die die *plig* bitten‘ auftauchen, beginnt der ‚Vater der *qeej*‘ in Ausrichtung auf sie zu spielen. Diese laufen weinend und schluchzend herbei und legen je etwas in Papier gewickelte Erde vom Grabhügel ihres Toten auf die entsprechende Totenrepräsentation, während sich der ‚Vater der *qeej*‘ umdreht und nun musikalisch mit den Schalen kommuniziert. Über die Erdscholle des Grabes wird erneut eine Teil-Ganzes-Beziehung zwischen der mit den Knochen und dem Namen assoziierten *plig* und seinem Leben, das zu Erde verrottet, sowie der rituell wiederherzustellenden Person geknüpft. Ab diesem Zeitpunkt wird der Tote wieder als unter den Lebenden präsent betrachtet, was sich unter anderem in den nun aufgenommenen rituellen Totenklagen der Anwesenden äußert.

Wie beim ‚Dreizehnten der *plig*‘ *xi plig* erfolgt initial vor jeder Totenrepräsentation das Schütten von heißem Wasser durch die zusammengelegten Divinationsstäbchen, um ‚das Gesicht der *plig* zu waschen‘<sup>409</sup>. Nun folgt das Opfern von Alkohol, Ei und Reis auf die Reiskuchen innerhalb der Schale und die Einladung an die *plig* des Toten, das Haus zu betreten *fiv plig los tsev*: ‚Wenn die beiden, die (auf die *plig*) warten, ankommen, nimmt der, der dem Geist opfert, den gekochten Reis (und) das Ei (und) opfert alles; danach wird die *plig* ins Haus geleitet‘<sup>410</sup>. Nach dieser Opferung werden alle Schalen um 180° gedreht und mit der Öffnung des Hemdes auf das Haus hin ausgerichtet, von den Vätern bzw. ältesten Söhnen der Verstorbenen aufgehoben und, angeleitet durch den ‚Vater der *qeej*‘ durch die ‚Tür der Reichtümer‘ ins Haus gebracht, wo in der Zwischenzeit begonnen wurde, unablässig die

<sup>409</sup> *Muab dej rau plig ntxuav muag.*

<sup>410</sup> *Thaum ob tug tos los txog tus laig dab mam li muab mov qe laig tag mam li coj tus plig los tsev.*

‚Trommel des Gebärens‘ zu schlagen. Die Totenrepräsentationen werden viermal entgegen dem Uhrzeigersinn *lwm hauv plag* um den ‚Pfeiler der Trommel‘ *ncej nruas* getragen, danach fünfmal entgegen dem Uhrzeigersinn um die Feuerstelle *lwm qab cub*. Schließlich werden sie auf der zum Tal gerichteten Seite des Hauses am elterlichen Schlafgemach in einer Reihe auf den Boden gestellt, wobei die des ältesten Toten am weitesten östlich platziert wird. Nun wird den Verstorbenen nochmals gekochter Reis durch die ‚Väter des Opfern an den Geist‘ dargebracht; ist dies abgeschlossen, werden sie als im Haus anwesend betrachtet. Die Verwandten treten schluchzend an die jeweilige Schale und vollziehen die rituellen Klagelieder. Im Halbkreis sitzen vor der Worfelschale die Frauen des Hauses und weinen, während sich die Männer abseits halten (Moréchand 1955: 541). Im nächsten rituellen Schritt zeigt sich, wofür dieses Ritual angelegt ist: nach einem längeren Prozess der Verwesung befreit, sollen die Verstorbenen nun in Ahnen transformiert werden. So nehmen die Väter bzw. Söhne die Schalen erneut auf, kreisen viermal mit dem Uhrzeigersinn um die Feuerstelle *lwm qab cub*, danach fünfmal mit dem Uhrzeigersinn um den ‚Pfeiler der Trommel‘ *lwm hauv plag*. Schließlich werden sie in einer Reihe an die Bergseite des Hauses unter den Schrein des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ gestellt, wobei auch hier wieder die Totenrepräsentation des Ältesten ganz im Osten steht (siehe auch Moréchand 1968: 98-99; Chindarsi 1976: 97). Symonds berichtet, dass die Schale neunmal um den Hauptstützpfeiler des Hauses herumgetragen wird, woraufhin ein Vertreter der Deszendenzgruppe des Toten ankündigt, die *plig* des Verstorbenen sei nun befreit und solle den Nachkommen ‚good fortune‘ bringen (Symonds 1991: 255-256). Im Umrunden des Hauptstützpfeilers als dem Sitz der patrilinearen Ahnen deutet sich an, dass hier die Namen der Toten der Verbindung mit dem verrottenden *Leben* entzogen und der kosmischen Ordnung zur Erneuerung zugeführt werden. In den Objekten auf der Worfelschale erhält der Tote folglich seinen Platz auf der männlichen, höheren Seite des Hauptzimmers und wird durch die rituellen Verbeugungen der Nachkommen gewürdigt. Dennoch bleibt er für seine Nachkommen gefährlich: solange diese beiden Konstituenten nicht im Körper der Totenrepräsentation voneinander getrennt werden, kann sich der Name des Toten nicht endgültig denen der Ahnen zugesellen. Insofern wird die Schwänge, der komplette Körper hier als ‚Gewicht‘ empfunden, das die Rückführung des Namens des Toten unmöglich macht (Lemoine 1979 : 206- 207). Moréchand berichtet, dass dieses Befreien mit dem Verbrennen eines ‚Hauses‘ aus Papier einhergeht und der *plig* des Toten den Weg zum ‚böartigen Büffel‘ ermöglicht, der dann über die Reinkarnation dieses Aspektes der Person befindet (Moréchand 1955: 541). Das Haus aus Papier kann sowohl als ‚Haus‘ der Lebenden als auch als ‚Haus‘ des Toten im Grab als Inbegriff der Verbindung von

*Prestige* und *Leben* in der sozialen Ordnung gelten. Die Fähigkeit einer Deszendenzgruppe, die Trennung dieser Verbindung zu vollziehen, könnte dann tatsächlich zur Betonung seines starken *Prestige* und seines Namens beitragen. Direkte Folge hieraus ist die Möglichkeit der Rezirkulation dieser erneuerten und gestärkten Aspekte der Person wieder in die Gesellschaft hinein, wo sie erneut ‚good fortune‘ zu bringen versprechen. Wieder werden die Verstorbenen im Opfern des Alkohols rituell unterrichtet; dann wird vor jede Schale ein lebendes Schwein gelegt und über eine Schnur mit dem Ärmel der jeweiligen Jacke in Verbindung gebracht. Stimmen die Toten dem Opfer divinatorisch zu, werden die Schweine unter dem Spielen der *qeej* und der Totentrommel geschlachtet. In einem zweiten Durchgang wird den Toten ihr gekochtes Fleisch mit gekochtem Reis geopfert; danach speisen die Anwesenden.

Da die Toten nun als schützende patrilineare Ahnen installiert sind, werden sie nachfolgend um die Gabe von gutem *hmoov* gebeten. Die Bündel Geistergeld werden auf den ‚Kopf‘ des Toten gelegt; die Schnüre, mit denen die Schweine mit dem Hemd in Berührung gebracht wurden, liegen nun vollständig in der Schale. Während die älteren Frauen sich vor den Totenrepräsentationen versammeln und klagen, knien nun die Söhne und Töchter aus der Deszendenzgruppe des Verstorbenen *kwv tij cag ceg tus tub tus ntxhais* mit brennenden Räucherstäbchen in den Händen auf der Talseite des Hauses, verbeugen sich fortgesetzt zum Musikstück der *qeej* und bitten um gutes *hmoov*: ‚Die Söhne, Schwiegertöchter und die Kinder aus der Deszendenzgruppe erbitten von der *plig* gutes *hmoov*‘<sup>411</sup>. Gleichzeitig ergibt sich auch hier noch die Notwendigkeit, sich rituell von der liminalen Existenz des Toten abzugrenzen. So werden Stücke von Schweinedarm an alle Anwesenden verteilt, die diese hinter ihren Rücken und damit ihren eigenen *plig* zuwerfen. Dies wurde damit erklärt, dass die *plig* der Lebenden so nicht mit dem Toten ins Grab gehen werden: ‚(Man) nimmt Schweinedarm (und) wirft es über den Rücken der (eigenen) *plig* zu. Wenn man (den Darm) nimmt (und) an alle Mitglieder der Deszendenzgruppe gibt, (um es) der *plig* über den Rücken zuzuwerfen, (so) wirft (man) es nicht der *plig* des Toten zu, (sondern) wirft (es) der *plig* der Lebenden zu, damit sie nicht mit der *plig* des Toten ins Grab gehen‘<sup>412</sup>. Jede rituelle Repräsentation des Toten im Hause, die ihn sowohl unter den Aspekten seines *Lebens* als auch seines *Prestiges* darstellt, erfordert so die nachfolgende rituelle Scheidung des Totens von den Lebenden im Kontext ihres *Lebens*. Das Geistergeld wird vor jeder Totenrepräsentation so aufgehäuft, dass es den Rand der Schale berührt, und verbrannt *hlawv ntawv*. Dabei wird der Tote gebeten, dies seinen Nachkommen millionenfach zu vergelten

<sup>411</sup> *Tus tub nyab thiab kwv tij cag ceg tus mi nyuam xyom thov koob hmoov ntawm tus plig.*

<sup>412</sup> *Muab nhyuv npua los haws plig yog muab rau kwv tij caj ceg txhua tus haws plig tsi yog haws tus tuag plig yog haws cov cياج plig kom tsi txhob nrog tuag tus plig mus lub ntxa.*

(Chindarsi 1976: 97; Symonds 1991: 258). Die Söhne bzw. Väter der Verstorbenen suchen analog zum Ritual am Begräbnistag in der Asche nach unverbrannten Papierfetzen, die sie sorgsam verwahren, während ein Teil der Asche auf die Schale gekippt wird. Das Verbrennen des ‚Papiers des Silbers‘ führt einen Teil wieder den Ahnen als Repräsentanten des Ganzen zu und erneuert und kräftigt damit die Beziehung, in der sich die Gruppe konstituiert.

Während die Frauen des Hauses ein letztes Mal die rituelle Totenklage vollziehen und ähnlich wie am Tag des Begräbnisses sich immer wieder den Ärmel des Hemdes greifen und festhalten, spielt die *qeej* zum Aufbruch *tshuab qeej sawv kev*. Die Toten werden unter Opferung von Alkohol über das Bevorstehende unterrichtet, von ihren Söhnen bzw. Vätern hochgehoben und angeleitet durch den ‚Vater der *qeej*‘, der nun das Lied des ‚Fortschickens der *plig*‘ *tshuab qeej xa plig* spielt, wieder an den Dorfrand zum Beginn des Weges zum Grab gebracht und unter Ausrichtung der Hemdöffnungen zum Wald hin in der gleichen Anordnung auf den Boden gestellt wie zuvor beim Rufen. Im Innern des Hauses wird gleichzeitig die Totentrommel zerstört und durch die ‚Tür der Reichtümer‘ auf die Talseite des Hauses hinausgeworfen; ihre Bestandteile werden später nicht mehr verwendet, da der Tote in seinen verschiedenen Aspekten nun als dekonstruiert und rezirkuliert gedacht werden kann. Den Toten wird ein letztes Mal Alkohol geopfert; dann werden die Totenrepräsentationen zerstört. Während das Hemd, die Mütze und die Reiskuchen weggenommen und verwahrt werden, wird die geflochtene Schale umgeworfen und vom ‚Vater des Opfers an den Geist‘ mit Schwung vom Haus weg entlang des Weges in den Dschungel gerollt. Sie wird von den Hmong als Gewicht betrachtet, das auf dem Rücken des Toten lastet und diesen daran hindert, sich zu den patrilinearen Ahnen des Hauses zu gesellen (Lemoine 1979 : 206- 207). Andere Beobachter notierten, dass die Schale in nächster Nähe des Hauses an einem Hang herunterrollen gelassen wird, wobei die Vertreter der Deszendenzgruppe des Verstorbenen in laute Rufe ausbrechen (Moréchand 1968: 99; Symonds 1991: 258; Dao 1992: 276). Lemoine erwähnt für die Grünen Hmong, dass die Schale in den Wald gebracht wird und hier verbleibt. Die *plig* des Toten gilt jetzt als befreit und tritt in die Kategorie der schützenden, patrilinearen Ahnen über (Lemoine 1979 : 207). Indem die Verbindung zwischen dem verrottenden *Leben* und dem *Prestige* des Toten durch die Mitglieder der Deszendenzgruppe sichtbar zerstört wird, kann der Name Teil der Ahnen-Identität des Hauses werden. Insofern wird dieses rituelle Element von den Angehörigen der Deszendenzgruppe des Toten mit lauten Rufen quittiert, die ähnlich wie die Schüsse aus dem Gewehr des Verstorbenen als Ausdruck des *Prestige* ihres Ahnen gelten können. Die *plig* wird dabei angewiesen, ihre ‚Großväter und Großmütter‘ *cuag poj cuag yawm* in China

aufzusuchen, jedoch auch gewarnt, sich von Chinesen nicht ihre Begräbniskleider und ihr Geld stehlen zu lassen (Dao 1992: 260). Diesem Aspekt des Toten wird ein Ursprung hoch im Norden zugewiesen, dem ‚Gipfel des Himmels‘, in dem kosmische Ordnung und Ordnung der Chinesen/ Fremden konvergieren. Das diesen Kontext auszeichnende *Prestige* schafft von Konkurrenz und merkantiler Aggressivität geprägte Beziehungen, die die Notwendigkeit des Ratschlags an den Toten verdeutlichen, sich nicht von Chinesen bestehlen zu lassen. Die Kleider werden an die Söhne bzw. Väter der Toten übergeben, können von Familienmitgliedern weitergetragen werden und sollen diesen *hmoov* geben: ‚Wenn das Befreien der *plig* beendet ist, muss (man) das Hemd (und) die Mütze ins Haus hineintragen, weil die *plig* ihrem Sohn, ihrer Frau *hmoov* gibt‘<sup>413</sup>. Die Reiskuchen *ncuav* werden an alle Personen verteilt, die im Rahmen des Rituals Ämter innehatten, gewöhnlich also Repräsentanten der Deszendenzgruppe des Toten.

