

ETHNOLOGIE

Rituelle Büffeltötungen in Südostasien.
Eine vergleichende ethnologische Analyse.

Hausarbeit

Zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium

Der
Philosophischen Fakultät

der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster, Westfalen

Vorgelegt von

Julia Koch

aus Homberg/Efze

2006

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, Julia Koch, dass die vorliegende Magisterarbeit von mir allein und ausschließlich mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt wurde. Alle Stellen der Arbeit, die anderen Werken wörtlich oder sinngemäß entnommen sind, sind unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht.

Münster, 5. Oktober 2006

Julia Koch

1	EINFÜHRUNG IN GEGENSTAND, ZIEL UND METHODE	3
2	THEORETISCHER RAHMEN	6
2.1	Gesellschaft	6
2.1.1	Hierarchie und der Begriff des Idee-Wertes.....	7
2.1.2	Gesellschaft als auf Tausch basierendes Phänomen.....	10
2.2	Rituale	12
2.2.1	Ritual als Praktik	15
2.2.2	Ritualorganisation	17
2.3	Opfer	18
2.3.1	Wortwahl und konzeptuelle Probleme	19
2.3.2	Grundlagen von Hubert und Mauss	20
2.3.3	Fleisch und Fest.....	22
2.4	Zum Vorgehen beim Vergleich	24
3	MNONG GAR (SÜDVietnam).....	26
3.1.1	Literatur	26
3.1.1	Lokalisierung.....	28
3.1.2	Verwandtschaft.....	28
3.1.3	Ökonomie	34
3.1.4	Konzepte von Austausch bei den Mnong Gar - Vokabular	35
3.1.5	Organisation	31
3.1.6	Spirituelle oder sozio-kosmische Dimensionen	39
3.1.7	<i>Heeng</i> , Geister und Ahnen	40
3.2	<i>Tâm bôh</i>: Büffelopfer an aufeinander folgenden Tagen.....	45
3.2.1	Vorbereitungen.....	48
3.2.2	Vortag des 1. Opfers.....	52
3.2.3	Der Tag ersten Opfers	54
3.2.4	Die komplementäre Ritualebene	57
3.2.5	Ein Interpretationsversuch – zurück zur Theorie	58
4	RMEET (LAOS).....	60
4.1.1	Literatur	60
4.1.2	Verwandtschaft – die Häuser	62
4.1.3	Das Dorf	67
4.1.4	Wirtschaftliche Ebene, Innen und Außen	71
4.1.5	Menschen, Büffel und <i>klpu</i>	75
4.2	Das Jahresritual für den Dorfgeist	80
4.2.1	Vorbereitung und Durchführung	82
4.2.2	Hierarchie der Beziehungen	87
5	WERTEVERGLEICH.....	88

6	ANHANG.....	93
6.1	Mnong Gar: Glossar und rituelle Texte.....	93
6.2	Rmeet: Glossar und rituelle Texte.....	103
6.3	Bibliographie.....	105

1 Einführung in Gegenstand, Ziel und Methode

Diese Magisterarbeit thematisiert anhand zweier Beispiele rituelle Büffeltötungen in Südostasien, was auf Reflexionen über die Möglichkeiten und Grenzen von Kulturvergleich mit Hilfe ethnologischer Methoden und Theorien gründet. Im Vordergrund steht dabei die Suche nach Unterschieden in den Gemeinsamkeiten.

Auf dem Festland Südostasiens findet sich, ebenso wie im insularen Teil der Region, ein ausgeprägtes ethnisches „Mosaik“ (Postert 2003: 1) und so wirkt die Region sehr heterogen. Aufgrund der soziokulturellen Diversität wurde ihr lange Zeit mit Benennungen wie ‚Hinterindien‘ oder ‚Indochina‘ kein genuin *eigener* Raum zugesprochen. Um die Vielfalt anhand von Zahlen zu verdeutlichen sei hier nur zwei Beispiele genannt: Die Menge der anerkannten ethnischen Gruppen in Vietnam liegt heute bei vierundfünfzig (Kien Nghi Ha 2005: 73), Mole unterscheidet 1970 zwischen dreiunddreißig „Stammesgruppen“ allein in Südvietnam (Mole 1970: ii). In Laos gibt neunundvierzig verschiedene ‚Ethnien‘, denen sich die weniger als fünf Millionen Einwohner zuordnen lassen (Postert 2003: 1).

Diese Heterogenität kann zum Beispiel nach Sprachgruppen oder anhand der Differenz Tiefland- / Hochlandgesellschaften geordnet werden, doch sind solche Kategorisierungen noch sehr allgemein. Innerhalb der Vielfalt finden sich gemeinsame soziale Phänomene zwischen einzelnen, teilweise auch räumlich voneinander distanzierten Gesellschaften. Eine solche Schnittmenge bildet zum Beispiel die besondere Bedeutung des Reisanbaus oder die Verwendung des Wasserbüffels (*bubalus bubalis*). Häufig ist die explizite Zucht der Büffel mit der Bebauung von Nassreisfeldern verbunden. Doch auch in den höher gelegenen Regionen, wo aufgrund der erschwerten Bewässerungssituation Trockenreisanbau vorherrscht, ist der Wasserbüffel im Einsatz – allerdings unter veränderten Vorzeichen. Die Bedeutung dieses großen und wertvollen Tieres kommt hier eher in seiner Rolle als Wertgegenstand und Opfertier zur Geltung.¹

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit verschiedenen Büffeltötungsritualen, welche bei den Rmeet in Laos und den Mnong Gar in Südvietnam durchgeführt werden. Es wird versucht, anhand der im Verlauf dieser Arbeit als Opferhandlungen definierten Rituale, eine komparative Analyse der Ideen und Werte dieser Ethnien zu leisten und sie so in Beziehung zueinander zu setzen. Es wird dabei keinerlei Anspruch auf

¹ Rituelle Büffeltötungen sind aber prinzipiell nicht auf das Hochland Südostasiens beschränkt. Archaimbault 1975 beschreibt z.B. eine Opferung der Lao.

Vollständigkeit oder Absolutheit erhoben, eher ist das Vorhaben als Experiment zu verstehen.

Dass die hier gewählten Phänomene überhaupt vergleichbar sind, auf eine Art und Weise, die weder beliebiges Aussuchen noch strikten Kulturrelativismus evoziert, findet Anhalt bei de Josselin de Jongs Ausdruck vom „ethnologischen Studienfeld“, welches er als Mittelweg beschreibt (de Josselin de Jong 1965: 290).² Die Gemeinsamkeiten der Phänomene werden subjektiv als ausreichend erachtet.

Innerhalb des ethnologischen Studienfeldes Südostasien wird zusätzlich eine aus der Linguistik stammende Kategorie markiert. Die beiden Gesellschaften, deren soziale Phänomene verglichen werden sollen, sind derselben Mon-Khmer-Sprachfamilie zugehörig, sind im Sinne Émile Durkheims „Völker derselben Art“ (Durkheim 1967: 135, eigene Übersetzung).³ Damit ist ein guter Indikator für das vergleichende Arbeiten gegeben (vgl. Platenkamp 1996: 213).

Es ist nicht die Absicht ein gemeinsames Modell der betrachteten Gruppen zu entwickeln, welches dann auf die beiden und noch mehr Gesellschaften anwendbar wäre. Im Gegenteil sollen eher die spezifischen, jeweils dominierenden Werte, welche die Gesellschaft auf charakteristische Art und Weise ordnen, gefunden werden.

Dabei steht die Louis Dumont gewidmete Arbeit von Cécile Barraud, Daniel de Coppet, André Iteanu und Raymond Jamous Pate.⁴ Ihre Analysen der rituellen Austauschhandlungen von vier nicht-modernen Gesellschaften und der Schritt zum Vergleich dieser Sozialsysteme untereinander sind beispielhaft und überwinden die Dichotomie zwischen einem konstruierten ‚Westen‘ und dem ebensolchen ‚Fremden‘ ansatzweise. Denn der Blickwinkel bleibt zwar der wissenschaftliche, westlich geprägte, doch geht es nicht um den Vergleich mit der eigenen Gesellschaft. Jedes Wertesystem wird als selbständig begriffen und als solches analysiert.

Es soll also im Folgenden aus einer Sekundäranalyse von Ethnographien heraus der Regionalvergleich von Wertesystemen angestellt werden. Das angewandte Auswahlprinzip für die Gesellschaften beruht auf praktischen Erwägungen – welche Sekundärliteratur, welche Ethnographien sind einer Magistrantin zugänglich zu machen? Die Literaturabhängigkeit birgt die Gefahr, Interpretationen der Autoren als

² Vgl. P.E. de Josselin de Jong (1980)

³ « En faisant entrer en ligne de compte plusieurs peuples de même espèce, on dispose déjà d'un champ de comparaison plus étendu. » Durkheim 1967: 135.

⁴ Cécile Barraud, Daniel de Coppet, André Iteanu und Raymond Jamous (1994): *Of Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges.*

solche zu übersehen und deren Wertungen zu übernehmen. An diesem Punkt ist Vorsicht geboten. Das Wagnis einer subjektiven Plausibilität beim vergleichenden Arbeiten wird hingegen in Kauf genommen, denn sie steht einem intersubjektiven, wissenschaftlichen Arbeiten nicht entgegen.⁵ Es geht nicht um eine theoretische Annäherung an die Natur des Rituals o.ä., sondern in erster Linie um den Vergleich von Gesellschaften, der auf der Ebene ihrer jeweiligen Struktur der rituellen Handlungen zu sehen sein kann (vgl. Barraud/Platenkamp 1990: 104).

In einem ersten Schritt wird der theoretische Rahmen abgesteckt. Darauf folgend werden die beiden Gesellschaften zunächst in ihrer spezifischen Lebensweise vorgestellt, wobei besonderes Gewicht auf die Frage nach den zentralen Werten und deren spezifischer Artikulation auf verschiedenen Ebenen gelegt wird.

⁵ vgl. die Diskussion zwischen H. Geertz und de Josselin de Jong in: *The Journal of Asian Studies* 1965.

2 Theoretischer Rahmen

In diesem Kapitel sollen die Grundbegriffe der Analyse definiert und in ihrer Anwendbarkeit für die Arbeit hinterfragt werden. Dafür wird ein der französischen Sozialanthropologie entliehenes Konzept von Gesellschaft vorgestellt, welches Ideen von Hierarchisierung und Austausch beinhaltet. In einem weiteren Schritt sollen die in der Einleitung erwähnte Begriffe ‚Ritual‘ bzw. ‚Ritualisierung‘ skizziert werden, wobei die Arbeit von Catherine Bell einen guten Ausgangspunkt liefert.⁶

Ähnlich wie sich Bell zur Verbform des Konzeptes ‚Ritual‘ bekennt, benutzt Signe Howell in ihrer Einführung eines Sammelbands über Ost-Indonesien den Begriff der ‚Opferung‘ (‚sacrificing‘), statt dem des ‚Opfers‘ (‚sacrifice‘). Die Nützlichkeit und Anwendbarkeit des Opferbegriffes wird in einem dritten Abschnitt thematisiert. Neben dem klassischen Text von Henri Hubert und Marcel Mauss werden dabei verschiedene neuere Perspektiven untersucht.

Die Ausrichtung des Vokabulars, bzw. der Wechsel des grammatischen Gebrauchs der zentralen Begriffe, geht fort von einem Objekt, hin zu Aktivitäten und Prozessen. Diese nicht-entitatische Form der Klassifikation vermeidet es, einem einzelnen Merkmal der Klasse einen Status der Konstituierung derselben zuzustehen. Stattdessen werden die Klassen betont offen gehalten.⁷ Der Vorteil dieser Konzeption ist die erhöhte Integrationsfähigkeit der Klassen von sozialen Tatsachen, Nachteil der mögliche Vorwurf der Unschärfe von Begriffen.

2.1 Gesellschaft

Zunächst soll hier in groben Zügen dargelegt werden, was unter ‚Gesellschaft‘ verstanden wird. Dieser Begriff wird gegenüber dem Terminus ‚Ethnie‘ favorisiert, da er allgemein breiter zu verwenden ist und weniger politische oder subjektive Zuschreibungen impliziert.⁸ Ein nützliches und anwendbares Konzept von Gesellschaft muss zwei Dinge berücksichtigen. Erstens ist Gesellschaft nicht ohne Ordnung zu denken, zweitens ist diese soziale Ordnung nicht statisch. Sozialität, verstanden als der

⁶ Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. Bell, Catherine (1997): *Ritual. Perspectives and Dimensions*.

⁷ Rodney Needham hat das Konzept der ‚polythetischen Klassifikation‘ am Beispiel der Deszendenz geprägt, d.h. er hat die „überlappenden Kategorien“, wie sie im ‚nicht-modernen‘ Denken häufig sind, damit deutlich machen können (vgl. Parkin 2003: 8; vgl. Howell 1996: 3f.)

⁸ vgl. de Heusch 1997. Der Werdegang des Begriffs wird bei ihm vornehmlich für den afrikanischen Kontinent gezeigt, doch sind die Parallelen zu Südostasien in Bezug auf die kolonialpolitischen Interessen bei der ‚Ethnisierung‘ der Region deutlich.

Prozess von gesellschaftlicher Ordnung, vollzieht sich dynamisch (vgl. Kämpf 1995: 130). Ordnung und Dynamik ergänzen sich also, sie schließen einander nicht aus.

Durkheim hat bereits 1895 mit den ‚Regeln der soziologischen Methode‘ heute noch gültige Grundlagen für die Untersuchung von Gesellschaften geliefert. Ihm folgend „ist die Gesellschaft nicht bloß eine Summe von Individuen, sondern das durch deren Verbindung gebildete System“ (Durkheim 1965: 187), welches eine spezifische Realität darstellt und einen eignen Charakter hat. Weiter stellt er fest: „Die Gruppe denkt, fühlt und handelt ganz anders, als es ihre Glieder tun würden, wären sie isoliert.“ (Durkheim 1965: 188) Diese Erkenntnis ist nicht neu, und sie ist oft aufgegriffen worden, aber sie bleibt aktuell, denn sie warnt vor den Verlockungen rein psychologischer Erklärungen für soziale Tatbestände – zu denen die ritualisierten Büffeltötungen explizit zählen sollen.

Jede Gesellschaft formt sich also Durkheim folgend aus den Verbindungen zwischen Individuen, die im folgenden ‚Beziehungen‘ genannt werden sollen. Der Aufbau und der Erhalt solcher gesellschaftskonstituierenden Beziehungen geschieht durch Kommunikation bzw. Austausch zwischen den Teilnehmern einer Gesellschaft, erfordert also von ihnen aktive Partizipation. Cécile Barraud und Josephus Platenkamp sprechen in diesem Zusammenhang von einer grundsätzlich „performativen Struktur“ der Gesellschaft, in welcher der Anspruch auf Zugehörigkeit durch konkrete Handlung unterstützt werden muss (Barraud / Platenkamp 1990: 119).⁹ Dieses durch Handlungen strukturierte Ganze der Gesellschaft ist nach einem hierarchischen Prinzip geordnet, wie es der nächste Abschnitt zeigen wird.

2.1.1 Hierarchie und der Begriff des Idee-Wertes

Um die Ordnung einer gegebenen Gesellschaft zu untersuchen muss man fragen, wie die einzelnen Teile in Bezug auf das Ganze der Gesellschaft hin positioniert sind, in welchem Verhältnis sie zueinander und zum Ganzen stehen. Dieses Ordnen wird innerhalb einer jeden Gesellschaft durch bestimmte Werte geleistet, und zwar nach einem hierarchischen Prinzip, wie Dumont es ausführlich dargestellt hat. Vor ihm hat bereits Arthur M. Hocart den Zusammenhang von sozialen Phänomenen und einer

⁹ Die drei ostindonesischen Beispiele, die Barraud und Platenkamp analysieren stammen von Claudine Friedberg (Bunaq), Valerio Valeri (Hualu) und Danielle C. Geirnaert (Laboya). Originalbeiträge der ersten beiden Autoren finden sich in den Sammelband von James J. Fox (1988): *The flow of life*.

notwendigen Hierarchie derselben erkannt: „[...] social activity, [...] requires an organisation, and organisation means hierarchy.“ (Hocart 1973: 59).¹⁰

Der Ausgangspunkt von Dumont ist zunächst das indische Kastenwesen. Referierend auf Parson führt Dumont die Begriffe ‚Wert‘ und ‚Rang‘ mit großem Nachhall in die sozialanthropologische Forschung ein und verknüpft sie mit dem umschließenden System von Kasten (Dumont 1960: 33f.). Dabei ist keine explizite Theorie von Hierarchie beabsichtigt, sondern erst einmal die Isolierung von Phänomenen, in denen sich Hierarchie zeigt, verbunden mit dem Universalitätsanspruch diesen Prinzips von Hierarchie:

»[...] l'homme ne fait pas que penser, il agit. Il n'a pas seulement des idées, mais des valeurs. *Adopter une valeur, c'est hiérarchiser*, et un certain consensus des valeurs, une certaine hiérarchie des idées, des choses et des gens est indispensable à la vie sociale » (Dumont 1966 : 34, kursiv JK)

Der Grundsatz von der Bedeutung der Hierarchie für das soziale Leben schließt eine Konzeption der moralischen Dimension ein, ist aber nicht unbedingt übertragbar auf politische Machtverhältnisse. ‚Hierarchie‘ benennt laut griechisch-byzantinischer Etymologie zunächst einen religiösen Sachverhalt, i.S.v. ‚heiliger Herrschaft‘.¹¹ Hierarchie stellt das Funktionsprinzip des spezifischen soziokosmischen Universums, in dem sich eine Gesellschaft zu existieren wähnt, dar.

Dumont trennt ‚moderne‘ und ‚nicht-moderne‘ soziale Ordnungen idealtypisch voneinander, wobei er Marcel Mauss folgend den Begriff holistisch für letztere verwendet. In der modernen, d.h. durch Ratio dominierten, ‚aufgeklärten‘ Gesellschaft wird dem individuellen Subjekt und dessen persönlichen Wertvorstellungen der Vorrang gegenüber den gesellschaftlichen Belangen so weit wie möglich eingeräumt. Selbstbestimmung ist an sich ein hoher Wert in diesem Denken. Dabei gilt die Warnung von Parkin: “The idea that modern humans uniformly and consistently think rationally

¹⁰ Das Werk des jung verstorbenen Hocart besteht zu großen Teilen in Aufsätzen, die für Zeitschriften geschrieben und erst von Lord Langhlan, bzw. Rodney Needham zusammengefasst herausgegeben wurden. Die Essays sind stets anregend, verbleiben aber naturgemäß auf einer relativ oberflächlichen Ebene. 1988 greift Burkhardt Schnepel Ideen aus dem einzigen umfassenden Buch Hocarts, „Kings and Councillors“, in einem Zeitschriftenartikel auf und kommentiert sie.

¹¹ Vgl. Brockhaus Enzyklopädie den Eintrag ‚Hierarchie‘: „nach Rangstufen gegliederte Herrschaft im religiösen und oft auch im weltlichen Bereich durch Priester oder durch Mönche. Im erweiterten Sinne heißt H. jede Organisationsform, bei der das Übergeordnete über das Untergeordnete → Herrschaft ausüben kann (Kirche, Militär, Industriebetrieb u.a.)“ Bd. 8, S. 475.

Ausführlich zum Dualismus zwischen ‚Macht‘ und ‚Status‘ siehe Parry 1998. Er begreift Dumont als Erben von Mauss und findet bei beiden einen impliziten und übrig gebliebenen Evolutionismus. „[...] taken over from Mauss which finds in the Indian formulation of the relationship between the priest and the king a kind of halfway house along a path of development which leads from an undifferentiated ‚traditional‘ world in which religion, politics and economics are inseparable, to the modern world in which they constitute conceptually autonomous spheres.“ (Parry 1998: 153)

and logically is at root a fiction.” (Parkin 2003: 9). Im Gegensatz zu diesem Gesellschaftstyp ist der Wert von Individualismus in den nicht-modernen Gesellschaften nicht existent, bzw. er wird den die Ganzheit betreffenden Bedürfnissen untergeordnet.¹² Die Bereiche von Verwandtschaft, Jurisdiktion oder Wirtschaft werden in diesen holistischen Gesellschaften als kongruent aufgefasst. Soziale Werte, d.h. Orientierungen auf das Ganze der Gesellschaft hin sind aber grundsätzlich „für die Integration und den Fortbestand des Sozialkörpers und auch der Persönlichkeit [...] wesentlich“ (Dumont 1991: 256). So sind moderne und nicht-moderne Ideologien, d.h. Ordnungssysteme von Ideen und Werten, auch eher als theoretisch gesetzte Pole zu betrachten, denn als in Reinform tatsächlich existierende Gesellschaftsformen.

Es kann kein Wert allein für sich stehen, er ist immer in ein System von anderen Werten integriert, welches selbst wiederum eine hierarchische Organisation aufweist: „Ein ‚Wertsystem‘ ist somit aus einem umfassenderen System von Ideen und Werten abstrahiert“ (Dumont 1991: 264). Ein Beispiel für die Hierarchie von Werten ist die Vorrangigkeit der rechten Hand, die sich in ungezählten Gesellschaften findet. Robert Hertz hat darauf aufmerksam gemacht, wobei er die Polarität zwischen ‚Links‘ und ‚Rechts‘ mit der sozial determinierten Verschiedenheit von ‚Heiligem‘ und ‚Profanem‘ gleichsetzt. Die Asymmetrie hat ihm folgend keinen organischen Ursprung, sondern einen sozialen. Er zielt letztlich in liberalem Geist auf die ‚harmonische Entwicklung des Organismus‘ durch ‚angemessenes Training‘, welches die ‚verstümmelte‘ linke Hand zur Entfaltung führen könne (Hertz 1960: 113).

Dumont gibt dem Sachverhalt eine andere Wendung, indem er den Körper als übergeordnetes Ganzes betont. Für die Unterscheidung zwischen rechter und linker Hand ist ihre jeweilige Beziehung zum Körper ausschlaggebend. Er stellt fest: „Rechts und links sind [...] *in sich selbst* verschieden.“ (Dumont 1991: 265, kursiv i.O.). Daraus folgt, dass alle Werte nur relational gedacht werden können und müssen. Nur so wird auch wissenschaftlicher Vergleich von Werten möglich; Werte können in ihren Bezügen erklärt und verstanden werden, auch wenn die wissenschaftliche Denkweise selbst nicht notwendigerweise die gleichen Bewertungen von Sachverhalten vornimmt.

Die Verbindung zwischen Werten und Ideen ist für Dumont in nicht-modernen Gesellschaften so eng, dass er den Neologismus ‚Idee-Wert‘ einführt (Dumont 1991:

¹² Tcherkézoff findet das Individuum im Gegensatz zu Dumont nicht nur in der Moderne, sondern zu allen Zeiten und überall. Dadurch wird bei ihm Individualismus weniger eine Abnormität als bei Dumont. Eher stellt es ein (meist) untergeordnetes aber existentes Moment auch in nicht-modernen Ideologien dar. Vgl. Parkin 2003: 163 – 165.

265). Was ist, ist, was sein sollte. Einen Idee-Wert von hierarchisch organisierten sozialen Bezügen liefert dabei laut Maurice Godelier die Religion, in der paradigmatisch eine Vorstellung von den Menschen überlegenen Wesen herrscht. Damit würden asymmetrische Relationen jenseits aller Wechselseitigkeit erschaffen (Godelier 1999: 271).

Neben dem Aspekt der Hierarchie nennt Dumont zwei weitere Elemente, die für traditionale Idee-Werte wesentlich seien. Zum einen das Konzept der Umkehrung, zum anderen jenes der Segmentierung (vgl. Dumont 1991: 270 f.). Umkehrung bedeutet, dass ein Wert, der einem anderen auf einer bestimmten Ebene übergeordnet ist, ihm auf einer höheren Ebene, also in einer anderen, als bedeutender eingestuften Situation, untergeordnet werden kann. Hierarchie hängt also nicht nur von Entitäten, sondern genauso von Kontexten ab. Mit der Idee der Umkehrung werden Werte als zwischen den Ebenen zirkulierend, also als beweglich dargestellt. Was als Widerspruch erscheint, wenn man auf einer bestimmten Ebene verbleibt, klärt sich auf, wenn man die Existenz von verschiedenen Ebenen annimmt, von wechselnden Kontexten und einander ungleichen Entitäten.

Innerhalb dieser Logik wird ein Wert bei seiner Anwendung segmentiert, d.h. er wird in gleichförmige Teilabschnitte eingeteilt und so der aktuellen Situation angepasst (Dumont 1991: 272). Als Beispiel hierfür dient die europäisch-mittelalterliche Konzeption des Universums als lineare Hierarchie. Das Universum ist demnach in verschiedene gleichwertige Teilstücke eingeteilt. Wie in einer langen Kette haben alle Wesen, vom kleinsten bis zum größten, ihren relationalen Standort zwischen zwei anderen Wesen. Die Vollständigkeit des Universums ist eine Art Ganzheit, die sich durch interne Kohärenz und Interdependenz auszeichnet.

Werte sind also stets an die Entität, sowie auch an die Situation gebunden, was die Umkehrung eines Wertes in einer veränderten Situation ermöglicht. Sie sind keine Handlungsanweisungen, die wie Gebote befolgt werden müssten; eher sind sie zu verstehen als Orientierungspunkte im mehrdimensionalen sozialen Raum. Wie sich diese Idee-Werte artikulieren ist Gegenstand des nächsten Abschnitts.

2.1.2 Gesellschaft als auf Tausch basierendes Phänomen

Gesellschaftliche Ordnung wird im Folgenden als Phänomen von Austauschbeziehungen charakterisiert. Dabei ergänzen sich die beiden Teilbegriffe ‚Austausch‘ und ‚Beziehung‘. Beziehungen bauen sich durch Austausch auf, das heißt,

die Beteiligten sind in ihrem Sein an den Kontext des Tauschs und an die darin entstehende oder validierte Beziehung gebunden. Diese Beziehungen werden kategorisiert und gewertet, wodurch die Ordnung entsteht. Austausch ist im Verhältnis zu den Idee-Werten direkt empirisch prüfbar und bildet somit die Basis für die geistigen Repräsentationen des Sozialen. Das Konzept vereint substantialistische Annahmen mit relationalen, d.h. neben der Frage nach der Ausgangssituation steht der Aspekt der Bewegung. So werden Zuschreibungen von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ möglich.

Auf einen wichtigen Aspekt von Austauschbeziehungen soll hier deshalb explizit hingewiesen werden. ‚Beziehung‘ zwischen zwei oder mehreren Entitäten bedeutet, dass diese voneinander getrennt sein müssen, denn sonst stünden sie nicht in Beziehung zueinander, sondern wären identisch. Daraus folgt, dass jede Form von Austausch per se vor ihrem überbrückenden, medialen Charakter kategoriale Unterschiede herstellt, nämlich die Differenz von Gebern und Nehmern. Diese beiden unterschiedlichen Kategorien wiederum sind für die Reproduktion der Gesellschaft notwendig, da sie den Teilnehmern des Tauschs und deren Handlungen Wert zuschreiben (vgl. Sprenger 2006a: 15).

Gesellschaftskonstituierende Beziehungen bestehen nicht nur auf der individuell-zwischenmenschlichen Ebene, sondern schließen in den meisten Gesellschaften nicht-menschliche, extra-soziale Wesen, also z.B. Ahnen, Götter, Dinge und Geister mit ein. Barraud und Platenkamp bezeichnen Gesellschaft deshalb als „soziokosmisches Ganzes“ (Barraud/Platenkamp 1990: 117, eigene Übersetzung). Der Begriff ‚soziokosmisch‘ und die Idee einer gemeinsamen Struktur lässt sich bis 1935 zu Franciskus van Wouden zurückverfolgen:

“Cosmos and society are organized in the same way and through this emerges the essential interconnexion and similarity of the human and the cosmic.” (van Wouden 1968: 2)

Dieses zusammengesetzte Ganze ergibt sich aus der internen Ordnung der Gesellschaft, bestehend aus valorisierten Beziehungen, im Zusammenhang mit der darüber hinausgehenden extra-sozialen Zone, zu der ebenfalls Austauschbeziehungen bestehen. Diese sind nicht etwa additiv zu konzipieren, sondern müssen als die Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlicher Organisation überhaupt begriffen werden. Denn es handelt sich bei den eingetauschten ‚Objekten‘ um Fruchtbarkeit, Gesundheit und so

um ein ‚gutes Leben‘ im Allgemeinen. Die langfristigen Austauschzyklen sind es, welche das soziale mit dem nicht-sozialen verbinden und so eine moralische und damit wertbezogene Ebene im sozialen Miteinander kreieren.¹³

„Eine der ersten Gruppen von Wesen, mit denen die Menschen Verträge schließen mußten und die der Definition nach dazu da waren, mit ihnen Verträge zu schließen, waren die Geister der Toten und die Götter. Diese sind in der Tat die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt.“
(Mauss 1950: 43)

Mauss hat in seiner Abhandlung über Form und Funktion der Gabe gezeigt, dass Austausch nur als ‚totales soziales Phänomen‘ in seiner konkreten und komplexen Realität zu verstehen ist, wobei Grenzen zwischen wirtschaftlichen, juristischen, sozio-morphologischen, ästhetischen und religiösen Sphären durch den Akt des Tausches überschritten werden. Eine Einbettung der Tauschhandlungen in die grundlegenden Beziehungsmuster der Gesellschaft ermöglicht den Blick auf die Strukturen im Ganzen, d.h. sie eröffnet die holistische Perspektive.

Austausch umfasst als Kategorie mehrere mögliche Elemente, die Barraud et al. wie folgt zusammengefasst haben: „Wiederholung, Rückgabe, Ersatz, verknüpfte Nachfolge, essen und gegessen werden, opfern und arbeiten“ (Barraud et al. 1994: 22f., eigene Übersetzung). Diese scheinbar artverschiedenen Merkmale sind ein gutes Beispiel für das oben genannte Verfahren eine Klassifikation anzulegen. Das ihnen allen Gemeinsame, eine Dimension von Bewegung und Transformation, ist zu erkennen, ohne dass einem der Elemente ein Vorrang vor den anderen einzuräumen wäre, nach dem diese sich dann ausrichten müssten. So ist es möglich von Austausch in anderen Gesellschaften zu sprechen, auch wenn der Begriff selbst dort nicht existent ist.

Zusammenfassend wird Gesellschaft als durch Werte hierarchisch organisiertes Ganzes begriffen, welches unbedingt in Relation zum Außer-Sozialen zu setzen ist und sich in Austauschprozessen vollzieht.

2.2 Rituale

Die heute inflationäre Verwendung des lange Zeit der Religionswissenschaft vorbehaltenen Begriffs ‚Ritual‘ in der Öffentlichkeit, weist auf eine breite Streuung der möglichen Bedeutungen. Auch bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Ritualen

¹³ Vgl. Parry / Bloch 1989: 2 f.

als solchen, den ‚ritual studies‘, fällt vor allem die Vielfalt der Ansätze ins Auge.¹⁴ Der Begriff ist scheinbar auf jeden Lebensbereich anwendbar, d.h. er wird interdisziplinär aufgearbeitet und dient als „Objekt für und Methode der Analyse“ (Bell 1992: 14, eigene Übersetzung). Er operiert u.a. mit Konzepten von Normativität, Reinigung, Zeit, Konstruktivität, Formalisierung, Übergang, Liturgie und Prozess, wobei das Moment der Normativität einen expliziten Bezug zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen herstellt (vgl. Dücker 2001). Diese Offenheit der Anwendung ist in dem Begriff selbst verankert, denn er beschreibt „Ketten von Handlungen, die unendlich variieren können“ (Hocart 1973: 64, eigene Übersetzung).

In diesem Abschnitt soll ein Teil der existierenden Konzepte aus dem Bereich der Ritualtheorie erläutert werden. Es handelt sich fokussiert um Ideen, welche Ritual als ritualisiertes Handeln, also als kontextgebundenen sozialen Akt, begreifen und ‚Ritualisierung‘ einen aktiven Part bei der Ausgestaltung gesellschaftlicher Strukturen einräumen. Barraud und Platenkamp formulieren diesen Zusammenhang zwischen rituellen Handlungen und der sozialen Morphologie wie folgt:

“Rather than being a separate category of social facts that can be considered in isolation from the society’s social morphology, ritual activities seem to have a bearing upon its basic structure.”
(Barraud / Platenkamp 1990: 103)

Nach einer kurzen zeitlichen Einordnung des Ritualbegriffes in die Sozialwissenschaften, soll deshalb ein Verständnis von Ritual als Praktik fokussiert werden. Daran schließen sich einige Bemerkungen zur Organisationsebene an, die auf das in Abschnitt 2.1.1. Gesagte rekurren.

Die Anfänge der nicht-evolutionistischen, sozialwissenschaftlichen Untersuchung von Ritualen liegen knapp hundert Jahre zurück. Arnold van Gennep hat mit der Behandlung von räumlichen, zeitlichen und sozialen Übergangsriten eine Basis für die funktionale Analyse der Rituale geschaffen. Ihm folgend ist es das Ziel der Riten „[...] das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte herüberzuführen.“ (van Gennep 1999: 15). Hierzu hat er ein Drei-Phasen-Modell entworfen, welches Stadien von Abgrenzung, Liminalität und Eingliederung benennt, in denen das entitätisch gedachte Individuum agiert. Gelegenheiten wie Geburt, Adoleszenz, Abreise oder Ankunft, Heirat oder Tod werden so kategorisch

¹⁴ Vgl. Krieger/Belliger 1998. Neben Mikrostudien, etwa von Fußballritualen, bilden sich vor allem Handlungstheorien größerer Reichweite aus.

zusammengefasst und schematisiert. Mit zeitlich und räumlich breit gestreuten ethnographischen Beispielen weist van Gennep die Universalität, bzw. die Notwendigkeit des Schemas auf, so dass seine Verwendung heute in der Ethnologie einem Allgemeinplatz nahe kommt. Von verschiedenen Autoren wurde nach van Gennep entweder die liminale Phase (z.B. V. Turner, Stichwort: ‚communitas‘) oder der Moment des Wiedereintritts in die Gesellschaft (M. Bloch, Stichwort: ‚rebounding violence‘) betont.

Durkheim dagegen konzipiert ungefähr zur gleichen Zeit, Rituale als einen Ausdruck des menschlichen Bedürfnisses soziale Solidarität zu schaffen, bzw. als Mittel sozialer Kontrolle. Ihm folgend ist es der außerhalb des Individuums stehende gesellschaftliche Druck („pression sociale“), der den Menschen eine Vorstellung von über ihm stehenden Wesen gibt (Durkheim 1912: 298). Hierauf fußt die oben genannte Version hierarchischer Idee-Werte Godeliers. Durkheim trennt Riten kategorisch von den Glaubensvorstellungen und hält sie ihnen gegenüber für sekundär:

„[...] c’est dans la croyance que la nature spéciale de cet objet (du rite, JK) est exprimée. On ne peut donc définir le rite qu’après avoir défini la croyance. » (Durkheim 1912 : 50)¹⁵

In diesem Stil werden bis in die sechziger Jahre hinein Rituale im dominierenden ethnologischen Diskurs als sekundär gedacht; als hätten sie einen nicht-rituellen Hintergrund, wären so lediglich die Ausführung von ihnen vorrausgehenden oder übergeordneten ‚Texten‘ bzw. Mythen.¹⁶ Dabei tritt immer wieder die auch bei Durkheim angetroffene Behauptung auf, im bzw. durch das Ritual würde Emotionen produziert, welche Spannungen innerhalb der Gruppe abbauen sollten – und dies sei der Zweck von Ritualen (vgl. Bell 1992: 171 – 173).

Diese Relationierung von Ritual und Gefühl, schließt den Begriff des Denkens aus dem Ritual vorläufig aus, ist doch ‚Denken‘ in der europäisch-modernen Tradition zu ‚Handeln‘ ähnlich kontrastiv positioniert wie zu ‚Fühlen‘.

Bell hat diese duale Struktur der geläufigen Ritualtheorien herausgearbeitet und weist auf eine oft implizite Trennung von Denken und Handeln hin, wobei das Ritual dann als „besonders *gedankenlose* Handlung“ (Bell 1992: 19, eigene Übersetzung, kursiv i.O.) aufgefasst und beschrieben wird. Diese Annahme ist aber problematisch, denn sie bietet

¹⁵ Vgl. dazu die Reaktion von Evans-Pritchard, Munn, Sahlins und Lévi-Strauss, zusammengefasst bei Bell 1992: 23 – 25.

¹⁶ Rituale werden z.B. von Mary Douglas, Durkheim folgend, kategorisch zusammengefasst als: „(...) bestimmte Arten von Handlungen und (...) Ausdruck des Glaubens an bestimmte symbolische Ordnungen“ (Douglas 1993: 13)

keinen Raum, die Veränderungen von rituellen Handlungsabläufen zu erklären und sie reduziert Rituale auf ihre formale Komponente.

2.2.1 Ritual als Praktik

Aus der Dichotomie zwischen Handeln und Bewusstsein herauszufinden ermöglicht das Konzept des Rituals als Praktik. Kombiniert mit einer veränderten Vorstellung von dem was Wissen ist, stellt es ein „starkes Werkzeug“ dar (Bell 1992: 76, eigene Übersetzung). Der Begriff repräsentiere „die synthetische Einheit von Bewusstsein und sozialem Sein innerhalb der menschlichen Aktivität“ (ebd., eigene Übersetzung):

„Practice is [...] situational; [...] strategic; [...] imbedded in a misrecognition of what it is in fact doing; and [...] able to reproduce or reconfigure a vision of the order of power in the world [...]“ (Bell 1992: 81)

Diese Aussage verlangt nähere Betrachtung. Die Kontextgebundenheit sozialen Handelns im Allgemeinen wurde bereits bei der Diskussion sozialer Werte betont. Hier gilt diesem Punkt verstärkte Aufmerksamkeit, ist doch die schriftliche Darstellung einer Praktik bereits eine Abstraktion, die notwendigerweise eigenen Regeln unterworfen ist, so dass sie der dargestellten Aktivität nie völlig gerecht werden kann.

Konzipiert man Rituale als *strategische* Handlungsweisen innerhalb einer auf Tauschbeziehungen aufgebauten Gesellschaft, so ist es naheliegend, ihnen in diesem Beziehungsnetzwerk eine aktive, vollziehende Funktion zuzugestehen, wie Barraud und Platenkamp es tun: „rituals effectuate a circulation of beings and things along these relations.“ (Barraud / Platenkamp 1990: 117). Zirkulierung wird von ihnen als eine Mehrzahl von nach Innen und nach Außen gerichteten Bewegungen verstanden, welche die „Kontinuität“ der Gesellschaft repräsentieren (ebd.). Wesen und Dinge sind dabei nicht statisch; sie wechseln Ebenen von Wertzuschreibung, die einander wiederum nach hierarchischem Prinzip umfassen. Diese Vision der Machtverteilung in der Welt wird performativ dargestellt, wobei hier angemerkt werden soll, dass ‚Performance‘ und Ritual nicht gleichzusetzen sind. Während jedes Ritual performative, also aus- und aufführende Züge beinhaltet, ist nicht jede ‚Performance‘ (z.B. politische Reden, große Fußballspiele, Theaterstücke) selbstverständlich als Ritual zu begreifen.¹⁷

¹⁷ Vgl. Pfister 2001

Betrachtet man die zeitlichen Ebenen des Rituals, so lässt sich für die Annahme argumentieren, die rituelle Praktik sei eingebettet in eine Verkennung (,misrecognition') dessen, was sie tue. Dies ist bei andern Aufführungen nicht notwendig der Fall. Das Aushandeln von Beziehungen im Ritual geschieht unter Bezugnahme auf eine Art Ursprung oder zumindest auf eine legitime Version von ,Geschichte', was die ultimative Begründung für das Ritual liefert.¹⁸ Die begrenzte Zeit des Rituals als Handlungsablauf wird damit einer unbegrenzten mythologischen Zeit gegenüber gestellt. Mit Bell kann so die Vermutung ausgesprochen werden, dass ritualisiertes Handeln sich nicht als kreativ, sondern vielmehr als auf äußere Umstände, z.B. Orte, Probleme oder Ereignisse antwortend begreift (Bell 1992: 107). Das Ritual muss ausgeführt werden und es muss auf eine bestimmte Art und Weise ausgeführt werden, weil es zuvor bereits so getan wurde und weil die Tradition der Altvorderen fortgeführt werden muss um die Gesellschaft auch in Zukunft zu erhalten und zu stärken, etc. Dadurch werden Machtverhältnisse demonstriert und gleichzeitig zur Disposition gestellt. Der Zeitpfeil biegt sich im Ritual zum Zirkel, womit das Hier und Jetzt transzendiert und in die kosmologische Ordnung eingebracht wird.

Die Produktion von Wissen durch den wissenschaftlichen Diskurs ist explizit als soziale Praktik charakterisierbar und wird damit auf dieselbe Ebene wie das Ritual selbst gestellt. Denn im Kontext der Bewertung von sozialem Handeln steht die Frage nach der Positionierung des beobachtenden Subjekts im Verhältnis zum beobachteten Objekt.

Pierre Bourdieu hat diese Beziehung zwischen Forscher und Beforschten bzw. Beforschtem thematisiert und die Forderung nach einer Wendung der Anthropologie gegen sich selbst erhoben, wobei allerdings kein postmodernen Narzissmus des Forschers, sondern „sehr reelle wissenschaftliche Effekte“ angestrebt werden (Bourdieu 2003: 49, eigene Übersetzung). In der Logik der starren Subjekt-Objekt-Dichotomie würden die wissenschaftlichen Konzepte des Beobachters auf die Lebenswelt der Beobachteten übertragen, wobei die lebensweltlichen Gemeinsamkeiten beider Seiten aus den Augen verloren werden.¹⁹ Mit der dialektischen Methode formieren sich dagegen die jeweiligen objektiv-wissenschaftlichen bzw. subjektiv-erfahrungsbasierten

¹⁸ Die Legitimation einer Gesellschaftsordnung durch den gesetzten Ursprung im Ausser-Sozialen, d.h. im Bereich der Götter oder Traumwesen, zeichnet die so ,gegebene' Welt als die einzig mögliche (vgl. Godelier 1999: 174).

¹⁹ « [...]le plus difficile est, paradoxalement, de ne jamais oublier que ce sont tous des gens comme moi, en cela au moins qu'ils ne sont pas devant leur action – [...] – dans une position d'observateur et que l'on peut dire que [...] ils ne savent pas ce qu'ils font [...]. Ils n'ont pas dans la tête la vérité savante de leur pratique que j'essaie de dégager de l'observation de leur pratique. » (Bourdieu 2003 : 51).

Kategorien zu „notwendigen, aber unvollständigen Stadien“ (Bell 1992: 78, eigene Übersetzung) der Wissen produzierenden Praktiken und können so, nach Bourdieu, transzendiert werden. Der Forscher muss also aus wissenschaftlichen Gründen die Angaben der Akteure über ihr jeweiliges Ritual ernst nehmen und darf nicht von vornherein in Kategorien von ‚Substitution‘ oder ‚symbolischer Repräsentation‘ denken, mit welchen sich ein hierarchisches Gefälle zwischen den beiden Seiten konstituiert. Godelier stellt dazu fest, dass Dinge „symbolisch“ nur für diejenigen sind, welche die relevanten Glaubensvorstellungen nicht teilen (Godelier 1999: 173).²⁰ Wie im Abschnitt über Werte bereits angedeutet, geht es hier letztlich aber nicht um Zuweisung von Bedeutung i. S. v. Glaubensbekenntnissen, sondern um das Erkennen von Beziehungen zwischen Beziehungen.

2.2.2 Ritualorganisation

Im und mit dem Ritual wird zunächst einmal etwas getan, unabhängig davon wie diese Handlung interpretiert oder beantwortet wird. Ritual ist soziale Praktik. Dabei wird etwas ‚gesprochen‘, sei es eine Körpersprache, eine kodierte Meta-Sprache²¹ oder eine verbal geäußerte. Es ist, um mit Krieger und Belliger zu argumentieren, „jede Sprachverwendung notwendig mit der Herstellung intersubjektiver, d.h. sozialer Beziehungen verbunden.“ (Krieger/Belliger 1998: 19).

Diese spezifischen sozialen Beziehungen zwischen menschlichen und auch nicht-menschlichen Kategorien werden im Ritual ausgehandelt, wobei sie dort eine gemeinsame Ebene erhalten, also herrschende Gegensätze von sozial und kosmologisch aufgehoben werden: „The ritual turns upon the fact that one thing can be made equivalent to another [...]“ (Hocart, nach Schnepel 1988: 171). Dies spiegelt das Konzept der Zirkulation zwischen den Ebenen wieder. Durch ritualisiertes Handeln ist eine Kommunikation der gesellschaftsbildenden Beziehungen möglich, welche im alltäglichen Handeln nicht explizit deutlich gemacht werden.

²⁰ Für eine ausführliche und gelungene, philosophisch orientierte Darstellung des Symbolbegriffes in der Anthropologie sei auf Kämpf 1995 verwiesen.

²¹ Das Rituale „mit an erster Stelle“ eine Form der Kommunikation sind, ist soweit ein Allgemeinplatz. Vgl. Douglas 1993: 38. Douglas geht davon aus, dass sie Kommunikationsprozesse beschleunigen, da sie „eine Präcodierung verdichteter Ausdrucksformen“ leisteten (ebd. 79). das ist hier mit ‚kodierter Meta-Sprache‘ gemeint, wird aber nicht weiter verfolgt, da es auf der Annahme einer dem ‚Glauben‘ untergeordneten Rolle des Rituals basiert.

Die verschiedenen Kategorien von Beziehungen sind jeweils mit bestimmten Idee-Werten verbunden. Rituelle Aktivitäten besitzen so eine interne Hierarchie und ebenso wie distinkte Ritualgruppen fügen sie sich in ihrer Anordnung in ein Ritualsystem, welches arbiträre Beziehungen in legitime verwandelt, ein: „hierarchy is intrinsic to ritual and vice versa.“ (Bell 1992: 127). Im Verhältnis zu andern sozialen Handlungen markieren Rituale dabei einen „privilegierten Kontrast“, in dem sie sich als wichtiger oder mächtiger als andere (d.h. alltägliche Handlungen) darstellen (Bell 1992: 90). Beziehungen werden also durch Rituale bewertet.

Für die organisatorische Dimension dieser Ritualisierung, gilt für Bell vor allem der Aspekt der Standardisierung als wichtig. Eine Ausdifferenzierung von Rollen, die sich zu einem spezifischen Expertentum auswachsen kann (vgl. Bell 1992: 130). Zu diesem Sachverhalt hat bereits Hocart Ideen entwickelt, die, basierend auf einem Verständnis von Ritual als gutes Leben spendende Technik, heute noch fruchtbar genannt werden können. Er konzipierte ein Entwicklungsschema, welches die ‚ursprüngliche‘ Ritualorganisation sowie die modernen Regierungsformen umgreift, wobei er mit der anwachsenden gesellschaftlichen Komplexität eine Koordinierungsfunktion des Rituals entstehen sieht. In ihren elementaren Formen haben Rituale „einen Kopf aber keinen Herren“ (Hocart 1970: 37, eigene Übersetzung) und beziehen sich auf einen spezifischen Ausschnitt der Natur, die solcherart zwischen den gesellschaftlichen Gruppen aufgeteilt ist. Diese autonomen Riten gehen nach und nach in einer umfassenderen Ritualorganisation auf, die sich der Welt als Ganzem stellt und über die bereits erwähnte hierarchische Struktur verfügt; mit einem königlichen Herrscher an der Spitze, der zunächst repräsentative, später administrative Funktion übernimmt (Hocart 1970: 37). Die Standardisierung der Handlungen suggeriert Kontinuität und Stabilität, ebenso wie die Rolle des Experten.

Ritualordnung und Gesellschaftsordnung sind also im soziokosmischen Ganzen aufeinander bezogen, weshalb es Sinn macht, die hierarchisch organisierten Werte der Mngong Gar und der Rmeet anhand spezifischer Rituale zu untersuchen und miteinander zu vergleichen.

2.3 Opfer

Das blutige Tieropfer ist ein Sonderfall des in soeben betrachteten rituellen Handelns, welches Elemente von Dominanz und Zerstörung, Identifikation und symbolischer

Äquivalenz²² beinhaltet. Will man es als Form der Gabe in einer kosmologischen Beziehung beschreiben, so fragt sich welcher spezifische Wert es ist, der das Töten eines unter Umständen sehr kostbaren oder nützlichen Tieres rechtfertigt. Die Antwort kann nur in den existenziellen Bedingungen des sozialen Lebens zu finden sein, welche sich wie zuvor gezeigt, nur durch eine polyperspektivische Betrachtungsweise erklären lassen.

Vor allem in den frühen Arbeiten zur Problematik des Opfers wurde der Tötungsakt „zum zentralen kultischen Akt hochstilisiert“, welchem gegenüber anderen Ritualsequenzen, wie z.B. Divination, Besessenheit, Gebet oder Tanz die bestimmende Bedeutung beigemessen wurde (Drexler 1993: 159). Dies soll in den Beispielen durch Kontextualisierung und Einbettung der Tötungshandlung in den Gesamttablauf vermieden werden.

Es wird zu schauen sein, welche besondere Funktion dem Blut des Opfertieres zukommt und warum dieses Blutvergießen so wichtig ist. Dies ist besonders im Hinblick auf blutloses rituelles Töten (z.B. Erschlagen) interessant, was ebenso vorkommen kann wie die Verwendung von Blut noch lebender Tiere.

2.3.1 Wortwahl und konzeptuelle Probleme

Die Beschäftigung mit Opfertheorien erfordert zunächst eine vorläufige Begriffsbestimmung, da die deutsche Sprache im Gegensatz zur lateinischen oder englischen in diesem Punkt nicht hinreichend bzw. nicht auf die selbe Weise ausdifferenziert ist. ‚Opfer‘ kann sowohl die Handlung des Opfern als auch das Objekt der Opferung benennen, wobei in der Verwendung des Begriffs stets Entbehrung, Verzicht oder Traurigkeit konnotiert werden. Das Wort leitet sich von dem althochdeutschen ‚opfaron‘ bzw. dem lateinischen ‚operari‘ ab.²³ Dies ist zunächst ein Ausdruck für ‚mit etwas beschäftigt sein‘, spezieller dann einer ‚Gottheit dienen‘. Das englische ‚sacrifice‘ wiederum ist ein Erbe der lateinischen Vermengung von ‚sacrare‘ – einer Gottheit weihen, widmen – und ‚facere‘ – machen; tendiert also in eine etwas andere Richtung, legt aber ebenso wenig wie erstgenanntes ‚dienen‘ automatisch einen

²² Das Problem der Idee ‚symbolischer Äquivalenz‘ liegt hauptsächlich darin begründet, dass ‚symbolische‘ Bedeutungen eben keine Eindeutigkeit aufweisen können und daher immer interpretiert werden müssen (vgl. Parry/Bloch 1989: 22). Demzufolge ist die Frage nach gleichwertigem Austausch (Äquivalenz), bei dem sich die Partner über den Wert des ‚Objektes‘ einig sein müssen, nur sehr schwer zu ergründen.

²³ vgl Duden der Etymologie

Verzicht nahe. Das Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe bemängelt einen uneinheitlichen wissenschaftlichen Sprachgebrauch.²⁴

Die in der Fußnote 24 gegebene Aufzählung, bei der bereits für einen einzigen Begriff solche Unterschiede auftreten, macht auf die Gefahren der deduktiven Vorgehensweise bei ethnologischen Betrachtungen aufmerksam. Denn die Vielfalt der Interpretationen lässt sich auf eine Diversität der beobachteten Phänomene zurückführen. Die heterogenen und mannigfachen Erklärungsmuster lassen vor einem Gebrauch des Opfer-Begriffes beim vergleichenden Arbeiten zurückschrecken; so stellt z.B. Howell fest, "dass Opfer vielleicht kein nützliches analytisches Konzept zur vergleichenden Verwendung ist" (Howell 1996: 3, eigene Übersetzung). Drexler spricht in diesem Zusammenhang generell von einer „Illusion des Opfers“ im wissenschaftlichen Diskurs, die eine Einheitlichkeit postuliert, wo nicht notwendig eine ist.²⁵ Er überdenkt eine emische Auflösung der Begriffe ‚Opfer‘ und ‚Sacrifice‘, da die damit gemeinten Tatbestände eben illusorisch seien, schreckt aber vor der „artifiziellen Exotisierung“ und der Kapitulation vor „fremdem Denken“ zurück (Drexler 1993: 165). Bei aller Dekonstruktion gibt er aber zu, dass zum einen der religionssoziologische Ansatz für die Betrachtung der Opfer als ‚soziale Tatsachen‘ noch am fruchtbarsten ist und zum anderen, dass sich die Theorien bessern, „[...] sobald sie an konkreten Einzelstudien entwickelt werden, für die allein sie Gültigkeit beanspruchen können.“ (Drexler 1993: 153). Deshalb sollen nur wenige Anmerkungen gemacht werden, bevor zu den Ethnographien übergegangen wird.

2.3.2 Grundlagen von Hubert und Mauss

Die religionssoziologische Basis für eine Betrachtung von Opferungen ist das „Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice“ von Henri Hubert und Marcel Mauss. Statt einer Klassifikation von Opfern nach Opfermaterie oder Entäußerungstechnik, wie sie zuvor innerhalb des evolutionistischen Diskurses wieder und wieder vorgenommen

²⁴ Vgl. Seiwert 1998, S. 268 – 271. Dazu die Aufzählung von Howell: "Sacrifice has variously been explained as a gift to ancestors and deities; as a sign of communion with them and a way of gaining strength from them; as providing a scapegoat for human transgressors, as payment of debt to a deity; as an attempt to control life (and death); as a substitute for the giver; as reinforcing the sense of community amongst humans as a communal meal between humans and deities; as a way to belittle oneself by destroying what one values; as atonement; as a mechanism to demonstrate and uphold political power; as a way of embedding a threat or an oath in a wider moral arena; as acting out myth; as a cathartic experience at times of high emotionality, as controlled violence." (Howell 1996: 2).

²⁵ Diesen Punkt der mangelnden Einheitlichkeit der als ‚Opfer‘, bzw. ‚sacrifice‘ betitelten Phänomene, macht u.a. auch Bloch (1992: 29).

wurde, wird hier ein Handlungsschema auf der Grundlage von vedischen und jüdischen Opferritualen erarbeitet. Die Tieropfer werden als hinreichend komplex angenommen um die meisten der möglichen Phasen oder Elemente der Rituale zu bestimmen, bzw. um zu Generalisierungen zu gelangen (Hubert / Mauss 1981: 8). Ein geläufiger Vorwurf ist die Schriftlichkeit der beiden ausgesuchten Religionen, ebenso wie die Orientierung der Autoren am normativen Text statt am beobachteten Handeln (vgl. Drexler 1993: 37).

Es geht Hubert und Mauss folgend in der Opferhandlung um eine Kommunikation mit dem absolut vom Profanen getrennten und gefährlichen Heiligen, die sich dadurch vollzieht, dass die Opfermaterie zerstört wird.²⁶ So wird eine nicht näher definierte Energie freigesetzt: „There is in the victim a spirit which it is the very aim of the sacrifice to liberate“ (Hubert / Mauss 1981: 30). Der Körper wird als Container verstanden, als Begrenzung des eigentlich wichtigen. Die mit der Zerstörung freigesetzte Energie fließt in beide Richtungen und heiligt so zeitweise das Profane. Ob ihrer Stärke benötigt der Umgang mit dieser gefährlichen Energie einen Puffer in der Form des ‚sacrificers‘, oder Vermittlers zwischen dem Heiligen und dem ‚Opferherren‘ (Hubert/Mauss 1981: 23). Das nach der Weihung getötete Tier dient als Medium, welches die „moralische Person“ des ‚Opferherren‘, also auch die durch ihn repräsentierte Gruppe oder das entsprechende Objekt, verändert:

“Sacrifice is a religious act which, through the consecration of a victim, modifies the condition of the moral person who accomplishes it or that of certain objects with which he is concerned” (Hubert / Mauss 1981: 13)

Die Weihung, also die Sakralisierung der beteiligten Personen und Tiere ist hier von entscheidender Bedeutung, sie grenzt das Opfer von anderen sozialen Handlungen ab und erfordert eine ‚Entsakralisierung‘ nach dem Ritual: ein Drei-Phasen-Schema, welches an die Konzeption der Übergangsriten von Van Gennep erinnert. Das geweihte Objekt dient als „Vermittler zwischen dem ‚Opferherren‘ (sacrifier) und der Gottheit an die das Opfer gewöhnlich adressiert ist“ (Hubert / Mauss 1981: 11, eigene Übersetzung). Das Recht auf Dinge und Tiere beinhaltet also stets eine Ebene, die über die Kategorien von Objekt und Besitzer hinaus geht, einen soziokosmologischen Kontext,

²⁶ Hier ist die Auffassung von Hubert und Mauss inkonsistent. Einerseits setzen sie Heilig und Profan als qualitativ verschieden, andererseits wird mit dem Begriff der Weihung eine quantitative Konzeption von Heiligkeit eingeführt. Die absolute Trennung der beiden Sphären ist zudem nicht ubiquitär, wie z.B. Jack Goody aufgezeigt hat (vgl. Drexler 1993: 37f.). Vgl. auch Sprenger 2006b: 103f.

an dessen Werteordnung der Mensch im Akt der Tötung des Tieres gebunden ist. Auf dieser Ebene verwischen die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt.²⁷ Godelier setzt hier an, wenn er die These aufstellt, dass die Götter-Mensch-Beziehung Elemente beinhaltet, die über die Logik des Austauschs allein nicht zu erklären sind: „Keine Religion aber lässt sich auf einen merkantilen Handel zwischen den Menschen und den Göttern reduzieren“ (Godelier 1999: 272). Er fragt nach dem, was nicht tauschbar ist.

Opfern stellt in diesem Zusammenhang eine spezielle Art der Gabe da, denn ein lebendes Wesen muss erst getötet, also transformiert werden, um in eine Austauschbeziehung eintreten zu können. Godelier und andere sehen darin den Versuch, die Schuld gegenüber den lebensspendenden Göttern oder Ahnen auszugleichen, was aber nie ganz möglich ist (vgl. Howell 1996: 9).²⁸ Das eigene Leben, bzw. die eigene Fruchtbarkeit, der Fortbestand der Gesellschaft ist das, was nicht gegeben, sondern im Gegenteil erhalten werden soll.

Um dieser Erkenntnis Rechnung zu tragen, wird eine breitere Definition von Opfer als Handlung benötigt, die von Howell übernommen werden kann. Danach ist Opfern „das zeremonielle Nehmen von Leben als Teil einer Beziehung zwischen Menschen und irgendeiner Art spiritueller Wesen.“ (Howell 1996: V, eigene Übersetzung). Opfern konstituiert nicht die spezifische Beziehung, sondern ist ein Teil dieses umschließenden soziokosmischen Austauschprozesses. So wird die strikte Trennung von heilig und profan vermieden, die von Bloch gar der „unglückliche Effekt des jüdisch-christlichen Erbes“ genannt wird (Bloch 1992: 28, eigene Übersetzung), denn die Lebenden, die Toten, die Götter und die Geister gehören zu einer einzigen Gemeinschaft, trotz qualitativer Unterschiede (vgl. Howell 1996: 2).

2.3.3 Fleisch und Fest

Ein in den Ethnographien wiederkehrendes Merkmal der blutigen Opferungen ist der gemeinsame Verzehr des Fleisches. Sprenger hat diesbezüglich im Anschluss an Godelier das Konzept der Konversion weiterentwickelt, d.h. der Austauschbarkeit von Ganzheiten (Person, Haus, Klan usw.) durch ein Objekt oder ein Opfertier (Sprenger

²⁷ Barraud et al. sprechen von einer ‘fluktierenden Natur’ dieser Unterscheidung in den Austauschprozessen holistischer Gesellschaften (Barraud et al. 1994: 105).

²⁸ Logik dahinter: Götter geben Menschen alles Leben, Menschen geben Göttern das Leben von wertvollen Tieren. Nicht das Tier wird den Göttern zur Verfügung gestellt – meist wird es ja von den Menschen konsumiert – sondern das Leben, d.h. die Essenz des Tieres.

2006a: 15). Die als repräsentativ gewerteten Objekte können im Gegensatz zur realen Ganzheit zer- und verteilt werden, ohne diese zu gefährden, was wiederum relationale Bewertungen im Zusammenhang mit dieser Ganzheit zulässt. Auf der Ebene des Opfern können Beziehungen zwischen Teil und Ganzem verhandelt werden. Denn welchen Kategorien von Entitäten welche Teile des Büffels zustehen und wer nur Außenstehender bleiben kann, ist einer spezifischen Ordnung unterworfen. Pflanzen oder Reis als Opfermaterie eignen sich Tieren gegenüber nur in Ansätzen für differenzierte Verteilung. Eine Bewertung von Beziehungen ist in diesem Kontext nicht qualitativ, sondern verbleibt auf einer Ebene der Quantifizierung, worauf auch Toby A. Volkmann in ihrer Untersuchung von Büffelopfern der Toradja hinweist:

“Unlike meat, (...) rice cannot be divided into distinctive parts of a (former) whole to express both difference and social complementarity.” (Volkmann 1985: 110).

Das Recht auf eine ritualisierte Tiertötung haben nur bestimmte Kategorien von Personen. Dabei ist unter Umständen nicht der Part der Exekution von Bedeutung, sondern die Frage nach dem ‚Opferherren‘, dem, der das Opfer ‚bezahlt‘, sich also eines Tieres entäußert, über das er zuvor verfügt hat. Die Rollenverteilung beim Opfern wird auch durch den Gender-Aspekt bestimmt. Die blutige Tötung, welche einen Beitrag zur Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse liefert, steht einem lebensspendenden, weiblichen Gebären gegenüber und wird niemals von ‚reproduktionsfähigen‘ Frauen und niemals explizit an weiblichen Opfertieren ausgeübt. Eine mögliche Interpretation dieser strikten Trennung wäre die Folgende: Eine männliche Form kontrollierten Blutvergießens wird höher bewertet, als das zyklische Bluten fruchtbarer Frauen. Eine soziale Handlung überschreitet das biologische Faktum und berührt so die Ebene des soziokosmischen Ganzen (vgl. Howell 1996: 12).

Die typische Erscheinungsform von größeren Tieropfern ist das Fest. Bataille hat darauf aufmerksam gemacht, wie diese Phase der „Entfesselung“ in den Dienst der Ordnung gestellt wird (Bataille 1997: 48). Es ist also ein kalkulierter Akt. Ebenso wie das Opfer „die in der Realität existierenden Bande der Unterordnung eines Gegenstandes“ (Bataille 1997: 39) zerstört, ist das Heilige, welches im Fest angesprochen wird, analog zum Feuer in der Lage die Begrenzungen des menschlichen Dings zu zerstören. Dabei wird paradoxerweise zeitlich begrenzt eine mythische, d.h. nicht oder vor-zeitliche Ordnung erzeugt. Dieser Sachverhalt wurde bereits für rituelle Handlungen im

Allgemeinen angedeutet. Im Rausch des Festes entfernt der Mensch sich vorübergehend von seinem Bewusstsein, welches ihn doch erst als Mensch vom Tier abgrenzt (Bataille 1997: 47). Innerhalb diesen Zeitfensters ist die Identifikation mit dem Opfertier und so ein Austausch entlang eines Langzeitzyklus möglich. Dabei sind verschiedene Kontexte für die Opferung denkbar: Agrarzyklus, Lebenszyklus, Hausbau, Einlösung eines Versprechens gegenüber den Geistern etc. (vgl. Renard-Clamagirand 1997: 199). Mit den Kontexten variiert wiederum der Anspruch des Opfers, das heißt dessen Zielgruppe. Die am häufigsten vorgetragenen Wünsche nach Gesundheit oder Fruchtbarkeit sind ja sehr allgemein, so dass die Frage ist, welche Beziehungen für die Wünsche jeweils repräsentativ genannt werden. Um diese Unterschiede zu sehen, werden nun, nach kurzen methodischen Vorbemerkungen, die Ethnographien vorgestellt.

2.4 Zum Vorgehen beim Vergleich

Es besteht beim vergleichenden Arbeiten die Neigung ein spezielles Phänomen auszuwählen, das Vorkommen in X Fällen zu prüfen und anschließend eine Korrelation mit anderen Phänomenen der Gesellschaften zu suchen. So gehen in etwa van Wouden, Izikowitz und Lévi-Strauss vor.

Van Wouden konzipiert ein Modell der sozialen Strukturen in Indonesien, wobei er der matrilinearen Kreuzcousinenheirat als einem fundamentalen Merkmal der Ostindonesischen Gesellschaften absolute Priorität zuschreibt: “[...] this marriage custom is the pivot on which turns the activity of the social groups [...]“ (van Wouden 1968: 2). Izikowitz sucht nach einer Korrelation zwischen Bewässerungssystemen für den Reisanbau und Sozialstruktur, weshalb er verschiedene Gesellschaftsformen in ‚Indochina‘ untersuchen möchte (Izikowitz 2001: 13). Lévi-Strauss beachtet nur die Ordnung in der Frauen zwischen Verwandtschaftsgruppen ausgetauscht werden, die Brautgaben spielen für ihn keine Rolle. Er fokussiert wie der Austausch von Frauen zwischen Häusern bzw. Deszendenzgruppen die Gesellschaft strukturiert (vgl. Lévi-Strauss 1949). Mit Barraud et al. muss gefragt werden, ob eine Beziehung nicht mehr sein sollte, als zwischen Subjekten transferierte Objekte (Barraud et al. 1994: 3).

Deshalb sollen relationale Aspekte einer substantialistischen Perspektive soweit es möglich ist übergeordnet werden, d.h. es geht nicht um den Vergleich von sozialen

Fakten, sondern von Werten, die entlang von Beziehungen auf differenzierten Ebenen aktualisiert werden. Es soll vermieden werden, ein Phänomen zum allein Gesellschaftserklärenden zu bestimmen, auch wenn die titelgebenden Büffeltötungen zunächst eine oberflächliche Gemeinsamkeit der beiden Systeme darstellen. Die Frage ist letztlich die nach der Position dieser spezifischen Handlungen im sozio-kosmischen Ganzen.

Die gesellschaftlichen Systeme der Rmeet und der Mnong Gar werden nach einer kurzen Vorstellung der Literaturlage unter verschiedenen Aspekten vorgestellt, die zusammen genommen eine Annäherung an die dominanten Idee-Werte der Gesellschaften ermöglichen sollen. Dabei werden die Topoi ‚Wirtschaftsweise‘ und ‚Verwandtschaft‘, sowie ‚Machtausübung‘ thematisiert. Im Anschluss daran wird das spezifische Büffelopfer den Ethnographien folgend dargelegt. Es handelt sich jeweils um Rituale auf der einer hohen dörflichen Ebene, d.h., dass sie sich explizit öffentlich präsentieren und die bedeutendsten spirituellen Wesen ansprechen.

Diese Rituale beinhalten Elemente und Prinzipien, die auch in anderen Ritualen, z.B. beim matrimonialen Tausch offenbart werden. Doch würde eine ausführliche Darlegung dieser Beziehungen den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, weshalb sie nur angedeutet werden können.

Zur Wortwahl

Die Autoren verwenden unterschiedliches Vokabular für gleiche Handlungen, was zum einen durch die Entstehungszeit der Texte, und zum anderen, damit einher gehend, mit der differentiellen theoretischen Ausrichtung begründet ist. Während George Condominas z.B. im Zusammenhang mit Opferungen wiederholt von „Salbung“ („onction“) spricht, nennt Guido Sprenger den gleichen Akt „besmieren“, wobei Assoziationen wie ‚verunreinigen‘ oder ‚beflecken‘ auftreten. Um diese Konnotationen zu vermeiden, wird es im Folgenden ‚beträufeln‘ oder ‚einreiben‘ bzw. Einreibung heißen. Sprenger verzichtet gelegentlich auf den Ausdruck ‚Opfer‘, die Tötungshandlung an dem Büffel für den Dorfgeist nennt er schlicht „Schlachtung“ (z.B. Sprenger 2006a: 108). Ich werde den Begriff ‚Opfer‘ unter den erwähnten Vorbehalten verwenden.

3 Mnong Gar (Südvietnam)

Die in Vietnam lebenden Mnong siedeln an der Grenze zu Kambodscha in den Regionen Dac Lac und Lamdong. Schliesinger gibt ihre Anzahl mit 67 000 an und hält fest, dass sie teilweise von Kambodscha nach Vietnam migrierten; allerdings ohne näher darauf einzugehen (Schliesinger 1998: 19).

Die Lebensweise ist semi-nomadisch, das Dorf wird teilweise den brandgerodeten Flächen entsprechend verlegt. Hauptbauprodukt ist Reis. Ihnen hängt der zweifelhafte Ruf an, sie seien besonders freiheitsliebend, was sich durch anhaltenden Widerstand gegen Eindringlinge zeige (Schliesinger 1998: 20).

3.1.1 Literatur. Ausgangslage

Der maßgebliche Gewährsmann für die Ethnographie dieser Gesellschaft ist der in Vietnam geborene, französische Militär und Ethnologe George Condominas. Er ist von 1948 bis 1950 mit der Erforschung des südvietnamesischen Hochlandes vom ‚Office de la recherche scientifique et technique d’Outre-Mer‘ beauftragt. Von September 1948 bis Dezember 1949 lebt er mit den Mnong Gar, einer Untergruppe der Mnong, die wiederum der Mon-Khmer-Sprachfamilie zuzurechnen sind. Das Dorf seines Feldaufenthaltes, Sar Luk, befindet sich bei seiner Ankunft nach überstandener Epidemie in einer Neuaufbauphase. Die Ergebnisse seiner Feldforschung sind zum einen in der 1957 veröffentlichten Chronik ‚Nous avons mangés la forêt‘, zum anderen in dem mit langer autobiographischer Vorrede ausgestatteten, 1965 veröffentlichten Buch ‚L’exotique est quotidien‘ festgehalten. Der Stil der beiden Bücher ist betont theoriefern, d.h. es gibt exakte und ausführliche Beschreibungen des Alltags und der Feste, ebenso wie eine Anerkennung des eigenen Handelns im Feld. Dies ist beabsichtigt und soll anderen Theoretikern ermöglichen die Fakten nach eigenem Interesse zu gewichten (Condominas 1957: 9).

Neben diesen beiden Büchern werden von Condominas zahlreiche Artikel verfasst, die neben ethnologischen Themen, u.a. auch den Fachbereich der Frühgeschichte des Hochlandes berühren.²⁹

²⁹ Le Lithophone préhistorique de Ndut Lieng Krak, in : Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient, t. XLV, 1951, fasc. 2, pp. 359-392, planches XLI-XLV.

Daneben hat sich v.a. Albert Marie Maurice um die Erforschung der Mnong verdient gemacht. Von ihm stammen wertvolle Hinweise zur religiösen Auffassung der Mnong bezüglich der Büffel. Er lebte als Soldat achtzehn Monate in Poste Maître im Gebiet der Mnong Nong und insgesamt mehrere Jahre in Ban Me Thuot, wo er den „tirailleurs montagnards“, den v.a. aus Rhadé konstituierten Truppen, zugehörte. Der erste Einsatz in Vietnam war von 1935- 1938, weitere folgten 1941-1943 und 1953-1954. Neben Mauss und Leroi-Gurhan in der Frühphase seiner ethnologischen Ausbildung, zählten später an der EHESS in Paris auch Dumont und de Coppet zu seinen Lehrern.³⁰ Das ausführlichste und wichtigste Werk von ihm ist die zweibändige Ethnographie ‚Les Mnong des Hauts Plateaux‘ von 1993.

Weiteres ergänzendes Material stammt von Gerald Cannon Hickey, dessen zweibändige „Ethnohistorie“ von 1982 viele Details bereithält. Er vertritt die These einer über lange Zeit gemeinsam entwickelten ethnischen Identität der vietnamesischen Hochlandbewohner, was allerdings nicht überzeugt (vgl. Keyes 1984: 177f.).

Meistens beziehen sich seine detaillierten historischen Angaben auf die Rhadé oder Jarai, oder sie sind sehr allgemein gehalten. Der Nutzen liegt im gelieferten Überblick, der gewisse Zusammenhänge zwischen Staatenbildung und Minderheitenpolitik erhellt. Hickey schätzt, dass im Zuge des Vietnamkrieges 20-25% der Hochlandbewohner (ca. 200.000 Personen) ihr Leben gelassen haben (Hickey 1982b: 252). Neben massiven Umsiedlungsprojekten bzw. Neuansiedlung von ethnischen Vietnamesen (Kihn) in der Bergregion³¹ ist dieser schwerwiegenden Eingriff in die sozialen Verhältnisse ein Grund für die mangelnde Kenntnis der rezenten Mnong Gar, bzw. der aus den Veränderungen hervorgegangenen sozialen Organisationsformen.