Ein Informant zergliederte die Person in drei verschiedene Konstituenten mit verschiedenen Reinkarnationszyklen, die weit über die Totenrituale hinausreichen und allesamt verschiedene Aspekte einer Person im Kontext ihres *hmoov* darzustellen scheinen: zum ersten die Menschen-*plig*, die nach dem ‚Befreien der *plig*‘ reinkarnieren kann; zum zweiten die Schatten/Bild-*plig*, die über Jahrzehnte im Grab verbleibt, bis dieses aufgehört hat zu existieren; schließlich der Name des Verstorbenen, der im ‚Befreien der *plig*‘ in den Querbalken des Hauses überführt, als patrilinearer Ahne proklamiert wird und dessen die Bewohner des Hauses in den nachfolgenden Ritualen des ‚Opfern an die Geister‘ regelmäßig gedenken: ‚Die Schatten/Bild-*plig* (und) die Menschen-*plig* sind gleich, unterscheiden sich nicht, aber die Menschen-*plig* ist nach dem Befreien der *plig* reinkarniert, die Schatten/Bild-*plig* (hingegen) ist lange im Grab, ist fünfzig, hundert Jahre im Grab. Wenn es kein Grab mehr gibt, geht sie reinkarnieren und macht einen Menschen. Die *plig* kann (dann auch) in weiter Ferne reinkarnieren, aber der Name (des Verstorbenen) geht nicht reinkarnieren; der Name muss zum Ahnen werden im Pfeiler der Geister‘<sup>414</sup>. Anderen Aussagen zufolge wird der Name auch dann als im Ahnenpfeiler befindlich betrachtet, wenn er einem Sohn aus der eigenen Deszendenzgruppe im Rahmen eines Geburtsrituals verliehen wurde. Der Name ist hier also nicht im Besitz des Individuums, sondern versinnbildlicht für jeden einzelnen Mann

<sup>413</sup> *Thaum tso plig tas lawm yuav tsum nqa lub tsho lub kaus mom los tsev vim tias tus plig pub koob hmoov rau nws tus tub tus poj niam.*

<sup>414</sup> *Tus plig duab plig neeg zoo ib yam tsi sib txawv tab si tus plig neeg tso plig tas nws mus thawj thiab lawm tus plig duab nws nyob lub ntxa ntev tsib caug xyoo ib puas xyoo ntawm lub ntxa yog thaum tsi muaj lub ntxa nws mam mus thawj thiab ua neeg tus plig thawj thiab nyob deb tau tab si lub npe tsi mus thawj thiab lub npe yuav tsum ua txwv zeej txwv koob nyob ncej dab.*

die untrennbare Beziehung zum Ahnenpfeiler des Hauses, in dem sich das Kollektiv der männlichen Nachkommen der Gruppe als grundlegende Einheit konstituiert.

### **Das ‚Schwein der angeheirateten Verwandtschaft machen‘**

Der Zyklus der Rituale ist mit dem Beschriebenen noch bei weitem nicht erschöpft; man könnte an dieser Stelle des weiteren noch die Rituale ‚das Machen des Huhns des Alkohols‘ *ua qaib cawv*, das ‚Schwein des Alkohols machen‘ *ua npua cawv* und schließlich das ‚den Büffelgeist machen‘ *ua nyuj dab* beschreiben, von denen vor allem die ersten beiden nur von einigen Clans, letzteres von Clan zu Clan mit spezifischen Variationen vollzogen werden. Von besonderer soziostruktureller Relevanz erscheint jedoch über die beschriebenen Rituale hinaus das nur extrem selten zu beobachtende Ritual ‚das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft machen‘ *ua npua tais*, das in der bisherigen Literatur kaum dokumentiert wurde und von mir in Laos beobachtet werden konnte. Dieses schließt den Zyklus der Totenrituale ab und ist somit chronologisch den anderen Totenritualen nachgeordnet. Es richtet sich an den höchsten erinnerbaren patrilinearen Ahnen, den FFFF *yawg suab*, von Informanten übersetzt als ‚chinesischer FF‘. Dieser wird als ‚im Himmel‘ *nyob ntuj ceeb tsheej* residierend empfunden; Schwörer-Kohl wies darauf hin, dass ihre Informanten das Jenseits als chinesische Stadt namens Tsheej auffassten (Schwörer-Kohl 1984: 610). Da dieser Ahne den Lebenden nicht mehr persönlich bekannt ist und das genealogische Wissen vieler Mitglieder einer Deszendenzgruppe nicht mehr bis zu dieser Generationenaszendenz reicht, wird sein Name in den üblichen ‚Opferungen an die Geister‘ oft nicht mehr erwähnt. Dies hinterlässt ihn hungrig und auf der Suche nach Nahrung: ‚Der FFFF kommt das Schwein suchen, hat noch nicht gegessen, denn wenn man (sonst) *laig dab* macht (oder) wenn man den Büffelgeist macht, opfert man ihm nicht. Man opfert (bei den üblichen Opferungen an die Ahnen) nicht dem FFFF, da dieser bereits lange her ist; (man) opfert nur F und FF‘<sup>415</sup>. Um so der Gefahr einer potentiell wachsenden Zahl hungriger patrilinear Ahnen, die mit fortschreitender Aszendenz immer schwieriger zu erinnern sind, zu begegnen, werden auf der Ebene der vierten aszendierenden Generation der ‚chinesischen FF‘ die patrilinearen Beziehungen mit einer letzten Opferung eines Schweins beendet. Dies geschieht durch ein Mitglied der Deszendenzgruppe stellvertretend für Gruppe insgesamt: ‚Wir Hmong machen den Brauch des Schweins der angeheirateten Verwandtschaft so: wenn der *yawg koob* (FFF)

<sup>415</sup> *Ho tus yawg suab no mas nws los nrhiav npua tais tsi tau noj vim tia thaum laig dab thaum ua nyuj dab xeej ntxwv tsi laig lawm tsi laig rau yawg suab lawm vim nws ntev lawm laig rau txiv rau yawg xwb.*

gestorben ist (und) sein Sohn bereits den Büffelgeist für ihn gemacht hat, gibt es lange Zeit später niemanden mehr, der für ihn (den FFFF) opfert; folglich wird er das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft essen, das seine Enkel für ihn machen. Gewöhnlich macht ein männlicher Enkel das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft für den FFFF. Wenn ich das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft für den FFFF mache, muss (das) für meine ganze Generation ausreichen; die jüngeren und älteren Brüder, Wurzeln und Äste müssen das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft (dann) nicht (mehr) für den FFFF machen<sup>416</sup>. Dieses Ritual findet periodisch höchstens etwa alle zwanzig Jahre für alle Mitglieder einer Deszendenzgruppe statt: ‚Den Bräuchen der Hmong zufolge muss in zwanzig, dreißig Jahren die Generation der Söhne das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft für meinen FFF machen; in vierzig, fünfzig Jahren muss es die Generation der Enkel für meinen FF machen<sup>417</sup>. Tatsächlich lässt sich für dieses Ritual kein regelmäßiger Turnus festlegen. Dass es ausgerichtet werden muss, wissen die Mitglieder einer Deszendenzgruppe erst dann, wenn der ‚chinesische Großvater‘, der in diesem Kontext als *dab tais* bezeichnet wird, in seinem Hunger einen Vertreter der Gruppe krank macht und diese im Rahmen eines schamanischen Rituals die wahre Ursache der Erkrankung entdeckt. Wird das Ritual vollzogen, werden dem ‚chinesischen Großvater‘ dann auch die Mittel zugetraut, um die Krankheit des Betroffenen zu heilen und lange Zeit ähnliche Missgeschicke von der Gruppe fernzuhalten: ‚Zur Zeit, wenn der *dab tais* kommt (und) ein Schwein essen möchte, macht (er) einen krank. Er macht einen nicht sehr krank, nur ein bisschen, so dass der Schamane ein Heilritual abhalten kann (und danach) weiß, dass es der *dab tais* ist, der das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft essen möchte. Wenn der Schamane dies weiß, sagt er dem Geist, dass er die Krankheit (wieder) heilen soll; also macht man das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft für den Geist. Nach einer Nacht ist die Krankheit (dann) wieder gut. Dieser Geist bringt, wenn er kommt, Opium und Medizin mit, um die Familie zu heilen, (der es dann) länger als zehn Jahre gut geht<sup>418</sup>. Umgekehrt bedeutet dies, dass bei nichtauftretenden

<sup>416</sup> *Peb hmoob kev cai ua npua tai mas yog tus yawg koob thaum nws tuag tas nws tub ua nyuj dab tas rau nws ntev ntev tom qab tsi muaj neeg laig nws lawm mas nws thiaj yuav noj npua tai mas yog nws kom tus tub xeeb ntxwv ua rau raws li ib txwm ua npua tai yog tus tub xeeb leej ua rau yawg suab zoo ib yam kuv ua npua tai rau yawg suab yuav tsum tas kuv phaj tij laug tus kwv cag ceg yuav tsum tsi tau ua npua tai rau yawg suab lawm.*

<sup>417</sup> *Txoj kev cai hmoob ntev li nee nkaum peb caug xyoo phaj tub yuav tsum ua npua tai rau kuv yawg koob ntev plaub caug tsib caug xyoo phaj xeeb leej yuav tsum ua rau kuv yawg.*

<sup>418</sup> *Sij hawm thaum tus dab tai yuav tuaj noj npua mas nws ua mob rau yus nws tsi ua mob heev thiab nws ua mob me ntsi xwb kom txiv neeb ua neeb saib paub hais tias yog tus dab tia xav noj npua yog tus txiv neeb paub lawm nws hais rau tus dab tai hai kom nws ua kho tus mob zoo mam ua npua tai rau tus dab tai no ce ib hmos xwb tus mob zoo lawm tus dab tai no mas nws tuaj nws nqa yeeb nqa tshuaj kho yus tsev neeg zoo ntev kaum tawm xyoo.*

Krankheitsfällen dem FFFF auch über lange Zeiträume nicht geopfert wird. So sind es hier nicht die Menschen, die dieses Ritual machen wollen, sondern die Ahnen, die dies einfordern: ‚Wenn der *dab tais* nicht kommt (und) das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft zu essen sucht, macht man (das Ritual) nicht für ihn; wenn er suchen kommt, macht man es. Wenn er zwei, drei Generationen nicht suchen kommt, macht man es nicht. Es ist nicht so, dass die Hmong das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft machen wollen; es ist der *dab tais*, der nur essen will; die Menschen müssen (es dann) machen‘<sup>419</sup>. Vor allem das mit dem Ritual verbundene kostspielige Opfer eines großen Schweins hatte so einige Clans in meinem Feldforschungsgebiet bewogen, den diesem Geist zugeordneten Schrein *lub thaj dab tais* zu deinstallieren und das entsprechende Ritual aufzugeben.

Es gibt nur äußerst wenige Personen, die dieses Ritual durchführen können; in der gesamten Provinz Luang Prabang waren meinen Informanten nur zwei bekannt. Zur Berufung in dieses Amt gehört eine rituelle Initiation ähnlich der eines Schamanen: der *dab tais* sucht einen Menschen seiner Wahl heim und macht ihn auf eine typische Art und Weise krank macht; deutlich erkennbar ist dies am ‚schiefgezogenen Mund‘ *qhov ncauj zij* der Betroffenen. Diese müssen nun dem Geist einen ‚Schrein des *dab tais*‘ *thaj dab tais* bzw. ‚Schrein des Ehemannes der Schwester‘ *thaj txiv muam* errichten, wenn sie wieder gesunden wollen. Das hiermit verknüpfte rituelle Amt wird als ‚Ehemann der Schwester‘ *txiv muam* bzw. ‚Führer des Geistes‘ *tus coj dab* bzw. ‚Vater des Geistes‘ *txiv dab* bezeichnet; ‚Es war der *dab tais*, der kam (und) sich in ihm verkörperte, ihn sehr krank machte, damit ein anderer ein eruiendes schamanisches Ritual machte. Der Schamane sagte: das ist der *dab tais*, der gekommen ist, dich besessen zu machen, damit du (den Altar) des *dab tais* errichtest. Danach hast du (dann) keine Krankheit (mehr). Die Spruchformeln, mit denen der *dab tais* gerufen wird (und) die Lieder (und) die Spruchformeln beim Opfern für den *dab tais* wurden dem Ehemann der Schwester vom *dab tais* gelehrt‘<sup>420</sup>. Jeder andere, der versuchen würde, dieses Ritual durchzuführen, würde alle rituellen Formeln sofort vergessen und erblinden *ua dig muag*, da der Geist ihn nicht in dieses Amt berufen hat. Die geringe Zahl kompetenter Personen bedingt, dass der Durchführende des Rituals nicht aus dem Clan stammen muss, für den es durchgeführt wird. Zu seinen obligatorischen Requisiten gehört eine ‚weiße Tasche‘ *ib lub hlab dawb* aus Stoff, die er auf Geheiß des *dab tais* zur Initiation anfertigt. Diese hat eine

<sup>419</sup> *Yog tus dab tai tsi tuaj nrhiav noj npua tais ces yeej tsi ua li yog thaum twg nws tuaj nrhiav mam ua yog nws tsi tuaj nrhiav ce ob phaj peb phaj los yeej tsi ua li tsi yog tus neeg hmoob xav ua npua tai yog tus dab tai yuav noj xwb tus neeg hmoob yuav tsum ua.*

<sup>420</sup> *Yog tus dab tai los thawj ua mob rau nws heev mas kom lwm tus ua neeb saib txiv neeb hais tias yog dab tai los thawj kom teev dab tais mas thiaj tsi mob cov lus hu tus dab tai thiab cov kwv txhiaj thiab cov lus laig rau dab tai mas dab tai mam qhia rau txiv muam xwb.*

zugespitzte Seite vorne *ib sab ntse nyob xub ntiag* und eine zugespitzte Seite hinten *ib sab ntse nyob sab nraub qaum* und muss obligatorischerweise von weißer Farbe sein. Während des Rituals auf dem Kopf getragen, verwandelt sie den ‚Ehemann der Schwester‘ in eine Person mit schlohweißen Haaren, deren Alter dem des *dab tais* vergleichbar ist. Außerhalb des Rituals darf sie nicht getragen werden: ‚Die weiße Tasche benutzt man, um den *dab tais* zu rufen. Wenn man sie nicht benutzt, kommt er folglich nicht. Wenn der Ehemann der Schwester die weiße Tasche trägt, wird er zu einem Mann, der so alt ist wie der Geist. Der Vater des Geistes muss die weiße Tasche im (Ritual des) Schweins der angeheirateten Verwandtschaft tragen; wenn der *dab tais* nach Hause gegangen ist, kann er sie abnehmen; (die Tasche) darf außerhalb des (Rituals des) Schweins der angeheirateten Verwandtschaft nicht getragen werden‘<sup>421</sup>. Über das Ritual hinaus hat die Tasche keinen weiteren Verwendungszweck und wird auf dem Schrein dieses Geistes verwahrt, wo sich auch das zweite obligatorische Attribut dieses Amtes findet: ein Paar Divinationsinstrumente aus Bambus, die als ‚Hörner des Ehemanns der Schwester‘ *kuam txiv muam* bezeichnet werden. Diese werden ebenfalls im Rahmen der Initiation auf Geheiß des Geistes gefertigt, indem ein Bambusstamm mit starker Krümmung *tus xyoob nkaus nkaus* ausgewählt, an dieser Stelle herausgeschlagen und gespalten wird. Wichtig ist dabei, dass beide Hälften ursprünglich ein Ganzes bildeten, also zu einem Stammstück gehörten; die Kombination von Hälften verschiedener Stammstücke ist nicht möglich. Diese werden durch ein Band zusammengebunden, das sie beieinander hält; ginge nur eine Hälfte verloren, müsste auch die zweite verworfen und der Geist um die Erlaubnis gebeten werden, neue zu schneiden. Die Hörner müssen so immer ein ‚Paar‘ *ua txij ua nkawm* bilden, was einen männlichen und einen weiblichen Anteil impliziert; sie sind Voraussetzung für den ‚Ehemann der Schwester‘, um mit dem *dab tais* zu kommunizieren: ‚Die Hörner müssen ein Paar sein; sie dürfen nicht weggeworfen werden; die Hörner sind die Geister und die Menschen, die sich unterhalten. Ohne die Divinationshörner kann er nicht der Vater des Geistes sein; wenn er die Divinationshörner hat, kann er Ehemann der Schwester sein, er kann den *dab tais* führen‘<sup>422</sup>. Diesen Hörnern wird heilende Wirkung auch dann zugesprochen, wenn eine Gruppe vom *dab tais* heimgesucht wurde, sich aber die teure Ausrichtung des Rituals nicht leisten kann oder

<sup>421</sup> *Lub hnab dawb siv hu tus dab tai tiaj yog tsi siv lub hnab dawb hu dab tai tsi tua txiv muam lub hnab xim dawb yog txiv muam ntoo nws ua ib tug neeg laus npaum tus dab txiv dab yuav tsum ntoo lub hnab dawb ua npua tai kom tag hais tus dab mus tsev lawm mam hle tau thaum ua tai tas lawm muab lub hnab mus cia pem lub thaj tai yog tsi ua npua tai ntoo tsi tau yog ua npua tai thiaj ntoo tau xwb.*

will: ‚Wenn jemand einen schiefen Mund hat, krank an Armen und Beinen ist (und) nicht das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft machen (möchte), nimmt der Vater des Geistes die Hörner, kommt (und) bestreicht nur den Mund, (dann ist alles) bereits gut‘<sup>423</sup>.