Im Folgenden soll nach einem Überblick über die ethnographischen Spezifika der Mnong Gar, der von Condominas ausführlich beschriebene Akt des Büffelopfertausches (*tâm bôh*) zwischen zwei einflussreichen *Kuang* (= reicher, männlicher Erwachsener) wiedergegeben und analysiert werden. Bei der Betrachtung der gesellschaftlichen Beziehungen offenbart sich wiederholt ein Prinzip von Symmetrie, z.B. in der Benennung der Ehepartner, in der Aufteilung des Hauses oder

³⁰ vgl. Le Roux, Pierre und Bernard Pot 2002

³¹ Im Pleiku – Hochland Südvietnams sind in den 10 Jahren nach der Wiedervereinigung (also nach 1975) 600.000 Kinh zugezogen (Kein Nghi Ha 2005: 74). Hickey spricht von 85% umgesiedelten Hochlandbewohnern (Hickey 1982 b: 252)

eben während des Büffelopfertausches, bei dem zwei Individuen unter Bezugnahme auf eine extra-soziale Kraft in gleichem Maße ihren Status erhöhen.

3.1.1 Lokalisierung

Das Mnong Gar Dorf Sar Luk befindet sich auf einer über acht Kilometer ausgestreckten Ebene in fünfhundert Metern Höhe, umgeben von Hügeln bis ca. zweitausend Meter, fünfundfünfzig Kilometer südlich vom Poste du Lac (Condominas 1957: 16). Sar Luk liegt am Daak Krong, einem Zufluss zum Srépok, der wiederum dem Mekong in Laos zufließt. Das Dorf mit seinen sechsundvierzig Einwohnern ist umgeben von anderen Gar Dörfern und weiter entfernt von anderen Mnong Gruppen. Von den Rhadé, den nächsten Nachbarn einer anderen Sprachgruppe im Norden, sind sie nur durch die Mnong Rlam getrennt. Die Rhadé sind den Mnong in Bezug auf die Bevölkerungsgröße überlegen und waren bereits zur Zeit des Champa-Reiches (ca. 3. – 16. Jahrhundert) eher mit dem Tiefland in Kontakt als die Mnong.³² Hickey stellt nur wenige Spuren der Cham im Hochland selbst fest, wobei sich aber eine etymologische Auffälligkeit anbietet: Die Bezeichnung der Mnong Gar für Schamane, ‚*njao*‘, sei mit dem Cham-Terminus dafür verwandt (Hickey 1982: 118). Die besondere gesellschaftliche Durchlässigkeit für fremdkulturelle Heilungspraktiken ist an anderer Stelle ausführlich nachgewiesen worden.³³

3.1.2 Verwandtschaft

Im Gegensatz zu manchen anderen Mnong haben die Mnong Gar keine Pfahlbauten, sondern auf dem Boden stehende Langhäuser bis vierzig Meter Länge, die sich durch das tief herunter reichende Dach auszeichnen. Darin leben meist mehrere, oft miteinander verschwägte Familien, wobei das sowohl entferntere Verwandte als auch *diik*, d.h. Unfreie miteinbeziehen kann. Die Basis für diese Familien in den Langhäusern bildet in Sar Luk in der Regel ein Geschwisterpaar, allgemein können die Häuser aber auch durch „einfache Freundschaft“ miteinander geteilt werden.³⁴

Der Aufbau der Häuser ist symmetrisch: an den Enden eines großen Gästesaals, *wah*, befinden sich die auf sechs Pfählen stehenden Reisspeicher und die Schlafstätten der

³² Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Hochlandbewohnern und Cham ausführlich: Hickey 1982a: 121 ff.

³³ vgl. Golomb 1985

³⁴ « [...] les foyers (*hih nâm*) se regroupent, selon la parenté ou la simple amitié, en longues maisons (*root*). » (Condominas 1974: 407)

Familien. Unter den Reisspeichern sind eine oder mehrere Feuerstellen, die Schlafplätze liegen außerhalb des Speichers. Es gibt drei Haustüren, wovon eine mittig zum *wah* führt, die anderen beiden in der Nähe der Reisspeicher angebracht sind (vgl. Condominas 1957: 483). Die Tendenz zur Identifikation von Ehepartnern schlägt sich in einer spezifischen Form der Teknonymie wieder. Eine Person wird namentlich mit der ihr angeheirateten verbunden, oder in Relation zu ihren erstgeborenen Kindern oder ihren Geschwistern benannt. Der Ehemann heißt dann z.B. Kröng-Aang und die Frau entsprechend Aang-Kröng, wobei der erstgenannte Name der ‚eigene‘ ist. Ist es eine Geschwisterbeziehung, die durch die Teknonymie betont wird, so addieren sich ebenfalls die beiden Eigennamen. Bei Eltern-Kind-Beziehungen kommt es zu einer spezifischen Benennung, z.B. Baap Can = Vater von Can. Eine namentliche Relationierung mit Eltern oder Verstorbenen ist für die Mnong Gar nicht dokumentiert. Innerhalb dieser Logik der Namensannahme ist es möglich, dass die Gattin ihren Ehemann in seiner Funktion als Unterhändler (*Ndraany*) vertritt³⁵ und ebenso bestimmte Tabus während des *tâm bôh* für beide gelten (Condominas 1957: 63).

Es herrscht matrilineare Deszendenz, die sich in der Gemeinschaft des exogamen Klans *mpôol* niederschlägt, zusammen mit Matrilocalität bzw. Uxorilocalität.³⁶ Bevorzugter Heiratspartner ist in diesem System die matrilaterale Kreuzcousine, bzw. der patrilaterale Kreuzcousin. Dies ist „nach der Tradition“ (Condominas 1957: 30), aber keineswegs verpflichtend. Es ist der jüngste Mutterbruder bzw. dessen Sohn³⁷ (*kôony*), der im Heiratsritual auf der Frauengeberseite als entscheidende Instanz auftritt: Ihm obliegt die Verhandlung der Mitgift der Braut, nur er kann den Klan der Braut repräsentieren (Condominas 1957: 196).³⁸

Hickey bestätigt das matrilaterale Erb- und Wohnrecht für eine Mehrzahl der vietnamesischen Hochlandgesellschaften:

³⁵ Vgl. Condominas 1957: Kapitel V, « Le mariage de la seconde fille de Baap Can ». Der zunächst als *Ndraany* vorgesehene ist am Tag der Hochzeit verhindert, seine Frau übernimmt die rituellen Aufgaben. Das betrifft zunächst das Einreiben der Brautgaben mit Blut, eine Handlung die **im Haus** des *Ndraany* Ehepaars stattfindet. Danach erst verlagert sich das Geschehen in das Haus der Frauengeber.

³⁶ Vgl. Condominas 1957: 25 Beispiele für Uxorilocalität: „[...] son second mariage l’associait au clan Ntöör.[...] dans le village de Phii Ko’ où il s’établit quelques années dans sa nouvelle belle-famille. » (Condominas 1957: 29). Letztendlich habe er sich aber zum eigenen Matriklan gewandt : « Sauf pendant son séjour à Phii Ko’ où elle refusa de le suivre, Baap Can obtint toujours de sa sœur aînée, (...) » (ebd.). Eine Ausnahme von dieser Regel, die normalerweise die Kinder einer Verstorbenen ihrer weiblichen Verwandtschaft zuordnen würde, findet sich bei Baap Can. Dieser wiederholt als ‚Opferherr‘ auftretende *Kuang* ‚behält‘ seine Kinder nach dem Tode seiner Frau dadurch, dass er der mütterlichen Linie ‚das Erbe ausgezahlt‘ hat (Condominas 1956: 29).

³⁷ vgl. Condominas 1957: 110 Der Sohn eines *kôony* wird mit dessen Tod selbst der Träger dieser Bezeichnung

³⁸ Zu den möglichen Implikationen einer Mitgift vgl. Sprenger 2006b

“Most of the groups with matrilineal descent have exogamous clans so that those related through the female line are members of the same clan identified by a common name and in some cases by a common food taboo” (Hickey 1982b: 35)

Ein klanspezifisches Nahrungsmitteltabu ist auf angeheiratete Verwandte eines anderen Klans übertragbar. Adoptiert ein Paar eine Nichte (BD) und einen Neffen (BS) der Frau, und gilt für diese das Verbot Fleisch eines weißen Büffels zu essen, so ist der Partner der Frau ebenfalls davon betroffen (vgl. Condominas 1957: 179). Adoption ist also ein rechtliches, sowie ein religiöses Phänomen. In beiden Bereichen manifestiert sich die enge Bindung der Personen aneinander.

Francoise Hérítier bezeichnet das Regime der Mnong Gar aufgrund des Zusammenwirkens matrilinearere Deszendenz und Lokalität als harmonisch und erkennt die Verwandtschaftsklassifikation dem Typ Crow zugehörig (Hérítier 1981: 64). Das bedeutet, dass die FZD und FZ bzw. MBD und D Generation übergreifend zu je einer Kinklasse, also zu einem gemeinsamen Terminus, zusammengefasst werden. Das Beispiel des *kôony* wurde gerade genannt. Hérítier konstatiert eine „strukturelle Vorherrschaft der Schwester über den Bruder“, die allerdings durch eine Konvention gemildert sei:

«[...] *l'aînesse réelle du frère réintroduit une égalité avec la sœur et, réciproquement, que la naissance réellement cadette d'une sœur détruit sa prééminence structurale sur son frère* » (Hérítier 1981: 64, kursiv i.O.).

Die Dominanz der femininen bzw. matrilinearen Seite wird also durch die verstärkte Betonung der Generation, bzw. der älter/jünger Differenz entschärft, was auf den ersten Blick eine Art Gleichberechtigung generiert.

Eine Gesellschaft kann sich nicht allein auf Verwandtschaft gründen. Selbst die Wahrnehmung mit jemandem verwandtschaftlich, d.h. über gemeinsame Abstammung oder durch Heiratsallianz verbunden zu sein, ist erst einmal fiktiv bzw. durch das Umfeld bestimmt. Alle anderen nennen und denken Ego als Teil von horizontalen und vertikalen Beziehungen. Diese Fiktion benötigt für Ego ebenso wie für das Umfeld selbst eine Bestätigung, ein aktives ‚in Beziehung setzen‘, welches durch Rituale ausgedrückt werden kann. So beschreibt Condominas das Beziehungsgeflecht eines

einflussreichen Mnong Gar, der innerhalb der Familie den Austausch von Opfern und Gaben pflegt:

„[...] les rapports [...] ne se cantonnent pas à ceux de la pure parenté : ils ont tous au début de leur élévation sociale renforcé les liens naturels (sic !) qu'ils avaient avec Baap Can en lui offrant un sacrifice qu'il a compensé par des dons, système d'échange rituel jouant sur le plan familial le même rôle que le Tâm Bôh sur le plan hors-parenté. (Condominas 1957 : 34)

Dabei besteht allerdings der kategoriale Unterschied zwischen ‚Gaben geben‘ und ‚jemandem opfern‘. Der, dem zu Ehren ein Leben gegeben wird, steht höher als derjenige, der ‚nur‘ Gaben empfängt; eine hierarchische Beziehung manifestiert sich so in der Art der getauschten Geschenke. So ist es einem jüngeren Bruder über diesen ‚Umweg‘ schließlich möglich, die Geschwister zu beeinflussen: «Comme sa sœur aînée, Grieng a toujours été dominée et guidée par leur frère [...]» (Condominas 1957: 30). Dieser Bruder wird darauf folgend auch als „unser Held“ betitelt (ebd.). Es ist in diesem Rahmen familieninterner Rangzuschreibungen sogar möglich, dass ein Sohn seinen beiden Eltern einen Büffel opfert (Condominas 1965: 212ff.).

Doch die Hierarchie der Beziehungen bedarf einer weiteren Bestätigung. So wird der Einfluss einer mächtigen Person oder *mpôl* in der Mnong-Gesellschaft auf eine besondere Beziehung zum Außersozialen zurückgeführt: « D'ailleurs tout cela vient de ce que son grand-père (sic!) avait fait alliance avec le Tigre. » (Condominas 1965 : 409). Sichtbare und unsichtbare Ebenen der gesellschaftlichen Reproduktion greifen so ineinander.

3.1.3 Organisation

Das Dorf ist die basale sozio-politische Einheit in der Organisationsstruktur der Mnong Gar. Auf dieser Ebene werden bis zur Kolonialisierung durch die Franzosen alle wichtigen Entscheidungen getroffen.³⁹ Innerhalb dieser als ‚segmentär‘ zu bezeichnenden Gesellschaft existiert nur ein geringes Maß an Stratifikation, also an sozialer Schichtung.

Die erwähnten *diik* werden zwar gegen Waren eingetauscht, aber man „besitzt“ sie nicht, sondern „erzieht“ sie, wie Kinder (Condominas 1965: 503). Es sind die

³⁹ Vgl. : «[...] avant leur soumission à l'administration française, les Mnong Gar ne connaissaient, comme espace socio-politique maximum, que le village. » (Condominas 1965 : 302)

schwächsten Mitglieder der Gesellschaft, teilweise gehen sie aus Verschuldung hervor. Condominas beschreibt aber auch einen anderen Fall, in dem einer Frau die Versklavung droht, die Inzest mit ihrem klassifikatorischen ‚Bruder‘ begangen hat. Der Mann wählt den Freitod, was anschließend der Frau angelastet wird, worauf eine quasi-gerichtliche Disputation unter *Kuang* folgt. Der Ethnologe argumentiert dagegen, was einer Befreiung der Frau gleichkommt (Condominas 1957: 118) Die Heirat eines *diik* mit Freien ist möglich, wobei allerdings ein Akt des ‚Freikaufens‘ nötig ist, bevor ein eigenes Haus errichtet werden kann.⁴⁰ Ein freier Mann wird bei der Verheiratung mit einer Sklavin nicht selbst zum Sklaven, aber gemäß der matrilinearen Deszendenz geht der Status von der Mutter auf die Kinder aus dieser Ehe über.

Die Entscheidungsgewalt innerhalb des Dorfes liegt allgemein in den Händen der „Starken und Reichen“ (Hickey 1982a: 37, eigene Übersetzung), die im Zuge der Kolonialisierung häufig gleichzeitig in Arbeitsverhältnisse mit der französischen Administration eingebunden sind. Sie können keinem besonderen Eliteklan automatisch zugerechnet werden, erheben sich aber durch wiederholte Opfer und Austauschhandlungen in diese Position:

« Il est certain que ceux qui ‘travaillent avec les Français’ acquièrent par leurs fonctions administratives une autorité et des biens qui leur facilitent l’achat des buffles et l’ouverture d’alliances rituelles : **mais on ne les tient vraiment pour *Kuang* qu’en raison de leurs *Tâm Bôh* et non pas tant pour le statut administrative qui leur a permis de les réaliser.** » (Condominas 1957: 34, fett JK, kursiv i.O.)

Es sind also Austauschprozesse innerhalb einer bestehenden soziokosmischen Ordnung, welche die soziale Position zuweisen. Der Verkehr mit den Kolonialherren ist nicht per se mit einer Erhöhung des Status assoziiert. Die gegenseitigen Büffelopferungen sind verbunden mit einem Prinzip von individuellem gesellschaftlichem Aufstieg, welches neben Bezügen zum soziokosmischen (extra-sozialen) Geisterumfeld, vor allem in den diesseitigen Machtbeziehungen der *Kuang* aktualisiert wird:

«[...]les poteaux de sacrifice, ont-ils pour fin beaucoup moins de rappeler le culte dû aux génies que de témoigner orgueilleusement de la puissance d’un homme. » (Condominas 1965 : 498)

Unter den *Kuang* sind die *croo weer tööm brie tööm bboon* von zentraler Bedeutung, die ‚heiligen Männer des Waldes und des Dorfes‘, die einerseits rituelles Geleit geben

⁴⁰ « (...) s’est toujours montrée une mère très autoritaire et pour être sûre de garder en permanence un de ses fils auprès d’elle, elle avait fait épouser à Tôong une fille d’esclave (...). » (Condominas 1957 : 39)

und als Berater im Allgemeinen fungieren, andererseits aber auch von den Meinungen der Dorfbewohner abhängig sind. Condominas sieht diese Form der Durchlässigkeit im sozialen Bereich als übertragbar auf die Kategorisierung von Wesen im Allgemeinen an (Condominas 1965: 504).

Den *croo weer* kommen spezifische rituelle Aufgaben zu. Prinzipiell sind es drei verschiedene Männer, die per Wahl zu ihrem Amt gebracht werden: zunächst der *rnoh*, der für die Verteilung der Land-Lose zu Beginn der Anbausaison zuständig ist. Der *rnut* überwacht die wertvollen Feuerutensilien, die für den Schwendtbrand benötigt werden und leitet die Verbrennung des für den Feldbau gefragten Waldes. Als dritter ‚heiliger Mann‘ wird der *rnööp* benötigt. Er ist zuständig für die Anordnung der Häuser und Reisspeicher, also für die Platzierung des ganzen Dorfes. Während des *tâm bôh* ist er es, der den Reisgeist im Speicher, bzw. „die Geister im Bauch des Paddy“ anruft (Condominas 1957: 90). Dabei vollzieht sich diese bedeutungsvolle Anrufung eher am Rande der Aufmerksamkeit der Teilnehmer (Condominas 1957: 74, 90).

Es sind diese ‚heiligen Männer‘, die traditionellerweise im Hochland politische bzw. soziokosmische Macht ausgeübt haben. Hickey erkennt in dieser Konstellation eine Dreiheit, die eine zentrale Funktion inne hat und typisch für das Hochland ist. Die Benennungen der Ämter variiert, er betitelt sie als *knot* (Landverteilung), *knut* (Schwendtbrand) und *knoop* (Dorf- / Siedlungsanordnung), was aber eine linguistische Verwandtschaft offenbart (Hickey 1982a: 37). Leider gibt er dabei nicht an, ob es sich speziell um eine mon-khmer-sprachliche Wendungen handelt, oder ob diese Konstellation auch z.B. bei den austronesisch-sprachigen Rhadé gilt.

Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie spielt weder für den Aufstieg zum *Kuang*, der Büffelopfer gibt und dadurch einen erhöhten Status erreicht, noch für die administrativ konnotierten Ämter der *croo weer* die entscheidende Rolle. Es sind neben fleißiger und gut gelingender Feld- und Handwerksarbeit eher Fähigkeiten wie Eloquenz und Verhandlungsgeschick, die eine solche ‚Karriere‘ ermöglichen. Eine Begünstigung durch Geister ist allerdings ebenso notwendig.

Das entscheidende Moment ist, durch Gaben und Gegengaben Beziehungen zueinander herzustellen, welche sich entweder in Termini von Äquivalenz (z.B. *Jôok – Jôok*) oder Hierarchie (älter – jünger) ausdrücken. Die Gesamtheit der Mnong Gar als Gesellschaft wird mit Hilfe solcher Beziehungen erfahren. Dabei sind die gegenseitigen Büffelopferungen von großer Bedeutung, da sie viele Teilnehmer integrieren und die

gegenseitigen Beziehungen manifestieren, was wiederum die Gesellschaft als Ganze in ihrer Ideologie (i.S.v. Dumont) bestätigt.

3.1.4 Ökonomie

Die Zeitmessung der Mnong Gar beruft sich in ihrer größten Einheit auf eine räumliche Dimension, auf das ‚gegessene Waldstück‘, d.h. auf die Spanne, in der ein bestimmtes Gebiet von allen Haushalten mehr oder weniger gemeinsam brandgerodet und bebaut wird. Ein solcher Abschnitt heißt dann z.B. „das Jahr des Geistersteins Gôo“ (Condominas 1957), da es die Zeitspanne umfasst in der das Feld um den beseelten Stein herum angelegt wurde. Dieses *miir* genannte Reisfeld, ist nicht zwangsläufig an das Dorf angrenzend. Nach 15 – 20 Jahren wird es erneut kultiviert. Weitere Zeiteinheiten richten sich innerhalb des Agrarzyklus nach Festen, wobei primär das des Schwendtbrandes sowie diejenigen der Aussaat und Ernte des Reises zählen.⁴¹ Generell sind es also der Wechsel der Jahreszeiten und die damit verbundenen Phasen der landwirtschaftlichen Arbeit, welche die Raum- und Zeitwahrnehmung der Mnong Gar vorstrukturieren.

Neben dem Anbau von Reis wird die Grundversorgung durch Kleinviehzucht, Fischen, Maiskultivierung und Sammeln wilden Gemüses sichergestellt. Condominas beschreibt die Mnong Gar als eine „unterernährte Population“ (Condominas 1965: 302), was aber möglicherweise eher dem Blickwinkel des Ethnologen als der physiologischen Kondition der Menschen geschuldet sein könnte.⁴²

Während die Feldarbeiten und der Fischfang von beiden Geschlechtern ausgeübt werden, ist die Herstellung von Webwaren handwerkliche Spezialität der Frauen. Durch diese Webwaren, von denen bestimmte Produkte ausschließlich dem Tauschhandel zufließen, wird ein Fremdbezug eröffnet, der sich in den gegenseitigen Büffelopferungen (*tâm bôh*) wieder findet. Denn dort wird in einem spezifischen Abschnitt der sterbende Büffel mit einer Decke oder einem Gürtelschurz, die speziell zu diesem Anlass hergestellt werden, bedeckt. Diese Totengabe (*njat rpuh*) geht später als Geschenk an den *Jôok*, den Tauschpartner. Die enge Verbindung zwischen Büffeln und Decken kommt auch darin zum Ausdruck, dass sie bevorzugt gegeneinander

⁴¹ « Essentiellement les manifestations religieuses suivent le cycle agricole [...] » (Maurice 1992 : 273)

⁴² Die einflussreichen Überlegungen von Marshall Sahlins zur ‚Überflussgesellschaft‘ der Jäger und Sammler sind damals noch nicht veröffentlicht (Stone Age Economics 1972). Zwar kommt es bei schlechter Ernte zu Engpässen in der Reisversorgung, doch diese werden entlang der Beziehungen zu den Nachbardörfern ausgeglichen.

ausgetauscht werden. Über den relativen Wert dieser Artikel herrscht also Einigkeit über die engsten Grenzen hinaus. Die Mnong Gar tauschen sie mit den Mnong Rlâm aus der Seeregion, die Büffel selbst züchten (Condominas 1957: 22). Von Männern produzierte Erzeugnisse, wie Körbe oder Schmiedewaren verbleiben dagegen eher intern, d.h. im eigenen Dorf.

3.1.5 Konzepte von Austausch der Mnong Gar

Hier soll jetzt ein Ausschnitt des Vokabulars untersucht werden, welches in Tauschhandlungen Verwendung findet. Die Beleuchtung der Begriffe *tâm* (~ „tauschen“) und *Ndraany* (~ „Unterhändler“) dient einem fundierteren Verständnis der möglichen Kontexte, in denen die Idee von Austausch aktualisiert wird.

Das Wort *tâm*, welches in vielen Ausdrücken Verwendung findet, trägt mehrere Bedeutungen. Zum einen wird es verwendet um die Handlung des Pflanzens auszudrücken, also ‚eine Pflanze in die Erde setzten‘.

Tâm benennt daneben auch grundsätzlich die Handlung des Austauschens und betont in diesem Zusammenhang vor allem die Wechselseitigkeit und die gemeinsame Ausführung des Aktes. Die erstgenannte Verwendung des Begriffes ist interpretierbar als eine Handlung, bei der man dem Boden etwas gibt und nach einer bestimmten Zeitspanne die Ernte zurück erhält. Eine Pflanze wird bereits als solche ‚gegeben‘, was von der Aussaat von Samen zu unterscheiden ist.

Ein *tâm bôh* ist wörtlich der ‚Tausch des Flambierens‘ zwischen zwei gleichwertigen, nicht miteinander verwandten Partnern (*Jôok*), im Folgenden wie bei Condominas mit Büffelopfertausch übersetzt. ‚Flambieren‘ bezieht sich auf die Zubereitung des Fleisches nach der Tötung, nicht auf die Tötungsweise. Es geht also darum Büffel zu vergeben und sich gegenseitig Büffel Fleisch zuzubereiten.

Dieser rituelle Komplex bezieht sowohl einen Großteil der Bewohner bzw. Anwesenden, als auch eine spezifische Form von Geistwesen (*Yaang*) mit ein und stellt die Ausgangsbasis für die Analyse des Wertesystems der Mnong Gar im Folgenden dar. Bei der Begegnung der beiden Gruppen von Tauschenden wird ein *tâm ge* imitiert, also ein Kampf zwischen Büffeln bzw. Büffelseelen. Die Kategorie *tâm* ist also nicht speziell ‚friedlichem‘ oder ‚ausgleichendem‘ Handeln zuzuordnen, sondern beinhaltet ebenso Aspekte von Widerstreit oder Wettkampf. Weitere Begriffe von Austausch, die im Rahmen des *tâm bôh* Verwendung finden, sind *tâm nyiit*, das wechselseitige an den

Mund führen von Trinkbechern und das *tâm siam*, der Austausch von Nahrung. Dies geschieht mehrmals und umfasst mehrere Kategorien von Akteuren. Zunächst tauscht jeder Opferherr mit seiner eigenen Gruppe Nahrung aus, beim Zusammentreffen der beiden Gruppen tauschen dann die Gäste paarweise untereinander. Nach der Büffeltötung vollzieht der lokale Opferherr das *tâm siam* mit allen Haushaltsvorstehern, den ‚eigenen‘ und denen aus dem Partnerdorf. Schlussendlich tauschen die beiden Tauschpartner *Jôok* Nahrung miteinander aus. Die Speisen mit denen die Gäste sich gegenseitig bewirten, werden vor dem Fest von den Veranstaltern an diese verteilt. Damit wird eine Streuung von Verpflichtungen erzielt, die zum einen das jeweils eigene Dorf an den Veranstalter bindet und zum anderen die Gruppe der Gäste paarweise strukturiert. Die Geschenke, die dem Büffelgeber von seinem Gegenpart, dem lokalen Opferherren, gemacht werden, heißen zusammengefasst *tâm triu*.

Eine nicht-menschliche Kategorie von Entitäten kann in den Raum von Tauschkonzepten einbezogen werden: das *tâm nta*‘ bezeichnet ein Bündnis, welches mit den Geistern geschlossen werden kann. Dies tun Schamanen, die so die Fähigkeit oder die Befugnis haben, in der Welt der *Yaang* nach entführten Seelen zu fahnden (vgl. Condominas 1957: 136).

Ein *tâm bôh* fällt nicht in diesen Bereich, obwohl es unter Anrufung, d.h. in Anwesenheit von Geistern, speziell des Reiskeistes, durchgeführt wird. Deren Wohlwollen ist zwar gefragt, doch ist es kein Bündnis mit ihnen, bei dem man sich auf Augenhöhe miteinander bewegen würde. Es geht eher darum, sie über die eigene Sache zu informieren und bei dieser Gelegenheit um Reichtum und Gesundheit zu bitten. Ein weiteres Beispiel für die Verwendung des Terminus ist *tâm rec ntii nae*, der „Austausch von Formeln zur Belehrung der anderen“ (Condominas 1957: 218, 387). Dies ist zu verstehen als ein Gespräch über dörfliche Belange zwischen den ‚heiligen‘, oder ‚verbotenen‘ Männern, *croo weer*. Auch hier wieder wird deutlich, dass es um eine Austauschhandlung auf Augenhöhe geht.

Neben dem eindeutig rituellen Kontext gibt es den Begriff *tâm* auch für die alltägliche gegenseitige Hilfe, wie sie allgemein mit *tâm kööl* ausgedrückt wird. Hierunter sind z.B. die Konstruktion eines Sarges und der Gang zum Friedhof bei einem Todesfall zu verstehen. Diese Handlungen werden ohne Ansehen der verwandtschaftlichen Beziehungen füreinander ausgeübt. Eine spezielle Form von Hilfestellung stellt das *tâm*

ôop dar, das Bilden von Mannschaften (*mpo'*) zur Verrichtung bestimmter Feldarbeiten, wie Säen und Unkraut jäten.⁴³ Auf den Feldanteilen der Mitglieder einer solchen *mpo'* wird während der entsprechenden Saison täglich zirkuliert. Das heißt, dass der Reihe nach jeden Tag ein anders Feld bewirtschaftet wird.

Im Gegensatz dazu gehören gemeinsame Jagd- und Sammelaktivitäten oder kollektive Sicherungsmaßnahmen gegen Tiger nicht in die Kategorie *tâm*, sondern werden spezifisch bezeichnet. Sie unterscheiden sich in erster Linie durch ihren okkasionellen Charakter und beinhalten kein Moment der verpflichtenden Teilnahme.

Das *tâm köih* stellt im allgemeinen Sprachgebrauch eine ehrbezeugende Form der Anrede und des Verhaltens gegenüber den älteren Klan-Brüdern und –Verwandten des Ehepartners dar. Dabei scheint die Brautnehmer-Brautgeber-Differenz keine Rolle zu spielen, wogegen der Status durch relatives Alter betont wird. *Tâm* bezieht sich in diesem Fall also nicht auf eine reziproke Anrede zwischen Gleichrangigen, sondern auf die Tatsache, dass sowohl dem Klan der Braut, als auch dem des Bräutigams diese Ehrbezeugung, verbunden mit Sanktionen bei Nichtbeachtung, zusteht. Ein Verstoß gegen dieses Gebot hätte körperliche Auszehrung zur Folge, eine Gefahr, die speziell auch beim Übertritt des Verbotes gegen die Schwiegermutter zu beachten ist. Dieses wird im Heiratsritual explizit thematisiert, denn dem Bräutigam wird sein Schlafplatz vom Hausherrn unmissverständlich zugewiesen (Condominas 1957: 190). Mit dem Gatten/der Gattin hat man das *tâm bôok* vollzogen, das „Austauschen (d.h. Zusammenstoßen) der Köpfe“, welches das zentrale Element im Heiratsritual darstellt (Condominas 1957: 195 f.). Flirten wird als *tâm tür* bezeichnet, der Beischlaf als *tâm bau*.

Diese Äquivalenz, die bei Handlungen der Kategorie *tâm* zum Ausdruck kommt, fällt bei Ritualen (bzw. Opfern) zu Gunsten eines älteren Verwandten weg. Zwar gibt es auch hier einen Austausch von Geschenken, doch lässt sich der Begriff *tâm* nicht anwenden, da eben keine Gleichwertigkeit der Austauschpartner besteht, sondern eine Klassifikation nach Alter bzw. nach Position in der Genealogie auftritt. Veranaltet z.B. ein Sohn seinem Vater zu Ehren ein Opfer, da dieser, bedingt durch einen Traum und einen Unwetterschaden an seinem letzten Büffelopfer-Pfahl meint, gefährdet oder verunreinigt zu sein, so heisst dies *bôh sur baap in*, wörtlich „Flambieren eines Schweins zu Ehren des Vaters“ (vgl. Condominas 1957: 232 – 234). Unabhängig davon

⁴³ Ausführlich zur geteilten Feldarbeit um zum Verhältnis dieser beiden Typen von Hilfestellung Condominas 1974

zwischen wem oder mit was die Tauschhandlungen durchgeführt werden, benötigen diese immer einen Vermittler (Condominas 1965: 332).

Ndraany (Unterhändler)

Bei den festlichen Gelegenheiten im häuslichen, so wie im ‚öffentlichen‘⁴⁴ Bereich tritt ein Unterhändler auf, der die entscheidenden Rituale und Anrufungen ausübt. Diese Institution des *Ndraany* ist bei allen rituellen und auch kommerziellen Austauschhandlungen unentbehrlich. Er ist derjenige, der in erster Linie eine Beziehung zu den zur Debatte stehenden Artikeln, Personen oder Opfern aufbaut. In der Terminologie von Hubert und Mauss nimmt er die Stellung des ‚sacrificers‘ ein, hier soll allerdings weiterhin der Begriff *Ndraany* oder ‚Unterhändler‘ verwendet werden, da er nicht nur bei Opferungen wichtig ist. Condominas weist darauf hin, dass es noch einen anderen „authentischen“ Vermittler zwischen den verschiedenen soziokosmischen Entitäten gibt:

„[...] it is the charcoals (*rchah ôony*) who are the true *Ndraany* in ritual matters [...] – the authentic middlemen between humans and supernatural powers.“ (Condominas 1972: 210)

Die Kohle in ihrer Eigenschaft als Brennstoff beinhaltet eine Zeitlichkeit, die an ihre Fähigkeit zur Selbstzerstörung gekoppelt ist. Damit ist sie eine ausgezeichnete Metapher für Transformation und vollständige Verzehrung. Sie ist vor allem ein Werkzeug in den Händen des Schamanen.

Hier soll die Funktion des menschlichen *Ndraany* fokussiert werden, der ein differenzierteres Handlungsspektrum besitzt und im Gegensatz zu den Kohlestücken bei der Betrachtung des *tâm bôh* relevant wird. Der *Ndraany* zeichnet sich v.a. durch seine Eloquenz aus und sein Einkommen bei den betreuten Transaktionen ist beträchtlich, so dass er eine regelrechte Karriere zum *Kuang* absolvieren kann. Dieses Einkommen erhält er bei außerdörflichen, kommerziellen Transaktionen von Wertgegenständen (*drap*), z.B. alten Krüge oder Flachgongs. Dabei bekommt er den Lohn nicht von demjenigen, der ihn angeworben hat in seinem Sinne zu handeln, sondern vom Käufer des Gegenstandes. Kauft also z.B. jemand einen angebotenen Flachgong, so gibt er auch dem Unterhändler des eigentlichen Verkäufers einen Anteil (vgl. Condominas 1972). Die Beziehung des *Ndraany* zu seinem Auftraggeber ist also sekundär gegenüber

⁴⁴ Die Diskussion, ob die Trennung zwischen ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ bei den Mnong Gar sinnvoll ist, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Entscheidend ist, dass hier das Wort einen Rahmen bezeichnet, der über die Ebene des einzelnen Hauses hinaus reicht.

der Beziehung, die er zu dem spezifischen Objekt und den darin repräsentierten kosmischen Entitäten unterhält. Konsequenterweise ist es für einen reisenden Verkäufer selbstgefertigter Produkte nicht zwingend erforderlich stets einen *Ndraany* mit zum Ort der Verhandlung zu bringen. Ist über ein *tâm bôh* oder eine verwandtschaftliche Beziehung bereits eine Verbindung zum Dorf des Verkaufs hergestellt, so kann man davon ausgehen, dort einen *Ndraany* für seine Unternehmung zu finden (Condominas 1972).

Beim *tâm bôh* sind die beiden *Ndraany* der eigentlichen Tauschpartner mit diesen durch gemeinsame Opfer und den Austausch von Handküssen im Vorfeld bereits eng assoziiert. Doch sind sie nicht den für die Opferherren geltenden Restriktionen oder Vorsichtsmaßnahmen, z.B. dem Badeverbot oder dem Ideal, die Nächte des Festes schlaflos zu verbringen, unterworfen. Sie treten in der mehrtägigen Festphase bei den notwendigen Anrufungen, Einreibungen und vor allem in der Funktion als Ordnungshüter im weitesten Sinne hervor. Condominas bezeichnet einen Unterhändler wörtlich als „Führer und Anordner des *tâm bôh*“ (Condominas 1957: 41, eigene Übersetzung). Dabei werden sie von demjenigen mit den besten Fleischstücken entlohnt, der sie engagiert, sind es doch dessen Büffel, um die er sich gekümmert hat (vgl. Condominas 1972: 214).

3.1.6 Spirituelle oder soziokosmische Dimensionen

Erinnern wir uns an dieser Stelle noch einmal an den theoretischen Teil über das Ritual. Dort hat man gesehen, wie sich Religion vollzieht, nämlich in Akten / Handlungen. Die herkömmliche Trennung zwischen Glauben und Ritual, bei der jeweils einer der Einheiten Primordialität zugeschrieben wird, soll uns hier nicht in die Sackgasse führen. Auch die geläufige Unterscheidung zwischen ‚reell‘ und ‚symbolisch‘ kommt an ihre Grenzen, wenn die beiden Kategorien vermischt bzw. gemeinsam auftreten.

In vielen Ritualen der Mnong Gar kommen Nachbildungen von alltäglichen Gegenständen und Tieren zum Einsatz. Diese sind sehr detailliert gearbeitet – bis hin zu den Innereien von Opferbüffeln. Parallel zu den Nachbildungen oder den Symbolen werden allerdings auch häufig Originale eingesetzt.⁴⁵ Die Unterscheidungen des

⁴⁵ Bsp. vietnamesische Schalen (Aus Condominas 1965: 499): Seite an Seite finden sich im Ritual ‚reale‘ Werkzeuge und Gefäße, sowie Miniaturwaffen. Manchmal kommt das gleiche Objekt auch in seinen beiden Formen vor, z.B.