Neben dem ‚Ehemann der Schwester‘ wird das Ritual maßgeblich von zwei Vertretern eines weiteren rituellen Amtes mitbestimmt, das als ‚Schwiegertochter‘ *nkauj nyab* bezeichnet wird. Hiermit repräsentiert ersteres Amt die Beziehungen zum Fraunnehmer, wörtlich zur ‚affinalen Seite der Töchter‘ *sab neej tsa ntxhais*, zweiteres die Beziehungen zum Frauengeber, wörtlich zur ‚affinalen Seite der Söhne und Schwiegertöchter‘ *sab neej tsa tub nyab*. Im beobachteten Ritual wurden beide Ämter von Vertretern aus der Deszendenzgruppe des Hauses, in dem das Ritual stattfand, besetzt, die jedoch klassifikatorisch den jeweiligen affinalen Beziehungen zugeordnet wurden: ‚Die *txiv muam* ist der Mann der Schwester; die *nkauj nyab* ist die Frau des Sohnes. Beim (Ritual des) Schweins der angeheirateten Verwandtschaft ist die Schwiegertochter ein Mann, aber man kann lügen (und) sagen, es sei die Schwiegertochter. (Dies) ist aber nur ihr Name, im Ritual sind es tatsächlich jüngere und ältere Brüder (aus dem gleichen Clan)‘<sup>424</sup>. Hinzugefügt wurde, dass die Vertreter dieser Ämter aus beliebigen Clans kommen könnten; wichtiger sei die Berufung durch den *dab tais* und die Kenntnis des entsprechenden rituellen Procederes. Im Gegensatz zum Vertreter des Fraunnehmers, dem ‚Ehemann der Schwester‘, müssen die des Frauengebers, die ‚Schwiegertöchter‘ immer mit zwei Repräsentanten *ib khub* oder *ib nkawg* vertreten sein. Diese verrichten im Ritual die klassische Frauenaufgaben des Kochens von Fleisch, Reis und Gemüse; im Kontext des Rituals dürfen sie von den Anwesenden weder mit ihrem Altersnamen noch mit den innerhalb einer Deszendenzgruppe sonst üblichen Referenztermini, sondern nur als Repräsentant des Frauengebers angesprochen werden: ‚Im (Ritual des) Schweins der angeheirateten Verwandtschaft dürfen die beiden (Männer), die Reis, Fleisch (und) Gemüse machen, nicht beim Altersnamen gerufen werden; (man) darf sie nur ‚Schwiegertochter!‘ rufen‘<sup>425</sup>.

Das Ritual findet nachts unter Ausschluss aller Frauen statt, da der *dab tais*, der als männlicher Geist aufgefasst wird, die Partizipation von Frauen am Ritual oder eine Teilnahme

<sup>422</sup> *Tus kuam yuav tsum yog ua txij ua nkawm xwb pov tseg tsi tau tus kuam yog dab thiab neej sib txuas lus yog tsis muaj tus kuam nws ua tsi tau txiv muam yog nws muaj tus kuam nws ua tau txiv muam nws coj tau tus dab tais.*

<sup>423</sup> *Yog ib tug muaj mob qhov ncauj zij mob tes mob taw ma tsi ua dab tai txiv dab muab tus kuam los so lub qhov ncauj xwb zoo lawm.*

<sup>424</sup> *Txiv muam yog tus muam tus txiv nkauj nyab yog tus tub tus nyab Txoj kev cai ua dab tais tus nkauj nyab yog tus txiv neej tab si dag hais tias yog tus nkauj nyab los tau yog lub npe xwb ua npua tai yog kwv tij tiag tiag.*

am gemeinschaftlichen Essen streng sanktioniert: ‚Der *dab tais* ist ein männlicher Geist. Beim Machen des Schweins der affinalen Verwandtschaft erlaubt er folglich den Frauen nicht zu essen. Das Schwein der affinalen Verwandtschaft macht man nur nachts; da man nicht erlaubt, dass Frauen zugucken, (diese) gehen in einem anderem Haus schlafen. Wenn das Haus (in dem das Ritual stattfindet) einen guten Schlafraum (abgetrennt vom Hauptraum) hat, können sie auch da schlafen. Wenn es eine Frau gibt, die etwas essen kommt, kann (der Geist) Frau und Kinder krank machen; wenn Schlangen ins Haus kommen, ist es dann der *dab tais* (der dies veranlasst)<sup>426</sup>. Darüber hinaus gibt es keine weitere Einschränkungen der Gäste; so können andere Affinale oder Nachbarn durchaus am Ritual teilnehmen, sofern es sich um Männer handelt.

Zu Beginn des Rituals wird der ‚Ruheplatz des *dab tais*‘ *lub txaj dab tais* in Form eines Gestells aus altem flachgetretenen Bambus im rechten Teil der Nordwand des Hauses errichtet. Darüber werden in die Wand des Hauses einige Bambusstreifen als ‚Peitsche‘ *tus nplawm* eingeklemmt und umgebogen, mit denen der *dab tais* ein letztes Mal das Haus vor dem schlechten Einfluss der ‚wilden Geister‘ schützt: ‚Die Peitsche bringt der Geist mit (und) peitscht die Geister der Krankheiten, Geister der Schwächen, dass sie weglaufen. (Er) erlaubt nicht, dass sie kommen (und) den Menschen, den Besitzern (des Hauses) die Augen im Haus verdecken (und sie so zu Unfällen veranlassen)<sup>427</sup>. Auf diese legt man die ‚Beinwickel‘ des *dab tais*, die außerhalb des Rituals in einem Koffer im Schlafraum aufbewahrt werden; hiermit sammelt der Geist ein letztes Mal die *plig* der Lebenden und bindet sie an das Haus: ‚Wenn der Geist gemacht wurde, nimmt man die Beinwickel (und) sammelt von allen Menschen die *plig*, damit alle sauber (sind); der Geist sammelt von allen Menschen die *plig* herbei zum Bewahren (im Hause)<sup>428</sup>. Auf dem Gestell werden fünf frisch geschnittene Bambusbecherchen mit Wasser gefüllt, ‚Opium und Medizin für den Geist zu trinken‘<sup>429</sup>. An das Gerüst wird von vorne ein langer grüner beblätterter Bambusast *ib tug ntxhoo* gelehnt, von dem ausgegangen wird, dass der *dab tais* ihn nutzen kann, wenn er sich aus dem Himmel

<sup>425</sup> *Thaum ua npua tai hu tus ua hauj lwm ua mov ua zaub ua nqaij lub npe laus tsi tau yuav tsum hu lub npe nkauj nyab xwb.*

<sup>426</sup> *Tus dab tai yog dab txiv neej sij hawm ua npua tai ntaw thiaj tsi pub poj niam noj ua npua tai yog thaum tsau ntuj xwb tsi pub tus poj niam pom kom cov poj niam mus pw lwm lub tsev yog tias lub tsev muaj txaj zoo mus pw nyoj lub txaj los tau thiab yog muaj ib tug poj niam tuaj noj me ntsi ua mob rau tus poj niam ua mob rau tus mi nyuam los tau yog nab los tsev heev mas yog tus dab tai ua xwb.*

<sup>427</sup> *Tus nplawm tus dab coj tuaj nplawm vij mob vij nkeeg kom khiav tsi pub los aiv cov neeg tus tswv nyob lub tsev*

<sup>428</sup> *Yog thaum ua dab tag mas muab txoj nrhoob sau tas cov neeg tus plig kom huv si tus dab sau cov neeg tus plig los cia.*

<sup>429</sup> *Yog yeeb yog tshuaj rau tus dab haus.*

ins Haus begibt: ‚Der Bambuszweig ist im Herzen des Himmels. Von dem Bambuszweig sagen wir Hmong, dass er den Geist in (seinem) Kommen führt‘<sup>430</sup>. Auf einer Reisschwänge auf dem Boden werden neun aus Bambus geschnittene ‚Fingerringe‘ *cuaj lub nplhaib* bereitgehalten, denn ‚der Geist ist alt, aber er mag es schön‘<sup>431</sup>; Ringe dieser Art können bei den Hmong von Männern oder Frauen gleichermaßen getragen werden. Desweiteren wird in die Schale ein aus dem Ritual des ‚Befreiens der *plig*‘ bereits bekannter Reiskuchen *ncuav* gelegt, der auch hier dem Toten temporär einen Körper zur Verfügung zu stellen scheint und deswegen nicht durch gekochten Reis zu ersetzen ist.

Ähnlich wie in anderen Ritualen des Totenzyklus zuvor kommen auch hier Trommel und *qeej* zur Verwendung, jedoch in ungleich einfacherer Form. Statt der großen und komplexen *qeej* wird ein kleiner Ersatz aus einem dünnen Bambusstab gefertigt *rab qeej xuas xyoob ua*, auf dem zwei Mitglieder der Deszendenzgruppe zu bestimmten Passagen nur je einen einzigen Ton blasen. Ähnliches gilt für die Totentrommel, die hier nicht in voller Größe, sondern in einer kleineren Ausführung aus einem Eimer gefertigt wird *xua thoob ua*. Diese wird an einen am östlichen Querbalken des Hauses angelehnten Pfosten, dem ‚Pfeiler des *dab tais*‘ *tus ncej dab tais* gehängt, der das Haus in zwei Hälften teilt: zum einen die östliche Hälfte mit dem ‚Tisch‘ des *dab tais*; zum anderen die westliche Hälfte mit dem ‚Ahnenbalken‘ *yees tsev*. Der Pfeiler des *dab tais* ist so in dem Raum vor der Tür der Reichtümer *nyob rau tog tag* an der Längsseite des Hauses, der Ahnenbalken im Raum vor der Tür der kürzeren Querseite des Hauses *nyob tog txuas*. Im Rahmen des Rituals sind beide Hälften klar voneinander getrennt, da der *dab tais* als höchster aufsteigender Ahne von den anderen Ahnen getrennt und endgültig in den Himmel überführt werden soll: ‚Der Pfeiler des *dab tais* darf nicht auf der östlichen Seite des Hauses errichtet werden, weil die Ahnen dies nicht erlauben‘<sup>432</sup>.

Das Ritual beginnt damit, dass der ‚Vater des Geistes‘ auf einem Bambusstück einige glühende Kohlen *hluav ncaig* zur Trommel trägt und mit dem *dab tais* in Beziehung tritt, indem er die Trommel dreimal schlägt; die Trommelschläge werden dabei seine Spruchformel bis in den Himmel tragen. Er lädt den FFFF ein, ins Haus seiner Nachkommen zu kommen und die ‚große ausgetrocknete/alte Sau‘ *niag npua qhuav* zu essen, die sie ihm darbieten.

Nun wird eine vorbereitete Reisschwänge *lub vab* genommen, mit der der *dab tais* außerhalb des Hauses *nyob nraum zoov* gerufen wird und die ‚dem Geist einen Wohnraum‘ *ua tus dab qhov chaw* darstellen soll. Es wird davon ausgegangen, dass der ‚Ehemann der Schwester‘

<sup>430</sup> *Tus ntxhoo yog nyob rau tom plawv ntuj tus ntxhoo no mas peb hmoob hu ntxhoo yog tus dab coj saum ntuj los.*

<sup>431</sup> *Tus dab nws laus tab si nws nyiam zoo nkauj.*

<sup>432</sup> *Ua ncej dab tai rau tog txua tsi tau txwv zeej txwv koob tsi pub.*

den FFFF nicht alleine rufen kann, sondern hierin unterstützt werden muss von den beiden ‚Schwiegertöchtern‘: ‚Der Vater des Geistes kann den Geist nicht alleine rufen; es gibt eine Schwiegertochter, die mit dem Ehemann der Schwester zusammen ruft; es muss (dabei) zwei Schwiegertöchter geben: eine Schwiegertochter geht den *dab tais* mit dem Ehemann der Schwester vor dem Haus rufen, eine Schwiegertochter ruft innerhalb des Hauses‘. Das Kommen des Ahnen ist auch für den Initiierten nicht sichtbar, teilt sich ihm jedoch über das wiederholte Werfen der Divinationshörner mit: ‚FFF (und) FFFF sind im Himmel. Wenn der Vater des Geistes sie ruft (und) sie kommen, kann man sie nicht sehen, aber die Divinationshörner unterrichten einen, dass der *dab tais* bereits gekommen ist. Wenn der Vater den Geist vor dem Haus dreimal gerufen hat und die Hörner beide mit der Innenseite nach oben liegen, weiß der Vater des Geistes, dass der *dab tais* bereits gekommen ist. Wenn der Geist nicht kommt, bleiben die Hörner mit den Innenflächen aufeinander liegen‘<sup>433</sup>. Ist divinologisch zu erkennen, dass sich der *dab tais* auf die Reisschwänge niedergelassen hat, wird ihm zum Empfang einer Opiumpfeife *tus pauj yeeb nkab* aus Bambus gereicht. Nun wird die Schwänge vom ‚Vater des Geistes‘ zur Tür getragen und der Geist ein zweites Mal gerufen, damit er ins Haus kommt. Dieses Procedere wiederholt sich ein drittes Mal im Hausinneren, wobei der Vater des Geistes den *dab tais* nun ‚führt und ruft, dass der Geist auf den Tisch geht. Der Tisch ist des Geistes Ruheplatz‘<sup>434</sup>. An dem Gerüst für den Geist wurde bereits ein Bambusstab mit neun Einkerbungen angelehnt, der eine ‚Leiter‘ *ib tug ntaiv* mit neun ‚Sprossen‘ *theem* repräsentiert. Diese steigt der Geist nun hinauf, wobei jede einzelne Stufe für Jahre steht, die dieser Ahne nun schon der Deszendenzgruppe vorsteht: ‚Die Leiter hat neun Stufen, denn wenn man das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft macht, darf man immer nur die Neun benutzen. Wenn der Geist am Fuß der Leiter ankommt, wirft der Vater des Geistes neunmal die Divinationshörner, damit der Geist neun Stufen hochsteigt (und) sich auf den Tisch setzt: der Geist geht die Leiter eine Stufe hoch, er regiert ein Jahr; er geht neun Stufen hoch, er regiert neun Jahre; er ist auf dem Tisch, er regiert hundert Jahre‘<sup>435</sup>. Dabei werden *qeej* und Trommel auf laute Art und Weise gespielt, was dem Ahnen sehr gefällt und ein Zeichen der Ehrerbietung ist: ‚Wenn der Geist gekommen ist, muss man für

<sup>433</sup> *Yawg koob yawg suab nyob saum ntuj thaum tus txiv dab hu kom nws tuaj tus txiv dab nws kuj tsi paub tsi pom tab si yog tus kuam qhia tia tus dab tai tua lawm xwb thaum tus txiv dab mus hu dab tai nyob nraum zoov peb zaug tus kuam ntseev tiaj tus txiv dab paub hais tias tus dab tai tuaj lawm yog dab tsi tuaj mas tus kuam sib khwb ua ke xwb.*

<sup>434</sup> *Coj dab mam hu kom tus dab tai mus nyob saum lub txaj lub txaj yog tus dab qho chaw so.*

<sup>435</sup> *Tus ntaiv muaj cuaj theem vim tias thaum ua dab tai yuav tsum siv cuaj cuaj xwb thaum tus dab tai tuaj txog ntawm taw ntaiv tus txiv dab muab tus kuam ntau cuaj zaug kom tus dab nce tus ntaiv cuaj theem mus nyob sau lub txaj tus dab tai nce tus ntaiv ib theem nws kav ib xyoo nws nce cuaj theem kav cuaj xyoo nws nyob sau lub txaj kav ib pua xyoo.*

den Geist laut und lärmend die *qeej* blasen, die Trommel schlagen, weil wir den Geist an eine hohe Stelle setzen'<sup>436</sup>. Ist der Ahnengeist des FFFF auf diese Art und Weise im östlichen Teil des Hauses installiert, besteht ein Verbot für den ‚Mann der Schwester‘, die westliche Hälfte des Hauses mit den übrigen Ahnen des Hauses zu betreten: ‚Sobald der Vater des Geistes den Geist ins Haus gerufen hat, gibt es das Verbot, dass der Vater des Geistes nicht in den westlichen Teil des Hauses gehen darf, im östlichen Teil bleiben muss. Wenn der Vater des Geistes hierhin geht, mögen dies die Hausgeister nicht. Wenn das (Ritual des) Schweins der angeheirateten Verwandtschaft abgeschlossen, der Geist bereits nach Hause gegangen ist, darf er (auch) im westlichen Teil sein'<sup>437</sup>.

Nun erfolgt das Opfer des Schweins, das dem ganzen Ritual seinen Namen gegeben hat. Für dieses Schwein wird spezifiziert, dass es sich obligatorisch um ein Weibchen *tus npua maum* handeln muss, das als ‚genauso alt wie der Geist‘, ‚vertrocknet‘ und ‚abgemagert‘ beschrieben wird (siehe hierzu auch die Bemerkungen in Lemoine 1972b: II 114; Chindarsi 1976: 125-128; Geddes 1976: 76; und Tapp 1989b: 63, 69). Es sollte bereits mehrfach Ferkel geworfen und nun ein Alter erreicht haben, in dem es nicht mehr trächtig werden kann: ‚Das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft mit einem kleinen Schwein machen geht nicht; es muss ein großes Schwein sein, ein Schwein, das so uralt ist wie der Geist. Ein fettes (Schwein) wollen sie (die Ritualdurchführenden) nicht nehmen. Wenn ein Schwein Ferkel im Bauch hat, kann man es nicht benutzen; wenn das Schwein noch Kinder im Bauch hat, sagt der Geist, das Schwein ist noch nicht so alt wie der Geist, kann man (es) nicht benutzen. (Es) muss eines sein, das alle Kinder bereits geboren hat, dann kann man es benutzen, dann kann man das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft machen'<sup>438</sup>. Das ‚Schwein der angeheirateten Verwandtschaft‘ *npua tais*, das über sein Alter deutlich in Bezug gesetzt wird zur uralten Generation des FFFF, grenzt sich deutlich ab von der Sau, die im Rahmen des affinalen Austausches von Frauengeber zum Frauennehmer wechselt. Diese wird beschrieben als fruchtbare Muttersau, die unter Verweis auf die ihr innewohnende Fähigkeit, reproduktiv Nachwuchs zu zeugen, nicht im Haus des Frauennehmer getötet werden darf und ausschließlich der Aufzucht von Jungtieren dient. Sie wird entlang affinaler Beziehungen

<sup>436</sup> *Yog thaum tus dab tuaj lawm yuav tsum tshuab qeej ntaus nruas ua kev lom zem rau tus dab vim hais tias peb muab tus dab tsaws rau qhov siab.*

<sup>437</sup> *Thaum tus txiv dab nws mus hu tus dab tai tuaj txog hauv tsev lawm tus txiv dab nws caiv mus tsi tau tog txuas nws nyob tog tag xwb yog txiv muam mus nyob tog txuas dab tsev tsi nyiam thaum ua dab tai tas mus tsev lawm nws mam nyob tau tog txua tau.*

<sup>438</sup> *Ua npua tai no mas yog tus npua me me ua tsi tau yuav tsum yog tus npua loj npua lau lau li tus dab tus rog lawv tsi xav yuav yog tus npua muaj mi nyuam nyob hauv lub plab siv tsi tau yog tus npua muaj mi nyuam nyob hauv plab tus dab tai hai tia tus npua tsi tau lau li tus dab si tsi tau yuav tsum yog yug mi nyuam tas lawm thiaj siv tau thiaj ua tau npua tai.*

getauscht und stellt die Beziehung des an und für sich unfruchtbaren Frauennehmers zum *Leben* innerhalb der Matrilinee des Frauengeber her. Das Schwein in diesem Ritual hingegen wird explizit als alte, jetzt unfruchtbare Muttersau bezeichnet. Die lebensstiftende Beziehung unter den Lebenden wird hier sichtbar transformiert in der Präsentation einer Sau, die klassifikatorisch aus der Generation des FFFF stammt und primär über ihr hohes Alter und ihre Unfruchtbarkeit identifiziert wird. Dieses Schwein darf in diesem Kontext nicht nur geschlachtet werden; es muss sogar geschlachtet werden, wenn die Beziehung der Deszendenzgruppe zum FFFF endgültig abgebrochen werden soll.

Der Sau wird nun eine Schnur um den Hals gebunden, über die sie mit dem grünen Bambusast *tus ntxhoo* und dem Tisch des *dab tais* in Berührung gebracht wird. Es folgt eine neunmalige rituelle Fütterung des Schweins durch den ‚Ehemann der Schwester‘ mit gequollenen Reishülsen, wobei jede Fütterung Jahren entspricht, die das Schwein regieren *kav* wird; auch hier wird abschließend eine Dauer von hundert Jahren genannt, in der der *dab tais* nicht zurückkommen soll. Nun wird das Schwein durch die ‚Schwiegertochter‘ getötet. Während beim Zerlegen des Tieres die Anwesenden noch helfen dürfen, bleiben die als weiblich bewerteten Arbeiten des Kochens des Fleisches, von Reis und Gemüse den beiden ‚Schwiegertöchtern‘ vorbehalten. Nun wird der Tisch des *dab tais* für die eigentliche Opferung der Speisen vorbereitet. An den beiden äußersten Enden des Gerüsts werden in einem Becher aus Bambus je ein Auge des Schweins aufgestellt. Aus einigen Brettern *txiag* werden neun hölzerne Brettchen gefertigt, die auf dem Gerüst zwischen den Augen in einer Reihe ausgelegt werden und die in diesem Kontext als ‚Löffel‘ *cuaj rab diav* oder ‚Hackklotz‘ *cam* bezeichnet werden; auf diese werden je ein Paar Essstäbchen *cuaj txwg rawg* gelegt, ein eher aus dem chinesischen Kontext entlehntes und für die Hmong ungewöhnliches Instrument der Nahrungsaufnahme. Nun folgen drei Durchgänge *peb lwm*, in dem die ‚Schwiegertochter‘ auf jeden dieser ‚Löffel‘ gekochtes Fleisch, Fett und Innereien des Schweins, etwas Reiskuchen *ncuav*, gekochten Reis und Gemüse sowie den ‚Ring‘ *nplhaib* aus Bambus häuft, während der ‚Ehemann der Schwester‘ diese Speisen dem Geist rituell anbietet: ‚Wir haben Reis, Fleisch, Gemüse, haben einen Ring. Wenn du zu essen kommst, nehmen wir einen Ring (und) geben (ihn) dir zum Tragen‘<sup>439</sup>. Jeweils nach einem Durchgang nimmt die ‚Schwiegertochter‘ die ‚Löffel‘ und verteilt sie an die anwesenden Ältesten der Deszendenzgruppe in der Reihenfolge ihres Alters; die jüngeren Mitglieder erhalten aus einer Schale je ein kleines Stück gekochten Fleisches, das gegessen wird. Die ‚Löffel‘ werden danach mitsamt Ringen und Essstäbchen wieder an die ‚Schwiegertochter‘ zurückgegeben,

<sup>439</sup> *Muaj mov nqaij zaub muaj nplhaib yog koj los noj peb muab ib lub nplhaib rau koj koj.*

die sie wieder auf dem Tisch des *dab tais* anordnet und für den nächsten Durchgang nutzt. Ist dies dreimal geschehen, werden die Gaben der vierten und letzten Runde vorbereitet, die im Gegensatz zu den Runden zuvor alle roh sind: von Westen nach Osten erst die Vorderläufe *tes* des Schweins, dann die Hinterläufe *taw*, dann linke und rechte Kopfhälfte *tab haub*, schließlich linker und rechter Unterkiefer *puab tsiag* und der Schwanz *tw*. Diese Gaben werden nicht geopfert, sondern bleiben so aufgebahrt, während das gemeinschaftliche Essen des Schweins stattfindet. Im Gegensatz zu anderen Ritualen, in denen das gekochte Fleisch des Opfertieres durchaus auch aufbewahrt und an späteren Tagen gegessen werden darf, drückt sich hier die Notwendigkeit, die Beziehung zum FFFF endgültig zu beenden, darin aus, dass das Fleisch vollständig aufgegessen werden muss. Würde etwas übrig bleiben, müsste befürchtet werden, dass der *dab tais* diese Gruppe auf der Suche nach diesem Fleisch wieder aufsuchen könnte: ‚Wenn man das Schwein der angeheirateten Verwandtschaft macht, muss man das Schwein essen, bis es alle ist. Dieser Geist sagt, ich komme zu essen, ich esse alles auf, ich trage nicht ein Stück nach Hause, esse nur so, dass alles auf ist. Wenn man nicht ganz aufisst, denkt der Geist, es ist noch etwas übrig; man muss es ganz aufessen; der Geist weiß dann, dass alles alle ist, er geht dann folglich nach Hause‘<sup>440</sup>.

Nun erfolgt die vierte und abschließende Runde, die durch einige rituelle Inversionen gekennzeichnet ist. Das Fleisch auf den ‚Löffeln‘ ist wie beschrieben roh, nicht mehr gekocht. Als solches wird es dem FFFF nicht mehr geopfert: ‚Der Geist isst nicht das (rohe) Fleisch zum *plig* machen; der Geist isst nur gekochtes Fleisch‘<sup>441</sup>. Stattdessen ergreift die ‚Schwiegertochter‘ die ‚Löffel‘, hebt sie hoch und stellt sie umgekehrt wieder an den gleichen Platz *tig qab cam rau hauv cam*, so dass der Stiel des Löffels jetzt nach Norden statt nach Süden zeigt. Dazu äußert der ‚Ehemann der Schwester‘ pro Umdrehen eines ‚Löffels‘ dreimal die rituelle Formel: ‚Dreh den Hintern des Löffels zum Kopf des Löffels; mach den Schwanz des Hintern zum Schwanz des Kopfes, so dass Du (der Geist) gehst‘<sup>442</sup>. Nun ist ‚der untere Teil des Hackklotzes auf der oberen Seite (des Hauses), der obere Teil des Hackklotzes auf der unteren Seite‘<sup>443</sup>. Diese Inversion wird ebenfalls als geeignet betrachtet, die Beziehung zum ‚chinesischen FF‘ zu beenden. Nun werden die auf den ‚Löffeln‘ liegenden rohen Anteile des Schweins an die Anwesenden verteilt, wobei der ‚Ehemann der Schwester‘ den ersten mit der einen Kopfhälfte, der Besitzer des Hauses und Ausrichter des Rituals den zweiten mit der

<sup>440</sup> *Thaum ua dab tai mas tus npua yuav tsum noj kom tas tus dab no mas nws hais tia kuv tuaj noj mas noj kom tas xwb kuv tsi nqa ib qho mus tsev li noj kom tas xwb yog noj tsi tas tus dab hai tias tseem tshuav yuav tsum noj kom tas tus dab paub hais tia tas lawm nws thiaj li mus tsev.*

<sup>441</sup> *Tus dab tsi noj nqaij ua plig tus dab noj nqaij siav xwb.*

<sup>442</sup> *Rov qab cam rau hauv cam rov qab tws rau hauv tws li zu ces koj mus li zus.*