Ethnologen werden von den Mnong Gar nicht in ebensolcher Weise vorgenommen, sind die Wesen, denen die Objekte gelten doch im gleichen Kosmos lokalisiert, nur dass diese die Dinge auf eine andere Art wahrnehmen:

„[...] pour un Mnong, il semble que ce que j'appelle (...) objet symbolique soit tout aussi réel que les choses correspondants dans la vie courante, puisque les uns remplissent chez les morts ou auprès des *caak* ou des *Yaang* le même office que les autres dans nos mains. Formes différentes d'un même objet.» (Condominas 1965: 500)

Innerhalb dieser sozio-kosmischen Ideologie wird die Ebene der ‚Dauer‘ auf verschiedene Weisen aktualisiert. Bei den Mnong Gar gibt es keine fixierten sakralen Bauten, keine permanente ‚Heiligkeit‘ von Dingen, die im Ritual wichtig werden. Selbst der Karren mit dem Holz für die fundamentale Zeremonie des Schwendtbrandes wird nach Benutzung einfach wieder zur Seite gestellt (Condominas 1965: 498).⁴⁶ Sakrale Objekte und sakralisierte Beziehungen müssen also zunächst im Vollzug geschaffen und dann regelmäßig aktualisiert werden. Krüge und auch Büffel werden dagegen von selbst wertvoller, je älter, bzw. je länger ihre Hörner sind.

3.1.7 Heeng, Geister und Ahnen

Jeder Mensch besitzt, laut den Mnong Gar, mehrere verschiedene Seelen (*heeng*), die in ihrer körperlichen Form Beute der *Caak*, der ‚Seelenfresser‘, werden können (Condominas 1965 : 502). *Caak* repräsentieren die Vorstellung von Neid. Sie sind neidisch auf Büffel, Schweine, Krüge usw., weshalb sie die Menschen krank machen (Condominas 1965: 489).⁴⁷

Geht eine Seele *hêeng* auf diese Weise verloren, so erkrankt also der Mensch, wobei es keine festgesetzten Symptome dafür gibt. Es ist dann die Aufgabe eines *njau* (‚Schamanen‘), die Seele aus ihrer Gefangenschaft bei den *caak* zurückzuholen. Bei schweren Krankheiten kann ein Büffelopfer von ihnen als Lösegeld gefordert werden.

wenn einem Verstorbenen als Totengaben neben realen vietnamesischen Schüsseln noch Muscheln beigelegt werden, die diese in der Unterwelt repräsentieren.

⁴⁶ Zur Bedeutung diesen Wagens vgl. den Kommentar von Condominas anlässlich des Festes des Bodens: „[...] vieux et troué, est, ainsi que son contenu – les Bois à feu, le rotin mis en cerceau, et divers ustensiles rituels, - entièrement recouvert d'une sorte d'enduit, de pâte noir faite des poussière, de toiles d'araignées, de suie ; ce van – et son contenu – crasseux et sale, est **l'âme même de la Fête, le pôle sacré que tous ces rites vont revivifier.** » (Condominas 1957 : 263, fett JK) Der Wagen wird von Gästesaal zu Gästesaal geschoben, wobei der *mut*, der Heilige Mann des Schwendtfeuers, den Ursprungsmythos wiedergibt.

⁴⁷ Die *Caak* werden als Mitglieder der eigenen Gesellschaft gedacht, die identifizierbar und auf dieser Basis auch bekämpfbar sind : « [...]en cas d'épidémie la colère succède à l'abattement et se tourne contre les *caak* supposés et que l'on rend responsable du malheur collectif. » (Condominas 1965: 490)

Bei einer kleineren Séance ist es von entscheidender Bedeutung, nach dem Ende der schamanischen Reise mit Familienangehörigen der Kranken an den Ortsrand zu gehen und dort Stücke von Kohle und kleine Gaben zu hinterlassen. Vor der Rückkehr zur Kranken werden kleine Spinnen aus dem Gras geschüttelt und in ein Kästchen aufgesammelt. Das Kästchen wird über dem Kopf der Kranken entleert, die Spinnen verteilen sich. An diesem Punkt trifft Condominas die Feststellung:

„(...) pour tous les Mnong, la petite araignée, être bien vivant, concret, matériel, visible, ne représentait pas, mais *était* la *hêeng* du malade. » (Condominas 1965: 501, kursiv i. O.)⁴⁸

Es handelt sich jeweils um sterbliche Seelen, die vollkommen verschwinden, nachdem sie die sieben unterirdischen Etagen des Universums durchlaufen haben. Es gibt keine Vorstellung von Wiedergeburt oder ewigem Sein, eher eine Konzeption von Vergänglichkeit.

Ebenso wie die Idee von der Spinnenseele gestaltet sich das Prinzip der Büffelseele, welche die von den *Yaang* (Geistern) im Himmel aufgezogene Hauptseele des Menschen darstellt (vgl. Condominas 1957: 134 und 244). Beim Tode eines Menschen, wenn ein Mord von Seiten eines *caak* ausgeschlossen ist, nimmt man an, die Geister hätten die Person getötet: «[...] ils l'ont tué comme nous ici-bas nous exécutons un buffle; il n'y avait alors rien à faire.» (Condominas 1957: 328). Aus einem Baumstamm wird dann ein Sarg gezimmert, der einen stilisierten Büffel verkörpert. Das Gewicht des Sarges mit dem Leichnam weißt, je höher es ist, auf eine „große Büffelseele“ bzw. „eine Büffelseele, die schwere Hörner trägt“ des Verstorbenen hin (Condominas 1957: 313). Erleidet ein Mensch einen ‚schlechten Tod‘⁴⁹, so ist das Erschlagen eines Hundes nötig, um die Büffel- und die Spinnenseele vor dem Geist bzw. den Geistern des schlechten Todes (*Brieng*) zu retten (Condominas 1957: 125).⁵⁰ *Hêeng* haben also verschiedene Formen und ein je spezifisches Verhalten.

Büffel repräsentieren in dieser Seelenkonzeption eine Beziehung zur Geisterwelt, durch die sich die Mnong Gar innerhalb des sozio-kosmischen Ganzen als spezifische

⁴⁸ Bei der Beschreibung heiliger Baruya-Objekte kommt Godelier zu einem ähnlichen Schluss: „Der schwarze Stein ist nicht das *Zeichen*, das *Symbol* für Venus und die weiblichen Kräfte. Er *ist* Venus, er *ist* diese Kräfte. Er enthält sie.“ (Godelier 1999: 173)

⁴⁹ Neben Suizid ist hier vor allem der Unfalltod während eines Festes zu nennen.

⁵⁰ vgl. Condominas 1957: 128: «[...] le Génie Brieng mange le corps, élève l'âme dans son domaine céleste et lui fait épouser une de ses filles. C'est parce que l'âme d'un homme se mariée à une fille Brieng que celui-ci meurt, et que son âme devient elle-même Brieng. » Die Seelen der getöteten Tiere erreichen, dass die Braut Brieng die Seele in die Unterwelt ziehen lässt, wo sie wieder menschlich wird. Es ist nicht ganz klar, ob das Geschlecht der Toten in diesem Zusammenhang differenziert betrachtet wird oder ob die Seele geschlechtslos/männlich ist –was dieser Darstellung nach zu vermuten wäre.

Gesellschaft und als menschlich, d.h. als beseelt in Relation zu anderen Entitäten verstehen.⁵¹ Dabei sind Büffel einerseits an einer Schnittstelle zwischen Menschen und Geistern situiert, andererseits sind sie mit dem Mensch über einen „Band spirituellen Charakters“ (Maurice 1992: 340, eigene Übersetzung) vereint. Die Beziehung von Geistern zu Menschen wird analog zu dem Verhältnis von Menschen zu Büffeln verstanden:

Menschen : Büffel :: *Yaang* : Menschen

Maurice hat darauf hingewiesen, dass die Verbreitung von Büffeln in den Mnong Dörfern generell sehr hoch ist, so dass die auf Büffel bezogenen Glaubensvorstellungen aus Sar Luk für die Mnong generalisiert werden könnten (Maurice 1992: 340). Dabei sind Büffel der Mnong Gar ausschließlich für die Opferungen bestimmt und verrichten keinerlei Arbeit.⁵² Ihr spezifischer ‚Nutzen‘ ist also nur im Zusammenhang mit dem sozio-komsischen Ganzen, in Relation zu der Welt der *Yaang* (Geister) zu erkennen, will man sie nicht als rein diesseitige ‚Prestige-Objekte‘ vorschnell abtun.⁵³

In den Beziehungen der Mnong Gar zu ihren Büffeln wird auf mehreren Ebenen ein Bezug zum Außerhalb der Gesellschaft wirksam. Die Rolle des Büffels als von anderen Dörfern oder sogar anderen Ethnien eingehandeltes Tauschobjekt wurde bereits erwähnt. Dabei ist ein Büffel nicht im westlichen Sinne als Besitz zu verstehen, denn Beschäftigung mit ihm und seine Pflege nehmen einerseits viel Raum ein, andererseits bewegen sich die Büffel relativ unabhängig und vor allem außerhalb des Dorfes. Büffel werden tagsüber dem Wald zugeordnet, der relativ undurchschaubaren, außerdörflichen und somit außersozialen Zone, die vor allem durch die umherziehenden Tiger gefährlich wird. Diese Gefahr bedingt zum einen das Sammeln und Einschließen der wertvollen Tiere bei Nacht, zum anderen die eingeschränkte Haltung von Büffeln insgesamt. Gerade die Aufzucht von Kälbern wäre ein zu risikoreiches Unterfangen (vgl. Condominas 1972: 204). Gezüchtete Tiere, wie z. B. Schweine, haben trotz ihrer offensichtlichen, räumlichen Nähe zum Haus einen geringeren materiellen und

⁵¹ «Que les Génies aient décidé d’immoler l’ »âme-buffle « (...) l’homme meurt ; son double descend au premier des sept étages souterrains que forment les Enfers (*Phaan*) où il mènera une seconde vie, pâle reflet de celle qu l’on peut avoir Ici-bas. » (Condominas 1957: 136)

⁵² Dies scheint für die heutige Zeit nicht mehr generalisierbar, folgt man Schliesinger (1998: 19). Er geht davon aus, dass die Mnong Büffel als Lastenträger nutzen.

⁵³ „[...] dans chaque troupeau de buffles, on laisse un animal mourir de vieillesse ; ce trait semble indiquer une sorte de *parallélisme entre le développement de la communauté des hommes et celui du troupeau de buffles* vivant dans son voisinage et participant par l’immolation à la vie religieuse du village. » (Maurice 1992 : 341, kursiv JK). Der Verkauf oder Tausch dieser Tiere steht dem nicht entgegen.

spirituellen Wert. Sie repräsentieren keine ‚Seele‘ des Menschen, wie es nur Wildtiere und bestimmte Gegenstände tun. Neben der Spinnen- und der Büffelseele des Menschen, manifestieren sich die soziokosmischen Beziehungen u.a. in Elefanten, Sperbern und Fröschen, auch im Riesenbambus, in Kanus und in bestimmten Quarzen.⁵⁴

Büffelopferungen sind bei verschiedenen Gelegenheiten angezeigt, das heißt, die Beziehungen einzelner oder mehrerer Mnong Gar zueinander und zum extrasozialen Außerhalb werden zu bestimmten Gelegenheiten aktualisiert. Es sind Momente, an denen die Reproduktionsfähigkeit der Gesellschaft zur Debatte steht, namentlich Krankheit und Begräbnisse einzelner Mitglieder des Dorfes sowie die im Vorfeld versprochenen Gaben an den Erd- oder Paddygeist.⁵⁵ Daneben wird die Instanz der *Yaang* bei den *tâm bôh* benötigt, sie sind es, die dort angerufen werden, da nur in ihrer Gegenwart eine Statusänderung gesamtgesellschaftlich wirksam ist.

Wie wohl bereits deutlich geworden ist, verfügen die Mnong Gar über einen ausgedehnten Komplex verschiedener Geister. Es ist nicht immer eindeutig zu erkennen, wie die Geister (d.h. die von ihnen verkörperten Beziehungen) in Relation zueinander stehen. In den meisten Ritualen werden viele Geister angerufen; es wird mehreren Geistern gleichzeitig eine Gabe gebracht oder ein Versprechen gegeben. Maurice bemerkt allerdings, dass die *Yaang* konzeptionell von den Ahnen getrennt werden:

« (...) le monde des esprits ne coïncide pas avec le monde des morts. Ce dernier est en-dessous et à l'envers (ou inverse) du nôtre, et le monde des esprits serait plutôt à côté de notre monde des vivants, ou mêlé à lui. »
(Maurice 1992: 344)

Diese Trennung steht einer ‚sowohl als auch‘- Anrufung oder Verehrung nicht entgegen. Im gleichen Objekt können sich sowohl Beziehungen zu Ahnen, als auch zu Geistwesen verschiedener Couleur offenbaren. Als wichtigste *Yaang* gelten der Geist des Bodens, dem eigens ein spezielles Opferfest zusteht, sowie der Geist des Paddy⁵⁶, in dem sich eine Vielheit von Beziehungen manifestiert. Maurice identifiziert den Creator und Urahn Nduu, d.h. den Spender des Paddy mit dem Reisgeist *Brah Ba* (Maurice

⁵⁴ Zur Bedeutung von Elefanten vergleiche Maurice 1992: 313 – 340. Condominas wird eine „Elefantenseele“ zugeschrieben, auch wegen dem Besitz eines Gewehrs, welches gegen den Tiger...

⁵⁵ Paddy ist die malaiisch-englische Bezeichnung für ungeschälten Reis. Das ‚große Fest des Bodens‘ wird dem Erdgeist und dem Reisgeist Nduu versprochen, seine Ausführung, sprich die Bereitstellung der Opfertiere, kann aber Jahre auf sich warten lassen.

⁵⁶ baa = *Oryza sativa* L. = Paddy (Condominas 1957: 417)

1992: 273). Condominas setzt die beiden ebenfalls gleich: Der *Yaang Nduu* sei gleichzeitig „Repräsentation der Seele des Reises und mythischer Wegbereiter der Menschen“ (Condominas 1957: 258, eigene Übersetzung). Er steht am Anfang der Zeit, als es nur Schlamm und noch keinen Reis gibt:

« A l’origine des Temps, il n’y avait qu’un pays de boue,
pays de Nduu et Ndoh.
A l’origine des Temps il n’y avait qu’un pays à vers de terre,
sept seulement y rampaient.
A l’origine des Temps il n’y avait qu’un pays à pousses de bambou,
une seule touffe de *dlei* y croissait.
A l’origine des Temps il n’y avait qu’un pays à légumes sauvages,
un seul lopin de champ ils couvraient. »

(Condominas 1957: 263)

Mit der Opferung von Büffeln folgt man dem Beispiel der Kulturheroen, bzw. dem der Ahnen. Sie treten hier als Paar auf, ein Aspekt, der auch auf die Opferdiener beim *tâm bôh* zutrifft. Allerdings ist die Bedeutung von Nduu viel stärker und klarer als die von Ndoh.

Die ersten Menschen hatten dem Mythos folgend erkannt, dass andere Formen des Opfers falsch bzw. nicht ausreichend waren und dass nur Büffel im erwünschten Maße Fruchtbarkeit, Gesundheit, kurz: ein ‚gutes Leben‘ zu erwirken vermögen (Condominas 1957: 72). Auf diese Weise stehen Büffel zu Reis als lebensspendendem Nahrungsmittel und Kulturprodukt in Beziehung, denn die Tötung von Büffeln ermöglicht das Wachsen und Gedeihen von Reis und somit der Gesellschaft als Ganzem.

Condominas hat diese Beziehung von Büffeln zu Reis gegenüber P.E. de Josselin de Jong betont, der eher die Beziehung zwischen den Tonkrügen und Büffelopferungen fokussierte.⁵⁷ Denn beim Fest des Bodens werden Tonkrüge „wie Opferbüffel“ behandelt (Josselin de Jong 1965: 283). Dies bietet ihm den Anlass, Material aus dem insularen Südostasien, zur Frage nach der Beziehung zwischen Krug und Büffel hinzu zu ziehen. Tonkrüge repräsentieren dabei die Unterwelt (ebd. 288), welche die Quelle der Fruchtbarkeit darstellt. So sind sie, neben ihrer umhüllenden Funktion, einem

⁵⁷ Vgl. Journal of Asian Studies 1965

weiblichen Prinzip assoziiert. Die unterirdischen Regionen stehen aber auch mit dem Ursprung der Büffel in Zusammenhang:

“There is a clear association between vegetation in general [...] and the lower regions – [...] and with cattle, particularly buffaloes [...]” (Josselin de Jong 1965: 287).

Condominas geht es vor allem um das aus vergorenem Reismehl gewonnen „Bier“, *rnööm* welches zu jeder rituellen Gelegenheit, auch zur Begrüßung Fremder angeboten wird (Condominas 1965b: 292). Der Ausdruck *rnööm*, wird im Gegensatz zu *yang* (Krug) bevorzugt verwendet, um das Getränk als Ganzes zu beschreiben.

Die Fermentation des Reis geschieht in den hermetisch verschlossenen Tonkrügen, die erst im Moment des Konsums wieder geöffnet werden. Der vergorene Most wird dann mit Wasser aufgefüllt. Getrunken wird mit Hilfe von Saugrohren, die sich jeweils ein Paar von Trinkern teilt und aus denen vor dem eigentlichen Genuss ein paar Tropfen auf den Boden gegeben werden (vgl. Condominas 1957: 27). Von dem Reismost wird zu bestimmten Gelegenheiten etwas eingesammelt: Beim *tâm bôh* wird aus jedem der geöffneten Krüge etwas entnommen und mit dem Blut von kleineren Opfertieren vermischt. Damit werden dann die Büffel und die für das Ritual wichtigen Gegenstände bestrichen.

Der vergorene Reis, der in der ‚Unterwelt‘ eingeschlossen war und nun wieder hervortritt, assoziiert den Büffel, der bald sterben wird, mit einem umfassenderen Prinzip von Fruchtbarkeit.

3.2 Tâm bôh: Büffelopfer an aufeinander folgenden Tagen

Vor der Betrachtung des speziellen Büffelopfers sei ein Hinweis zum lokalen Vokabular angebracht: die beiden Ausdrücke die gleichwohl für das Opfern benutzt werden, *löh Yaang*, den Geistern opfern, sowie *sreh rpuh*, einen Büffel opfern, finden auch bei einer speziellen landwirtschaftlichen Handlung Gebrauch: *löh* (=sreh) *ruih* benennt das Abschneiden schlecht verbrannter Baumreste nach dem Schwendtbrand (Condominas 1957: 381) Der Ausdruck *sreh* wird zudem verwendet, als vermeintliche *caak* kollektiv getötet werden (vgl. Condominas 1965: 521).

Nach diesen Präliminarien soll nun das Ritual des *tâm bôh* beschrieben werden, welches zwischen zwei nicht miteinander verwandten, einflussreichen Männern

ausgetauscht wird. Diese repräsentieren dabei sowohl ihren Klan als auch in geringerem Ausmaß ihr Dorf, welches an dem Opfer teilhat.

Die Ausführungen von Condominas sind sehr genau, doch die Verwendung unterschiedlicher Termini für gleiche Personen oder Gegenstände verwirrt gelegentlich. Leider sind die rituellen Texte, die für die Anrufung des Seidenwollbaumes (*bombax malabaricum*), der Geister oder beim Nahrungstausch verwendet werden, oft mit Auslassungszeichen gespickt. Es steht zu vermuten, dass der Autor trotz seiner guten Sprachkenntnisse bei diesen Gelegenheiten nicht weiter wusste, da es sich um Spezialwissen handelt, um institutionalisierte Sprachformen, die sich auch den Sprechern nicht notwendigerweise völlig erschließen. Einmal stellt er diesbezüglich lapidar fest: « (...) la langue poétique est différente de la langage ordinaire » (Condominas 1965: 268). Nichtsdestotrotz sind die Beschreibungen ob ihrer strikten Chronologie sehr wertvoll, da die zeitliche Ordnung des Rituals Aufschluss über den Rang der einzelnen Sequenzen gibt. Diese Reihenfolge ist allen Büffelopfern in etwa gemeinsam, ob es sich nun um die kleinstmögliche Ausprägung im Falle von Krankheit oder um das größte Ritual dieser Art, um das ‚Fest des Bodens‘ handelt. Die Anzahl der Büffel verändert den Ablauf jedenfalls nicht. Wie bereits erwähnt, dient der Austausch von Büffelopfern der Stärkung des Ranges der beiden Veranstalter.⁵⁸ In diesem Zusammenhang hat das *tâm bôh* eine wichtige Bedeutung für die Erweiterung des sozialen Raumes, der in einer auf Selbstverwaltung von Dörfern aufgebauten Struktur eher eng ist. Die mit dem Opfertausch auf dem Rechtswege konstruierte Verwandtschaft der beiden *Jôok*, der Tauschpartner, ermöglicht ein erweitertes Beziehungsfeld, wie es sonst nur durch die *mpôol* existiert, d.h. sie schafft auch eine konkret erweiterte Bewegungsfläche für z.B. Handel und Heirat:

“As to the partners themselves, everyone knows that when one of them crosses the border of his *jôok*'s village, he can be sure that he is not entering hostile territory but will find lodging and protection and also a *ndraany* for his commercial transactions.” (Condominas 1972: 205)

Das ist sehr wichtig, denn das Konzeptionsfeld für Unbekannte(s) ist sehr undifferenziert: *Nec* kann sowohl Gastgeber, als auch Fremder oder Feind bedeuten

⁵⁸ „Et parmi les sacrifices du buffle, il en est d'une sorte qui accroît particulièrement le prestige de celui qui a été capable de l'offrir, c'est le *Tâm Bôh*, l'Echange de Sacrifices qu'un homme fait avec un partenaire de même richesse que lui et qui par ce rite devient son *Jôok* son ami, son allié par la foi jurée. » (Condominas 1957: 34)

(Condominas 1972: 212). Diesen Status als ‚Fremde‘ haben zunächst alle inne, mit denen man nicht über Rituale verbunden ist, auch wenn man die Personen bereits längere Zeit kennt. Kommt es während des *tâm bôh* zum Streit zwischen Mitglieder der beiden Parteien, kann sich dieser Antagonismus zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Fremden‘ wieder manifestieren, was allerdings als Tabu aufgefasst und einen Prozess hervorrufen kann. Wird das *tâm bôh* in beide Richtungen vollzogen, so sind arbiträre Beziehungen in legitimierte transformiert. Die beiden zuvor ‚fremden‘ und potentiell feindlichen Gruppen bewerten sich nun gegenseitig als quasi zur Verwandtschaft gehörend.

Die Bezeichnung *Jôok* gilt nicht nur für die beiden „Opferherren“ in der Terminologie von Hubert und Mauss, sondern bezieht deren nächste Verwandte mit ein (vgl. Condominas 1957: 353). Auch der Ethnologe ist in eine *Jôok*-Beziehung zu einem Mnong Gar eingetreten, wobei diese Beziehung das Büffelopfer vorbereitende Stadium nicht überschreitet. Innerhalb einer Familie, d.h. innerhalb einer durch den gemeinsamen Herd definierten Gruppe, kann ein *Tâm Bôh* nur von einem nach dem anderen gegeben werden, nicht von zwei Personen gleichzeitig. Als Begründung für dieses Tabu zweier simultaner Opfertauschrituale wird die Aufmerksamkeitsverteilung der Geister angegeben: « Accumuler ainsi n'est pas bon du tout : les Génies n'aiment pas regarder en plusieurs endroits à la fois. » (Condominas 1957: 354). Es gibt also ein Ziel an Prestigeakkumulation, welches die gesellschaftliche Ordnung durch Überbetonung einzelner ‚Herde‘ in ein Ungleichgewicht bringt und vermieden werden muss.

Schematisch stellt sich der zentrale Teil des Rituals so dar, dass ein *Kuang A* ein oder zwei Büffel einem *Kuang B* in dessen Dorf opfert, wobei beide Dörfer praktisch anwesend sind. *Kuang A* bringt ‚sein‘ Dorf und darüber hinaus Bekannte und Verwandte aus anderen Dörfern mit. Er erhält von seinem gegebenen Büffel einen Teil als Fleisch zurück und daneben bestimmte Geschenke. Das gleiche Ritual mit der Gabe von Geschenken an den Spender der Büffel findet zwei Tage später in Dorf A mit Büffeln von *Kuang B* statt. Die zeitliche Dichte der beiden Feste und die strikte Reziprozität der Opfergaben legen es nahe, hier von einem einzigen Ritual zu sprechen, welches sich in komplementäre Phasen zergliedert. Es werden Büffel gegen Büffel und Geschenke gegen Geschenke getauscht, wobei sich allerdings die Gegengabe der Büffel und Geschenke um zwei Tage verzögert. Das Fleisch der getöteten Büffel stellt einen

Beitrag zu der Fülle von Geschenken dar, die eine Erwiderung auf die Gabe des Büffels sind. Dies stellt eine Parallele zu dem dar, was über die rituell gefestigten Verwandtschaftsbeziehungen bereits bemerkt wurde: zunächst ist der erste der ‚Büffelbringer‘ in einer untergeordneten Position gegenüber demjenigen, zu dessen Ehren, und vor allem in dessen Dorf, das Opfer stattfindet. Der Spender erhält lediglich Geschenke, die mit dem Büffelleben verglichen über weniger spirituelle Beziehungen verfügen. Erst durch die Erwiderung des Opfers, nun zu Ehren des bis dato unterlegenen, wird das Kräfteverhältnis zwischen den *Kuang* wieder angeglichen.

Diese Anwendung des Komplementaritätsprinzips bzw. der Regel der Paarigkeit ist lediglich ein Beispiel für die innerhalb des gesamten Gesellschafts- und Ritualsystems der Mnong Gar immer wieder auftretende Betonung der Äquivalenz zwischen Partnern, die einen vorhergehenden Antagonismus überwindet.

3.2.1 Vorbereitungen

Der Austausch von Büffeln zur Opferung wird über lange Zeit geplant. Es gehen unter Umständen einige Jahre ins Land, bevor bei einem konkreten Anlass, oft einem anderen *tâm bôh*, das Datum des eigenen Tausches fixiert wird. Diese Zeitspanne ist nötig, damit beide *Kuang* die Möglichkeit haben, die ausgehandelten Opfertiere einzutauschen oder evtl. großzuziehen. Es ist wichtig, dass sich die Tiere in Bezug auf Brustumfang und Länge der Hörner ähneln.

Nachdem das Datum geklärt ist, werden zwei Opferdiener beiderlei Geschlechts (*Rnôm*) angeworben und durch ein Huhn- und Trankopfer in das Haus des Opferherrn inkorporiert. Diese unverheirateten Personen werden nach Fähigkeiten ausgewählt, ihre Zugehörigkeit zu Dorf oder *mpôol* spielt keine Rolle. Deren wichtigsten Aufgaben sind für den männlichen Part die Herstellung der für das Ritual notwendigen Gegenstände. Für den weiblichen *Rnôm* stehen die Verköstigung der erwarteten Gäste und die Verzierung bestimmter Schmuckstücke im Vordergrund.

Das größte zu fabrizierende Objekt ist die rituelle Schranke, an der die Tiere festgebunden und getötet werden. Diese wird zwischen den zwei Vorbauten vor den Türen eines Langhauses positioniert. Die Mittelpfähle der Schranke werden ‚Pfahl des Kruges‘ genannt, wobei die Anzahl der Menge der Büffel pro Opfer – meist ein oder

zwei Tiere- entspricht. An diesen Pfählen werden, wie der Name schon andeutet, später Krüge mit Reisbier befestigt. An der geschnitzten Spitze sind sie zusätzlich mit zwei kleinen Hörnern verziert. Von diesem Pfahl wird am Morgen des Tötungsakts eine Schnur bis zum Reisspeicher des Veranstalters gespannt, damit der Geist des Paddy die Opferung aus nächster Nähe verfolgen kann. Für die Herstellung wird gerade gewachsenen Bombaxstämmen die Spitze ausgeschnitzt, vorauf ein langer Schaft befestigt wird. Daran heftet man wiederum das kleine ‚Haus‘ für den *yaang baa*, den Paddy-Geist. Diese Pfähle sind eine kleinere Version des eigentlichen Opfermastes, der aus Riesenbambus besteht (Condominas 1957: 45).

Zu den rituellen Gegenständen, die der männliche *Rnôm* herstellt, zählen weiter geflochtene Körbe mit schwarzen Motiven auf hellem Grund, eine Längsbank aus Bambusstreifen, Regalbretter, ein kleiner Tisch für Gaben an die Geister *ndröng yaang* und die erwähnten Vorbauten vor die Türschwellen. Der Gabentisch wird an der Decke des Hauses befestigt, und zwar in der Nähe der Rückwand, hinter dem Speicher, d.h. auf der Seite, die der privaten Tür abgewendet im Haus liegt.

Sobald alle Geräte und Gegenstände fertig sind, wird im Wald der große Mast, ein Riesenbambus, gefällt, (*pông rlâa*). Um den passenden Bambus zu erreichen, wird ein längerer Fußmarsch unternommen, das Objekt der Begierde soll besonders gutgewachsen und hoch sein. Dieser Baum dient später in erster Linie dem Wettkampf der Jugendlichen um einen Korb mit Lebensmitteln.

Doch bevor er tatsächlich gefällt wird, wird der Riesenbambus vom ‚Opferherren‘ und vom *Ndraany* mit zerkleinertem, mit Safran gefärbtem Reis beworfen und angerufen (Condominas 1957: 43). Die Kiepe mit diesem Reis wird von einem Jungen getragen, der aus dem Matriklan der nicht anwesenden ‚Opferherrin‘ kommt, d.h. er ist ihr MyZS. Über diesen ‚Umweg‘ eines männlichen Klanverwandten sind die Frauengeber des ‚Opferherren‘ bereits in dieser Phase an dem Ritual beteiligt.

Es wird ersichtlich, wie sich sowohl Beziehungen zu Geistern als auch Beziehungen zu Ahnen und zum mythischen Ursprung der Gesellschaft in diesem Baum im Moment des Fällens manifestieren, d.h. wie sie sich in diesem Objekt vereinen: neben dem Baumgeist und einer Liane wird auch der ‚Seidenwollbaum-Ahn‘ angerufen (vgl. Anhang 1).

Der Heimweg ist wegen der Länge des Bambus mit enormen Schwierigkeiten verbunden, zwei Verwandte des ‚Opferherren‘ schultern ihn und bemühen sich, die beim Laufen entstehenden Schwingungen auszubalancieren.

In der erneuten Anrufung im Dorf wird klar formuliert, dass der Akt, wie von den Mutterbrüdern und Ahnen gezeigt, ausgeführt wird (Condominas 1957: 46). Dabei wird der *kôony*, der jüngere Bruder, der Mutter zuerst genannt, dann der ältere Bruder, schließlich werden die Vorfahren vor den Ahnen gerufen und unterschieden.

Die *croo weer* versammeln sich vor dem Haus des Veranstalters und setzen sich neben den liegenden Riesenbambus, mit dem Rücken zum Haus. Jeder von ihnen nimmt etwas mit Hühnerblut beträufeltem Reismost und reibt den Bambus unter Bitten um Milde (« *clémence* », ebd.) damit ein. Der *Ndraany* wendet sich an die relevanten Opferungs- und Haushaltsgegenstände, d.h. die Pfähle, die Opferschranke, die Schlachtbank, die Halfter für die Büffel; die Pfähle für das Feuerholz, den Pflock mit dem Krug, die Auflage für die Decken; die Krüge, die Trommel, die Gongs und erklärt, dass das Opfer auch für sie sei.

Darauf folgt das *lêer phei pa' phei bbon*, die Einreibung des weißen Reises zur Verteilung an die Dörfer. Der *Ndraany* spricht zu dem Reis, der die Nachricht der Einladung überbringen wird. Dann nimmt er die blutige Bierwürze und stellt sich mit dem Rücken zur ‚privaten‘ Tür des Hauses vor die letzte Säule des Reisspeichers. Dort ruft er „die Geister im Bauch des Paddy“ (*khual Yaang ndiil Baa*) herbei, kündigt ihnen ihren Anteil am erwarteten Fleisch an, und bittet sie anschließend um gutes Gelingen bei der Benutzung von Gongs, Töpfen und Armbrust, sowie um Gesundheit für die Menschen (Condominas 1957: 47 f.).

Hier wird deutlich, wie sehr der Reisspeicher Dreh- und Angelpunkt für die Beziehungen zum kosmischen Außerhalb der Gesellschaft ist. In ihm manifestieren sich die verschiedensten Landschaften und Orte. Neben verschiedenen Naturgeistern, werden auch die Wasserstelle des Dorfes, die Gräser der Strohhütte (?) (*herbe à paillote*), und der Pfuhl, wo die Büffel sich wälzen, angerufen. Währenddessen, steigt der Opferherr auf den Trennbalken im Haus, um einen Krug mit Alkohol und einen Krug mit gekochtem Reis, einem gekochten Ei und einer Banane auf dem kleinen, vom *Rnôom* hergestellten Tisch für diese Geister (bzw. den Reisgeist) unter dem Dach abzustellen.

Der *Ndraany* ist es dann, der mit dem Tragkorb durch das Dorf geht, um jedem *Kuang* das Datum des Opfers anzuzeigen. Dieser ‚Reis der Einladung‘ wird mit der Öffnung eines Kruges Reisbier erwidert, wozu dann beide dem weißen Reis, d.h. dem von ihm repräsentierten Geist, von dem Reisbier anbieten und ihn bitten, mit ihnen zu trinken und zu essen. (Condominas 1957: 50)

Vor dem Eintreffen der eingeladenen Gäste präpariert der *Ndraany* die Schwelle des ‚Opferherren‘, indem er vor der Haupttür ein Loch gräbt und darin eine Zange, kleine Muscheln (sic!), Knollen zweier besonderer Pflanzen und Kochtopfscherben deponiert:

«*O vous, tenailles, **bouclez le bec** aux riches, aux puissantes, aux esclaves*
[et aux caak ;
*ô toi, coquillage kiep mêem, **ferme la bouche** des riches, des puissants,*
des esclaves et des caak ;
voilà ce que je t'ordonne, ô kiep mêem.
O plante magique de Fraîcheur, maintiens-nous le corps frais,
donne-nous le sommeil profond.
O plante magique Rlööp, bats et dévore,
sournoisement amaigris.
Colle comme de la glue, ô riz gluant.
*Je vous ordonne de **surveiller** tous les **étrangers**, toutes les choses,*
[vingt, trente ;
je vous ordonne de surveiller tout ce qui vient de Ndut Lieng Krak
je vous ordonne de surveiller tout le village de là-bas. »
(Condominas 1957: 56, fett JK)

Ndut Lieng Krak ist der Name des Ortes, aus dem der *Jôok* mit seinen Gästen im Laufe des Festes kommen wird. Mit den Reichen, Mächtigen, Sklaven und potentiellen *caak* sind alle relevanten Kategorien von Personen, die das Dorf betreten werden, genannt. Zusammen bilden sie die Gruppe der ‚Fremden‘, von denen zunächst Gefahr ausgeht, deshalb die Aufforderung an die vergrabenen Gegenstände: ‚schnallt Ihnen die Hände zu – schließt ihre Münder – überwacht sie‘. Das erwünschte Verschließen der Münder kann als ein Schutz vor Worten interpretiert werden, wahrscheinlicher ist aber, dass es sich um das Verhindern von Nahrungsaufnahme handelt. Während Worte ambivalent wirken können, ist der Verzehr von Lebensmitteln (die den Fremden ja gegeben werden) mit Raub und Verlust zu identifizieren.

Als sich die ersten geladenen Gäste des ‚Opferherren‘ (nicht die Tauschpartner!) einfinden, werden sie durch kleinere Tier- und Trankopfer, eine Einreibung der Füße mit Hühnerblut⁵⁹ durch den Unterhändler und vor allem durch das ‚Wägen des Reises‘ (*weh phei*) in die am Büffelopfer teilnehmende Gemeinschaft integriert.