<sup>443</sup> *Tam sim no qab cam nyob sab pem hauv cam nyob sab nram.*

anderen Kopfhälfte bekommt. Die weiteren ‚Löffel‘ werden an die anwesenden Mitglieder der Deszendenzgruppe in absteigender Altersreihenfolge verteilt; für die jüngeren Männer wurden kleine Würfel rohen Fleisches vorbereitet, von einem Bastfaden durchzogen und mitgegeben. Vom Verteilen dieses Fleisches unter den Anwesenden wird ausgegangen, dass es diese ‚mit gutem *hmoov* segnet‘<sup>444</sup>: ‚Man bewahrt einige Stücke rohes Fleisch auf dem Tisch, die man auch das Fleisch des *plig*-Machens nennt; wenn das (Ritual des) Schweins der angeheirateten Verwandtschaft fertig ist, verteilt (man es) an alle Menschen, um (sie) mit *hmoov* zu segnen. Der erste Löffel ist für den Vater des Geistes; der zweite für den Besitzer des Hauses; (diese) gibt man ihm, um *plig*, um *hmoov* für ihn zu machen. Den dritten Löffel (und folgende) gibt man an die (anwesenden) Ältesten, jedem ein Stück, um allen Menschen *hmoov* zu machen (und) damit es (das Fleisch) alle wird‘<sup>445</sup>. Ein letztes Mal wird von der Beziehung zu diesem Ahnen im Kontext seines *Prestige* profitiert; danach gilt die ganze Sorge der Anwesenden, die rituelle Trennung vom FFFF nachzuvollziehen, ohne dass den Lebenden dabei wichtige Konstituenten ihrer Person verloren gehen. Die Gegenstände des *dab tais* wie Essstäbchen, Löffel, die Ringe und der Reiskuchen werden verbrannt, der Tisch deinstalliert. Die Beinwickel *txoj nrhoob* werden vom ‚Ehemann der Schwester‘ mit einer rituellen Formel eingewickelt, die gewünschte Konstituenten der Person an das Haus binden soll, die unerwünschten ‚wilden Geister‘ jedoch, die konstant auf den Zerfall und Konsum dieser Konstituenten drängen, ausschließt: ‚Heute sammle ich; (ich) sammle nicht die Geister der Krankheit, Geister des Todes, (sondern) sammle seine (des Haushaltsvorstandes) Schatten/Bild-*plig*, die sich lösende *plig*, die Mutter *plig*, Vater *plig*, sammle (die *plig*) des Rindes, des Hirsches, (dass sie) zurückzukommen, sammle die *plig* des Sohnes, der Kinder, sammle die *plig* der Mutter, des Vaters, dass sie zurückkommen‘<sup>446</sup>. Das so geschnürte Bündel wird nun nicht dem Haushaltsvorstand überreicht, sondern dessen ältestem Sohn, da dieser die nächste Generation vertritt, die jetzt die Bürde auf sich nimmt, zu gegebener Zeit ihren ‚chinesischen Großvater‘ zu füttern. Für diesen verkörpert sich in der Beziehung zu seinem FFFF noch die affinale Beziehung, so dass ihm in der Spruchformel beim Überreichen des Bündels durch den ‚Ehemann der Schwester‘ gewünscht wird: ‚Ich nehme die *plig* der Mutter, *plig* des Vaters, die Schatten/Bild-*plig*, die sich lösende *plig* der Hausleute, die dicke

<sup>444</sup> *Faib rau txhua tus neeg foom koob foom hmoov zoo.*

<sup>445</sup> *Cia ib co nqaij nyoo nyob saum lub txaj lub npe hu ua nqaij ua plig thaum ua dab tai tas muab faib rau txhua tus neeg foom koob foom hmoov zoo cam thib ib muab rau txiv dab cam ob yog muab rau tus tswv tsev ua plig ua koob hmoov cam thib peb muab rau cov neeg lau lau ib leeg ib cam kom pub koob hmoov rau txhua tus neeg kom tas.*

<sup>446</sup> *Hnub no kuv sau no tsi sau vij mob vij tuag kuv sau nws ntsuj duab ntsuj hlauv ntsuj niam ntsuj txi sau nyuj cab nyuj kaus rov lo auv sau plig tub plig ki sau plig niam plig txiv rov lo auv los.*

Milch, die schwere Milch, ein ausgedehntes, weites Feld, ein langes Feld, dass die zarten *plig*, die weichen *plig* zurückkommen (und) Dir alles komplett wiedergeben, die *plig* von Mutter und Vater, die weiche und zarte *plig* (zu Dir) mitbringen, damit es den ganzen Tag weiß und sauber ist'<sup>447</sup>. Nun ergreifen der ‚Ehemann der Schwester‘ und die beiden ‚Schwiegertöchter‘ je eine unter dem Gestell des *dab tais* bereitgestellte Kiepen *lub kawm*, in die bereits die ihnen zustehenden Hüftstücke vom Schwein gelegt wurden. Diese Kiepen setzen sie auf und zirkulieren um die Feuerstelle *lwm qhov cub*, um die bösen Geister einzusammeln *sau vij*. Dies geschieht drei Runden mit dem Uhrzeigersinn *sab laug peb lwm*, danach drei Runden gegen den Uhrzeigersinn *sab xi peb lwm*, dann wieder drei Runden mit dem Uhrzeigersinn. Diese Bewegungen entsprechen dabei gleichzeitig einer Jagd auf den *dab tais*, der veranlasst werden soll, endgültig das Haus zu verlassen: ‚Wenn sie (‚Schwiegertöchter‘ und ‚Ehemann der Schwester‘) nach Hause gehen, nehmen sie eine Kiepe auf den Rücken (und) jagen den *dab tais* kreiselnd drei Runden um das Feuer, damit der *dab tais* das Haus verlässt. Wenn der *dab tais* nicht wirklich weg will, können sie ihn verfolgen, nehmen sie die Kiepe (und) stülpen (sie) dem Geist über. Der Geist hat dann Angst, muss jetzt wirklich weglaufen; wenn man so macht, läuft der Geist lange weg; hundert Jahre kommt er nicht (um ein Schwein zu fordern)'<sup>448</sup>. In der hierbei geäußerten Spruchformel wird einerseits die Erwartung geäußert, dass der FFFF die Familie wieder heile, andererseits die, dass er die Lebenden nun endgültig verlasse. Beides entspricht der Erwartung, nun von seinem Hunger erlöst zu sein: ‚Du bist gekommen, hast genommen das vertrocknete (und) alte Schwein; du hast alles gegessen. Die Brühe zum Trinken, die Knochen haben wir den Hunden gegeben; (es) ist alles aufgegessen; du wirst zurückkehren. Du wirst neun Becher Flüssigkeit, acht Becher Medizin nehmen (und) kommen, um vom FF (Name des Haushaltsvorstandes) die Familie, neun, fünf, zehn Menschen zu heilen (steht hier für eine große Familie), fünf, zehn Menschen zu besuchen, damit sie weiß (und) rein, weiß (und) gut sind. Du großer (Eigenname), altes Pferd, ich sammle so, sammle schlechte Geister, (damit sie) zurückkehren zum Maul des Drachen, dass (Name des Haushaltsvorstandes) Ohren nicht hören, seine Augen nicht (die bösen Geister wieder) sehen (müssen)'<sup>449</sup>. In einer lautstark und aggressiv geäußerten Schlussformel

<sup>447</sup> *Kuv muab plig niam plig txiv ntsuj duab ntsuj hlau ib tse neeg nyeej mis ceeb mis ntswg liaj ncab ntswg iav ntev plig qoob plig loo rov los cob kiag rau koj koj plig niam plig txiv plig qoob plig loo mus kom dawb huv txij hnuv no mus.*

<sup>448</sup> *Thaum nws mus tsev nws ev nws lub kawm caum tus dab ncig lub qhov cub peb lwm kom tus dab tai khiav mus tsev yog tus dab tai tsi khiav tiag mas yog lawv caum tau tus dab mas lawv muab lub kawm khwb tus dab ces tus dab ntshai ces tus dab yuav tsum khiav tiag xwb yog ua zoo li no tus dab tai khiav mus ntev ib puas xyoo nws mam tsis tuaj.*

<sup>449</sup> *Koj tuaj yuav tus npua qhuav npua lau koj noj tas kua hau pob txha muab pov rau tus dev noj tas koj yuav rov koj yuav muab cuaj hauv kuab yim hauv tshuaj tuaj kho yawg (...) ib tse neeg cuaj tsib*

beschimpft *cem* der ‚Ehemann der Schwester‘ nun den FFFF und droht ihm, falls er noch immer im Haus bleiben will: ‚Du (Eigenname) altes Pferd, beeile dich zu gehen. Wenn du dich nicht beeilst zu gehen, (dann) kann ich, der Ehemann der Schwester, dich fangen. Ich trete dir gegen das Kinn, dass der Mund schief steht. Die Schwiegertochter schickt dich ganz schnell weg; die Schwiegertöchter können zurückkommen, dich fangen (und) deinen Rücken kaputttreten. Wenn die Kinder die Rinder (oder) die Pferde locken und du es hörst, komme nicht. Wenn nicht der Kopf des Ehemanns der Schwester weiße Haare hat und dich ruft, dann kommst du nicht; wenn der Kopf des Ehemanns der Schwester weiße Haare hat und dich ruft, dann kannst du folglich kommen‘<sup>450</sup>. Bewusst demonstrativ verabschieden sich die Vertreter der ‚Schwiegertöchter‘ und des ‚Ehemannes der Schwester‘ nun von allen Anwesenden: ‚Wenn der Ehemann der Schwester (und) die beiden Schwiegertöchter aufbrechen, sagen sie laut (in den Raum hinein): ‚Wir gehen (jetzt); gehabt euch wohl!‘ Der *dab tais* muss dann wissen, dass jetzt der Ehemann der Schwester (und) die beiden Schwiegertöchter gelaufen kommen (und) ihn fangen können; er muss schnell flüchten (und) geht wieder in den Himmel; dann ist es vorbei‘<sup>451</sup>. Der ‚Ehemann der Schwester‘ trägt eine Fackel aus gespaltenem Bambus, ‚weil die Alten früher keine Lampen hatten‘<sup>452</sup>, und leuchtet der kleinen Delegation damit den Weg. Die größeren Objekte des Rituals, die mit dem *dab tais* assoziiert werden wie z.B. der grüne beblätterte Bambuszweig *tus ntxhoo* oder der mobile ‚Pfeiler des *dab tais*‘ *ncej dab tais* werden von ihnen mitgenommen und außerhalb des Hauses fortgeworfen, so dass diese ‚mit dem Geist fortgeschickt werden‘ *xa tus ntxhoo nrog tus dab rov*. Die Vertreter dieser beiden rituellen Ämter dürfen in dieser Nacht nicht in dem Haus schlafen, in dem das Ritual ausgerichtet wurde; erst am nächsten Tag dürfen sie es wieder betreten.

Offensichtlich findet hier ein Kontextwechsel statt: die Beziehung zwischen Frauengeber und Frauennehmer, die im Transfer der Braut und der fruchtbaren Muttersau bewertet wird für die hier geknüpft Beziehung zwischen dem Frauennehmer und dem Ursprung seines *Lebens*, wird in diesem Ritual repräsentiert durch eine alte, jetzt unfruchtbare Muttersau.

---

*kaum rau leej xya tsib kaum rau tus kom nyob dawb nyob huv nyob dawb nyob zoo no si ov koj niag yib ntxaug nees laus kuv sau no sau vij sau swv sau dab sau npog rov lawm zaj zeg zab qho ncauj tsi pub (...) ntsej hnov muag pom lawm ov.*

<sup>450</sup> *Koj yib nrau nee lau koj mus koj rau rau siab mus yog koj tsi rau siab mus kuv txiv muam los caum tau koj mas kuv ncaw taw koj puab tsaig zij hlo ntag nkauj nyab xa lawm rau rau siab mus tsam nkauj nyab lawv qab los caum tau ncaw taw koj duav lov kiag hos yog mi tub mi nyuam cuab nyuj cuab nees koj hnov xwb koj txhob tuaj tsi yog kuv txiv muam taub hau dawb paug hu ma koj tsi txhob tuaj yog kuv txiv muam taub hau dawb paug hu ma koj mam li tuaj.*

<sup>451</sup> *Thaum txiv muam thiab ob tug nkauj lawv sawv kev mus lawv hai nrov: peb mus nej nyob nawv! tus dab tai yuav tsum paub tia tam sim no txiv muam thiab ob tug nkauj nyab lo lawm khiav khiav tsam lawv caum tau nws yuav tsum khiav khiav mus dua saum ntuj ces tas.*

<sup>452</sup> *vim tias thaum ub tus neeg lau tsi muaj lub teeb taws.*

Regeneratives *Leben* wird hier ersetzt durch nicht-generatives *Leben*, da von Generation zu Generation der alte Frauengeber durch einen neuen Frauengeber ersetzt wird. Gleichzeitig wird diese potentiell lebensspendende Beziehung zwischen dem Frauenehmer und seinen Frauengeber im Akt der Opferung des Schweins der Beziehung untergeordnet, die die Lebenden dieses Hauses, repräsentiert durch die Männer, auf die patrilinearen, als fremd begriffenen ‚chinesischen/ fremden Großväter‘ bezieht. In diesem Falle dient das Opfer jedoch nicht der Perpetuierung dieser Beziehung, so dass kein junges und fruchtbares Schwein geopfert wird, das den *dab tais* veranlassen könnte, wieder und wieder zu kommen (Chindarsi 1976: 126). Vielmehr handelt es sich um ein ‚uraltetes‘, unfruchtbares Schwein, das in verschiedenen rituellen Inversionen die Beendigung der Beziehung zum FFFF befördert. Gleichzeitig wird im letztmalig so etablierten Kontext der Beziehung der Gruppe zu diesem Ahnen noch einmal der Fluss der Konstituenten möglich, der vor allem den Männern des Hauses Stärke und Autorität gibt und diesen die Anhäufung von Reichtümern, aber auch Gesundheit und Wohlergehen ermöglicht. Dies erweist sich später auf einer anderen Ebene als Voraussetzung dafür, wiederum die Erneuerung des affinalen Austausches zu vollziehen. Insofern erscheint es nur allzu plausibel, dass im Rahmen dieses Rituals bereits wieder darauf verwiesen wird, dass das Töten des Schweins zu einem späteren Zeitpunkt im Kontext des *Lebens* der Gruppe ihre fruchtbare Erneuerung durch zahlreiche, wachsende Nachkommenschaft entlang affinaler Beziehungen ermöglichen wird. Die Rituale des Toten- und des Heiratszyklus sind so konzeptuell und in ihren rituellen Handlungen eng miteinander verzahnt.

## 12. Zusammenfassung

Wie in dieser Studie gezeigt wurde, existieren Werte bei den Hmong nicht an und für sich als Eigenschaft eines einzelnen Dinges oder einer Person, sondern immer nur als Eigenschaft von Beziehungen. Diese Beziehungen bestehen in der Gesellschaft der Hmong zwischen bewerteten Entitäten der sozialen Ordnung, die als Teile begriffen werden (so z.B. die *plig* der Person, der Name *lub npe* der Person), und bewerteten Entitäten im kosmischen Umfeld, die als Ganzes und als Ursprung dieser Teile begriffen werden (so z.B. die patrilinearen Ahnen *txwv koob*, der ‚Geist der FM‘ *dab pog* und der Frauengeber als dessen Repräsentant). Dabei hängt die Wesenheit von Entitäten in der sozialen Ordnung davon ab, dass sie als Teile konstant rituell in Beziehung gesetzt werden zu dem als Ursprung begriffenen Ganzen in der kosmischen Ordnung. Diese Teil-Ganzes-Beziehung wird geknüpft im rituellen Austausch des Geburts-, Heirats- oder Totenzyklus. Das Ritual wird somit verstanden als das Vollziehen von Kommunikation zwischen sozialer und kosmischer Ordnung; im rituellen Handeln wird diese Beziehung über auf spezifische Weise bewertete Objekte neu konstruiert. Wie diese Untersuchung zu zeigen versucht hat, lässt sich das umfassende Wertesystem der Hmong dabei in verschiedene hierarchisch geordnete Wertkontexte gliedern. Da jeder Wechsel von einem Kontext zum anderen zur Inversion der Relation zwischen zwei Werten führt, ist die einer Entität zugeschriebene Bedeutung relational abhängig von der Wertidee bzw. dem Wertkontext, unter dem sie gerade betrachtet wird. Hieraus erklärt sich der fluktuierende Charakter von Entitäten wie dem Silber, das im Austausch mit den chinesischen Händlern das starke *Prestige* dieser Fremden/ Chinesen *suav* repräsentiert, im affinalen Austausch in der Unterordnung unter den Wert des *Lebens* den Frauenehmer als ‚kastriertes Rind‘ kennzeichnet und in der Gegengabe des Silberschmucks schließlich für die Umschließung und Sozialisierung des *Lebens* des Frauengebers steht.

Unter Berücksichtigung der Ergebnisse aus vorherigen Kapiteln lässt sich zwischen verschiedenen, zueinander hierarchisierten Austauschebenen unterscheiden. Von fundamental wichtiger Bedeutung ist die Beziehung der Hmong zu den Fremden/ Chinesen *suav*, ohne die ihre Gesellschaft nicht existieren kann. Zur Reproduktion der inneren Struktur der Gesellschaft der Hmong ist die Integration des *suav*, dem eine kosmologische Dimension zugeschrieben wird, notwendig. Hier nahm historisch der Austausch von Opium gegen das Silber umherziehender chinesischer Händler eine herausragende Rolle ein; in der Gegenwart scheint der Verkauf von Gemüse eine Transformation dieses Austausches darzustellen. Die individuell durchgeführten Handelsaktivitäten reichen jedoch allein nicht aus, den Empfänger

komplett zu machen und drohen auf Dauer zur Destruktion der Gesellschaft zu führen. Diese individuell-kompetitiven Beziehungen müssen deswegen dem Gesamtzusammenhang aller Sozialbeziehungen untergeordnet werden. Während also im Handel die Beziehungen zwischen den Kernfamilien charakterisiert zu sein scheinen durch starke Competition, als ob sie im Bezug auf die Austauschbeziehung zu den Fremden/ Chinesen unabhängige Einheiten wären, werden alle Clans in ihrer Gesamtheit der umfassenden sozio-kosmischen Ordnung unterworfen und der Notwendigkeit, auf einer anderen Beziehungsebene Frauengeber und Frauennehmer zu haben, um in anderen Beziehungen *pa* zu erlangen. So wird die Kontinuität der Deszendenzgruppe garantiert durch die Umschließung der Beziehung zwischen den Opium-/Gemüsebauern und den *suav* durch die Beziehung zu anderen Clans im Bezug auf deren fruchtbares *Leben*. Die scheinbare Autonomie kompetitiven Silber-/Gelderwerbs ist so eingebunden und untergeordnet in der Reproduktion der Gesellschaft als Ganzer. Die Umschließung dieser Beziehungen, wie sie im Heiratsritual vorgenommen wird, etabliert eine hierarchische Ordnung zwischen diesen verschiedenen Ebenen von Beziehungen. Was im Austausch des Opiums/Gemüses gegen Silber/Geld verdient wurde, wird im Kontext der Heirat dem Haushaltsvorstand als Repräsentanten des Haushaltes als Ganzem überreicht, der so unkontaminiert von dieser potentiell amoralischen Domäne von Transaktionen im Handel den Brautpreis zusammenstellen kann. Das Heiratsritual konvertiert das Silber/Geld in eine moralisch zulässige Ressource, die sicher in die Gesellschaft inkorporiert werden kann und dazu beiträgt, die soziale Ordnung zu perpetuieren. Der rituelle Austausch zwischen den Hmong und den *suav* ermöglicht die Erneuerung des Austausches zwischen den affinalen Verwandten. Dabei werden die beiden Zyklen als organisch abhängig voneinander begriffen: der individuelle Erwerb von Silber ist ein legitimes und sogar rechtschaffenes Ziel, aber einer getrennten Sphäre zugeordnet, die ideologisch untergeordnet wird gegenüber einer Sphäre von Aktivitäten, die dem Zyklus langlebiger Reproduktion dient. Das Aufrechterhalten der überdauernden Ordnung ist sowohl pragmatisch als auch konzeptuell abhängig vom Unterfangen individuellen kurzfristigen Besitzerwerbs. So wird dem Einzelnen in der sozialen und kosmischen Ordnung ein Platz eingeräumt, der das Individuum gleichzeitig transzendiert. Als moralisch positiv wird der Handel besonders dann betrachtet, wenn das hier erworbene Silber/Geld in den Brautpreis konvertiert wird, um die Reproduktion des langfristigen Zyklus zu gewährleisten. Der langfristige Zyklus affinaler Beziehungen scheint dagegen immer positiv konnotiert und dem Handel mit den Fremden/ Chinesen hierarchisch übergeordnet zu sein. Wenn wie hier der kurzfristige Zyklus den langfristigen zu ersetzen droht, wird der moralisch an und für sich legitimierte Handel zu etwas moralisch höchst Suspektem.

Auf der Ebene affinaler Beziehungen tritt nun der Frauennnehmer mit den Gaben des *suav* auf. Als solcher ermöglicht er dem Haus des Frauengebers die eigene Fortexistenz, indem er diesem über das Silber/Geld des Brautpreises in Teil-Ganzes-Beziehungen Anbindung an den Ursprung allen *Prestiges* ermöglicht. Diese Beziehung ermöglicht also dem Frauengeber, die Mitglieder des eigenen Hauses als komplett zu konstituieren. Auch für den Frauennnehmer ergibt sich die Notwendigkeit, beide Ursprünge in Kontakt zueinander zu bringen. Für das Silber, das er den Handelsbeziehungen entzogen hat und entlang affinaler Beziehungen zirkulieren lässt, erhält er im Austausch in der Braut und der von ihr produzierten Plazenta, in den für die Aufzucht bestimmten lebenden Tieren und den Silber-Halsringen und dem von ihnen ‚eingeschlossenen *Leben*‘ Zugang zum Ursprung im Kontext seines *Lebens*. Dieser Austausch ermöglicht es im Heiratsritual dem Frauennnehmer, den Ursprung seines *Lebens* in der Braut und den Silber-Halsringen, den ‚Umschließen des Lebens‘ in Kontakt zu bringen mit dem Ursprung des *Prestiges* seines im Handel erworbenen Silbers. Erst so wird er komplett und kann eine temporäre Existenz innerhalb der sozialen Ordnung erlangen. In diesen Gaben erfolgt so die Vereinigung der Beziehungen, die auch den Frauennnehmer wieder komplett machen.

Eine schrittweise Dekonstruktion und Beendigung dieser Beziehungen zeigt sich in den verschiedenen Ritualen des Totenzyklus. Stirbt ein Mensch und befindet sich noch im Haus, würde sein verrottendes *Leben* für die hier wohnenden Lebenden eine große Gefahr darstellen. Besonders gefährdet sind dabei alle ‚Hausleute‘ des Toten in ihrer Konstituente des *Lebens*, da sie in dessen Kontext als eine kollektive und an und für sich undifferenzierte Gemeinschaft zu betrachten sind, als ein ‚Knäuel‘, in dem der Atem aller Mitglieder des Haushalts miteinander verwoben ist. Die fortschreitende und unaufhaltbare Desintegration des Toten muss so auch als ernsthafte Gefahr für das Leben seiner Angehörigen empfunden werden, die die Exkorporation des Toten aus der Hausgemeinschaft und die Überführung in die außersoziale Sphäre des Grabes erfordert. Um dies zu vermeiden, wird ihm sein verrottendes *Leben* durch die Gaben der geopferten Schweine und des gekochten Reis im Haus der Lebenden temporär ersetzt durch Gaben, die nicht-regeneratives *Leben* inkorporieren. Auf diese Art und Weise kann der Verfallsprozess des *Lebens* des Toten solange aufgeschoben werden, können die vitalen Beziehungen, die die soziale Ordnung ausmachen und durch den Tod gefährdet sind, solange vor dem Zerfallsprozess geschützt werden, bis dem Toten in der außersozialen Domäne des Waldes ein eigenes ‚Haus‘ in Form seines Grabes errichtet wurde. Hierhin kann nun im Begräbnis der Vorgang des Verrottens verlagert werden, in dem die Trennung von vergänglichem Fleisch und permanenten Knochen und die Rückführung des

*Lebens* an seinen außersozialen Ursprung im Kosmos vollzogen wird, ohne die Gesellschaft selbst zu sehr zu gefährden. Während der ‚Dreizehnte der *plig*‘ sich dann der Trennung des Toten von seinen Angehörigen im Kontext ihres *Prestiges* widmet, erfolgt im ‚Befreien der *plig*‘ die endgültige Zergliederung und Rückführung der Aspekte einer Person im Kontext ihres *hmoov*. Besondere Bedeutung kommt dabei der Überführung des Namens des Toten zu den patrilinearen Ahnen der Gruppe zu. Erst diese Schritte ermöglichen später dessen Reinkarnation in der Namensgebung der Nachkommen, dem Geburtsritual des ‚Rufens der *plig*‘ *hu plig* (Moréchand 1968: 92; Lemoine 1979 : 206- 207; Lemoine 1993: 115). Gleichfalls enge und komplementäre Beziehungen ergeben sich zum Heiratsritual, indem im Zyklus der Totenrituale der mit der Heirat begonnene Zyklus der Zusammenführung von Konstituenten in Personen beendet und abgeschlossen wird. Der Prozess der Konstitution von Beziehungen wird im zweiten Totenritual umgekehrt: das *Leben* verrottet und muss wieder von der Gruppe des Frauennehmers und vom Namen des Toten getrennt werden, damit Name und *Leben* auf verschiedenen Wegen erneut zum Ursprung rezirkulieren und sich in Personen verkörpern können. Die rituelle Konstruktion dieser Beziehungen in der Schwänge und deren nachfolgende Zerstörung befreit den Frauennnehmer in diesem Kontext somit von der affinalen Beziehung und erlaubt die Rezirkulation des Namens des Verstorbenen.

In der Beschreibung der Rituale der Hmong wird dabei deutlich, wie hier Aspekte von Personen wie *plig*, ‚Atem/Dampf‘ *pa* oder der Name *lub npe* im Rahmen umfangreicher Austauschprozesse zwischen der sozialen und der kosmischen Domäne in konstanter Erneuerung des Wertesystems der Gesellschaft zirkulieren. Diese Studie zeigte, dass es auch in der Gesellschaft der Hmong ein handelndes Agens und ein Objekt des Handelns gibt; diese Zuschreibungen sind jedoch nicht den Entitäten substanziell innewohnende Eigenschaften, sondern ergeben sich aus der relationalen Logik des diesem zugrunde liegenden Wertesystems als Ganzem (siehe hierzu auch Barraud et al. 1994: 5). Die Person ist so nicht Urheber dieser Zyklen, sondern dessen zusammengesetztes Produkt und bedarf in ihrer Existenz der fortgesetzten Versicherung der bewerteten Teile, aus denen sie besteht. Eine einzelne Person kann auf einer untergeordneten Ebene wie der des Handels mit den Chinesen/ Fremden durchaus persönlichen Zielen folgen; dies ändert jedoch nichts daran, dass diese Ziele z.B. im Heiratsritual umfasst und untergeordnet werden in der permanenten Erneuerung der Gesellschaft. So trägt jeder Einzelne auf seinem Platz zur sozialen Ordnung bei; seine personale Identität, sein Denken und Handeln werden aufgefasst als Folge seiner relationalen Stellung in verschiedenen hierarchisch geordneten Wertebenen bzw. -kontexten. In den Ritualen der Hmong wird die Ordnung der menschlichen Gesellschaft an die des Kosmos

angebunden; der Einzelne hat in seinem Selbstverständnis nichts anderes zu tun, als sich bewusst in diese Ordnung einzugliedern. Im kollektiven rituellen Handeln wirken diese kosmischen und menschlichen Kräfte zusammen, um den Fortgang der Gesellschaft als umfassendem Ganzen zu gewährleisten. Da jedoch in die fortlaufende Neuinterpretation der mythischen Ursprungsbeziehungen immer auch die Erfahrungen der Gegenwart mit einfließen, stellt sich die gesellschaftliche Reproduktion dar als ein inhärent flexibler und subjektiven Deutungen offen stehender Prozess, der manchmal entgegen mancher normativer Erwartungen der Informanten viel Raum lässt für Variabilität und Transformation.

Durkheim und Mauss stellten sehr früh in Frage, ob die für unsere Kultur spezifische Trennung von Menschen als Subjekten, als freien Akteuren und Bewirkenden, und einer determiniert-dinglichen, wertfreien Welt der Objekte als Bewirktem, dem durch menschliche Entscheidungen Werte erst zugewiesen werden müssen, so auf nicht-moderne Gesellschaften angewendet werden kann. Danach hätten auch die daraus resultierenden Dichotomien von Bewusstsein und Sein, von Denken und Aktion, von Wert und Tatsache, von Sagen und Tun etc. keinen Erklärungswert in der Betrachtung fremder Kulturen. So entwickelte bereits Mauss das Konzept einer ‚totalen sozialen Tatsache‘, in der es zu einer Vermengung von Akteur, Ritus und Objekt kommt (Mauss 1972: 108; 1990: 39). Deutlich zeigt sich dies bei den Hmong: als *Prestige* und *Leben* bewertete Entitäten wie der Name und die Plazenta führen auf hierarchisierten Wert- und Austauschebenen zur Konstituierung von Personen (z.B. bei der Geburt von Kindern) bzw. ersetzen die Konstituenten der Personen (z.B. der Eheleute in der Heirat) in den Beziehungen zu ihren Ahnen. Subjekte werden hier also konstituiert durch bewertete Teile von Austausch-Objekten, die in großen Austauschprozessen in der Gesellschaft zirkulieren und lebende Subjekte, Tote und Objekte in einem umfassenden Wertesystem als Ganzes vereinen. So wundert es nicht, dass die Hmong auf jeden Versuch, den Anbau von Mohn ohne Angebot von Alternativen zu unterdrücken, mit großer Abwehr reagierten: fällt der Austausch gegen das Silber der chinesischen Händler ersatzlos weg, muss sich die Gesellschaft der Hmong als Ganze, aber auch jede einzelne Person in den Grundlagen ihrer Existenz bedroht sehen. Ein Fortbestehen dieser Bedrohung wiederum kann die Sehnsucht nähren, sich im äußersten Fall des millenaristischen Aufstandes von der Notwendigkeit jeglichen Austauschs zu befreien. Maßnahmen des Ersetzens des Opiumanbaus durch den von Gemüse scheinen dahingegen von größerem Erfolg gesegnet zu sein und führen zu einer Transformation bestehender Systeme von Wertideen. Soll so ein Zugang zum Verständnis der Gesellschaft der Hmong erlangt werden, muss sie als sozio-kosmisches System untersucht werden, das sich in Mythen

und im rituellen Handeln immer wieder neu erzeugt. Eine solche Analyse leugnet nicht die sozio-ökonomische Bedeutung des Mohnanbaus für die Hmong; tatsächlich war Opium lange Zeit das cash crop der Hmong, welches ihnen Zugang zu monetären Ressourcen bot, die ihnen sonst weitgehend verschlossen geblieben wären. Die vorliegende Untersuchung blickt den im Handel angestrebten ‚ökonomischen Profit‘ jedoch ein in eine umfassendere Sicht auf die fremde Gesellschaft und interpretiert ihn vor dem Hintergrund eines umfassenderen Selbstverständnis der Hmong, in dem ‚Geld‘ oder ‚Profit‘ nur (zugegebenermaßen sehr wichtige) Teilaspekte eines Systems von hochbewerteten soziokosmischen Beziehungen sind. Eine vertiefende Untersuchung der Zusammenhänge verschiedener Austauschformen bei den Hmong muss insofern einhergehen mit einer Betrachtung der Beziehungen, in denen aus einem umfassenden Kosmos Wertideen (in Form von bewerteten Objekten wie ‚Silber/Geld‘ oder bewerteten Teilen von Personen) in die Gesellschaft inkorporiert werden und hier zirkulieren. Erst wenn dies berücksichtigt wird, kann der Beobachter ein tieferes Verständnis rituellen Handelns entwickeln.