Die ‚Fremden‘ geben den Reis aus den kleinen Säcken, in denen er zum Transport verwahrt war, zunächst in eine (vietnamesische) Schale und leeren diese dann in einer großen Schwinde aus. Darin sammeln sich die Gaben aller Gäste, welche der Haus- und ‚Opferherr‘ wohlwollend anerkennt. Anschließend werden Handküsse ausgetauscht und

⁵⁹ Hierbei wird dem Huhn der Schnabel aufgeschlitzt; es ist also das Blut eines noch lebenden Tieres.

vom ältesten Gast sowie vom ‚Opferherrn‘ wird an den Anlass des Festes erinnert. Dabei spricht der nominell Älteste den Veranstalter mit „älterer Bruder“ an, eine klare Aussage bezüglich der temporären Hierarchie der Anwesenden (Condominas 157: 59). Das „Bier der Erwiderung auf den weißen Reis“ wird in einem wertvollen Krug bereitgestellt, worin ein Saugrohr (*gut*) für jedes vertretene Dorf eingetaucht wird. In dieser Nacht konstituiert sich die ‚Büffelbergergruppe‘ mit dem ‚Opferherren‘ als oberstem Repräsentant auf drei Ebenen: die blutige Einreibung der Füße ist für alle, auch die Frauen und Kinder. Im *weh phei* werden die Familien durch ihre Männer repräsentiert und beim darauf folgenden Bier der Erwiderung werden die Fremden nach Dörfern kategorisiert. Zunächst werden also die ‚Fremden‘ als Ganzes konzipiert, bevor ein interner Prozess der Ausdifferenzierung stattfindet, der diese Gruppe in ihrer Struktur der eigenen Dorfororganisation nachempfendet.

3.2.2 Vortag des ersten Opfers

Die vom männlichen Opferdiener *Rnôm* an den Hörnern geschmückten Büffel werden am nächsten Morgen sehr früh von Jugendlichen vom einen Dorf zum anderen geführt und dort dem Haus des lokalen Opferherren übergeben. Darauf folgt eine Bewährungsprobe am Opfermast, wobei es sich um das Hinaufklettern zur Spitze des unzugänglich gemachten Riesenbambus handelt. Dort, in ca. 15 – 20 Metern Höhe hängt ein Korb mit Lebensmitteln.

Wird der Korb erreicht, so löst sich die zuvor herrschende Spannung zwischen den beiden Gruppen auf. Dieser Phase des Wettbewerbs folgt später am Tage, die offizielle, mit Flachgongkapellen beider Dörfer verbundene Ankunft der ersten Büffelbergergruppe (Condominas 1957: 64). Diese hat sich mit Ausnahme des Veranstalter-Ehepaares vor dem Dorf gebadet und neue Kleider angezogen. Denen, die den Jugendlichen folgen, ist die Pflicht auferlegt, zwischen der vermuteten Ankunftszeit der Büffel im Partnerdorf und dem eigenen Eintreffen wach zu bleiben. Sonst besteht für die Büffelseele des Schläfers die Gefahr, von den Büffelseelen aus dem Partnerdorf angegriffen zu werden. Durch die Flachgongs macht sich die Gruppe bemerkbar, so dass ihr eine ebensolche Kapelle aus dem Dorf entgegenkommt und sie quasi ab- und hereinholt.

Im Dorf angekommen stehen sich die Gruppen zunächst gegenüber. Ein kontingenter Akt bei diesem Zusammentreffen verdeutlicht die herrschende Spannung, die sich bereits in dem Schlaftabu ausdrückt:

«[...] les étrangers chargent tête baissée, cornes en avant (c'est-à-dire les deux index pointant de chaque côté du front) en poussant une sorte de cri étouffé : 'ae ! 'ae ! qui veut imiter le grondement du buffle en fureur. **C'est le « combat des buffles », entendons des âmes-buffles.** Et subitement l'atmosphère se détend et tourne à la joie bruyante : chaque homme d'ici reçoit un partenaire [...]» (Condominas 1965: 335, fett JK)

In der nun entspannten Atmosphäre führt jeder lokale *Kuang* einen ihm zugewiesenen Partner an der Hand zu einem Nahrungsmittelkorb ähnlich demjenigen, der am Vormittag an der Spitze des Mastes hängt.

Die Begrüßungsriten bestehen aus dem Tausch der Nahrung (*tâm siam*) zwischen den Männern der beiden Dörfer, was sie zu Partnern für die Dauer des Rituals macht. Diese Nahrungsgaben, in der Hauptsache Reis und Reisbier, werden bereits vor der Ankunft der Fremden von dem lokalen Opferherren verteilt. Erst danach wird das Haus des Gastgebers und Büffelempfängers betreten, wobei es parallel zum Vorabend eine ‚blutige Einreibung der Füße‘ der Fremden durch die nun zwei Unterhändler gibt.

Diese beiden führen als Bindeglieder ihrer Opferherren zwischen diesen das *weh phe* aus. Eine Schale von enthülstem Reis wird über einem Fladen aus gegorenem Reismehl *ndrii*, der Basis der Reisbierzubereitung, vom externen *Kuang* über seinen Unterhändler und dessen Gegenpart an den Gastgeber, gegeben. Dabei kündigen sie an, dass sie einander gegenseitig fermentierten Reis, d.h. den Fladen opfern (*tâm triu ndrii*) und dass sie Büffel töten werden (Condominas 1957: 68).

Der nächste Akt der Integration der Teilnehmer ist der Ritus des *lâm daak yang*, wörtlich ‚die Führung an das Wasser der Krüge‘. Dazu eröffnet der lokale *Ndraany* eine Kette, in der nacheinander alle Versammelten von jedem der Krüge mit Reisbier trinken. Wie bereits erwähnt, sind diese Krüge die einzigen Beiträge der lokalen *Kuang*. In diesem Akt wird nun also die breitest mögliche Streuung der Beziehungen erreicht: Durch das Trinken jeder Person von jedem dargebrachten Krug sind die Gäste von Außerhalb an die lokalen *Kuang* gebunden.

Später hält der lokale *Ndraany* eine zur Eintracht aufrufende Ansprache, *praang baal*, die vom Verteilen eines Kruges *rnööm* durch einen Assistenten (normativ der externe

Ndraany) begleitet wird, wobei erneut ein Element von Wettkampf bzw. Unruhe auftritt. Am Säbel des *Ndraany* ist ein noch lebendes Huhn befestigt, welches während der Rede herumgeschwungen und dabei von einem der Externen geraubt, getötet und von seiner Gruppe verzehrt wird.

Die Behandlung der Büffel, die mit Ehrentiteln angesprochen werden, ist am Tag vor der Tötung sehr respektvoll, ihnen wird z.B. ein Sonnenschutz gebaut (Condominas 1965: 333 f.). Abends wird ihnen nach einer erneuten Anrufung der Geister, im Zuge einer Einreibung mit Reisbier aus sämtlichen verwendeten Krügen, ein beruhigender Gesang gewidmet (vgl. Condominas 1965: 343; Condominas 1957: 72; Maurice 1992: 341 f.). Die Büffel werden darin beschrieben und lokalisiert, wahrscheinlich um den Geistern das Erkennen zu erleichtern. Dieser Gesang thematisiert im Weiteren die Mythen des ersten Büffelopfers, welches sich gegen vegetabile Opfer durchgesetzt hat und die ersten *Rnôom*, welche den mythischen Wesen und den Vorfahren dienen. Dadurch wird an die Sensibilität der Büffel appelliert, deren Töten kein Morden ist, sondern notwendiger Akt für den Fortbestand der Gesellschaft. Die Büffel bleiben, wie Maurice es formuliert „nicht unbeeindruckt“ (vgl. Maurice 1992: 342), so dass sie sich im Laufe der Zeremonie auf die Seite legen, was als Zeichen ihrer Ergebenheit, bzw. ihres Einverständnis gewertet wird. Das Niederlegen des Büffels ist das Ziel des Gesanges, der so lange gesungen wird, bis das erhoffte Ergebnis eintritt. Nun ist es den Büffeln verboten, während der Tötung zu röcheln, geschieht dies dennoch, muss schnell Wasser über ihre Nüstern gegossen werden. Ein ‚Widerspruch‘ gegen die Handlung, zu der die Büffel im Soziokosmos der Mnong Gar bestimmt sind, ist nicht mehr gestattet, bzw. nicht mehr möglich.⁶⁰

3.2.3 Der Tag ersten Opfers

Das Ideal für die Bündnispartner (*Jôok*) ist es, ohne Schlaf die Nacht hindurch zu trinken, bis am nächsten Morgen ein lokaler *croo weer* die Geister im ‚Bauch des Paddy‘, d.h. im Reisspeicher anruft. Dies impliziert, wie bereits bemerkt, verschiedene Natur- und Landschaftsgeister. Der *croo weer* des Dorfes ist es auch, der die Wand des Speichers sowie die Stirn der Büffel einreibt und mit den Rezitationen bis über den Zeitpunkt der Tötungen hinaus fortfährt (Condominas 1957: 75). Die Tötung geschieht

⁶⁰ Die Stummheit des Büffels wird von den Kodi auf Sumba explizit mit seiner Domestikation erklärt. Bei Opferungen wird es dort aber im Gegensatz zu den Mnong forciert, dass der Büffel erniedrigt wird und ‚spricht‘ (vgl. Hoskins 1993).

auf folgende Weise: Nachdem die Sprunggelenke der Hinterbeine durchtrennt werden, erfolgt die eigentliche Tötung, bevorzugt durch einen Stoß ins Herz. Condominas bemerkt das relative Desinteresse der Teilnehmer an diesem in der ethnologischen Theorie oft so bedeutungsvollen Akt; die Ausführenden seien die einzigen, die sich darauf konzentrierten:

« [...] les autres, non seulement n’observaient pas le silence dans un moment que je jugeais grave, mais commentaient l’habileté des sacrificateurs, ou même plaisantaient » (Condominas 1965: 220).

Die Büffel sterben laut Maurice in den Repräsentationen der Mnong nicht, was diese relative Indifferenz teilweise begründen mag. Sie bilden die Herden des (Reis-) Geistes *Brah Ba*, wie es auch die anderen Haustiere tun, die ihm angeboten und geopfert werden (Maurice 1992: 341).⁶¹

Die Büffel erhalten *njat rpuh*, d.h. ihnen werden für einen Moment bestimmte Dinge auf den Körper gelegt. Ein anderer Ausdruck dafür ist *njür hêeng rpuh*, was wörtlich bedeutet, die Seele des Büffels heraus zu holen („faire sortir“, Condominas 1965: 654). In einem Fall handelt es sich bei den Gaben um einen Mnong-Krug, einen Säbel, eine gewebte Decke und ein Spinnrad, welches über dem Kopf des Tieres gedreht wird (Condominas 1957: 91). Mit der Bewegung des Spinnens wird erneut und verstärkt die Affinität von Büffeln zu weiblichen Webarbeiten deutlich. Bei dem dazu komplementären Akt im anderen Dorf bringt die Opferherrin große vietnamesische Schalen, einen Mnong-Krug, Rösche, ganz bestickte und extra angefertigte, d.h. gewebte Gürtelschurze und ebenfalls ein Spinnrad. Sie setzt es in Bewegung, während die „Seelen der Büffel, Seelen der Krüge“ (Condominas 1957: 75) um ihr Verweilen gebeten werden:

«*N’ayez pas peur, ne fuyez pas,
ô Ames des Buffles, Ames des Jarres.
N’ayez pas peur de moi,
qu’à l’avenir je puisse à nouveau manger de la viande,
boire de l’alcool.
[...]* » (ebd.)

Die folgende Interpretation für diesen Sachverhalt bietet sich an: die Seele des Büffels wird mit den Objekten bzw. mit dem Drehen des Spinnrades aus dem Körper

⁶¹ „Opfern heisst nicht töten, sondern preisgeben und geben.“ (Bataille 1997 : 43)

herausgelockt und anschließend in diesen Dingen fixiert. Elemente des Büffels werden in Zukunft bei der weiteren Verwendung des Spinnrades mit artikuliert.

Das erste Aufschneiden der Büffel dauert nur relativ kurze Zeit, wird primär von verschiedenen jungen Leuten vorgenommen und geschieht eher unbeachtet von den *Kuang*. Es handelt sich hierbei um die Entnahme der Innereien und sekundärer Teile des Büffelkadavers. Mit Reis und Bier wird erneut ein Nahrungstausch zelebriert, der im Unterschied zum Nahrungstausch des Vorabends, der unter den verschiedenen Paaren vorgenommen wurde, nun vom lokalen ‚Opferherrn‘ mit allen anwesenden *Kuang* direkt durchgeführt wird. Das heißt, der ‚Opferherr‘ bietet allen (und als erstem seinem *Jôok*) Reis und Reisbier an und erhält von ihnen das gleiche. Die Innereien des Büffels werden anschließend in einer Suppe gekocht und gemeinsam verzehrt. Parallel dazu gibt es gegenseitige, scherzhafte Unterstellungen von inzestuösen Vergehen (Condominas 1957: 77), was einer doppelten Betonung des Inneren gleichkommt.

Die eigentliche Zer- und Verteilung des Fleisches erfolgt daran anschließend und wird vom lokalen Opferherren überwacht, der mit dieser Handlung die Beziehungen zu den *Kuang*, welche beim Nahrungstausch noch unspezifisch waren, konkretisiert. Dabei sind lediglich zwei Teile vorgegeben: der *Jôok* erhält die rechte Schulter des Büffels, der angeworbene *Ndraany* ein komplettes Filetstück (Condominas 1957: 78). Ein gemeinsames, recht unkompliziertes Auspizium, wird durchgeführt um die positive Reaktion der *yaang* zu dokumentieren: Teile des Büffelherzens, Reis und kleine Würfel einer spezifischen Pflanze werden in ein mit Reisbier gefülltes Büffelhorn gegeben und sollen darin untergehen.

Die nun akzeptierte Beziehung zwischen den beiden *Jôok* schließlich wird dadurch repräsentiert, dass der lokale ‚Opferherr‘ seinem Gast zahlreiche Geschenke macht. Darunter befindet sich auch der gewebte Gürtelschurz (bzw. die gewebte Decke), was zuvor *njat rpuh* diente.⁶² Es könnte sein, dass dieses Geschenk einen ähnlich hohen, wenn auch nicht denselben Rang wie der geopfert Büffel hat. Dass sich in ihm, bedingt durch die Verwendung als Totengabe, eine spezifische Komponente des Büffels erhält. Das Geschenk kann auch als ‚Beweis‘ des Opfers, des Weggebens des geschenkten

⁶² „[...] cette petite ceinture-tablier faite d’une bande entièrement rouges et que la maîtresse de maison a déposée en offrande funéraire sur le cadavre des buffles, avant de la nouer ensuite à l’un des poteaux de sacrifice ; ces *suu trôany ding door* , toujours d’une très belle facture, ne sont tissés qu’à l’occasion des Echanges de Sacrifices. » (Condominas 1957: 78)

Büffels, interpretiert werden. Es repräsentiert den Moment des Todes und geht gleichzeitig als beziehungsstiftende Gabe in den Tausch zwischen den beiden *Jôok* ein. Eine scherzhafte Drohung von Erdrosselung wird vom lokalen ‘Opferherren’ gegen den Empfänger der Geschenke gerichtet, hielt dieser seine nun versprochene Treue nicht. Das ist ein Hinweis auf die tiefe moralische Dimension des *tâm bôh*. Der Überlegene hält das Leben seines Freundes in den Händen und ist durch die Ehrbezeugung des Büffelopfers mit Verfügungsgewalt über ihn ausgestattet.

3.2.4 Die komplementäre Ritualebene

Der Opfermast für den Wettbewerb der Jugendlichen, sowie die Pfähle und die Schranke, werden abends nach der Rückkehr aus dem Partnerdorf vorbereitet. Unter Versen und Musik wird der große Pfahl mit Hühnerblut und Reisbiermost eingerieben und aufgestellt. Der lokale ‘Opferherr’ vollzieht anschließend mit den anwesenden *Kuang* den Nahrungstausch und bestätigt so deren Bindung an ihn. Am folgenden Morgen verteilt er Klebreis und Bananen, sowie Schweinefleisch an die eingeladenen Gäste und die lokalen Hausherren. Also an alle, die später den gleichen Partner wie vom Vortag haben und ihn damit bewirten werden. Dabei ist er auf die Informationen seiner Gruppe angewiesen, wie viel jedem der erwarteten ‚Fremden‘ nach dem Prinzip des Ausgleichs zusteht (Condominas 1957: 84).

Es erscheinen wiederum die Jugendlichen mit den Büffeln zuerst und einer unter ihnen erringt den Lebensmittelkorb. Wieder zieht die lokale Flachgong-Kapelle den Fremden entgegen und geleitet sie in das Dorf, wo zunächst der Nahrungstausch zwischen den vielen Paaren stattfindet, bevor der lokale *Jôok* seinen Partner ins Haus führt. Die wesentlichen Elemente bleiben die gleichen an diesem zweiten Vorabend: blutige Einreibung der Füße der Fremden, Einreibung des Gärfladens und ‚Wägen des Reises‘ durch die *Ndraany* und die *Jôok*; ‚*praang baal*‘, also Ansprache zur Ordnung durch den lokalen *Ndraany*; Anrufung der Geister auf der Ritualbank und Gesang an die Büffel.

Der Ablauf ist auch am nächsten Tag, dem der Tötung, identisch mit dem des ersten Opfers. Wieder gibt es eine lange Anrufung des lokalen ‚heiligen Mannes des Dorfes‘ am Reisspeicher des Veranstalters, die sich mit dem Zeitpunkt der Tötung deckt.

Vom lokalen *Jôok* gehen *njat rpuh* an die Büffel, die nicht mit den vorherigen identische sein müssen, doch sind die Webware und das Drehen des Spinnrades über

dem Kopf eines Büffels gemeinsame Elemente. Es findet wieder mehrfach der rituelle Nahrungstausch statt:

1. zwischen lokalem *Jôok* und allen *Kuang*,
2. zwischen den beiden *Jôok*.

Die Zerlegung des Büffels und Verteilung des Fleisches nach strategischen Gesichtspunkten und die Vergabe von wertvollen Geschenken an den *Jôok*, der zu Gast ist und die Büffel gebracht hat, folgen. Die scherzhafte Drohung des Erdrosselns vom Büffelempfänger und Geschenkegeber an die Adresse des Nehmers wird durch die verbalisierte Rekapitulierung des Rituals unterstrichen und von vielen Dorfbewohnern an ihren jeweiligen Partnern nachgeahmt.

Nun sind die beiden *Kuang* wieder auf Augenhöhe miteinander, denn beide sind durch die Opferung von Büffeln gleichermaßen aufeinander bezogen. Die ‚finanziellen‘ Verluste werden nicht beachtet. Die *Kuang* hatten die Möglichkeit alte ‚Fleischschulden‘ gegenüber anderen *Kuang* zu begleichen und neue Abhängigkeitsverhältnisse im Rahmen der beiden Dörfer zu initiieren. Die hohen Opfermasten und die vor dem Haus gestapelten Büffelschädel erinnern über das Fest hinaus an diese nun ausgeglichenen oder hierarchisierten Beziehungen.

3.2.5 Ein Interpretationsversuch – zurück zur Theorie

Um nicht-verwandte Personen zu *Jôok*, zu Bündnisbrüdern zu machen, wird vor den Augen des Reisgeistes, bzw. auf der kosmologischen Ebene der Gesellschaft eine Allianz geschlossen, welche für das restliche Leben der *Jôok* besteht. Die zuvor bereits bestehende Bekanntschaft oder Freundschaft wird durch die gegenseitige rituelle Anerkennung legitimiert. Nun ist der Bestand in Krisensituationen ebenso verpflichtend wie die Hilfe bei ökonomischen Transaktionen.

Die *Kuang* treten hier in ihrer Rolle als *Jôok* zeitweilig als Köpfe ihrer Dörfer, bzw. der ihnen assoziierten ‚Gebergruppe‘ auf. Der *Jôok* ist nicht von seiner Gruppe getrennt denkbar, er ist *primus inter pares* und kann gemäß den Werten der Gesellschaft in dieser Situation versuchen, das Beziehungsgeflecht um ihn herum zu seinen Gunsten nachhaltig zu beeinflussen. Das Prinzip der *Kuang* wird durch den Wettbewerb der Jugendlichen repräsentiert: So wie die *Kuang* sich durch eigenen Antrieb aus der Gruppe des Dorfes hervortun und dadurch Ansehen erhalten, zeichnet sich einer der Jugendlichen durch das Erringen des Nahrungsmittelkorbes an der Spitze des

Opfermastes aus. Er behält das Errungene aber nicht für sich selbst, sondern verteilt es an seine Gruppe, die sich mit ihm bemüht hat: So handelt auch der *Kuang*, der seine Gruppe mit Nahrungsmitteln für die ‚Fremden‘ während des Festes versorgt.

Die Jugendlichen, welche die ‚Zukunft‘ einer jeden Gesellschaft darstellen, werden mit den Büffeln in das fremde Gebiet vorgeschickt. Nachdem sie die Büffel übergeben haben⁶³, müssen sie als Teil ihres Dorfes ihre Geschicklichkeit, Kraft und Ausdauer unter Beweis stellen. Das kompetitive Prinzip spiegelt sich hier und wird während des Rituals auf weiteren Ebenen aufgegriffen, so durch den imitierten Büffelangriff und das ‚Rauben‘ des Huhns vom Säbel des *Ndraany*. Doch der Wert der Vereinigung zwischen den Parteien wird dem Antagonismus übergeordnet, so dass dieser Widerstreit nur in institutionalisierten Formen zu sehen ist. Die Partner identifizieren sich nicht miteinander, sie konstruieren sich aber im Verhältnis zu den *Yaang* als äquivalent, indem die lebenden Büffel entlang ihrer Beziehung in beide Richtungen und schließlich auf die höhere Ebene zirkulieren. Denn auf diese erste Bewegung folgt die Gabe der Büffel an die *Yaang*, das heißt sie werden praktisch weiter gereicht, die Beziehung zwischen den *Jôok* erhält eine zusätzliche Dimension, welche die erste Bewegung erst sinnvoll macht.

Generell sollten bei der Betrachtung der Mnong Gar zwei verschiedene Wertkontexte sichtbar geworden sein. In einem wird mit dem Konzept der *Kuang* die Ebene des individuellen Wettkampfes und der Hierarchisierung von Beziehungen angesprochen. Wenn Mnong Gar nicht über die *mpôol* miteinander verwandt sind, stellen sie sich als einander fremd, als *nec* dar. Die Büffelopfer, die sie anlässlich von Krankheit oder Agrarfesten geben, erhöhen zwar innerhalb der eignen Gruppe ihr Ansehen als *Kuang*, bringen aber keine qualitative Veränderung ihrer Position mit sich. Dies geschieht erst innerhalb des *tâm bôh*, dem Kontext, der es ermöglicht, zwei nicht miteinander verwandte *Kuang* zu *Jôok* zu machen, zu quasi-verwandten, die einander mit Bezug auf die Geister (bzw. den Reisgeist) verschworen sind. Hier dominiert nicht das Prinzip des Einzelnen und dessen Fähigkeit Güter zu akkumulieren und zu verteilen, sondern die Idee von Ergänzung und Harmonie in den Beziehungen. Dabei umfasst das *tâm bôh* viele Elemente aus den anderen möglichen Büffelopferungen, doch ist nur hier eine Potenzierung und Legitimation möglicher Beziehungen zu einem Außerhalb des Dorfes zu erreichen. Damit erst konstituiert sich die Gesellschaft der Mnong Gar über die Verwandtschafts- und Dorfebene hinaus.

⁶³ Ein Akt der leider nicht genau beschrieben wird, da der Ethnologe nicht zugehörig ist.

4 Rmeet (Laos)

Die Rmeet leben hauptsächlich im Distrikt Nalae in der Region Luang Nam Tha, im Norden von Laos. Nam Tha ist gleichzeitig der Name des die Provinz durchfließenden Mekong-Zuflusses. Diese Provinz grenzt an China und Myanmar (Burma) und bildet so einen multiethnischen Schnittpunkt in Südostasien, der auch durch die Beziehungen zu Thailand, in Form von Arbeitsmigration und Handel, recht ausgeprägt ist. Am Ende der 30er Jahre werden die Rmeet auf knapp 6000 Menschen geschätzt (Izikowitz 1941: 3), zu Beginn des dritten Jahrtausend hat sich ihre Zahl auf ca. 17 000 fast verdreifacht (Sprenger 2006a: 31). Charakteristisch ist die Ansiedlung an den Hängen des laotischen Hochlandes auf ca. 1000 Metern Höhe (Izikowitz 1941: 3), wobei eine Lage am Fluss zunehmend attraktiver eingeschätzt wird (Sprenger 2006a: 33). Nach einem Überblick über die Literaturlage werden im Folgenden die Ebenen von ‚Haus‘, ‚Dorf‘, ‚Wirtschaftsweise‘ und ‚spirituellen Konzepten‘ betrachtet, wobei die Warnung von Friedmann gilt:

„The categories economy, religion, social structure, are not obvious enough in their meaning to enable us to analyze any society.” (Friedmann 1975: 59)

Deshalb wird innerhalb dieser Kategorien und später am Beispiel des jährlichen Dorfgeistrituals versucht, die gesellschaftskonstituierenden Beziehungen nachzuzeichnen um so eine Grundlage für die Analyse zu haben.

4.1.1 Literatur

Der schwedische Anthropologe Karl Gustav Izikowitz ist der Erste, der Ende der 1930er Jahre ausführlich über die Rmeet⁶⁴ berichtet und der in der Region der einen knapp einjährigen Feldaufenthalt durchführt. Der Fokus der wissenschaftlichen Aktivität von Izikowitz ist die Relation zwischen landwirtschaftlicher Bewässerung und Gesellschaftsformen in vom Monsun berührten Teilen Asiens (Izikowitz 2001: 13). Er versucht Gesellschaften mit und ohne ausgefeilte Bewässerungstechniken vergleichen, doch die politischen Wirren verhindern, dass er zu abschließenden Ergebnissen kommt. Von den Publikationen Izikowitz' ist die Monographie „Lamet. Hill peasants in French Indochina“ hervorzuheben, die einen Großteil der bereits in Artikeln veröffentlichten Erkenntnisse zusammenfasst, bzw. wortwörtlich wiederholt. Im Vorwort erklärt er sein

⁶⁴ Izikowitz nennt sie durchgängig ‚Lamet‘ was der Aussprache der Lao angepasst ist (Sprenger 2006a: 19)

Ziel, „die Beziehungen zwischen verschiedenen Kategorien des sozialen Lebens zeigen zu wollen“ (Izikowitz 2001: 7, eigene Übersetzung). So beschreibt er den „Ahnenkult“ der Rmeet als das „Alpha und Omega ihres sozialen Lebens“ und setzt dies explizit in Verbindung mit den ökonomischen Aktivitäten (Izikowitz 2001:15).

Nach Izikowitz gibt es lange Zeit keine ethnologischen Feldaufenthalte bei den Rmeet, was sich durch die Kriege und die revolutionäre Isolationspolitik seit 1975 erklärt. Die rezente Dissertation von Guido Sprenger bildet die aktuelle Basis für die folgende Betrachtung. Sie beruht auf Feldforschungen aus den Jahren 2000 bis 2002 und ist seit 2006 veröffentlicht. Der Untertitel „Konzepte von Austausch und Gesellschaft bei den Rmeet von Takheung, Laos“ weist auf den Schwerpunkt der Arbeit: es sind die gesellschaftskonstituierenden Beziehungen, die im Vordergrund stehen und die nach ihrer Position im lokalen Wertesystem geordnet dargestellt werden. Dabei wird auf mehreren Ebenen das Spannungsverhältnis zwischen dem Wert von Deszendenz und jenem der Allianz verdeutlicht. Beginnend mit der Konstitution der Person schreitet Sprenger über die Kategorie der Verwandtschaft bzw. der des Hauses voran bis zur Konzeption des Dorfes als „stabile Repräsentation der Gesellschaft gegenüber der Außenwelt“ (Sprenger 2006a: 211). Dies ist der im Folgenden am meisten interessierende Zusammenhang, der am Beispiel des jährlichen Tieropfers für den Dorfgeist (*pl0 phi yiing*) genauer dargestellt wird.

Sprenger bestätigt trotz lokaler Variationen und einer historischen Entwicklung von fünfundsiebzig Jahren einige der Analysen Izikowitz' und lobt die detaillierte Darstellung der Rituale, inklusive der dazugehörigen Texte (Sprenger 2006a: 19). Er ergänzt die funktionalistischen Daten um eine Perspektive von Verwandtschaft, wie sie in den 30er und 40er Jahren noch nicht eingenommen wurde und kommt so z.B. zu anderen Schlüssen bezüglich der Reisrituale.

Einige Elemente der Rmeet-Kultur, die Izikowitz beschreibt, findet Sprenger nicht oder nicht mehr vor. Dazu zählen ausgeprägte Jagdrituale und –tabus, eine relativ laxer Konzeption von Landeigentum, sowie eine strikte Klassentrennung; Elemente, deren Absenzen mit der erhöhten Bevölkerungsdichte und der laotisch-sozialistischen Staatsideologie in Beziehung gesetzt werden können (Sprenger 2006a: 21). Eine weitere, nicht mehr hinterfragbare Differenz zeigt sich in den dualistischen Repräsentationen, die Izikowitz auf verschiedenen Ebenen sieht, die Sprenger aber nicht erwähnt. Die Einteilung in ‚obere‘ und ‚untere‘ Lamet, die sich durch Sprache und Gewohnheiten unterscheiden (Izikowitz 1941: 16) korrespondiert mit der Zweiteilung

der Dörfer, die bei Todesfällen durch Tabus aktualisiert wird (Izikowitz 1941: 13). Darauf bezogen ist das dörfliche Gemeinschaftshaus mit zwei Feuerstätten versehen, die für jeweils eine Hälfte des Dorfes gelten (ebd.). Eine weitere Dualität findet sich bei der Lokalisierung des *klpu* in Stirn und Knie der Menschen. Dieses Konzept wird uns unten noch intensiver beschäftigen. An dieser Stelle soll lediglich festgehalten werden, das Izikowitz es als an zwei Körperstellen lokalisierte „Seelen“ betrachtet (Izikowitz 1941: 7). Die historische Dimension der sozialen Tatsachen, sowie die der Differenzen zwischen den beiden Ethnologen, sind in diesem Rahmen kaum zu integrieren oder zu diskutieren. Der Schwerpunkt der Betrachtung soll stattdessen auf die Rolle der Büffel in den spezifischen Aktualisierungen der gesellschaftlichen Ordnung gelegt werden, wobei auf Material beider Forscher Bezug genommen wird, soweit es ausreichend kongruent erscheint.

4.1.2 Verwandtschaft – die Häuser

Die Rmeet sind patrilinear exogam organisiert, was kombiniert mit asymmetrischer Allianz – bevorzugte Partnerin eines Mannes ist die MBD - eine Dreiteilung der Dorfbewohner / der Gesellschaft zur Folge hat. Man unterscheidet zwischen der eigenen Patrilinie, derjenigen der (potentiellen) Frauengeber und den (potentiellen) Frauennehmern. Dabei sind die Frauengeber den Frauennehmern übergeordnet, was aber nicht absolut zu denken ist, sondern eher die Form einer Kette annimmt, denn jedes Haus hat sowohl Frauengeber als auch Frauennehmer (Sprenger 2006a: 60). Die hierarchische Ordnung rührt daher, dass die Frauen lebenslänglich unveräußerliche Gaben ihrer Häuser darstellen, weshalb die Frauengeber bis zum Totenritual der Frau (veräußerliche) Brautgaben fordern dürfen (Sprenger 2006b: 94). Wichtigste Brautgaben bei der Hochzeit sind Büffel und Piaster, Münzen der ehemalige Kolonialwährung, die gegenüber dem laotischen Kip gehäuft auftreten. Der Büffel hat zwar im Verhältnis zur Braut einen geringeren Status, doch ermöglicht seine Bewertung als veräußerliches Tauschobjekt, dass die Frauengeber Beziehungen zu ihren patrilinearen Ahnen, zu den eigenen Frauengebern und zu einem durch Handel erreichbaren Außerhalb aufbauen und pflegen können (Sprenger 2006a: 288).

Erst bei der Bestattung wird die Mutter des Hauses vollständig der patrilinearen Gruppe ihres Mannes zugeordnet, als Tote wird sie Teil des Hausgeistes. Die Frauennehmer

entledigen sich erst in diesem Kontext den Verpflichtungen gegenüber den Gebern, indem sie ihnen ein Gabe der Trennung, ‚die Knochen der Toten‘ zukommen lassen. Es handelt sich bei den ‚Knochen‘ um das Hinterbein es geopfertem Büffels, eine bestimmte Anzahl Münzen und eine lebende Kuh (vgl. Sprenger 2006b: 95).⁶⁵

Die Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen konstituiert sich in Bezug auf die letzte Ruhestätte auf dem Friedhof, d.h. die Personen werden zu Gräbergruppen (*gOOn cheweal*, ‚Kinder des Platzes‘) zusammengefasst. So wird die soziale Position einer Person ex post in dem Moment bestätigt, in dem sie die soziale Welt der Lebenden verlässt und sich konzeptuell den Ahnen nähert. Jede dieser Gräbergruppen zeichnet sich durch das Recht auf einen eigenen Bambushain⁶⁶ im Wald und eine eigene Sektion auf dem Friedhof aus, wobei eine Verletzung dieser Ordnung Strafen in Form von Piastern hervorruft (Sprenger 2006a: 185). Die topographische Form der Zugehörigkeitsbestimmung ist stärker als die Identifikation über gemeinsame Ahnen, was letztlich zu unterschiedlichen Auffassungen der Rmeet bezüglich der Klanexogamie führt (Sprenger 2006a: 130).

Izikowitz teilt die Rmeet in sieben ‚Totemklans‘ *taa*⁶⁷ ein und gibt zum Teil die Mythen vom Ursprung der Totembeziehung wieder (Izikowitz 2001: 85 f.). Diesen gemeinsam ist eine Umkehrung der Beziehung von Jäger und Gejagtem: Menschen sterben durch die Handlungen von Tieren, wodurch deren Fleisch für die Gruppe des Opfers als verboten gilt. Sprenger berichtet von insgesamt siebzehn verschiedenen auf Tiere oder Pflanzen bezogenen Klans, die sich durch gleiche Ritualpraktiken und Tabus auszeichnen, wobei er darauf insistiert, dass diese in Takheung nicht notwendig den Ursprung der Exogamie bilden (Sprenger 2006a: 123). Die Frage des Zusammenhangs zwischen Klan und Exogamie kann nicht endgültig beantwortet werden, denn es wurden einige Verbote diesbezüglich nach der sozialistischen Revolution abgeschafft. Ein Hinweis darauf, dass Exogamie und Gruppenbildung keine ein für alle mal fest gelegte Struktur besitzen, ist die Form der Teknonymie. Die Rmeet sind durch eine relationale Benennung mit ihren Häusern und den anderen Mitgliedern dieser

⁶⁵ Die Gabe einer lebenden Kuh kann auch durch das Recht auf einen halben Büffel geleistet werden. Zwei Kühe sind einem Büffel gleichwertig.

⁶⁶ Der Bambushain dient als Quelle für die Stangen der Totenbahre.

⁶⁷ *taa* bedeutet sowohl ‚Frauengeber‘, als auch ‚linearer männlicher Verwandter‘

Hausgruppe, sowie dem Hausgeist verbunden, wobei ‚Haus‘ neben dem Gebäude eben auch diese Kategorien umfasst:

“[...] a word for family is lacking in Lamet, and they say *n'a* (house) instead, and mean by this a household or house group.” (Izikowitz 2001: 109)

Die Bedeutung des Hauses spiegelt sich auch in den Referenztermini für Ehepartner: sie nennen sich gegenseitig *gOOn ña*, „Kind Haus“ (Sprenger 2006a: 75). Ebenen von Statusunterschied (Frauengeber > Frauennehmer; älter > jünger) oder Geschlechtlichkeit werden so dem gemeinsamen Haus untergeordnet.

Erst die Klassifikation eines verheirateten Paares als ‚Eltern‘ ermöglicht deren volle Anerkennung in der Gesellschaft, das heißt das Mitbestimmungsrecht bei allgemeinen Fragen (Sprenger 2006a: 59). Dies drückt sich in veränderten Referenztermini für die Individuen aus: aus *gOOn mbleo*, ‚Jungeselle‘ und *gOOn pchia*, ‚Mädchen‘ werden z.B. zu *UñSavan*, ‚Vater von Savan‘ und *NeeSavan*, ‚Mutter von Savan‘. Doch nicht nur die Eltern verändern sich, sondern auch das Haus wird nach einer Geburt umbenannt (*ÑaSavan*), das Ganze konstituiert sich neu durch das Hinzufügen eines neuen Elementes im Beziehungsgefüge. Dieses Gefüge wird immer nach dem aktuellen Ist-Stand benannt, was bedeutet, dass wenn man über zurückliegende Ereignisse oder verstorbene Personen spricht, dies immer in Relation zu der aktuellen Kindergeneration der betroffenen Häuser gesetzt wird (Sprenger 2006a: 90). Vergangenes wird also nicht konserviert und möglichst unverändert weitergegeben wie es eine ‚westliche‘ Gedächtniskonzeption verheißt, sondern ist nur in Beziehung zur Gegenwart denkbar. In der Vergangenheit konstituierte matrimoniales Allianzen verlieren so ihre Bedeutung für die gegenwärtigen Regeln der Exogamie, die dann auch ein wenig ‚nach Bedarf‘ interpretiert werden können.