---

## Bibliographie

- Allen, N. J.  
1985 The Category of the Person: a Reading of Mauss' Last Essay. In: Carrithers et al. (eds.), *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, pp. 26- 45. Cambridge: Cambridge University Press
- Alleton, I.  
1981 Les Hmong aux confins de la Chine et du Vietnam. La révolte du 'fou' (1918-1922). In: Brocheux, P. (ed.), *Histoire de l'Asie du Sud-Est. Révoltes, réformes, révolutions*, pp. 31- 46. Lille: Presses universitaires de Lille
- Barney, G.L.  
1957 *Christianity and Innovation in Meo Culture: a Case Study in Missionization*. Unveröffentlichte MA-Arbeit, University of Minnesota
- Barraud, C. & D. de Coppet, A. Iteanu, R. Jamous  
1994 *Of Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of Their Exchanges*. Oxford: Berg Publishers
- Beauclair, I. de  
1942 Tracht und Ornamentik der Pa Miao im Anshun Kreis der Provinz Kweichow. *Studia Serica* 2: 13-20  
1954 Die Ta-Hua Miao der Provinz Kweichow. In: H. Stübel, *Ein Dorf der Ta-Hua Miao in Yunnan*. Harrassowitz: Wiesbaden, S. 47-54
- Bernatzik, H. A.  
1947 *Akha und Meau. Probleme der Angewandten Völkerkunde in Hinterindien*. Innsbruck: Kommissionsverlag  
1951 *Die Geister der gelben Blätter. Forschungsreisen in Hinterindien*. Gütersloh: Bertelsmann
- Bertrais, Y.  
1978 *The Traditional Marriage Among the White Hmong of Thailand and Laos*. Chiang Mai: Hmong Centre  
1979 *Dictionnaire Hmong- Français*. Bangkok: Assumption Press
- Bourotte, B.  
1943 Mariages et funérailles chez les Méo blancs de la région de Nong-Het (Tran Ninh). *Bulletin et travaux de l'Institut Indochinois pour l'étude de l'homme*. 5: 33- 57
- Bräutigam, H.  
1960 Zu den Volksaufständen polyethnischer Gruppen in Guizhou zwischen 1854 und 1872. *Veröffentlichungen des XX. Internationalen Orientalistenkongresses 1960 in Moskau*, Vol. 5: 43-46  
1961 Probleme der Volksaufstände polyethnischer Gruppen in Südwest-China während der Taiping-Zeit. In: Drost, D. & W. König (Hrsg.), *Beiträge zur Völkerforschung: Hans Damm zum 65. Geburtstag*. Akademie-Verlag: Berlin, S.76-90  
1963 *Die Aufstandsbewegungen in der Provinz Guizhou während der Taiping-Zeit*. Unveröffentlichte Dissertation: Ost-Berlin
- Brockhaus  
1982 *Der große Brockhaus, Achzehnter Band. Deutsches Wörterbuch K- OZ*. Wiesbaden: Deutsche Verlagsanstalt  
1983 *Der große Brockhaus, Neunzehnter Band. Deutsches Wörterbuch P- STD*. Wiesbaden: Deutsche Verlagsanstalt

- 
- Bumke, P. J.  
 1971 *Die Miao: Sozialgeschichte und politische Organisation einer segmentären Gesellschaft und die Auswirkungen der thailändischen Minderheitenpolitik.* (Dissertationsreihe des Südasiens-Instituts der Universität Heidelberg; 13). Harrassowitz: Wiesbaden
- Carrithers, M.; Collins, S. & S. Lukes (ed.)  
 1985 *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history.* Cambridge: Cambridge University Press
- Chindarsi, N.  
 1976 *The Religion of the Hmong Njua.* Bangkok: The Siam Society
- Cooper, R.  
 1979 The Yao Yua Relationship. Patterns of Affinal Alliance and Residence Among the Hmong of Northern Thailand. *Ethnology* XVIII: 173- 182  
 1984 *Resource Scarcity and the Hmong Response. Patterns of Settlement and Economy in Transition.* Singapore: Singapore University Press
- Cooper, R.; Tapp, N.; Lee, G.Y. & G. Schwörer-Kohl  
 1991 *The Hmong.* Bangkok: Art Asia Press
- de Coppet, D.  
 1992 Comparison, a Universal for Anthropology: from 'Re-presentation' to the Comparison of Hierarchies of Values. In: Adam Kuper (ed.), *Conceptualising Society*, pp. 59 -74. London: Routledge
- Dao, Y.  
 1992 The Hmong. Enduring Traditions. In: Lewis, J. (ed.), *Minority Cultures of Laos: Kammu, Lua', Lahu, Hmong, and Mien*, pp. 252- 326. Rancho Cordova: Southeast Asia Community Resource Center  
 1993 *Hmong at the Turning Point.* Minneapolis: World Bridge Associates
- Dumont, L.  
 1976 *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens.* Wien: Europaverlag  
 1991 *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne.* Frankfurt: Campus Verlag
- Durkheim, E.  
 1994 *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Geddes, W.R.  
 1976 *Migrants of the mountains. The Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand.* Oxford: Clarendon Press
- Gunn, G.C.  
 1986 Shamans and Rebels. The Batchai (Meo) Rebellion of Northern Laos and North-West Vietnam (1918- 1921). *Journal of the Siam Society* 74: 107- 121
- Hassoun, J.P.  
 1985 Littérature orale et migration chez les Hmong, réfugiés du Laos. *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien* XVI (1- 4): 103- 138
- Hassoun, J.P. & M. Mignot  
 1983 Le terme 'réfugié' dans les langues Hmong et Vietnamienne. *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien* XIV (1- 2): 7- 24
- Heimbach, E. E.  
 1979 *White Hmong - English Dictionary.* New York: Cornell Southeast Asia Program
- Johnson, C.  
 1985 *Myths, Legends and Folktales from the Hmong of Laos. With Explanatory notes on Hmong Culture, Customs and Belief.* St. Paul: Macalester College

- 
- Koppers, W.  
1930 Tungusen und Miao: ein Beitrag zur Frage der Komplexität der altchinesischen Kultur. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 60: 306-319
- Lee, G.Y.  
1986 *White Hmong Kinship. Terminology and Structure*. Electronic Document <<http://www.stolaf.edu/people/cdr/hmong/hmong-au/kinship.htm>> [21/08/97]  
1996 *The Relationship of the Hmong*. Electronic Document <<http://www.stolaf.edu/people/cdr/hmong/hmong-au/lineage.htm>> [21/08/97]
- Lemoine, J.  
1972a *Un village Hmong Vert du Haut Laos. Milieu technique et organisation sociale*. Paris: Éditions du CNRS  
1972b L'initiation du mort chez les Hmong. I. Le chemin II. Les thèmes III. Les thèmes. *L'Homme* XII-1: 105- 134; XII-2: 85- 125; XII-3: 84- 110  
1972c Les écritures du Hmong. *Bulletin des amis du Royaume Lao* 6- 7  
1973 Culte des ancêtres et réincarnation offensive. *L'Homme* 13, 4: 147- 150  
1979 La mort et ses rites chez les Hmong. *Objets et mondes* 19: 196- 207  
1983 *L'initiation du mort chez les Hmong*. Bangkok: Pandora (Rééd.)  
1987 *Entre la maladie et la mort: le chamane Hmong sur les chemins de l'Au-delà*. Bangkok  
1993 The Diagnosis of Disease as a 'Shamanic Equation' among the Hmong of Laos and Thailand. In: Hoppál, M. & K.D. Howard (eds.), *Shamans and Cultures*, pp. 111- 119. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Lewis, P. und E. Lewis  
1984 *Völker im Goldenen Dreieck. Sechs Bergstämme in Thailand*. Stuttgart
- Lyman, T.A.  
1968 Green Miao (Meo) Spirit Ceremonies. *Ethnologica* N.F. IV: 1- 28  
1974 *Dictionary of Mong Njua, a Miao (Meo) Language of Southeast Asia*. The Hague: Mouton
- MacCoy, A.W.  
1972 *The Politics of Heroin in Southeast Asia*. New York: Harper Colophon Books
- Mandorff, H.  
1963 Probleme bei der Einführung der staatlichen Verwaltung unter den Bergstämmen von Nordthailand. *Sociologus* 13/1: 15-31  
1965a *Probleme des Kulturwandels bei Bergstämmen von Nordthailand: ein Beitrag zur Angewandten Völkerkunde*. Unveröffentlichte Habilitationsarbeit: Wien  
1965b Beobachtungen über die Südwanderung einiger hinterindischer Bergstämme. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 95: 82-91  
1966 Veränderungen in den Beziehungen zwischen Tieflandbevölkerung und Bergstämmen in Nordthailand. *Sociologus* 16/2: 157-173  
1970 Beobachtungen über das Neujahrsfest (*Pe Tscheu*) der Miao Nordthailands, ihren Kulturheros *You-Schou* und die zwölf Familien-Namen-Gruppen (*Seng*). *Ethnologische Zeitschrift* 1: 75-83
- Mauss, M.  
1972 *A general theory of magic*. London: Routledge  
1990 *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Mischung, R.  
1980 Meo und Karen - die Umwelthanpassung zweier hinterindischer Bergvölker: ein Beitrag zur ethnologischen Ökologie-Diskussion. *Paideuma* 26: 141-156

- 
- 1984 Seßhaftigkeit und Intensivierung beim Brandrodungsfeldbau: eine Fallstudie aus Nordwest-Thailand. *Paideuma* 30: 241-255
- 1990 *Geschichte, Gesellschaft und Umwelt: eine kulturökologische Fallstudie über zwei Bergvölker Südostasiens*. Unveröffentlichte Habilitationsarbeit: Frankfurt a.M.
- Moréchand, G.
- 1955 Principaux traits du chamanisme Méo blanc en Indochine. *Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient* XLVII-2: 509- 546
- 1968 Le chamanisme des Hmong. *Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient* LIV: 53- 294
- Mottin, J.
- 1978 *Fêtes du Nouvel An chez les Hmong Blanc de Thaïlande*. Bangkok: Don Bosco Press
- 1980 *Contes et légendes Hmong Blanc*. o.O.
- 1982 *Allons faire le tour du ciel et de la terre. Le chamanisme des Hmong vu dans les textes*. Bangkok: White Lotus
- Ovesen, J.
- 1995 *A Minority Enters the Nation State. A Case Study of a Hmong Community in Vientiane Province, Laos*. Uppsala: Uppsala University
- Parry, J. & M. Bloch (eds.)
- 1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press
- Pholsena, Vatthana
- 2002 Nation/ Representation: Ethnic Classification and Mapping Nationhood in Contemporary Laos. *Asian Ethnicity* 3/2: 175- 197
- Platenkamp, J.D.M.
- 1988 *Tobelo. Ideas and Values of a North Moluccan Society*. Leiden: Repro Psychologie
- 1996a North Halmahera: Non-Austronesian Languages, Austronesian Cultures? In: van Bremen, J; Vesna, G. & J. Platenkamp (eds.), *Horizons of Understanding. An Anthology of Theoretical Anthropology in Europe*, pp. 206- 223. Leiden: Research School CNWS
- 1996b The Healing Gift. In: Howell, S. (ed.), *For the Sake of Our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*, pp. 318- 336. Leiden: Research School CNWS
- 1997 Half Persons, Complete Societies. *MINPAKU Anthropology Newsletter* 5: 7- 8
- Postert, Christian
- 2002 "Krankheit" oder "wilde Geister"? Tödliche Träume bei den Hmong in medizinischer und ethnologischer Deutung. In: Fiedermutz-Laun, A. & F. Pera, E.T. Peuker, F. Diederich (Hrsg.), *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft. Ein medizinethnologisches Symposium der Institute für Ethnologie und Anatomie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster*. Münster: LIT
- i. Dr. a: From Culture Circle to Cultural Ecology: the Hmong/ Miao Reflected in German and Austrian Anthropology. In: N. Tapp & G.Y. Lee, Ch. Culas, J. Michaud (eds), *The Hmong in Asia: History and Identity*. Chiang Mai: Silkworm Press
- i. Dr. b: Identity/Alterity – completing or competing? Contexts of Hmong Selfing/ Othering in Laos. In: Baumann, G. & A. Gingrich, *Grammars of Identity/ Alterity: a Structural Approach*. Berghahn

- 
- Rabitsch, M.  
 1993 *Die Haushaltsgemeinschaft bei den Hmong (Meo) im Norden Thailands: Status, Rolle und Prestige des Individuums, Beziehungsmuster, Autorität und Arbeitsteilung*. Unveröffentlichte Magisterarbeit: Wien
- Savina, F. M.  
 1930 *Histoire des Miao*. Hong Kong: Missions Étrangères de Paris
- Schwörer-Kohl, Gretel  
 1984 Sprachgebundene Mundorgelmusik zum Totenritual bei den Hmong in Nordthailand und Laos. In: Mahling, C.-H. & S. Wiesmann (Hrsg.), *Bericht über den internationalen musikwissenschaftlichen Kongress: Bayreuth 1981*, Kassel, S. 609-617  
 1990 Über den Begriff *ntiv* in der Musikterminologie der Hmong in Nordthailand und Laos. *Jahrbuch für musikalische Volks- und Völkerkunde* 14: 68-96  
 1992 Musik und Animismus - wie die Hmong in Nordthailand versuchen, von der Missgunst der Trommelgeister verschont zu bleiben. In: Broecker, M. (ed.), *Berichte aus dem ICTM-Nationalkomitee Deutschland, Vol. 1: Musik und Religion*. Bamberg, S. 43-51  
 1997 Zum Werkbegriff in der Ethnomusikologie und in der historischen Musikwissenschaft. In: Mahling, C.-H. & S. Münch (Hrsg.), *Bericht von der Tagung 'Ethnomusikologie und historische Musikwissenschaft - gemeinsame Ziele, gleiche Methoden? Erich Stockmann zum 70. Geburtstag*. Tutzing, S. 313-324
- Stübel, H.  
 1954 *Ein Dorf der Ta-Hua Miao in Yunnan*. (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens; 37) Wiesbaden: Harrassowitz
- Symonds, P.V.  
 1991 *Cosmology and the Cycle of Life. Hmong Views of Birth, Death and Gender in a Mountain Village in Northern Thailand*. Unveröffentlichte Dissertation, Brown University  
 1996 Blessing among the White Hmong of Northern Thailand. In: Kammerer, C.A. & N. Tannenbaum (eds), *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, S. 98- 115. New Haven: Yale University Southeast Asian Studies.
- Tapp, N.  
 1986a *The Hmong of Thailand. Opium People of the Golden Triangle*. London: Anti-Slavery Society  
 1986b Geomancy as an Aspect of Upland-Lowland Relationships. In: Hendricks, G.L.; Downing, B.T. & A.S. Deinard (eds.), *The Hmong in Transition*, pp. 87-98. New York: Center for Migration Studies  
 1989a *Sovereignty and Rebellion. The White Hmong of Northern Thailand*. Oxford: Oxford University Press  
 1989b Hmong Religion. *Asian Folklore Studies* 48: 59- 94  
 1989c The Impact of Missionary Christianity upon Marginalized Ethnic Minorities: the Case of the Hmong. *Journal of Southeast Asian Studies* XX,1: 70- 95  
 2001 *The Hmong of China: Context, Agency and the Imaginary*. Leiden: Brill
- Witek, F.  
 1927 *Die Miao: Versuch einer kulturhistorischen Analyse im Lichte neuerer Forschungen*. Unveröffentlichte Dissertation: Wien

---

## Glossar

In diesem Glossar möchte ich die Begriffe kurz erläutern, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit von hervorgehobener Bedeutung sind. Zur Vereinheitlichung der verschiedenen Transkriptionsweisen des Hmong wurde hier, falls nicht anders vermerkt, durchgehend das heute übliche Barney-Smalley-System des Romanized Phonetic Alphabet (RPA) verwendet. Hmong ist eine tonale Sprache ohne Endkonsonanten. Wenn in der Verschriftlichung eines Wortes dennoch ein Endkonsonant auftaucht, signalisiert dieser den Tonwert der betreffenden Silbe:

- b oberer, ebener Ton
- j oberer, sinkender Ton
- (-) mittlerer, ebener Ton
- g Der Ton sinkt von der mittleren zur unteren Tonebene und geht in einen stimmlosen Hauch über.
- s tiefer, ebener Ton
- m tiefster, leicht sinkender Ton mit starker Verkürzung durch Glottisverschluss
- v mittlerer, steigender Ton
- d Der einzige in beide Richtungen bewegte Ton: er sinkt zu Beginn von mittlerer zu unterer Tonhöhe leicht, um danach zur oberen Tonebene anzusteigen.

Nasalisierte Vokale werden durch Verdopplung dargestellt. Das in der Studie oft genannte Konzept des *hmoov* wird so ‚hmong‘ in mittlerer, steigender Tonlage gesprochen, das Ethnonym *hmoob* hingegen als ‚hmong‘ mit oberem ebenen Ton.

Die große Vielfalt der siebenundfünfzig verschiedenen Konsonanten und Konsonantencluster ergibt sich aus den im Hmong stark genutzten Möglichkeiten der Aspirierung, Pränasalisierung und Palatalisierung. Sie zwingt in der Verschriftlichung teilweise zu Konstrukten wie ‚nplh‘ oder ‚ntxh‘, deren korrekte Aussprache hier nicht im einzelnen angegeben werden kann; verwiesen sei hier auf Heimbach (1979: xvii- xxiii).

### *dab*

Bei den *dab* handelt es sich um spirituelle Wesen, die im Bewusstsein der Unzulänglichkeit jeder Übersetzung im Rahmen dieser Studie als ‚Geister‘ bezeichnet werden sollen. Zu nennen sind hier an erster Stelle die böswillige Wesen der Wildnis, die ‚wilden Geister‘ *dab qus*, die vor allem für die Impermanenz gefürchtet werden, die sie repräsentieren. Ihnen diametral entgegengesetzt sind die ‚zahmen Geister‘ *dab nyeg* oder ‚Geister des Hauses‘ *dab tsev*, zu denen auch die patrilinearen Ahnen der Hmong, die „Geister der Alten“ *dab txwv koob* gehören.

### *dab roog*

Der ‚Geist des Ehegatten‘, ein Schrein im Schlafräum des Hauses

### *dab tais*

Bezeichnung für einen patrilinearen Ahnen, den FFFF, den ‚chinesischen Großvater‘ *yawg suab*

### *hauv paus*

‚Wurzeln‘, ‚Stumpf‘, ‚Basis‘ oder ‚Fuß‘ und ‚Anfang‘; der mythische Ursprung, der mit Permanenz und Männlichkeit assoziiert wird

### *hmoov*

Grundlegende Wertidee der Hmong. Den Menschen und Ahnen zugesprochene Konstituente; als Schatten/Bild-*plig* oder *ntsuj* Konstituente von Personen und des geomantischen Systems; eng mit dem ‚Namen‘ *npe* assoziiert. Konstituiert Gruppen und Personen im Kontext ihres *Prestige* und kommt hier vor allen den Beziehungen einer Deszendenzgruppe zu ihren patrilinearen Ahnen zu.

### *huab tais*

Der millenaristische Führer der Hmong, der immer wieder bei den Hmong reinkarniert, die bestehende gesellschaftliche Ordnung umstürzen und mythische Vergangenheit restituieren will; wendet sich in den Aufstandsbewegungen der Hmong vor allem gegen die Fremden/ Chinesen *suav*.

### *kwx*

‚Jüngerer Bruder‘

---

<i>mab</i>	Bezeichnung für Nicht-Hmong, denen im Kontext ihres Prestige <i>hmoov</i> nur geringe Autorität zugeschrieben wird, z.B. den Khmu; Gegenbegriff: <i>suav</i>
<i>meej</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Der ‚Name‘ einer Person</li> <li>2. Der ‚Ruf‘, das ‚Renommee‘ einer Person</li> <li>3. In Ausdrücken wie <i>meej mom</i> das ‚Äußere‘, das ‚Aussehen‘ einer Person</li> <li>4. chinesisch für ‚Tür‘ (siehe <i>txhiaj meej</i>)</li> </ol>
<i>ncej dab</i>	Der ‚Pfeiler der Geister‘; Hauptstützpfeiler des Hauses, der als Sitz der patrilinearen Ahnen der Hmong, der ‚Geister der Alten‘ <i>dab txwv koob</i> oder ‚Geister des Himmels‘ <i>dab ntuj</i> betrachtet wird
<i>neej tsa</i>	Bezeichnung eines affinalen Austauschpartners, der Frauengeber oder Frauennhmer sein kann
<i>npe</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Der ‚Name‘ einer Person</li> <li>2. Der ‚Ruf‘, das ‚Renommee‘ einer Person</li> </ol>
<i>ntsis</i>	‚Blüte‘; die Gegenwart, die mit Vergänglichkeit und der Dominanz des Weiblichen über das Männliche assoziiert wird
<i>ntsuj</i>	Allgemeiner Grundbegriff für verschiedene Konstituenten der Person; wird als ‚Faden‘ zum Himmel aufgefaßt; kann als ‚Atem‘, ‚Schatten/Bild‘, ‚Eintagsfliege‘ und zahlreichen anderen Manifestationen in verschiedenen rituellen Kontexten eine Rolle spielen; Synonym: <i>plig</i>
<i>ntuj</i>	Der ‚Himmel‘; 1. Schöpfer des Kosmos 2. geschaffene himmlische Sphäre in Abgrenzung zur ‚Erde‘ <i>teb</i>
<i>nyiaj</i>	‚Silber/Geld‘; bezeichnet in <i>nyiaj ntawv</i> , ‚Papier des Silbers‘ Geld in Form von Banknoten
<i>pa</i>	Der ‚Atem/Dampf‘, grundlegende Wertidee der Hmong. Ubiquitär der Erde, dem Reis und dem Blut der Menschen zugesprochene Konstituente; als <i>plig</i> oder <i>ntsuj</i> Konstituente von Personen; als ‚Atem des Drachen‘ Konstituente des geomantischen Systems; eng mit dem Leben <i>siav</i> assoziiert. Konstituiert Gruppen und Personen im Kontext ihres <i>Lebens</i> und kommt hier vor allen den Beziehungen des Frauennhmers zum Frauengeber zu.
<i>plig</i>	Allgemeiner Grundbegriff für verschiedene Konstituenten der Person; wird als ‚Faden‘ zum Himmel aufgefaßt; kann als ‚Atem‘, ‚Schatten/Bild‘, ‚Eintagsfliege‘ und zahlreichen anderen Manifestationen in verschiedenen rituellen Kontexten eine Rolle spielen; Synonym: <i>ntsuj</i>
<i>qeej</i>	Blasinstrument der Hmong aus Bambusröhren mit Metallzungen. Vor allem in den Ritualen des Totenzyklus von Bedeutung, da sie in ihren Liedern mit dem Toten kommuniziert und diesen instruiert.
<i>suav</i>	Bezeichnung für Nicht-Hmong, denen im Kontext ihres Prestige <i>hmoov</i> große Autorität zugeschrieben wird; wird als ‚Fremde/ Chinesen‘ übersetzt. Nehmen eine wichtige Stellung ein im Austausch von Opium gegen Silber bzw. Gemüse gegen Geld. Gegenbegriff: <i>mab</i>
<i>tij laug</i>	‚Älterer Bruder‘
<i>tsev</i>	‚Haus‘
<i>txhij</i>	‚komplett‘, ‚vollständig‘ sein; bezieht sich auf die Anwesenheit der verschiedenen bewerteten Konstituenten <i>plig</i> oder <i>ntsuj</i> in einer Person

---

*txhiaj meej*

Chinesisch für die ‚Tür der Reichtümer‘, den Schrein am Giebel der Haupttür des Hauses

*xauv siav*

‚Einschließer des Lebens‘; Silberhalsringe, die in früheren Zeiten von den Hmong seit frühester Kindheit getragen werden

*xeem*

Der ‚Clan-Name‘ und die Gruppe, die sich über den gemeinsamen Namen konstituiert;  
Synonym: *hmoob*

*xwm kab*

Chinesisch für den Schrein des ‚(Geistes der) vier Seiten‘ des Hauses an der Nordwand

*yaj*

1. *yaj* oder *yaj ceeb* bezeichnet die sichtbare Welt der Menschen
2. *yaj yeeb* ‚Opium‘

*yeeb*

1. *yeeb* oder *yeeb ceeb* bezeichnet die unsichtbare Welt der Geister
2. *yeeb* oder *yaj yeeb* ‚Opium‘

*yog cov nyiaj*

‚kastrierte Silber-Rinder‘; Silberbarren des Frauennehmers im affinalen Austausch

---

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Verwandtschaftstermini bei fünf Generationen Abstand .....	185
Abbildung 2: Verwandtschaftstermini bei vier Generationen Abstand.....	186
Abbildung 3: Verwandtschaftstermini bei drei Generationen Abstand.....	188
Abbildung 4: Verwandtschaftstermini bei zwei Generationen Abstand .....	188
Abbildung 5: Verwandtschaftstermini bei einer Generation Abstand.....	189
Abbildung 6: Beziehungen innerhalb einer Deszendenzgruppe und Generation.....	190
Abbildung 7: Beziehungen zwischen ‚äußeren Brüdern und Schwestern‘ .....	192
Abbildung 8: Terminologiewechsel nach Geburt eines Kindes .....	193

---

## Abkürzungsverzeichnis

m	männlich (male)
f	weiblich (female)
e	älter (elder)
y	jünger (younger)
M	Mutter (mother)
F	Vater (father)
Z	Schwester (sister)
B	Bruder (brother)
D	Tochter (daughter)
S	Sohn (son)
s.s.	gleichgeschlechtlich (same sex)
o.s	gegengeschlechtlich (opposite sex)

---

## Wissenschaftlicher Lebenslauf

Christian Postert wurde am 30.08.1969 in Münster geboren. Nach dem Abitur 1989 am Gymnasium Laurentianum und dem Zivildienst von 1989 bis 1990 an der Westfälischen Klinik für Psychiatrie in Münster studierte er Ethnologie, Theorie und Geschichte der Medizin und Psychologie sowie Humanmedizin an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. 1993 legte er die Ärztliche Vorprüfung ab, 1994 den ersten Abschnitt der Ärztlichen Prüfung, 1995 die Zwischenprüfung in Ethnologie, 1997 den zweiten Abschnitt der Ärztlichen Prüfung, 1999 das Magisterexamen in Ethnologie.

Von 1995 bis 1999 war Herr Postert als studentische Hilfskraft, von 1999 bis 2000 als wissenschaftliche Hilfskraft an den Instituten für Ethnologie, für Theorie und Geschichte der Medizin sowie für Studien- und Ausbildungsangelegenheiten der Medizinischen Fakultät an der Universität Münster beschäftigt. Von 2000 bis 2003 war er als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der DFG-geförderten Forschergruppe „Kulturelle Diversität und die Konstruktion von Gemeinwesen in Südostasien: Kontinuität, Diskontinuität, Transformation“ im Teilprojekt A 5 „Systeme modernen und traditionellen Gemeinwesens in Laos“ am Institut für Ethnologie der WWU Münster angestellt. In diesem Rahmen führte er von 2000 bis 2001 eine ethnologische Feldforschung in einem Dorf der Hmong im Hochland von Laos (14 Monate) durch; im Jahre 2002 erfolgte eine kurze Anschlussforschung in Laos.

Von 1998 bis 2000 erarbeitete und erprobte er das Unterrichtsmodul „Krankheit und Heilung im interkulturellen Kontext“ am Institut für Studien- und Ausbildungsangelegenheiten der Medizinischen Fakultät, Universität Münster. Von 1999 bis 2000 erarbeitete und erprobte er das Unterrichtsmodul „Ärztliche Sprache, medizinisches Denken“ am Institut für Theorie und Geschichte der Medizin (finanziell gefördert durch die ‚Stiftung Lehre‘ der Universität Münster). Im Sommersemester 1999 bot er das Hauptseminar „Wilde Ethik: zur Übertragbarkeit moderner Wertideen auf nicht-moderne Gesellschaften“ am Institut für Theorie und Geschichte der Medizin in Münster an. Im Wintersemester 2002/2003 schließlich bot er gemeinsam mit Guido Sprenger das Proseminar „Ethnische Minoritäten in Laos“ am Institut für Ethnologie in Münster an.