Gemäß der patrilinearen Deszendenzregeln ist der Hausvater allein in der Lage, das Haus nach außen, z.B. in gemeinsamen Prozessen mit anderen Häusern oder gegenüber dem Hausgeist, zu vertreten. Dieser Hausgeist *phi ña* ist nicht ein für alle mal zu definieren, in ihm vermengen sich Beziehungen der lebenden Mitglieder der Hausgruppe zu den patrilinearen Ahnen. So wird er auch „Geist von Mutter und Vater“, *phi nee khea uñ* genannt (Sprenger 2006a: 75, 96). Die Mutter, als eine aus einem anderen Haus stammende, verkörpert letztlich „die Sozialität des Gebildes Haus als solches“ (Sprenger 2006a: 91). Durch sie erst bzw. durch ihr ursprüngliches Haus ist

die Gründung eines neuen Hauses möglich, sie repräsentiert diesen Ursprung. Denn das Haus als bildet zwar eine (patrilineare) Einheit, ist aber als solche wiederum primär in der Hierarchie der Frauengeber-/Frauenehmerbeziehungen relevant (ebd.). Die Frau repräsentiert das Haus auch gegenüber dem Reisgeist, zu welchem sie bei Saat und Ernte eine spezifische Beziehung auf dem eigenen Feld herstellt, indem sie ihm eine Gabe überreicht. Die Wertkontexte der Deszendenz und der Allianz verhalten sich also in Bezug auf das Haus komplementär zueinander.

Die terminologische Differenzierung der Verwandten vollzieht entlang mehrerer Ebenen, wobei hier nur auf zwei Spezifika hingewiesen werden soll.⁶⁸ Zuerst ist es die relative Position des Begriffes *yuu-ääk*, die ins Auge fällt. Wörtlich bezeichnen sich so die älteren und jüngeren Geschwister untereinander, wobei das jüngere Geschwister generell mit *yuu*, der ältere Bruder mit *ääk* angesprochen wird (Sprenger 2006a: 62).⁶⁹ Der bezeichnete Personenkreis erweitert sich aber je nach Situation, entweder um die Mitglieder der eigenen exogamen Gruppe zu benennen (und sie so von affinalen Verwandten zu unterscheiden), oder um den gesamten Bereich der Verwandtschaft gegenüber Fremden (*ii kbE*) zu markieren. Die agnatische Beziehung zwischen Geschwistern ist also eine umfassende Kategorie, welche in der Lage ist, die weitesten verwandtschaftlichen Beziehungen zu benennen (Sprenger 2006a: 79). Dieses Motiv wird in der Diskussion des Dorfes wieder zu Tage treten.

Neben dieser Relativierung des ‚Eigenen‘ soll auf die Verwischung der terminologischen Differenzen jenseits der + 2 Generation aufmerksam gemacht werden. Sind bei näheren Verwandten noch die Ebenen von Linearität, Lateralität und Affinalität relevante Kategorien für die Benennung von verwandten Personen, so stellt sich von dort an die einzige Differenz als die geschlechtliche dar: *taa* gilt dann für alle Männer, *yaa* für alle Frauen der Großeltern-Generation. Bis zur + 4 Generation können die Positionen noch durch Beifügungen gegliedert werden, doch fällt dies schon in den Bereich des Spezialwissens (Sprenger 2006a: 72).

Der Begriff *taa* bezeichnet also sowohl die Frauengeber⁷⁰, als auch die männlichen Vorfahren ab einer gewissen Distanz⁷¹. Dies entspricht der Logik der präferentiellen

⁶⁸ Einen Überblick der Terminologie bieten Izikowitz 2001: 90 – 93 und Sprenger 2006a: 60 – 79. Zur Diskussion der Daten von Izikowitz siehe Löffler 1962, sowie Needham 1960

⁶⁹ Die ältere Schwester heißt *al*. Dieser Term gilt auch für die FZ, FZD und HZ (ws), sowie für maskuline Sprecher für alle Frauen der WT in der eigenen oder +1 Generation (Sprenger 2006: 66)

⁷⁰ MB, MBS, WB, WF, BWB, BWF

⁷¹ FF, MF, FFF, MFF etc.

Kreuzcousinenheirat, denn dieser folgend, ist der MB gleichzeitig der WF. Doch auch wenn nicht in dieser Form geheiratet wird nutzt man den Begriff *taa* für den WF, so als ob er der MB sei.

Büffel werden im Kontext der Häuser zur Markierung von Identitäten bzw. Relationen auf mehreren Ebenen verwendet. Zum einen sind Büffel explizit mit Männlichkeit assoziiert, es sind Männer und deren Söhne, die sich um ihre Büffel kümmern und diese durch ihre Pflege an das Haus binden. Das Recht auf Büffel ist dabei selten auf ein einzelnes Haus beschränkt, viel eher werden Büffel in Anteilen ‚besessen‘, wie Sprenger anhand einer Auflistung zeigt (Sprenger 2005: 294). Dabei fällt auf, dass in der Regel verwandtschaftliche Beziehungen hinter dem gemeinsamen Recht auf ein Tier stehen, was aber keine Determinante darstellt. Allgemein beinhalten Büffel so durch ihre Aufteilung zu Lebzeiten bereits eine relationale Komponente.

Weiter dienen Büffelopfer als Transformatoren für die persönliche Autorität, d.h. durch sie wird das Ansehen eines Mannes, bzw. das eines Hauses im Dorf, erhöht – denn Büffelopfer reproduzieren soziokomische Beziehungen. Dies geht in der Beschreibung von Izikowitz soweit, dass es eine eigene „Gruppe von Männern in einer Position großer Macht“ gibt, die Izikowitz ‚*lem*‘ (2001) oder auch ‚*läm*‘ (1941) nennt (Izikowitz 2001: 116, eigene Übersetzung). Die gewöhnlichen Leute würden im Gegensatz dazu ‚*to*‘ genannt (ebd.), eine Klassifikation die sich auch auf ‚Körper‘ im allgemeinen bezieht (vgl. Sprenger 2006a: 44).

Es ist eine Rangordnung, die sich vornehmlich durch die Menge und Qualität der besessenen Güter definiert, wobei entsprechende Akkumulation in einem Fest durch die anderen *lem* gewürdigt wird. Man wird also von dieser Gruppe aufgenommen, wobei die wertvollen Güter - in erster Linie Bronzetrommeln und Büffel – als Zugangsvoraussetzungen gelten. Die *lem* besitzen keine speziellen Privilegien, außer dass ihnen bei Festen bezüglich des Essens und Trinkens ein Vorrang eingeräumt wird und dass sie es sind, die Fremde bewirten. Neben dieser Vermittlerrolle gegenüber dem Außen handeln sie als Richter oder Jury, wenn es zwischen Dörfern oder Einzelpersonen zum Streit kommt; eine Funktion, die je nach Rechtsfall entlohnt wird (Izikowitz 2001: 117). Sprenger findet weder diese Klasse, noch eine Erinnerung an sie bei seinem Feldaufenthalt vor, was er nicht zu erklären vermag (Sprenger 2006a: 21). Wichtig ist hier die Verbindung von Büffeln und der Potenz Büffelopfer zu geben zu der gesellschaftlichen Position, also die enge Beziehung von Büffeln zu Menschen. Der

konzeptuelle Treffpunkt der verschiedenen Entitäten ist dabei das *klpu*, welches unten gesondert behandelt wird.

4.1.3 Das Dorf

Innerhalb des sozio-kosmischen Ganzen sind es das Dorf und die Rmeet-Gesellschaft, verstanden als valorisiertes Beziehungsgeflecht, welche Sozialität umfassen:

„Jenseits des Dorfes und der Gesellschaft der Rmeet beginnt das Soziale, so, wie die Rmeet es verstehen, sich aufzulösen“ (Sprenger 2006a: 249).

Die benachbarten Khmu werden allerdings durch einen gemeinsamen Ursprungsmythos als ‚Brüder‘ angesprochen (Izikowitz 2001: 20), mit denen ein intensivierter Austausch besteht. Dabei wird von beiden Seiten zum je eigenen Vorteil eine ‚älter-jünger Differenz‘ behauptet, die sich auf territoriale Eigentumsansprüche bezieht. Die Nähe der Rmeet zu den Khmu drückt sich auch in den vorhandenen Sprachkenntnissen aus: eine Befragung von 106 Rmeet durch Sprenger ergab, dass über die Hälfte der Rmeet auch Khmu sprechen (Sprenger 2006: 237).⁷²

Die Dörfer der Rmeet zeichnen sich durch eine Dualität von staatlicher und kosmologischer Verortung aus, wobei ein Dorfcchef *nai ban* einem Dorfpriester *taa samaan* gegenüber gestellt werden kann: „Der *taa samaan*, so heißt es, ist wie der König (*cao siwit*), der *nai ban* hingegen wie der Präsident (*pathan pathet*).“ (Sprenger 2006a: 216). Für diese Unterscheidung wird vor allem das Nachfolgeprinzip herangezogen, denn während der König, respektive der *taa samaan* normativ über patrilineare Vererbung in sein Amt findet, sind Präsident und *nai ban* gewählt. Dieses Amt des Dorfcchefs ist durch die französischen Kolonialherrschaft eingeführt worden und so integriert in die nationalstaatliche Hierarchie.

Die nächsthöhere Ebene der Verwaltung wird durch den *tasaeng* verkörpert, was mit Gemeindeoberhaupt übersetzt werden kann. Hier offenbart sich ein Widerspruch zwischen der relativen Autonomie der Dörfer innerhalb der Rmeet-Kosmologie und der

⁷² Von 59 befragten Männern sprachen 54 Khmu, von den 47 befragten Frauen 13 (ebd.)

Form der Herrschaft, wie sie vor den Franzosen bereits durch die Siamesen und Laoten ausgeübt wurde:

“[...] there has hardly been any organization that could keep the villages united. [...] In reality, each village forms a unit for itself.” (Izikowitz 2001: 112).

Izikowitz kommt auf diesen Gegensatz zu sprechen, wenn er die Kooperation zwischen Dörfern bezüglich der Instandhaltung von Verbindungswegen beschreibt. Da die Leute im Dorf seines Aufenthaltes keine Verfügungsgewalt über die anderen Dörfer hätten, wird er gebeten ein getipptes Papier mit Stempeln herzustellen, welches offiziell aussähe und die anderen so erschrecken würde, dass sie unverzüglich mithelfen würden. Die ‚moderne‘ Verwaltung stünde als einzige Autorität über den Dörfern, die sich untereinander nur auf freiwilliger Basis unterstützen (vgl. Izikowitz 2001: 275).

Izikowitz sucht nach einem Dorfoberhaupt neben den Hausvätern⁷³ und findet ihn zum Teil im Dorfpriester verkörpert, den er *xemiá* nennt (Izikowitz 2001: 112). Dieser sei es in den meisten Fällen, dem die Verwaltungstätigkeit mit auferlegt werde (ebd.). Der *xemiá* entspricht dem *taa samaan*, den Sprenger beschreibt, wobei Izikowitz die Trennung zwischen alltäglichen und rituellen Belangen klar hervorhebt:

“As long as the priest deals with purely religious affairs, he is obeyed, but when he tries to function as a chief without having the prestige of a rich man, he has no power of command” (Izikowitz 2001: 113).

Umgekehrt muss der Dorfchef, wenn er nicht mit dem Dorfpriester identisch ist, diesem in den internen Belangen des Dorfes gehorchen und sein Amt eher als „Außenminister“ gegenüber der französischen Verwaltung ausüben (Izikowitz 1943: 22, eigene Übersetzung). Die Differenzierung von Status innerhalb einer religiösen Hierarchie gegenüber ‚Macht‘, die auf eine profane Ebene bezogen wird, kommt in dieser Konzeption zum Ausdruck: eine Superiorität des Priesters in spirituellen Angelegenheiten wird i.S.v. Dumont umschlossen durch eine Unterordnung auf der Ebene materiell manifestierter Macht.

Der *xemiá* / *taa samaan* ist verantwortlich für die Repräsentation des Dorfes gegenüber den Geistern, d.h. gegenüber dem soziokosmischen Außerhalb. Er ermöglicht und konstruiert die Beziehungen indem er jährlich oder zweimal jährlich dem Dorfgeist

⁷³ “[...] the village is ruled by the housefathers, and the transactions of the village are decided upon by them” (Izikowitz 1943: 22)

opfert, wobei Parallelen zu der Rolle des ‚Hausvaters‘ beim Hausgeistritual auftreten. Izikowitz geht soweit, dem Priester die Funktion „einer Art Dorfpolizei“ (Izikowitz 1941: 4 und 1943: 23, eigene Übersetzung) zuzusprechen, da die Dorfgeister bei allen dörflichen Belangen konsultiert werden müssten. Ihm stehen in Takheung zwei Helfer zur Verfügung, die ebenfalls *taa samaan* genannt werden. Das Modell für diese Dreierspitze liefert wiederum die administrative Organisation des Dorfes, das Amt des *nai ban* ist ebenfalls mit zwei Assistenten ausgestattet.

Die Sphäre des Dorfes wird in konzentrischen Kreisen um das *cuOng läh*, das große Gemeinschaftshaus konzipiert. Dieses Gebäude hebt sich in mehreren Hinsichten sowohl von den Wohnhäusern der Rmeet, als auch von ihren Speicherräumen/Geräteschuppen ab. Es ist im Gegensatz zu den Wohnhäusern ein ebenerdiges Gebäude, welches in zwei Hälften geteilt wird. Die Bauart teilt das *cuOng* mit anderen Gebäuden, die das Dorf als Ganzes verkörpern: neben der staatlichen Schule, die außerhalb des eigentlichen Dorfes liegt, ist es das Büro des Dorfchefs, der administrative Versammlungsraum im Dorf selbst, welches ohne Pfähle errichtet ist. Den privaten *cuOng*, den Schuppen, wird im Gegensatz zum großen *cuOng* kein *phi* zugeschrieben. Sprenger nennt die beiden Hälften des großen *cuOng* Kopf- und Schwanzseite und ergänzt, dass es bevorzugt an der Kreuzung der Hauptwege im Dorf an einer leicht erhöhten Stelle errichtet wird (Sprenger 2006a: 212). Die Division des Hauses in einen vorderen und einen hinteren Bereich wird durch die Platzierung von Büffelschädeln kenntlich gemacht. Während Izikowitz die Zeichnung eines Reliefs an einer der Türeninnenseiten liefert (Izikowitz 2001: 66), beschreibt Sprenger die Aufpfählung von Büffelschädeln vergangener Dorfgeistrituale an der Kopfseite vor dem Haus (Sprenger 2006a: 213). Das *cuOng* dient als Aufbewahrungsort für die Dorftrommel, die nur im Ritual des *plO phi yiing*, des ‚Dorfgeist machens‘ zum Einsatz kommt und die sowohl heute als auch in den 30er Jahren mit einer Echse verziert wird, was allerdings nie weiter erklärt wird. Izikowitz ergänzt die Verwendungsmöglichkeiten um eine Signalfunktion für außerhalb arbeitenden Dorfbewohner und um die Opferungsrituale für den Waldgeist (Izikowitz 1943: 46). Dass dies heute nicht mehr der Fall ist, kann als Symptom der schwindenden Bedeutung des Waldes als Jagdrevier verstanden werden. Das Instrument gehört bereits während des provisorischen Stadiums des Aufbaus in und zum Dorf, im Gegensatz zum *cuOng*, das erst zum Schluss errichtet wird. Wo die Trommel in der Zwischenzeit aufbewahrt

wird ist nicht ganz klar, es kann aber vermutet werden, dass sie der Aufsicht des *taa samaan* unterliegt.

Das große *cuOng* ist z. Zt. der Forschung Izikowitz' in erster Linie ein Treffpunkt für die Männer und gleichzeitig Zentrum deren Jagdaktivitäten. Dort schlafen sie vor und nach der Jagd einige Nächte, wobei sie sich nicht nur von ihren eigenen Häusern, sondern auch von den anderen Männern isolieren (Izikowitz 1943: 32). Gleichzeitig dient das *cuOng* als Stätte der Schlachtung von Jagdwild sowie von Haustieren: Tätigkeiten die im Wohnhaus ebenso verboten sind wie das damit assoziierte, von Männern ausgeübte Kochen bzw. Zubereiten von scharf gewürzten Speisen (Izikowitz 1943: 38).⁷⁴ Das heutige *cuOng* ist im Gegensatz zu dem von Izikowitz beschriebenen sehr viel kleiner, hat aber auch seine Funktion als Schlafräum während der Jagdzeiten verloren. Die Opfermasten befinden sich nun entsprechend nicht mehr innerhalb des Gebäudes, sondern stehen davor und dahinter.

Beide Ethnologen bemerken die Ähnlichkeit im Aufbau des *cuOng* mit den Gräbern des Friedhofes. Am Fuß der vor dem *cuOng* stehenden Opferpfähle sind Steine in die Erde gerammt, die bei Opferungen für den Dorfgeist mit dem Blut der Tiere eingerieben werden und die so Geisterbeziehungen fixieren sollen (Izikowitz 1943: 33 f.). Dies entspricht den Steinen, welche die Grabstätten kenntlich machen und als ‚Häuser der Toten‘ dienen. Izikowitz vermutet deshalb, dass die Idee des Dorfgeistes auf lebende Personen, Dorfgründer oder „eine Art Kulturheroen“ (Izikowitz 1943: 34), zurückgeht und er bemerkt, dass diese Opfersteine bei einer Verlegung des Dorfes mitgenommen werden. Sprenger konzipiert die Objekte entsprechend als Manifestation der patrilinearen Deszendenzordnung des Dorfes (Sprenger 2006a: 120f.). Dieser Punkt wird bei der Betrachtung des Dorfgeistrituals vertieft. Um das große *cuOng* herum befinden sich die auf Pfählen stehenden Wohnhäuser und die ebenerdigen privaten Werkstätten, die ebenfalls *cuOng* genannt werden.

Die Reisspeicher der Rmeet sind dem Dorf vorgelagert, d.h. durch einen Zaun abgegrenzt, ebenso wie der Bereich der Haustiere. Sie positionieren sich damit am Rande der sozialen Welt. An den Zugangswegen zum Dorf sind idealtypisch in zwei Etappen Tore angebracht, die mit verschiedenen geisterabwehrenden Objekten ausgestattet sind (Izikowitz 1943: 28). Dies wird ebenfalls beim *plO phi ying* von

⁷⁴ Während Männer ihre Nahrung in Bambusrohren zubereiten, wie es ‚in alten Zeiten‘ allgemein üblich war, benutzen Frauen von den Tai des Tieflands importierte Tongefäße (Izikowitz 1943: 38)

größter Bedeutung, denn das Dorf sondert sich während dieser Periode von seiner Umwelt ab.

Sprenger diskutiert die vorgelagerten Reisspeicher und die nötige zweite Integration des Reises nach der Ernte in einem noch nicht veröffentlichten Text (Anhang 4, Email Nr. 7). Die funktionalistische Erklärung von Izikowitz, es handele sich bei der Auslagerung der Speicher um eine Sache des Brandtschutzes (Izikowitz 1941: 30 und 1943: 30) ist keinesfalls überzeugend. Hohe und alte Bäume, die teilweise über *phi* verfügen, markieren dann die Grenze zum Wald, zu einem Außerhalb in dem es nur noch vereinzelt Reisspeicher und die Schule gibt.

Büffel zeigen sich in dieser Topographie als Grenzgänger: „Obwohl sie mit Salzwasser an ihre Besitzer gewöhnt werden, streifen sie häufig durch die Wälder“ (Sprenger 2006a: 30). Büffel dringen aber auch von dem vorgelagerten Bereich aus in das eigentliche Dorf ein, was einen destruktiven Akt darstellt, vor allem während der Regenzeit, wenn die Wege im Dorf aufgeweicht sind. Sie werden in der Regel von Außen zugekauft, worauf bei der Betrachtung des ökonomischen Kontextes im folgenden Abschnitt näher eingegangen wird.

4.1.4 Wirtschaftliche Ebene, Innen und Außen

Die dominierende Agrartechnik der Rmeet ist der zyklische Brandrodungsfeldbau, mit dem Klebreis kultiviert wird (Sprenger 2006a: 33). Dieser ist zur Zeit der Forschung von Izikowitz der wichtigste Exportartikel, wobei es vornehmlich um den Tausch gegen Schmiedewaren geht (Izikowitz 2001: 310, 315).⁷⁵ Doch die Lao, die über lange Zeit die Tauschpartner sind, orientieren sich bereits Richtung Thailand bzw. Vietnam, was durch die verbesserte Infrastruktur in diese Richtungen günstiger wird als der Weg in die Berge (ebd.). Neben den Schmiedewaren sind es vor allem Kleidung und Tonwaren, die von außerhalb eingehandelt werden (Izikowitz 2001: 314). Diesen Gütern ist dabei der umhüllende Charakter gemeinsam. Die von de Josselin de Jong angesprochene Deutung von Krügen in Südostasien trifft auch hier zu (vgl. Anhang 4, Email Nr. 4). Im Dorf existierende Schmieden dienen nur zur Reparatur der Messer und Geräte, doch über das *Savoir-faire* der Metallherstellung verfügen die Rmeet nicht.

Die Wirtschaftsweise ist eng an die Jahreszeiten, bzw. an die Regen- und Trockenperioden gebunden: Kurz vor der Regenzeit zwischen April und Mai wird der

⁷⁵ “Rice is not distributed within the village, as is the case with the products of hunting and cattle raising, but it serves rather as money in the matter of exchange with other tribes.” (Izikowitz 1941: 358)

Reis ausgesät, der im feuchten Jahresabschnitt reift; im Oktober und November wird er geerntet und in Reisspeichern gelagert. Auf die Ernte folgt die günstigste Zeit für den Handel. Die Haushalte unterstützen sich gegenseitig bei den Feldarbeiten, was besonders bei Saat und Ernte ausgeprägt ist und einen Maßstab für das Ansehen des Hauses darstellt. Die Arbeiten sind nur selten geschlechtsspezifisch kategorisiert, worauf sowohl Izikowitz (2001: 277), als auch Sprenger (2006a: 36) hinweisen.

Bei der Aussaat werden bestimmte Stäbe benutzt, die aus einem Bambusstiel und einem aufgesetzten Holzkeil bestehen. Sie werden wie die im Dorfgeistritual verwendeten Lanzen *kung seleam* genannt. Das verarbeitete Holz stammt von dem *juk*-Baum, dessen Blätter bei der Büffelschlachtung die Hüte der Hauptakteure zieren (Sprenger 2006a: 175). Es ist also ein doppelte Parallele zwischen der Saat und den Opferungen festzustellen, wobei sich die Rolle des ehemaligen Kriegswerkzeuges ‚Lanze‘ *kung seleam* auf die Vertreibung von oder den Schutz vor Geistern bezieht (vgl. Anhang 4, Email Nr. 8).

Izikowitz beschreibt ausführlich die Methoden der Jagd per Armbrust und des Fallenstellens (Izikowitz 2001: 178 ff.) Er bemerkt ebenfalls, dass die Rmeet zwar Lanzen kennen und verwenden, der Gebrauch aber ausschließlich zeremoniellen Gelegenheiten, wie Büffelopfern, vorbehalten ist (Izikowitz 2001: 181). Wasserbüffel werden nicht zur Feldarbeit herangezogen. Izikowitz schreibt, dass bis das 20. Jahrhundert hinein wilde Büffel in den Wäldern der Rmeet Region umherstreiften (Izikowitz 2001: 193). Diese wurden nach und nach in speziellen Käfigen gefangen und über Aushungern und Anbinden gezähmt. Diese Art der Sozialisation wird zu Izikowitz' Zeiten noch angewendet, sobald ein Büffel für die Menschen gefährlich zu werden droht (ebd.). Der genuine Bezug des Büffels zur Wildheit und zum Wald und nicht nur zur Außenwelt des Tieflandes wird von Sprenger nicht thematisiert, er rechnet lediglich die Gaur (*Bos gaurus*) dem Wald zu. Büffel werden von ihm folglich nicht als (ehemaliges) Beutetier, sondern nur als Handelsgut und wichtigstes Opfertier wahrgenommen (Sprenger 2005: 292). Izikowitz dagegen ist sich sicher („surely“), dass die Büffel „wegen ihrer Größe und ihres feinen Fleisches“ früher gejagt wurden (Izikowitz 2001: 325, eigene Übersetzung). Dieses Problem, ob die Büffel jemals gejagt und dann verzehrt wurden, bzw. welche Folgerungen sich daraus für die Opferungen ableiten ließen, kann hier nicht befriedigend beantwortet werden. Dem ist lediglich die Bemerkung Sprengers hinzuzufügen, dass die Rmeet allgemein einen klassifikatorischen Unterschied zwischen wild lebenden und gezähmten Tieren machen,

wobei – außer bei spezieller Forderung eines Geistes - nur die gezähmten auch geopfert werden (vgl. Anhang 4, Email Nr.8).

Wie oben bereits angedeutet, sind die Dörfer der Rmeet bereits vor der Kolonialisierung durch die Franzosen in Staatsformen der Lao und der Thai eingebunden.⁷⁶ Dabei handelt es sich aber nicht um eine administrative Verortung, sondern um eine durch die Zahlung von Tribut bestehende Beziehung (vgl. Sprenger 2006a: 252). Dieser Modus ermöglicht den Rmeet die relative Eigenständigkeit, was sich wohl auch durch die Markierung ihrer Region als Peripherie gegenüber den jeweiligen Königshöfen bedingt. Bevor 1896 die Franzosen Anspruch auf die Provinz des oberen Mekong erheben, leisten die Rmeet Abgaben in Form von Bienenwachs an den siamesischen Prinzen der Provinz Xieng-Khong (Izikowitz 2001: 23).⁷⁷ Das Waldprodukt Wachs dient in den buddhistischen Klöstern als Basis zur Herstellung von Kerzen (vgl. Hickey 1982: 136). Der Kontakt zwischen den Rmeet und den Tieflandbewohnern verläuft heute wie in den 1930er Jahren primär entlang zweier Linien: Handel und Lohnarbeit. Dabei variieren die Längen der Handelsrouten mit dem jeweiligen Produkt und der Epoche. Reis wird heute primär auf kurzen Strecken über Zwischenhändler ins Tiefland verkauft, wobei diese „keinen gesonderten Status gegenüber anderen Fremden“ erhalten (Sprenger 2006a: 241). Die Funktion als geldgleiches Universaltauschmittel ist Reis abhanden gekommen.

Lohnarbeit wird zum einen für Tieflandbewohner verrichtet und steht dann vor allem im Kontext von Gruppen, die sich als verwandt ansehen und unter denen sich der Lohn, z.B. in Form von Büffeln, aufteilt. Zum anderen gibt es eine individualisiertere Form von Lohnarbeit, die im Ausland stattfindet, z.B. in Thailand in industriellen Betrieben oder als Fahrer und Straßenhändler (ebd.). Im Dorf kommt es zu einer Umwertung externer Güter im Ritual, was die bestehende Ordnung entgegen der Vorstellung von einer destruktiven ‚Kraft‘ des Kapitalismus stärkt (Sprenger 2006a: 252).⁷⁸ Auch Izikowitz stellt fest, dass der im Handel mit den Nicht-Rmeet erworbene Reichtum in die Sphäre der bestehenden Ordnung einfließt: „Wealth is accumulated [...] and [...] exchanged on entering into matrimony“ (Izikowitz 2001: 316).

⁷⁶ Zur Geopolitik Thailands vgl. Thongchai Winichakul 1996

⁷⁷ Dabei ist die Unterscheidung zwischen ‚laotisch‘ und ‚siamesisch‘/ ‚thai‘ nicht immer eindeutig, worauf Izikowitz explizit hinweist: “The Thai tribe living in the Province of Xieng-Khong are the so-called Yuan. In Siam they are also called Lao or Western Lao, in contradistinction to the Lao in French Laos.” (Izikowitz 2001: 23)

⁷⁸ vgl. Parry/Bloch 1989

Eine ausführliche Deutung der durch exogene Güter hergestellten Beziehung der Rmeet zu einem Außerhalb ihrer Gesellschaft, wird von Sprenger bei der Analyse des Mythos vom ‚Baum des unermesslichen Reichtums‘ vorgenommen (Sprenger 2006a: 272-284). Hier sei die Handlung nur verkürzt wiedergegeben: Zwei Waisen werden von ihrer FZ eines Vogels beraubt, den sie im Wald gefangen und gezähmt haben. Sie erhalten lediglich den Schädel des Tiers zurück, den sie auf Geheiß ihrer toten Eltern, in Termitenhügelerde am Fluss vergraben. Dort sprießt dann ein Baum, der Münzen und Gongs als Früchte trägt, was die beiden Waisen zu begehrten Empfänger des *pök taa* macht, denn ihre Güter werden als Gegengaben erwartet. Sie sind damit rituell als die Frauengeber aller Leute markiert und besitzen folglich selbst keine Frauengeber, keine Fähigkeit zur Reproduktion mehr. Letztlich sterben sowohl die FZ, die von dem Reichtum nicht profitiert, als auch die beiden Waisen, was mit einer Wucherung des Baumes einhergeht, so dass dieser von zwei Junggesellen gefällt wird. Dabei fällt der gütertragende Teil ins Tiefland, bzw. in das Außerhalb der Rmeet-Gesellschaft.

Sprenger kommt so zu dem Schluss, dass die Rmeet sich selbst als den Ursprung der exogen eingehandelten Güter sehen, die Kapazität diese zu Produzieren aber externalisiert hätten um einen „Kollaps“ der eigenen gesellschaftlichen Identität zu vermeiden (Sprenger 2006a: 283). Der Mythos ist eine Version des Motivs von der Notwendigkeit kategoriale Unterscheidungen wie Geber und Nehmer herzustellen um die Gesellschaft als solche reproduzieren zu können.

Die so begründete konzeptuelle Vermengung oder Überschneidung der Ebenen von intern getauschter ‚Gabe‘ und extern erhandelter ‚Ware‘ soll an einem Beispiel deutlich gemacht werden, welches die differenzierte Auffassung der Rmeet von Sozialität spiegelt, an dem ‚Gang der Toten zum Markt‘. Wie bereits mehrfach angedeutet, verliert sich die Dimension des Sozialen außerhalb des Dorfes und weiter gefasst des Hochlandes, für welches die Kategorie *yam* zum Tragen kommt (Sprenger 2006a: 249). Das Ausdünnen vollzieht sich nicht nur entlang räumlicher, sondern auch zeitlicher Kategorien, wie in dem Abschnitt über die Verwandtschaft und deren Terminologie gezeigt. Tote nähern sich so in ihrer ‚Nicht-mehr-Sozialität‘ konzeptuell *yam* an. Dazu gehört die Regel innerhalb von drei Jahren nach einem Todesfall im eigenen Haus nicht ins Tiefland zu gehen, was ebenso am alle 60 Tage wiederkehrenden Todestag⁷⁹ zu vermeiden ist: „Es besteht die Gefahr, den Toten dort von Angesicht zu Angesicht zu

⁷⁹ Die chronologische Ordnung der Rmeet setzt sich aus einem zehntägigen und einem zwöftägigen Zyklus zusammen, was kombiniert ‚Monate‘ von sechzig Tagen ergibt (5 ‚Wochen‘ à 12 Tage entspricht 6 ‚Wochen‘ à 10 Tage). Dieses System ist laut Izikowitz jedoch in erster Linie den religiösen Spezialisten bekannt, die besonders günstige Tage für die wichtigen Aktivitäten errechnen können (Izikowitz 2001: 171)

treffen.“ (Sprenger 2006a: 250). Die Loslösung der Toten aus dem Soziokosmos des Dorfes vollzieht sich mit dem ‚Einreiben des Hauses mit Blut‘ (*pöak ña*) der Hinterbliebenen nach den ersten Regenfällen am Ende der Trockenzeit. Bei diesem Ritual konstituieren sich die *yuu-ääk* als Einheit. Die Toten, falls sie korrekt begraben sind, werden vom Donner der ersten Regenfälle aufgeweckt (Sprenger 2006a: 205) und gehen parallel zum *pöak ña* in die ‚Hauptstadt‘, wo sie ihre Särge verkaufen.

Sie tauschen diese also mit anderen, ebenso extra-sozialen Wesen, Städtern, gegen Geld, welches den hinterbliebenen *yuu-ääk* auf unklare Art und Weise zu Gute kommt (Sprenger 2006a: 251). Geld ist in seiner Form als geprägte Münze wichtiger relationaler Bestandteil der exogamen Gruppen, es ist ein gemeinsamer Besitz. Neben Büffeln stellen Münzen z.B. die prinzipiellen Brautgaben dar. Eines schlechten Todes Gestorbene verfügen nicht über Särge, d.h. sie können nicht an dem Tausch teilnehmen und sind in ihren Nicht-Einordnung potentiell schädlich für die Gesamtheit der Lebenden im Dorf. Sozialität, repräsentiert durch den Sarg, ist also Bestandteil und Voraussetzung des Tausches in dieser Zone des Außerhalb, eines Tausches, der sowohl Marktelemente als auch eine explizit moralische Dimension aufweist.⁸⁰

Die Toten werden in dem Moment, in dem sie ihren letzten Bestand an Sozialität konvertieren, zu Ahnen, welche den Fortbestand der Gesellschaft als Ganzem ermöglichen. Man kann sie nun einordnen, denn sie positionieren sich inmitten der Gräbergruppe, welche wie erläutert für die Rmeet die wichtigste Kategorie der Identitätskonstruktion darstellt (Sprenger 2006a: 251 f.).

Die Beziehungen zum Außerhalb der Rmeet-Gesellschaft sind angedeutet worden, im nächsten Abschnitt wird gezeigt, nach welcher Ordnung sich die rituelle Identifikation von Menschen und Büffeln gestaltet und wie sich dies auf die internen Strukturen der Rmeet-Gesellschaft bezieht.

4.1.5 Menschen, Büffel und *klpu*

Nachdem bereits gesagt wurde, dass einerseits Izikowitz das *klpu* als eine ‚Seele‘ von Menschen und auch von Reis versteht, andererseits über das Konzept des *klpu* die Relation Mensch-Büffel ausgedrückt werden kann, soll hier noch einmal dezidiert auf dessen Bedeutung hingewiesen werden. Izikowitz beschreibt *klpu* gemäß dem

⁸⁰ „The radical opposition [...] between the principles on which gift and commodity exchange are founded derives in part [...] from the fact that *our* ideology of the gift has been constructed in antithesis to market exchange.“ (Parry/Bloch 1989: 9, kursiv i.O)

Vokabular seiner Zeit als „eine Art Flüssigkeit, wie Elektrizität, die den Körper verlassen kann, wenn sie nicht ordnungsgemäß behandelt wird“ (Izikowitz 1941: 9, eigene Übersetzung) und verfällt mit dieser mechanistischen Terminologie dem Konzept der „Seelen-Substanz“, welches zu dieser Zeit des öfteren herangezogen wird.⁸¹ Sprenger identifiziert *klpu*, neben einem allgemeinen Blickwinkel auf Lebendigkeit durch Bewegung (*pääm*), als den „zentralen Aspekt der Person“, als ihren sozialisierten und sozialisierenden Teil, was ein nützlicherer Ansatz ist (Sprenger 2006a: 45).

Um dem *klpu* näher zu kommen wird die Funktionsweise des Hausgeistrituals als Beispiel dargestellt, anschließend die allgemeinen Charakteristika des Konzepts erläutert. Dahinter steht die Frage, was genau Büffel und Menschen miteinander verbindet.

Ohne die Idee von *klpu* sind Büffelopfer bei den Rmeet nicht zu verstehen, denn erst dadurch wird eine gemeinsame Ebene zwischen den artverschiedenen Elementen konstituiert, was einen Austausch im Ritual, d.h. im Opfer gestattet. Dabei kann *klpu* keine wissenschaftliche Letztbegründung für kulturspezifisches Handeln liefern, denn es ist wiederum nur ein Teil von kontextgebundenen Repräsentationen und zudem dem Konzept von Person und Büffel inhärent. Deshalb konzipiert es Sprenger als Idee-Wert i. S. v. Dumont (vgl. Sprenger 2005: 87). Bei der Opferung für den Hausgeist, anlässlich eines kranken Hausmitgliedes, kann das *klpu* des Büffels i.w.S. als Tauschobjekt für die Gesundheit der betroffenen Person verstanden werden, was sich in der Anrufung ausdrückt:

„[...] wir ziehen den Büffel von Herrn Sän Mun Mää herbei,
von Herrn Chajia MEEng NgEn (aus einem anderen Dorf),
der Büffel stirbt an unserer Statt [...]“ (Sprenger 2006a:
106, fett JK).

Das rituelle Töten eines Büffels ermöglicht es, gesellschaftsrelevante Beziehungen fortzusetzen, d.h. die Kontinuität innerhalb des sozio-kosmischen Ganzen aufrecht zu erhalten (vgl. Sprenger 2006a: 102). Denn der Körper des Büffels kann zerlegt, verteilt und konsumiert werden, was für einen menschlichen Körper nicht denkbar ist. Das *klpu* ist entscheidend für das ‚Funktionieren‘ eines Opfers. Tötet man anstatt einem Büffel aus finanziellen oder anderen Gründen lediglich ein Schwein, so muss dem Tier *klpu*

⁸¹ Needham hat in einem Aufsatz nachgewiesen, wie eine westliche Kausalitätsvorstellung die Erkenntnisse über solcher Art ‚Seelen‘- Konzepte determiniert. Dabei geht es um die Übertragung von Fruchtbarkeit durch spezielle Substanzen, die z.B. bei der Kopfjagd erbeutet werden können. Dies entspricht aber selten bis nie den indigenen Vorstellungen von Ursache und Wirkung.

hinzugefügt werden. Dies geschieht durch ein mit *talaeo*⁸² geschmücktes Holzobjekt, das mit dem ‚Nabelholz‘ auf dem Grab assoziiert wird, also einen Bezug zur Sozialität spendenden Gräbergruppe aufweist (Sprenger 2006a: 102). Man platziert das *klpu* des Schweins es in der Nähe des Hausgeistes.⁸³ Dieser soll anerkennen, das ihm ‚Leben‘ gegeben wird, wobei er dann prinzipiell indifferent gegenüber der Art des gegebenen Lebens ist.

Die Idee des *klpu* kennzeichnet den Aspekt, der Büffeln und Menschen gemeinsam ist, wobei der Genauigkeit halber nochmals hinzugefügt wird, dass Izikowitz Reis ebenfalls als mit *klpu* ausgestattet betrachtet (Izikowitz 1941: 7).⁸⁴ Eine mögliche Erklärung dieser Differenz könnte in der historisch gewandelten Bedeutung der Export- und Tauschfähigkeit des Reises vermutet werden. Heute spielt Reis für die Beziehungen zum Außerhalb der Rmeet-Gesellschaft keine große Rolle mehr.

Izikowitz folgend besitzen Menschen *klpu ndoh* im Kopf und *klpu kroj* in den Knien, wobei sich die beiden Sphären in der Höhe des Bauchnabels treffen, was mit der Bedeutung des Nabelholzes korrespondieren könnte. Unterschiedlichen Informationen nach, ist der Verlust gleichbedeutend mit Krankheit oder Tod (Izikowitz 1941: 11). Damit weist es eine explizit moralische Dimension auf. Sprenger argumentiert dementsprechend weniger substantialistisch, indem er die relational-soziale Komponente des Konzeptes betont. Obwohl *klpu* eine „gebundene, lokalisierte Einheit“ (Sprenger 2006a: 45) repräsentiert, steht es gleichwohl in verschiedenen, individuellen Beziehungen zu den Geistern der Toten oder zu den Frauengebern, bzw. deren Ahnen (Sprenger 2006a: 47).

Zwei in verschiedenen Kontexten auftretende Rituale ‚stärken‘ das *klpu* und damit die Integrität der sozialen Person. Neben dem *dOndei*⁸⁵, dem Umbinden der Handgelenke mit einem Faden („dort sitzt *klpu*“ Sprenger 2006a: 53), ist besonders das bereits erwähnte *pöak*, das Einreiben mit Tierblut (Sprenger 2006a: 55) relevant. Während das

⁸² Bereits Izikowitz berichtet von der Verwendung von „talä“ im Dorfgeistritual und er beobachtet eine generelle Verbreitung der Objekte in Laos (Izikowitz 1941:16). Der Begriff *talaeo* stammt aus dem Laotischen und bedeutet soviel wie ‚Falkenaue‘. Über ihn wird entweder eine Verbindung mit den Geistern (z.B. bei der Ernte) oder eine Distanzierung von ihnen und unerwünschten Menschen (z.B. beim Dorfritual) ausgedrückt. Dazu unterscheiden sich die beiden sternförmigen Bambusobjekte geringfügig in ihrer Form.

⁸³ Der Sitz des Hausgeistes wird an der den Schlafstätten gegenüberliegenden Seite angenommen. Eine Markierung der Wand fehlt in Takheung heute größtenteils, aber in anderen Dörfern kennzeichnet man die Stelle durch Büffel- und Schweineschädel aus den Opfern für den Hausgeist (Sprenger 2006a: 81).

⁸⁴ In einer extensiven Auffassung des Begriffes ‚Seele‘ wird der Boden des Dorfes von Izikowitz mit zu den beseelten Entitäten gerechnet. „Another group of conceptions consisted in the accepting of a sort of function soul, a kind of „fluidum“ which is to be found in human beings, in rice, and in the very ground of the village.“ (Izikowitz 1943: 54)

⁸⁵ Das Handgelenk-Umbinden ist eine sehr weit verbreitete Geste in Laos, wo es allgemein *basi* oder *sukhuan* genannt wird. Izikowitz glaubt, dass es von den buddhistischen Thai übernommen wurde und ursprünglich eine brahmanische Tradition ist (Izikowitz 1941: 11).

dOndei einen eher allgemeinen Charakter hat und keine besondere Beziehung der Ausführenden zueinander erfordert oder herstellt, ist *pöak* ein Akt der hierarchischen Beziehungsordnung. Der Spender muss dafür eines seiner eigenen Haustiere töten, was er in der Regel für seine Frauengeber tut, nicht vice versa (ebd.). Beim Dorfgeistritual wird erst das Haus des *taa samaan*, anschließend das *cuOng* mit dem Blut kleinerer Schweine eingerieben, was in ebensolchem Sinne als Anerkennung eines, wenn vielleicht auch nur temporär, veränderten Status verstanden werden kann.

Für das *klpu* des Opferbüffels wird keine dieser beiden ritualisierten Handlungen vollzogen. Vor seiner Tötung bekommt er lediglich etwas Schnaps auf den Kopf geträufelt (Sprenger 2006a: 224). Die Riten der Integration des Büffel*klpus*, welchen das Tier auf seine Opferrolle hin unterzogen wird, finden bereits viel früher, bei der Ankunft des Büffels am Haus des neuen Besitzers⁸⁶, statt.

Des Büffels *klpu* ermöglicht zwar unter Umständen die Identifikation des Büffels mit Menschen, verfügt aber weder über die Fähigkeit im Traum in die Zukunft zu sehen, noch bleibt es nach seinem Tode an das Dorf oder einen Friedhof gebunden: „nach dem Tod verschwindet [es] in den Wald“ (Sprenger 2005: 296, eigene Übersetzung, vgl. Sprenger 2006a: 101). Es ist also ein unvollständiges, reduziertes *klpu*, das dem Büffel zgedacht wird. Was macht den Büffel nun aber trotzdem – oder deshalb – so besonders, dass Geister Menschen als Büffel wahrnehmen und Menschen in der Perspektive des *klpu* durch sie repräsentiert werden können? Betrachten wir zunächst einen sprachlichen Hinweis und schauen dann, wie der Büffel von den Rmeet behandelt wird, kurz: welche Beziehung zu ihm aufgebaut wird.

Beide Ethnologen bemerken die Verwendung eines Klassifikators für Büffel, der sonst alten Menschen zusteht: Izikowitz spricht von *kun*, was er mit dem *to* der Körper und der Tiere kontrastiert (Izikowitz 1941: 6). Der Begriff *kun* deckt sich mit dem thailaotischen Ausdruck der höflichen Anrede. Sprenger nutzt das Wort *gEn* für ‚alt‘ in Bezug auf Menschen und als Klassifikator für Büffel im Allgemeinen und Büffelweibchen im speziellen (Sprenger 2006a: 48, 99). Mit dieser spezifischen Konzeption der Büffel als menschen-ähnlich hebt er sich bereits von allen anderen Tieren ab.

Nach dem Kauf wird der Büffel durch ein Ritual an das Haus, verstanden als Beziehungsgeflecht, gebunden: der neue Besitzer reibt in der Küche Salz auf bestimmte Stellen, die über *phi*, also eine soziokosmische Relation per se verfügen: Herd,

⁸⁶ Die Rmeet sind eher Käufer als Züchter von Büffeln, was bedeutet, dass die meisten als größere Kälber oder ausgewachsene Tiere zu ihnen kommen.

Topfständer, Topf und Tür (Sprenger 2006a: 99). Wie oben bereits erwähnt, ist es das salzige Wasser, welches den Büffel in erster Linie an das Dorf und seinen Besitzer koppelt, was auf die Bedeutung dieses Einreibens weist. Die Küche ist ein Bereich mit weiblichen Attributen, die Verbindung des Büffels mit diesem ist bereits durch den gemeinsamen Ursprung von Außerhalb gegeben und wird nun verstärkt.

Reicht diese Form der Anbindung nicht aus, so dass sich der Büffel zu weit vom Dorf entfernt und evtl. im Wald oder in anderen Dörfern ‚wildert‘, muss durch die Frauengeber des Besitzers ein Ritual durchgeführt werden, welches sich terminologisch an die Namensgebung eines neugeborenen Kindes anlehnt.⁸⁷ Die dem Haus externen Frauengeber sind allein in der Lage, die Umgrenzung des Hauses und damit die internen Beziehungen zu festigen, weshalb sie es sind, die das verstärkte Integrations-Ritual *ncheai traak* durchführen. Dafür werden dem Büffel zunächst Fäden um die Hörner gebunden, was entsprechend des *dOndei* als eine allgemeine Form der Anbindung von *klpu* interpretiert werden kann. Darauf folgend wird Blut aus den Schnabelwinkeln eines noch lebenden Huhns auf den Kopf des Büffels und einen Korb geträufelt, der selbst *ncheai* genannt wird. Dieser Korb *ncheai* wird zusammen mit einem aus Bambus geflochtenen *talaeo* und Büffelglocken am Außenpfosten des Hauses aufgehängt. Es handelt sich um einen verbindenden *talaeo*, ein Objekt, welches bei der Namensgebung des Kindes im Inneren des Hauses, über der Schlafstätte der Eltern, angebracht wird (Sprenger 2006a: 101). Die Aufhängung des Objekts am Außenpfosten ist folglich bedeutsam: Der Büffel ist ungleich dem Kind lediglich assoziiertes Mitglied des Hauses und noch nicht vollständig *in* das Haus integriert. Dies kann erst nach seiner Opferung für den Hausgeist geschehen, wenn er in das Haus getragen (sic!) und dort zerlegt wird (Sprenger 2006a: 111).

Büffel benötigen einen rituellen Kontext, damit ihr *klpu* dem eines Menschen gleichwertig scheint. Der Büffel ist so bis zu seiner körperlichen Verteilung während einer Opferung nur unvollständig mit Haus und Mensch identifizierbar, was durch das Konzept vom ‚Blick der Geister‘ gestützt wird, in dem sich vollständiges und unvollständiges verkehrt. Büffel gelten als unvollständige Menschen, was sich in der besprochenen Artikulation des *klpu* ausdrückt.⁸⁸ Geistern erscheinen Menschen zunächst als Büffel, weshalb sich speziell Schamanen im Verkehr mit den Geistern als lebendig und vor allem als sozial gebundene Wesen markieren müssen.

⁸⁷ *ncheai gOOn*: Namensgebung, *ncheai* des Kindes / *ncheai traak*: *ncheai* des Büffels

⁸⁸ Grabbeigaben für tote Menschen sind deshalb „nur zerrissene Kleidung, zerbrochenes Geschirr und verrostete Gewehre“ (Sprenger 2006a: 101)

Schutz ist auch bei der Kommunikation bzw. Kreation des Haus- oder Dorfgeistes durch Nicht-Schamanen eine dringliche Aufgabe, denn in beiden Geisterbeziehungen werden einander widersprechende Wertkontexte von Innen- und Außenbezügen aktualisiert um eine spezifische Gruppe als Einheit zu konstituieren. Beim Hausritual wird deshalb die hierarchische Ordnung zwischen Frauengebern und –nehmern kurzfristig aufgehoben (Sprenger 2006a: 103). Die Ordnung des Dorfrituals der Fokus des nächsten Abschnittes.

4.2 Das Jahresritual für den Dorfgeist

Neben den Hausgeistern, welche die autonome Einheit des Hauses, bzw. der Deszendenzgruppe verkörpern, ist es der Dorfgeist *phi yiing* (rmeet: *mbrOOng yiing*)⁸⁹, dem die regelmäßigsten und größten Opfer gemacht werden. Denn ‚Verwandtschaft‘ allein ist keine ausreichende Grundlage für die Definition einer Gesellschaft als Einheit, immer wird auch eine übergeordnete, d.h. kosmische Ebene benötigt, auf welche die Zuschreibungen von Innen und Außen gedacht werden können. Die Beziehung der Häuser zum Ganzen des Dorfes und der Rmeet-Gesellschaft, wird ein oder zweimal jährlich durch das Opfern von Büffeln oder Schweinen aktualisiert.⁹⁰ Die Aktualisierung dieser Beziehung kann aber auch okkasionellen Charakter in Krisensituationen annehmen, z.B. sobald eine Epidemie im Dorf, ‚schlechte Tode‘, sowie Beleidigungen gegen den Geist bzw. Beschädigungen am *cuOng* auftreten.

Die Ausformungen des Jahresrituals variieren unter den Rmeet bezüglich der Opfertiere, des Opferungsplatzes im oder außerhalb des Dorfes, und der begleitenden Tabus. Generell lässt sich aber sagen, dass mindestens einmal im Jahr ein Schwein am *cuOng* für den Dorfgeist geopfert wird. Ob dabei auch ein additives *klpu*-Objekt verwendet wird, ist leider nicht ganz klar. Sprenger vermutet aber, dass dem nicht so ist, da es bei dem Ritual nicht um einen Tausch von *klpu* ginge (vgl. Anhang 4, Email Nr. 6). Die Opferung eines Büffels für den Dorfgeist ist also nicht explizit notwendig (vgl. Sprenger 2006a: 219).

Zwei Dinge zeichnen das Dorfgeistritual aus: Zum einen ist es die Konzeption des Rituals als *plo phi*, ‚den Geist machen‘ (Sprenger 2006a: 45), zum anderen das relativ verzögerten Auftreten des Dorfgeistes, der für die Gemeinschaft erst ab einer

⁸⁹ *Phi* ist der häufiger benutzte, laotische Ausdruck, der sich ebenso in der Thai-Sprache findet.

⁹⁰ Izikowitz (2001: 337) beschreibt zwei jährliche Rituale.

bestimmten Größe relevant wird. Hier verdeutlicht sich, wie Ritualisierung und strategische Sozialisation zusammenhängen. Durch den *phi yiing* und die Stätte seines Wirkens wird aus einem Dorf mit einzelnen Häusern ein öffentlich repräsentierbare Gesamtheit:

“[...] the *cóng ying* is a manifestation of the p u b l i c life of the village group just as the spirits of the village and the *xemia* which belongs to that institution.” (Izikowitz 2001: 81, gesperrt und kursiv i.O.)

Über die Hausväter wird wiederholt eine Verbindung zwischen den beiden Wertkontexten Haus und Dorf geschaffen, denn sie sind es, die dem Dorf den Beginn des Festes ankündigen und vor der Tötung des Büffels bestimmte Gaben zum *taa samaan* bringen. Sie profitieren auf der Ebene des einzelnen Hauses von dem Ritual dadurch, dass sie je eine individuelle Beziehung zum Dorfgeist herstellen. Bei der Vorbereitung des *cuOng* legen sie die persönlichen Jätmesser und ein paar Reishalme, zusammen mit Kauri- und Büffelnachbildungen unter einen bestimmten *talaeo* im *cuOng*. Dieser *talaeo* wird mit dem Blut der aller geopfert Tiere eingerieben und bleibt dort liegen, im Gegensatz zu anderen mit Blut bestrichenen *talaeo* die am Dorfrand übelwollende Geister fernhalten sollen. Die Gaben, d.h. die Nachbildungen, sind letztlich für den Reisgeist bestimmt, dem im Anschluss an das Dorfgeistritual Stücke aus der Leber des Büffels auf das Feld gespuckt werden.⁹¹ Dieses Organ verkörpert in vielen südostasiatischen Gesellschaften den Sitz eines Geistes oder einer vitalen Komponente und wird häufig zur Divination herangezogen.⁹²

Das Dorf finanziert die Opfertiere möglichst zu gleichen Teilen, wobei ein markanter Unterschied zwischen Schweinen und Büffeln sichtbar wird: während Schweine aus der Mitte des Dorfes genommen und dem Besitzer durch Arbeitstage vergolten werden, stehen Büffel für den expliziten Fremdbezug, indem man sie durch Geld von Außerhalb erwirbt.

Im dokumentierten Fall handelt es sich um ein für den Ethnologen vorgezogenes, additives Büffelopfer, welches alle drei Jahre neben einem Schweineopfer im Dorf Takheung durchgeführt wird. Der Dorfgeist wird dabei in seiner Form als Mensch-Gaur (*he ii keting*) im Dorf beopfert und anschließend externalisiert. Der geopfert Büffel

⁹¹ Das brandgerodete Feld wird jedes Jahr aufs Neue von den Geistern geliehen. Deshalb ist es wichtig, dass mit diesem Akt des Bespuckens der sozialisierte Dorfgeist auf das Feld übergreift (Sprenger 2006a: 231). Menschen agieren dabei als Medium zwischen dem Dorfgeist, dem der Büffel geweiht und geopfert wurde und dem Feldgeist.

⁹² vgl. z.B. Hoskins 1993 (Kodi / Sumba), Howell 1996 (Lio / Flores)

geht so in den Besitz des Geistes über (Sprenger 2006: 231) und kann als Initiation des do-ut-des Prinzips verstanden werden. Das Opfer ist die Voraussetzung für Fruchtbarkeit und Gesundheit des Dorfes und aller seiner Häuser. Die Bedeutung des Gaur für die Rmeet lässt sich auf seine ehemalige Funktion als größtes Jagdwild zurückführen. Gelang es einem Jäger dieses riesigen Wildrinds habhaft zu werden, so wurde das ganze Dorf an einem großen Fest beteiligt, welches aus Angst vor dem Gaur-Geist strikt im Dorf stattfand (Izikowitz 1943: 40).

Das Haus, also die Beziehungseinheit, des Dorfpriesters *taa samaan* wird für das Ritual als repräsentativ für den Ursprung des Dorfes genommen, der *taa samaan* selbst operiert in diesem Kontext parallel zu einem Hausvater im Hausgeistritual. Beim Dorfgeist handelt es sich um eine Kombination aller Hausgeister mit den Erd- und Himmelsgeistern, wobei er Sprenger zur Folge über „Agens und Handlungsfähigkeit“ verfügt (Sprenger 2006a: 214). Izikowitz lokalisiert ihn „unter dem Territorium des Dorfes“ als ob er „im Boden des Dorfes begraben wäre“ (Izikowitz 1941: 14, eigene Übersetzung). Diese Assoziation mit dem Friedhof, sprich mit der Manifestation der patrilinearen Identität der Gräbergruppe ist es, die den *phi ying* zum Ahnen des Dorfes macht.

Die ideologische Gleichsetzung von Haus und Dorf hat eine Problematisierung innerdörflicher Ehen zur Folge, die durch die Identifikation der beiden Ebenen Haus und Dorf äquivalent zum Inzest werden. Dies macht den Kontakt mit dem Dorfgeist gefährlich, was wiederum bestimmte Tabus hervorruft, die den Blick des *phi ying* von den Dorfbewohnern ablenken sollen (Sprenger 2006a: 215).

4.2.1 Vorbereitung und Durchführung

Für die Dauer des Jahresrituals isoliert sich das Dorf gegenüber seiner Umwelt durch Tabus und in materialisierter Form durch den Aufbau von Toren auf den Zugangswegen. Diese Tore werden mit hölzernen Säbeln und *talaeos* geschmückt, so dass Geistern wie Menschen die besondere Situation verkündet wird. Die Tabus variieren bezüglich ihrer Länge, wobei einige grundsätzliche Züge aber gleich bleiben. So ist z.B. das Tabu das Dorf zu betreten länger, als das es zu verlassen, wobei die lokalisierte Grenze für beides der Dorfrand ist. In der Handlungsdimension schließen die Tabus Feldarbeit, sowie typisch weibliche Aktivitäten, wie „Feuerholz am Stirnband tragen“ oder „Wasser schultern“ mit ein (Sprenger 2006a: 224).

Vor und hinter dem *cuOng*, also an dessen Kopf- und Schwanzseite werden die Opferpfosten *thuung* aufgebaut, die vorne ebenfalls die Form eines Tores haben.⁹³ An den Bambusfeilern der Pfosten werden gabenaufnehmende Bambustrichter (*kho*), neben einer Art Rinne niedergelegt, des weiteren Holzsäbel, *talaeo* und geflochtene „Büffel“, „Silberbarren“ und „Kauris“ (Sprenger 2006: 220).

Das Haus des *taa samaan*, welches die Verbindungslinie zum Ursprung des Dorfes darstellt, wird nach einer blutigen Einreibung und der *muob* genannten Übergabe einer *khan*-Gabenschale, gemeinsam von ihm und seinen beiden gleichbenannten Assistenten verlassen. Sie ziehen um ins *cuOng*, das Haus des *taa samaan* wird erst nach Beendigung der Tabus wieder aufgesucht. Das *cuOng* wird mit Blut eines kleinen Schweins eingerieben, dabei werden nicht nur die Haus- und Erdgeister und der Dorfgeist angesprochen, sondern zusätzlich der Geist des *müang*, d.h. der Domäne oder des Distriktes eingeladen. Der wird von Sprenger als eine weiter mögliche Erscheinungsform des Dorfgeistes verstanden wird (Sprenger 2006a: 227). In dieser Seinsweise residiert der Dorfgeist an der Stelle am Dorfrand, wo auch den Toten gelegentlich Opfer dargebracht werden. Der Begriff *müang*, der heute in erster Linie eine administrative Einteilung darstellt, referierte in der Vergangenheit eher auf eine kosmische Dimension, d.h. in ihm offenbarte sich eine Beziehung zu anderen, mächtigeren Geistern als jenen des Dorfes (vgl. Winichakul 1996: 71).

Der *taa samaan* füttert nach der Einreibung des *cuOng* die *talaeo* an dessen Kopf- und Schwanzseite, d.h. er bietet eine aus seinem Hause mitgenommene Gabenschale an, indem er sie zu ihnen hochhebt und anschließend Reis, Schnaps, Ei und Mieng (fermentierte Teeblätter) unter Rezitationen in die *kho* Trichter gibt (Sprenger 2006a: 221).

Dann wird ein weiteres kleines Schwein geschlachtet, womit das Ritual als eröffnet gilt, was durch einen Hausvater, nicht durch den *taa samaan*, dem Dorf verkündet wird (Sprenger 2006a: 222). Blut dieses Schweins wird über weitere *talaeo* gegeben, die anschließend am Dorfzaun schädliche Geister abwehren sollen. Hier zeigt sich die oben angesprochene Ambivalenz gegenüber der Geisterwelt, die einerseits um Gesundheit und Wohlstand gebeten und darum zur Schweineopferung eingeladen wird, andererseits

⁹³ Diese torähnliche Form des Opferpfostens unterscheidet sich von der Form, die für die Hausgeistopferungen gewählt wird. Warum das so ist, erklärt Sprenger nicht, doch eine Assoziation mit den dem Dorf vorgelagerten Toren liegt nahe.

durch *talaeo*, durch die Tore und auch durch das Abfeuern von Schüssen ferngehalten werden soll. Das Schweinefleisch wird in gleichmäßigen Portionen an alle Dorfbewohner, also nicht nur an die Hausväter, verteilt, wobei einzig der Anteil des *taa samaan* spezifisch ist: er bekommt Nacken und Hinterteil, was bei anderen Ritualen die Stücke der patrilinearen Verwandten sind. Sprenger interpretiert diesen Zusammenhang wie folgt: „Im selben Verhältnis steht der *taa samaan* zu jener Einheit, die das *cuOng* repräsentiert: Er ist gewissermaßen der Bruder des Dorfgeistes und des Ursprungs.“ (Sprenger 2006a: 222).

Es sind wiederum die Hausväter, welche die *thuung* und die daran befestigten *talaeo*, sowie die alten Büffelschädel im *cuOng* mit dem Schweineblut einreiben, während ein *lambong*-Tanz beginnt. Dies ist eine aus dem Tiefland übernommene Form des Rundtanzes, der in aller Regel draußen getanzt wird. Das Abweichen von dieser Regel **nach** der Büffelschlachtung, wenn also mit der Anwesenheit des Geistes gerechnet wird, offenbart den Umgang mit der Spannung, die aus der Gleichsetzung von Haus und Dorf entsteht.

Die Büffelschlachtung findet am Vormittag des Folgetages statt, nachdem einige Hausväter dem *taa samaan* Blumen, Eier und Schnaps in das *cuOng* gebracht haben. Dort rühren sie gemeinsam mit Bambusstreifen in einem leeren Tonkrug an dessen Rand eine angezündete Kerze steht. Dieser Akt ist als Anrufung der Geister zu verstehen, er erhält durch die zugehörigen *wiai*-Verse, in denen der Gaur-Geist angerufen wird, einen expliziten Bezug zum Büffelopfer.⁹⁴ Von dem mitgebrachten Schnaps werden einige Tropfen auf die alten Büffelschädel, die Opferpfeiler sowie auf den Kopf des zu opfernden Büffels gegeben. Der *taa samaan* tötet den Büffel nun „metaphorisch“ mit der unwickelten Klinge einer Axt, woraufhin er sich in das *cuOng läh* zurückzieht und die ‚reale‘ Tötung durch Kehlschnitt folgt. (Sprenger 2006a: 224). Geht man davon aus, dass der Akt des Tötens zur Demonstration für die Geister bestimmt ist und aus deren Sicht „vollständige Dinge unvollständig, und vollständige unvollständig“ sind (Sprenger 2006a: 102), so ist das unblutige Schlachten des *taa samaan*, die entscheidende Handlung. Währenddessen werden verschiedenen Geister (bzw. der Dorfgeist in seinen verschiedenen Komponenten) zum Essen eingeladen.

Das Ausbluten des Büffels ist dem gegenüber sekundär, weshalb die Dorfpriester auch nicht mehr in ihrem Habit auftreten müssen. Mit dem aufgefangenen Blut wird ein vom

⁹⁴ Wie bereits erwähnt ist die Expulsion des Gaur-Geistes an das dreijährige Büffelopfer gekoppelt.

Vortrag bereits bekannter Akt in einer verstärkten Form wiederholt: ein *talaeo* wird mit frischem Büffelblut eingerieben und an dem aufgestellten Tor Richtung Friedhof befestigt, um die von dort kommenden, besonders schädlichen Geister abwehren zu können. Der Dorf- bzw. Gaurgeist wird explizit zum Schutz vor diesen Geistern angerufen, welche die Sozialität der Rmeet gefährden.

Die Verteilung des Büffels erfolgt ähnlich dem vorangegangenen Schweinopfer relativ undifferenziert: während Fleisch und Blut des Büffels in Portionen exklusiv an die verheirateten Männer des Dorfes verteilt werden und nur ein Teil davon für die sofortige Zubereitung im *cuOng* zurückbehalten wird, gehen die Hoden des Büffels an den *taa samaan*.⁹⁵ Parallel zum Verspucken der rohen Büffelleber auf dem Reisfeld durch die Hausväter, wird der Dorfpriester einen Teil der Hoden später im Fruchtbarkeitszentrum seines Reisfeldes (*cheEndang*) vergraben. Damit positioniert er sich über das Ritual hinaus, als spirituell übergeordneter Experte.

Auf einer Worfelschale werden die Innerein des toten Büffels gelagert. Daran sind die ersten Nahrungsgaben der Männer (Fleisch, Reisbällchen, Schnaps) gerichtet, die auf dem eigens eingerichteten Regal unter dem Dach abgelegt werden. Mit dieser Anerkennung der Innerein wird zuerst das Innere des Dorfes, d.h. die internen Beziehungen angesprochen (Sprenger 2005: 224)

Es wird gemeinsam Fleisch und Reis verzehrt, bevor die nächsten Gaben an die *talaeo* am *cuOng* (Kopf- und Schwanzseite), an die Büffelschädel vergangener Dorfgeistrituale und die Pfeiler vor und hinter dem *cuOng* gereicht werden. Die Männer gehen anschließend nach Hause, aber der Kopf des Büffels bleibt im *cuOng* und wird am nächsten Tag zu einem weiteren gemeinsamen Mahl weiterverarbeitet.

Eng verbunden mit den das Dorf isolierenden Tabus ist die spezielle Form des *lambong*, wie sie nach der Büffelschlachtung an den beiden darauf folgenden Tagen auftritt: Normalerweise wird dieser Rundtanz nur im Freien abgehalten, hier ziehen die Tanzenden von Haus zu Haus und wählen nach jeder Runde aus ihrer Mitte Paare aus, die erst vor aller Augen Schnaps konsumieren, worauf hin der Mann seiner Tanzpartnerin eine bestimmte Summe Kip (die laotische Währung) reicht. Die Norm verlangt ebenfalls, dass nur junge und unverheiratete Personen daran teilnehmen; hier wird sie außer Kraft gesetzt, so dass auch Verheiratete und ältere Personen tanzen, was sonst als „beschämend“ gelten würde (Sprenger 2006a: 226). Dies deutet auf eine

⁹⁵ Bei einer privaten Schlachtung ist es der Hausvater, dem die Hoden zustehen.

Auflösung der Frauennnehmer-Frauengeber-Beziehung, welche zwar das Haus konstituiert, auf der Dorfebene aber negiert werden muss, um den Geist über den „Inzest“, die innerdörflichen Ehen, hinwegzutäuschen. Später am Abend werden die Büffelschädel vergangener Dorfgeistrituale unter Rezitationen vom *taa samaan* mit dem Dotter eines gekochten Eis beschmiert, was ebenso wie das *pöak* deren *klpu* nährt. Zwar wurde oben bereits bemerkt, dass sich das *klpu* von Büffel nach deren Tod eigentlich entfernt, doch scheint es durch diesen Akt ‚re-aktualisiert‘ zu werden.

Die Entfernung des (Dorf-) Gaur-Geistes vollzieht sich am nächsten Tag. Der ‚reale‘ Gaur ist nie domestiziert, sondern, im Gegenteil, vertrieben worden. Der Gaur-Geist, wird *he ii ketiing* (Mensch-Büffel) genannt, was seine Doppelnatur zur Geltung bringt. Einerseits sind die Menschen von seiner Liebe abhängig; entzieht er sie, so werden sie krank (Sprenger 2006a: 227). Andererseits ist er einem Waldgeist ähnlich: man kann ihn wegschicken, d.h. in einem Baum am Dorfrand fixieren. Dies ist die Wiederkehr des bereits bekannten Motivs von der Notwendigkeit von und der Furcht vor den soziokosmischen Beziehungen. Der *hee ii ketiing* wird im Ritual durch einen sitzenden Mann aus Lehm verkörpert, eine Figur, die im *cuOng* hergestellt wird (Sprenger 2006a: 228).

Dem Mensch-Gaur aus Lehm werden noch im *cuOng* Gaben mit Lebenskraft hinzugefügt: ein rotes, frisch getötetes und gekochtes Huhns, ein rohes und ein gerade gekochtes Ei, Betel, ungekochter Reis, Schnaps, Zigaretten, Blumen und Mieng (fermentierter Tee). Ein mit all diesen Dingen befüllter Reiskorb wird zusammen mit einer Rinne und einem Trichter an einem Ast befestigt, den zwei Männer über die Schulter nehmen und so mit einer Kapelle und einem Säbelschwinger durch das Dorf ziehen. Die einzelnen Hausväter bringen zunächst ihre Familien mit einer Schnapsflasche in Berührung, die dann neben Zigaretten und Blumen auf einem Gabenteller nach draußen gebracht wird. Betel, Mieng und rohe Eier sind fakultative Gaben. Der *taa samaan* nimmt die Schnapsflasche und gießt etwas von dem Schnaps in den Korb. Die drei *taa samaan* (d.h. der Dorfpriester und die ebenso betitelten Helfer) tragen den Korb mit den Hausvätern zusammen aus dem Dorf heraus, Frauen und Kinder bleiben zurück. Ein Akt der Trennung von Priester und Geist findet mit dem Forttragen statt, der durch die rußschwarzen Streifen im Gesicht des *taa samaan* als solcher kommuniziert wird: Es sind die gleichen Streifen, wie sie den Brautnehmern nach der Trauung von den Brautgebern aufgemalt werden (vgl. Sprenger 2006a: 160, vgl. Anhang 4, Email Nr. 4).

Die Männer, die zu diesem mit *phi* behafteten Ort mitgekommen sind, entnehmen die rohen Eier und das gekochte Huhn und hängen dann die Stange samt Korb in der Würgefeige auf, wo der Gaur-Geist wohnt. Das gekochte Ei und die Flügel des Huhns, Nahrungsmittel ohne reproduktive Fähigkeiten, verbleiben bei der Würgefeige.

Nachdem noch einmal *lambong* für den Geist getanzt wird um ihn wohlwollend zu stimmen, distanziert man sich von dem Ort und kehrt ins Dorf zurück (Sprenger 2006a: 229f.). An diesem Abend wird parallel zum vorhergehenden der neue, nun abgekochte und aufgehängene Büffelschädel mit Eidotter eingerieben.

Am dritten Tag werden die *taa samaan* aus der Phase der Identifikation mit dem Dorf entlassen, wozu ihnen erstens durch ein *dOndei* die persönliche Integrität gefestigt wird und zweites durch ein *pök* ihre relative Position im Dorf wieder zur Geltung kommt. Sie schlafen von nun an wieder in ihrem je eigenen Haus.

4.2.2 Hierarchie der Beziehungen

Im Abschnitt über Verwandtschaftsbeziehungen wurde gezeigt, dass neben dem Selbstverständnis einer Gruppe als basierend auf dem patrilinearen Abstammungsprinzip, die Relation zu den Frauengebern konstitutiv für die Gründung eines Hauses ist. Die Frauengeber sind den Nehmern stets übergeordnet, sie empfangen in der Regel das *pök*, sie sind es auch, die bis zur Bestattung ‚ihrer‘ Frau Brautgaben von den Nehmern fordern können.

Dennoch dienen die Allianzbeziehungen nicht als Modell für die Gesamtgesellschaft, respektive das Dorf. Jedes Haus tritt an mehreren Punkten des Dorfgeistrituals einzeln, d.h. außerhalb der Frauengeber-Frauennehmer-Kette, in Verbindung zum Dorfgeist, z.B. durch Nahrungsgaben vor der Tötung des Büffels und bei der Expulsion des Gaur Geistes. Der Dorfgeist ist selbst, in den Beziehungen, die er ausdrückt, nach dem patrilinearen Deszendenzmodell kreiert. Zwar wird er auch als Verbindung der Hausgeister mit den Erd- und Himmelsgeistern betrachtet, doch ist seine Wirkungsstätte – das *cuOng* – assoziiert mit der Gräbergruppe, die sich nach Merkmalen der Deszendenz konstituiert. Er wird durch den *taa samaan* beopfert, der wiederum als Erbe der mythischen Dorfgründer auftritt.

5 Wertevergleich

Die theoretischen Überlegungen, die zur Funktionsweise des Rituals als Praktik angestellt wurden, lassen sich an den Beispielen ebenso gut nachvollziehen wie die Konzepte von der partiellen Identifikation mit dem Opfer und dem Ausnahmezustand, den das Fest gewährt. Die Gesellschaften wurden als Beziehungsgeflechte beschrieben, die zwar gemeinsame Phänomene – Töten eines Büffels zur Konstitution oder Validierung der Beziehungen zu Geistern/Ahnen, Einreibung bestimmter Gegenstände mit dem Blut dieser Tiere, Kultivierung von Reis mit der gleichen Anbautechnik – teilen, dennoch über ganz spezifische Wertesysteme verfügen. Auffälligste Unterscheidung ist vielleicht die divergente Verwandtschaftsordnung: eine nominelle Matrilinearität, die durch Einführung einer generationenübergreifenden Terminologie in ihrer Bedeutung gemindert wird, steht einer Patrilinearität gegenüber, die sich konsequent in den allgemeinverbindlichen Werten artikuliert.⁹⁶

Einen weiteren strukturellen Unterschied kann man in der raum-zeitlichen Verortung feststellen: während die Rmeet über einen von den Jahreszeiten unabhängigen Kalender verfügen, sind die Mnong Gar in ihren Repräsentationen stärker an den Agrarzyklus gebunden. Das *tâm bôh* bildet die einzige Ausnahme, wird es doch weder an Lebensabschnitte, noch an landwirtschaftliche Prozessen gekoppelt.

Die stabile Repräsentation ihrer selbst, welche die Rmeet durch das *plO phi yiing* erzeugen, materialisiert sich dauerhaft im Zentrum des Dorfes, im *cuOng*. Solch ein Fokus ist bei den Dörfern der Mnong Gar nicht gegeben, denn die einzige zentripetale Ausrichtung liegt auf der Ebene der Häuser, die sich um die Reisspeicher herum konstituieren. Dauerhaftigkeit entsteht lediglich durch die hohen Opfermasten vor den Häusern der *Kuang*, die Riesenbambusse, welche wieder Wurzeln schlagen.

Die am höchsten bewerteten Beziehungen der Mnong Gar, jene, die mit dem größten Prestige assoziiert werden, richten sich auf Paarigkeit und/oder Harmonie/Gegenseitigkeit aus. Dabei wird die Bedeutung von zentrifugalen Bewegungen betont, indem ein weiterer Allianztyp neben der Ehe gebildet wird, der sich explizit dem Konzept des ‚Fremden‘ stellt.

⁹⁶ Daraus lässt sich keine Kausalitätsbeziehung ableiten, interessant ist aber ein Vergleich mit dem Material von Friedman 1975, besonders S. 52-56. Er stellt die Austauschzyklen der Kachin und der Naga in eine Linie mit der spezifischen Auffassung von Ahnen und Verwandtschaft.

Die Norm der gleichgewichtigen Partnerbeziehungen offenbart sich neben dem Austausch von Opferbüffeln auf mehreren Ebenen, wie die Untersuchung des Terminus *tâm* gezeigt hat. Handlungen dieser Kategorie sind in den verschiedensten Wertkontexten vorhanden. Der symmetrische Aufbau der Langhäuser, die als Paar auftretenden Kulturheroen und die Benennung der Ehepartner als aufeinander Bezogene zeigen das gleiche Muster notwendigerweise komplementärer Beziehungen. Hier wird auch deutlich, welche Rolle die Gegengeschlechtlichkeit für die Paarigkeit spielt, sind die Häuser doch häufig auf einer Schwester-Bruder-Beziehung aufgebaut. Die *Rnôm* treten ebenfalls als aus zwei Geschlechtern bestehendes Paar auf, wobei sie nicht sprachlich ausdifferenziert werden, ebenso wenig wie die *Kuang* selbst.⁹⁷

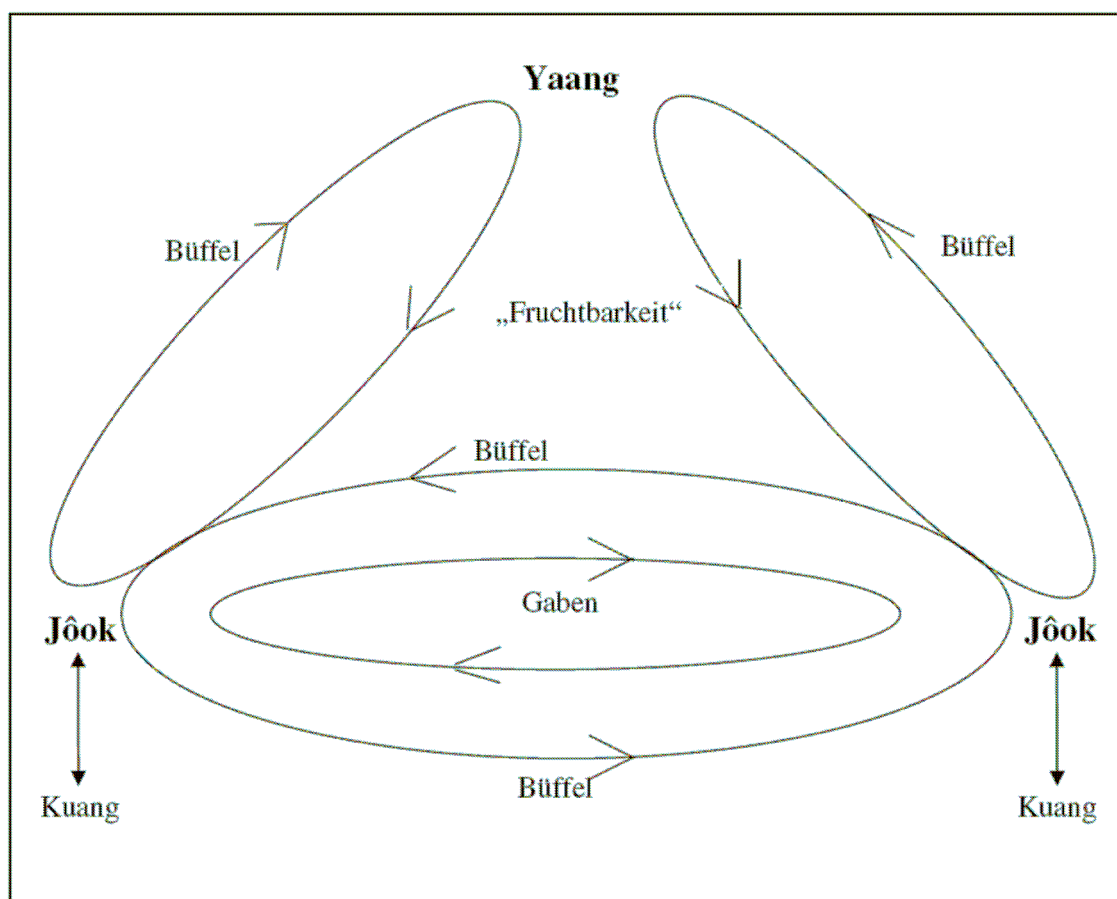


Fig.1 *Tâm Bôh*

Die interne Bewegung des Büffel von einem Dorf zum anderen geht der Opferung voraus, das heißt dem Moment, in dem das Leben der Büffel nach Außen zu den

⁹⁷ Condominas beschreibt *Kuang* zwar zunächst als einen reichen, männlichen Erwachsenen (Condominas 1957: 381), doch an anderer Stelle beschimpft eine Mutter ihre verheiratete Tochter: „Que tu crèves, que tu ne deviennes jamais une *kuang* [...]“ (Condominas 1957: 229). Dieser Status wird also neben einem Mann auch seiner Ehepartnerin zuteil.

Yaang gegeben werden (vgl. Fig. 1). Ebenso konsolidiert sich zunächst die einzelne ‚Büffelgebergruppe‘ bestehend aus *Kuang* und *Jôok* intern, bevor sie den *Nec* gegenüberreten. Auf dieser Ebene wird eine differenzierte Verteilung von Fleisch vorgenommen.

Nachdem die soziokosmische Beziehung zu den Geistern durch Auspizien bestätigt worden ist, erhält der jeweilige Büffelgeber die ungleichwertigen Gaben von seinem *Jôok*. Erst der komplementäre Akt der zweiten Opferung stellt die Beziehung zwischen vormals Fremden vollständig als gleichberechtigte her und positioniert sie in der gesellschaftlichen Ordnung. Es ist nicht denkbar, allein und ohne einen äußeren Grund, wie z.B. Krankheit, einen Büffel zu opfern und damit die eigene Geltung im Dorf zu stärken. Prestige macht als Denkfigur und Begründung nur kulturspezifisch Sinn, wenn es kontextualisiert, d.h. gesamtgesellschaftlich als solches gewertet wird, nicht wenn man allein versucht, seinen materiellen Reichtum in eine begünstigende Beziehung zu den Geistern oder Ahnen zu verwandeln (vgl. Barraud et al. 1994: 108). Der Wert des *tâm* umschließt die antagonistische Beziehung der Fremden *Nec* zum *Kuang*, indem er die Beziehung in sich aufnimmt und eine andere, *tâm*-spezifische Kategorie, den *Jôok* generiert. Büffel zirkulieren entlang dieser Beziehungen und kreieren damit gleichzeitig diese Kategorien von Personen und Entitäten, welche die Grundlage des soziokosmischen Ganzen der Mnong Gar bilden.

Die Beziehungen, welche die Rmeet im *plO phi yïing*, für notwendig erachten und die während des Rituals durch die Zirkulierung von Büffeln oder Schweinen geschaffen werden, rekurren auf ganz andere Wertkontexte. Allianz ist auf die matrimoniales begrenzt und kommt nicht zur Geltung, wird sogar negiert, wie es der *lambong* ausdrückt. Nicht die konkrete Erweiterung der politischen, ökonomischen und sozialen Beziehungen steht beim Dorfgeistritual zur Debatte, eher ist es die Definierung des Eigenen in Abgrenzung zu einem Außerhalb der Gesellschaft, respektive des Dorfes. Der Wertkontext der gemeinsamen Deszendenz wird betont und auf eine übergeordnete Beziehung zum Ursprung des Dorfes, der Sozialität als solcher, bezogen.

Das Dorfgeistritual formt eine homogene Einheit aus untereinander hierarchisch organisierten Häusern, indem die Frauennehmer-Frauengeber-Kette (im Modell durch WT und WG dargestellt) dem Wert des *taa samaan* untergeordnet wird. Frauen, die für matrimoniales Tausch und Allianzen stehen, sind während des gesamten Rituals, zumindest in der Sphäre des *cuOng*, kaum von Belang. So ist es möglich, die

Beziehung der Häuser zum Dorfgeist als hereditär maskuline zu konzipieren. Der *taa samaan* und mit ihm das *cuOng* werden zum Mittelpunkt des Dorfes. Aus dieser Position heraus agiert der Dorfpriester, verstanden als legitimer Erbe der Dorfgründer, und stellt die Beziehung zum soziokosmischen *Phi* her (Vgl. Fig. 2). Den Geistern werden Schweine und Büffel im nicht gleichwertigen Tausch gegeben, was über die Konzeption des gemeinsamen Elementes *klpu* hinausgeht. Das Leben der Tiere ist unabhängig von ihrer sozialen Komponente entscheidend für den Tausch gegen ‚Fruchtbarkeit‘, die von den Geistern kommt.

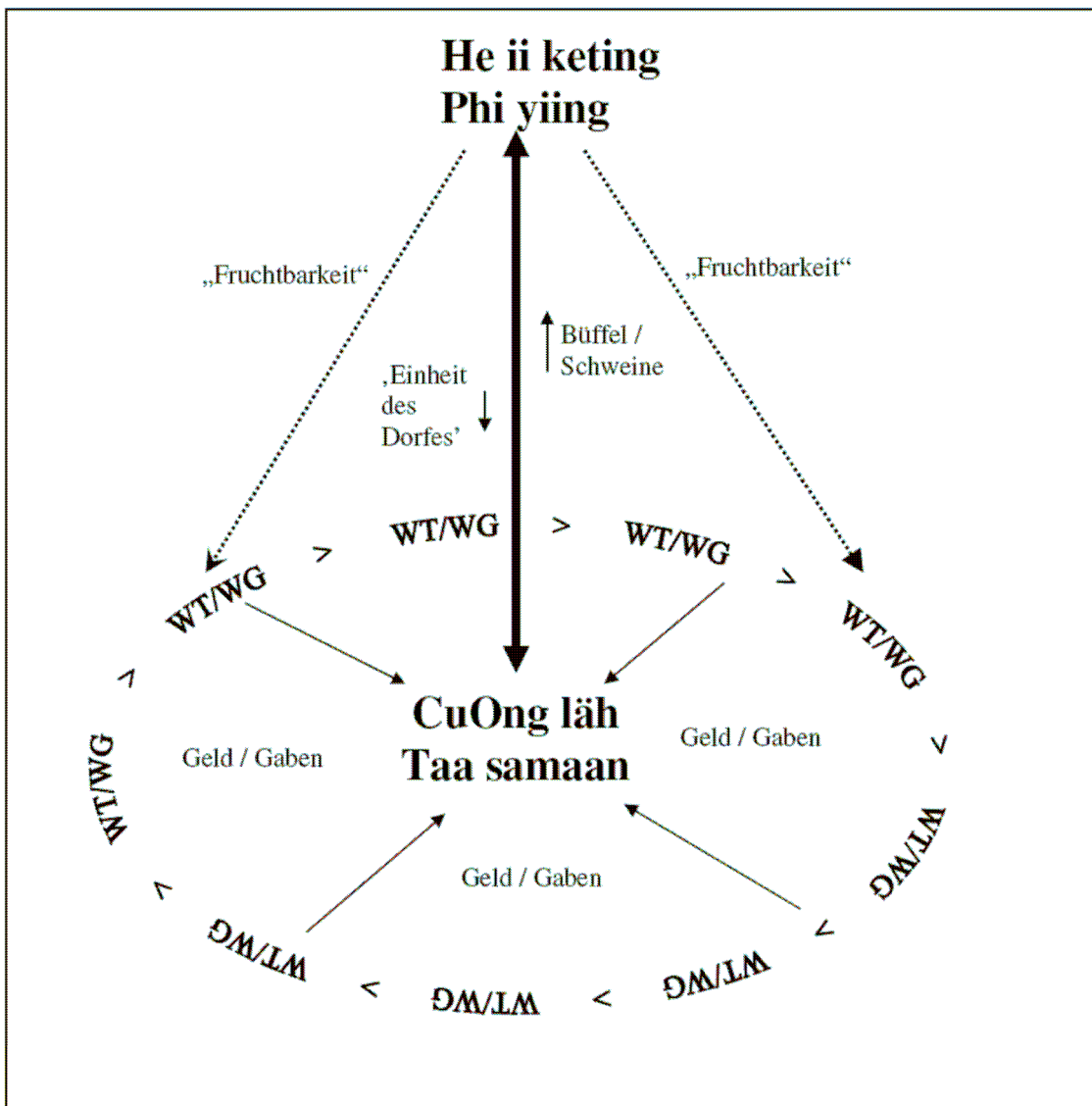


Fig. 2 PIO phi yiing

Das Moment des *klpu* begründet zwar indigen die dem Büffel gewidmete besondere Aufmerksamkeit und Pflege, welche wiederum die besondere Beziehung zwischen Mensch bzw. Mann und Tier zum Ausdruck bringt, doch ist es keine Bedingung für das

Dorfgeistritual im Allgemeinen. Nur wenn der Gaur-Geist alle drei Jahre angesprochen wird, kommt ein Büffel und damit explizit *kpu* zur Geltung. Dieser Geist ist im Gegensatz zum ‚allgemeinen‘ *phi yiing* am Dorfrand lokalisiert.

Mit Barraud et al. kann vermutet werden, dass es sich um eine kosmomorphe Gesellschaftsordnung handelt (Barraud et al. 1994: 118). Durch den Zukauf von Opferbüffel wird zwar eine kurzfristige, aber vor allem notwendige Beziehung zum ‚Außen‘ eingegangen. Diese Beziehung ist dem langfristigen Tauschzyklus mit den maskulin konzipierten Geistern untergeordnet, was die Abschottung des Dorfes durch Tore und Tabus verdeutlicht. Das Außerhalb wird lediglich als eine weitere Dimension des Eigenen begriffen, wie bereits der Mythos vom Baum des unermesslichen Reichtums anzeigt. Dies spiegelt sich auch im Dorfgeistritual, in der relativen Indifferenz gegenüber den äußeren Einflüssen und exogenen Gütern. Diese sind zwar einem eigenen Wertkontext zugehörig, dennoch werden sie von den Werten der Deszendenz bzw. des Eigenen umfasst.

6 Anhang

6.1 Mnong Gar: Glossar und rituelle Texte

bôh	Zubereiten von Fleisch
Brah Baa	Reisgeist (auch Yaang Baa), wird tlw. identifiziert mit dem Kulturheroen Ndut
Brieng	Geist(er) des schlechten Todes
caak	‚Seelenfresser‘, repräsentieren Neid und Missgunst
croo weer tööm brii tööm bboon	Heilige Männer des Waldes und des Dorfes
diik	durch Verschuldung o.Ä. Unfreie, die mit der Familie leben
dlei	Bambus
drap	Wertgegenstände im Allgemeinen (Gongs, Krüge)
hêeng	Seelenkomponente von Menschen und bestimmten anderen Tieren bzw. Gegenständen
jôok	rituell anerkannter Freund
kôony	jüngster Mutterbruder, wichtig bei Heirat
khual Yaang ndül Baa	Geister im Bauche des Paddy, d.h. im Reis kulminierte Beziehungen zu extrasozialen Entitäten
kuang	reiches Ehepaar, das Büffelopfer geben kann
lâm daak yang	Führung an das Wasser der Krüge. Wird bei Büffelopfertausch durchgeführt und bedeutet, dass alle Gäste einen Schluck von jedem Krug nehmen. Wird durch den lokalen <i>Ndraany</i> angeführt.
lêer pheï pa' pheï bbon	Einreibung des weißen Reis bevor er als Einladung verschickt wird
miir	Reisfeld. Eine große, parzellierte Fläche und auch die kleinere Einheit pro Haus.
mpôol	Durch weiblichen Ahn definierte Verwandtschaftsgruppe
mpo'	gemeinsam die Felder kultivierende Mannschaft

ndraany	Unterhändler für Transaktionen
ndrii	Reismehlfladen, vergoren die Basis für alkoholhaltiges Getränk
Nduu	Kulturbringer, oft mit Reisgeist identifiziert
nec	Fremder, Gastgeber, Feind
njat rpuh	Lockmittel für <i>hêeng</i> geopferter Büffel
pông rlaa	Fällen des Riesenbambus
praang baal	Ansprache die während des Festes zur Ordnung aufruft. Wird immer durch die Gäste gestört
rchah ôony	Kohle, wird als Vermittler zur Geisterwelt eingesetzt
rnoh (knot)	Einer der ‚heiligen Männer‘ - zuständig für die Verteilung der Landlose
rnôm	weiblicher / männlicher Opferdiener
rnööm	Alkoholisches Getränk aus gegorenem Reismehl
rnööp (knoop)	Heiliger Mann des Dorfes, Anordnung von Häusern und Plätzen
rnut (knut)	Heiliger Mann der Feuerutensilien, zuständig für den Schwendtbrand
tâm	allgemeiner Begriff für gegenseitiges Austauschen, auch ‚pflanzen‘.
tâm bôh	gegenseitiges Opfern von Büffeln
tong rpuh	‚Gesang an die Büffel‘ am Vorabend der Tötung
wah	Gästesaal, den sich zwei Herde (Familien) teilen.
weh pheï	‚Wägen des Reis‘ beim <i>tâm bôh</i> . Die Gäste geben ihren jeweiligen Beitrag in eine große Schwinge
yang dam	wertvolle Mnong-Krüge ohne Hals
yaang	Sammelbegriff für Geister
Yoong	Ahn, auch Adressterminus für den Ethnologen

Rituelle Texte der Mnong Gar (tâm bôh)

Es wird die französische Übersetzung von Condominas wiedergegeben. Von eigenen Versuchen, diese wiederum ins Deutsche zu übertragen nehme ich Abstand um es nicht noch mehr zu verkomplizieren und zu verändern.

Ausgesprochen vom *Ndraany* während er Asche vom Feuer des ‚Opferherren‘ in den Wind wirft (auf dem Weg zum Riesenbambus):

*« Chevreuil dans la plaine ne brame pas, pour moi;
herbe pruh dans la plaine ne rampe pas, pour moi,
j'ai peur de l'interdit,*

.....

*Je sème la cendre à la volée :
que les mauvais présages fondent comme le sel,
qu'ils se perdent comme la cendre. » (Condominas 1957: 41)*

Vor dem Fällen des Riesenbambus, der ‚Opferherr‘ und sein *ndraany*:

*« O Arbre-Génie
ô Bombax Ancêtre
et toi-même, ô Liane ;
je te sers, ô bambou géant, Rlaa.
J'ai recruté un rñôm afin de te servir,
ô toi Rlaa des origines
L'alcool est dans la jarre c'est pourquoi je t'appelle.
Je mange la viande pour te servir,
je bois l'alcool pour te servir,
j'abats deux buffles,
deux buffles mâles pour te servir.
Je sème le riz safrané,
Rlaa tortu, redresse-toi,
alors je serai heureux.
Je te servirai demain, après – demain ;
je te servirai toi seul. » (Condominas 1957: 43)*

Beim Einreiben des Riesenbambus mit Reisbiermost, der ‚Opferherr‘:

*« Je bénis l'Arbre Génie, le Bombax Ancêtre ;
ne me parle pas avec colère,
ne m'écrase pas de ton courroux.
Une poule je t'ai servi
et une jarre d'alcool ;
une poule dont de recueillirai le sang au village là-bas. »*

Dann wird gekochter Klebreis an die Umstehenden (außer an den Opferherren) verteilt und ebenfalls an den Riesenbambus aufgetragen:

*« Avec ce riz cuit je te sers,
 ô Arbre provenant des Génies,
 ô Bombax provenant de la Plaine,
 je te sers, ô Rlaa.
 Je construis le mât ;
 je mange de la viande, aussi je t'appelle ;
 je bois de l'alcool, aussi je t'appelle.
 Que je mange de la viande à chaque Rite de la Paille ;
 que je mange de la chèvre sur chaque emplacement de village
 fraîchement abandonné ;
 que je coupe les tubes de bambou sur chaque emplacement de village
 nouvellement reconstruit.
 O Rlaa, je te sers ;
 ne me parles pas avec colère,
 ne m'écrase pas de ton courroux... » (Condominas 1957: 44)*

Während der 'Opferdiener' *rnôm* die Stacheln am Fuß des Baumes entfernt wird diese Erklärung von Kroong-Gros-Nombril gesungen:

*« Qu'on frotte les bois à feu avec le lien de petit-rotin,
 qu'on taille pour l'amincir le lien de gros-rotin,
 alors on ouvre l'oreille à la parole
 car on va traîner en forêt. » (ebd.)*

Nachmittags, der 'Opferherr' und der *Ndraany* sind im Haus des ersteren, 2 Krüge Bier werden geöffnet, ein großer Tragkorb mit geschältem Reis und eine Mnong Schale voll Reisbiermost stehen bereit. Der 'Opferherr' gibt ein Hühnchen und den Trinkhalm für den mittleren Krug an seinen *Ndraany*, küsst ihm die Hand und bekommt einen Kuss zurück. Der 'Opferherr' beim Eintauchen des Trinkhalmes:

*« L'alcool d'une jarre, une poule, un porc, je te les offre,
 ô bambou Ngör double, je te les offre,
 ô bambou Ngkaar triple, je te les offre,
 ô bambou Dlei courbé par le vent,
 ô bambou Rlaa de la vallée du Daak Kroong, je te les offre.
 J'agis comme mon Oncle, cadet de ma Mère ;
 j'agis comme mon Oncle, aîné de ma Mère ;
 j'agis comme mes Aieules,
 j'agis comme mes Ancêtres.
 Si demain après-demain je mange de la viande, que je mange à
 nouveau de la viande plus tard ;
 si demain après-demain je bois à la jarre, que je boive à nouveau
 à la jarre plus tard...
 (Condominas 1957 : 46)*

Im Dorf: *lêr phei pa' phei bbon*, die Einreibung des weißen Reises zur Verteilung an die Dörfer. Der *Ndraany* spricht:

*« Je donne le jour par derrière,
je plante le jour par devant.
Que le van à bec ne se déchire,
que le mortier ébréché ne se troue,
que les jeunes gens et jeunes filles ne renversent les grains.
Mangeons bien la viande,
buvons bien à la jarre.
Dans notre village nous vous conduisons par la main ;
dans notre forêt nous vous donnons ce riz. »* (Condominas 1957 : 47)

Dann nimmt der *ndraany* die blutige Bierwürze und stellt sich mit dem Rücken zur ‚Privattür‘ des Hauses vor die letzte Säule des Reisspeichers. Dort ruft er „die Geister im Bauch des Paddy“ (*khual Yaang ndiil Baa*):

*« O Génie de la Terre,
ô Génie du Sol,
ô Génie des Alentours,
ô Génie des Frondaisons
ô Génie des Feuillages
ô Génie des Fils,
ô Génie du Rouet,
ô Génie de la Plaine
ô Génie des Vallées.
Aiguade, je t'appelle aussi ;
Herbe à paillote, je t'appelle aussi ;
Mare où les buffles se vautrent, je t'appelle aussi .
.....
Mangeant un porc, je t'offre une cuisse ;
mangeant un buffle, je t'offre une épaule ;
mangeant une poule, je t'offre une poitrine ;
mangeant un chèvre, je lui coupe le cou, pour toi, ô Génie.
.....
Me servant d'un gong, évite qu'il ne se brise ;
me servant d'une marmite, évite qu'elle ne se fêle ;
me servant d'une arbalète évite que sa corde ne se rompe ;
conduisant un cadet, conduisant un aîné,
évite qu'ils ne souffrent, évite qu'ils ne retournent chez eux malades
..... »* (Condominas 1957 : 47 f.)

Während dessen ist der Opferherr auf den Trennbalken gestiegen, um einen Krug mit Alkohol und einen Krug mit gekochtem Reis, einem gekochten Ei und einer Banane in (?) dem kleinen „autel suspendu sous le toit au fond de la case“ abzustellen.

»...*Les Dieux ordonnent,
les Génies regardent,
les Puissants écoutent.*

*Cherchant un buffle que j'obtienne un grand mâle ;
cherchant une jarre, que j'obtienne une noire ;
cultivant un lopin que j'obtienne cent hottées.*

..... « (Condominas 1957 : 48)

Der *ndraany* ist es dann, der mit dem Tragkorb durch das Dorf geht um jedem Hausvater das Datum des Opfers anzuzeigen. Dieser „Reis der Einladung“ wird mit der Öffnung eines Kruges Reisbier erwidert, das Bier heißt *rnööme bööm pheï*. Dazu sagen dann beide:

« *O Riz d'invitation des Puissants,
aujourd'hui je t'offre en onction d'alcool d'une jarre ;
viens boire avec nous,
viens manger avec nous.*
... » (Condominas 1957 : 50)

Zwei der Boten sind bei ihrem Ritt in ein entfernteres Dorf auf dem Heimweg von einem Tiger angegriffen worden. Der „Opferherr“ will sich rächen («chasser les effets néfastes de l'attaque du tigre »)

Ein Huhn, ein Krug Reisbier, ein leerer *yang dâm* (halsloser Krug), zwei ‚simulacres‘ von Flachgongs, zwei Elefantenstoßzähne und ein Nashorn-horn, Kohlestücke, der Griff einer Machete ohne Klinge und ein mit Asche gefüllter Bambusbehälter. Diese Dinge kreisen über dem Kopf der beiden angegriffenen Boten (Sohn und künftiger (?) Schwiegersohn des Ausführenden) und werden aufgezählt. Dann:

« *...Je paie l'amende de ce procès ;
je règle ma rançon aux Génies :
ces gongs plats je les cède,
ces bols en cuivre je les donne.*
Que je reste vivant... » (ebd.)

Dann werden die Gaben vom Ausführenden und einem Assistenten zur Wegkreuzung gebracht, in der Richtung, in der der Tigerangriff stattfand. Der Ausführende spuckt auf die Kohlen und zählt erneut die Gaben auf. Das Bambusgefäß mit der Asche und die Machete ohne Klinge werden in den Wald geworfen:

*« Que tu crèves, que tu pourrisses;
que les lancettes d'autrui te transpercent ;
que, rencontrant le coupe-coupe, il t'abatte ;
que, rencontrant la lance, elle te frappe ;
que, rencontrant le fusil de Yoo*, il t'atteigne à mort.
Voilà mon imprécation.
Pourquoi en veux-tu à notre lumière ?
Pourquoi te montres-tu féroce envers notre âme ?
Pourquoi nous crées-tu un procès ?*

.....

*Ce tube à cuisson je te l'envoie.
Ces cendres je te les jette.
Ce manche veuf je te le donne.
Que tu crèves, qu'on te tue, toi, la Chose ! » (Condominas 1957 : 52)*

* ‚le fusil de Yoo‘ ist das Gewehr des Ethnologen. Yoo ist ein Ehrentitel, der sonst für Ahnen verwendet wird.

Auf dem Rückweg ins Dorf sagen die beiden :

*«Retourne chez toi,
dans ton propre village,
dans ta propre forêt,
vers ton propre cours d'eau.
... .. » (Condominas : 53)*

Das Huhn wird am Kamm aufgeschlitzt und den beiden Angegriffenen acht mal auf die Stirn gedrückt, ebenso die Klinge einer Machete, auf die zuvor gespuckt wurde. Dann wird der leere *yang dâm* über deren Köpfen acht mal geschwenkt. Dabei:

*« ... Que notre corps soit frais,
que nous dormions profondément,
que nous ronflions avec puissance.
que la ficelle ne se rompe
que le lacet ne se casse,
que le cerf-volant ne s'entortille.
..... » (ebd.)*

Als Schutzmaßnahme für sich selbst verwendet der ‚Opferherr‘ beim Verlassen des Dorfes am nächsten Tag einige Handvoll Asche, die er vor seinem Haus fortwirft:

*«Je sème la cendre pour qu'il ne brame pas,
pour que l'herbe pruh dans la plaine ne se rompe pas,
pour que la souche dans la plaine ne tombe pas,
pour que les plantes rhông et r'aa ne nous barrent pas la route.
Je vais moi-même
porter l'annonce du jour par derrière
porter l'annonce du jour par devant
Qu'on retire l'étain des oreilles » (ebd. 54)*

Vor dem Eintreffen der eingeladenen Gäste präpariert der *ndraany* die Schwelle des ‚Opferherren‘ indem er vor der Haupttür ein Loch gräbt und darin eine Zange, kleine (spitze?) Muscheln *kiep mêem*, Knollen zweier ‚magischer Pflanzen‘ und Kochtopfscherben deponiert:

*«O vous, tenailles, bouclez le bec aux riches, aux puissantes, aux esclaves
[et aux caak ;
ô toi, coquillage kiep mêem, ferme la bouche des riches, des puis-
sants, des esclaves et des caak ;
voilà ce que je t'ordonne, ô kiep mêem.
O plante magique de Fraîcheur, maintiens-nous le corps frais,
donne-nous le sommeil profond.
O plante magique Rlööp, bats et dévore,
sournoisement amaigris.
Colle comme de la glue, ô riz gluant.
Je vous ordonne de surveiller tous les étrangers, toutes les choses,
[vingt, trente ;
je vous ordonne de surveiller tout ce qui vient de Ndut Lieng Krak*
je vous ordonne de surveiller tout le village de là-bas. » (ebd. 56)*

* Ndut Lieng Krak ist der Name des Ortes, aus dem der *jôok* mit seinen Gästen kommen wird.

Speziell gegen die Seelenfresser *caak* wird die Tür mit einem Stäbchen ausgestattet, das der *ndraany* zuvor durch eine angerauchte Pfeife und eine reife Pfefferschote geschoben hat:

*«Ne viens pas ici, sorcier. J'ai déjà mis l'excrément de tabac, d'ai déjà mis le piment.
Vois ce bois fendu, si tu viens, je t'assomme avec... N'entre pas dans ma maison, dans
mon grenier. Que je boive et mange bien. » (ebd. 56)*

Beginn des Festes

Am gleichen Abend, wenn die Gäste eingetroffen sind, kommt es dem Ältesten der Eingeladenen zu das Fest anzukündigen, bzw. um einen guten Verlauf desselben zu bitten:

*«Nous allons oindre de sang le pied des invités
avec une poule et une jarre d'alcool.
Que le chevreuil ne brame pas,
que l'herbe pruh n'aie pas de patte,
que les plantes rhông et r'aa ne nous barrent pas la route.
Que nous ayions le corps frais,
le sommeil profond,
le ronflement puissant.*

*Les kuang vendent,
arrivent les hôtes.
Que le van à bec ne se fende,
que le mortier ébréché ne se troue,
que jeunes gens et jeunes filles ne renversent les grains.
Buvons, mangeons bien.
Que la plante magique d'autrui passe au large.
J'ordonne de bien manger la poule,
et de bien boire l'alcool
à vous tous qui êtes ici,
et que vous ayiez le corps frais.*

*Ne vous disputez pas, ne vous chamaillez pas ;
ne vous insultez pas, ne vous injuriez pas. » (ebd. 57 f.)*

Der ‚Opferherr‘ selbst setzt die Gründe auseinander, warum er sie alle eingeladen hat.

*« [...] Que la ficelle ne rompe,
que le lacet ne se casse,
que le cerf-volant ne s'entortille. » [...] » (ebd. 59)*

Vorabend des ersten Opfers, Auszug aus dem „Gesang an die Büffel“:

»

*Nous attachons le buffle de pierre là-bas au fond, splendide ;
nous attachons le buffle d'aubergine là-bas au fond, splendeur ;
nous attachons le buffle en solanée amère là-bas au fond, Pöt Taang ;
nous attachons le buffle en pousse de bambou là-bas au fond,
[ouvre nous.*

*Entrez, vous qui servez, rnôm admirables ;
entrez ; vous que servez, rnôm de grande beauté,
servez la soupe à la Pie, offrez l'alcool de la jarre ntaang ;
servez la soupe au Merle, offrez l'alcool de la corne à libation ;
servez Yee, accomplissez votre besogne en fabriquant la parure
[en plume de faisán ;
et Yoong, en enfonçant les gros tubes à panaches ;
et Yee, en plantant les feuilles de palmier sraa.
..... « (Condominas 1957: 72 f.)*

Am Tag des ersten Opfers

Njat rpuh, die „Totengaben“ für die Büffel. Während die lokalen ‚Opferherrin‘ das Spinnrad über dem Kopf eines Opfers dreht:

«*N'ayez pas peur, ne fuyez pas,
ô Ames des Buffles, Ames des Jarres.
N'ayez pas peur de moi,
qu'à l'avenir je puisse à nouveau manger de la viande,
boire de l'alcool.* » (ebd. 75)

Auspizien:

«*Que les Buffles reviennent par la droite,
que le Paddy revienne par la gauche,
qu'il y a des enfants qu'on puisse serrer sur la poitrine.
Qu'il n'y ait pas débandade des Ames
à en devenir esclave,
à en perdre l'ouïe.
Ames des Buffles au sommet des Rlaa,
Ame du Paddy au sommet de l'Epi,
Jarres Ntô, Jarres Ntaang rangées tout au long de la case* » (ebd. 78 f.)

Am Abend der Rückkehr wird der große Opfermast noch einmal mit blutiger Bierwürze eingerieben und angesprochen:

«*...Ne me parle pas avec colère,
ne m'écrase pas de ton courroux.
Nous te servons,
ô Arbre principal, ô Bambou principal.
Nous agissons comme nos Ancêtres autrefois ;
comme nos Aïeules autrefois ;
comme nos Aïeux jadis... ..* » (ebd. 81)

«*... Planter le Bombax,
tendre le fil.
Enfoncer en l'accueillant,
enfoncer l'Ancêtre, l'Aïeule,
enfoncer le Bombax osseux* » (ebd. 82)

Zum Ende der zweiten Opferung:

«*Feu de forêt, feu d'herbe à paillote ;
qu'on allume le feu, le feu de forêt.
S'il renie notre Feu, notre Eau, nos Affaires. Phit yaa !* Plus
tard nous le combattons de taille et d'estoc.
S'il renie notre Feu, notre Eau, nos Affaires. O Génie, tu
nous vois ; fais alors qu'il meure.
Notre plante magique était bonne, de même notre riz gluant,
de même la bière de nos jarres. S'il se parjure, nous pourrons le
combattre... » (ebd. 95)*

6.2 Rmeet: Glossar und rituelle Texte (vgl. Sprenger 2006a)

ääk	älterer Bruder
cheEndang	rituell markierte Stelle des Reisfeldes des <i>taa samaan</i>
cuOng	Gemeinschaftshaus, gemeinschaftliches Ritualhaus
gOOn mbleo	Junggeselle
gOOn ña	Kind Haus (reziproker Term für Ehepartner)
gOOn pchia	Mädchen
he ii ketiing	Gaur Geist / wörtlich: Mensch-Büffel
ii kbE	Fremde
juk	Baumsorte, Blätter und Holz werden rituell verwendet
kho	Gaben aufnehmender Bambustrichter
Kip	laotische Währung
klpu rituellen	Seelenkonzept, welches Büffeln und Menschen in Kontexten gemeinsam ist
kung selem	Stab aus Bambus mit aufgesetztem Holzkeil (bei der Saat) / rituell verwendete Lanze
lambong	Rundtanz (aus dem Tiefland übernommen)
lem /läm	Izikowitz: mächtige Männer
mbled	Mögliche Opferstelle außerhalb des Dorfes, nicht in Takheung
muob	Geste zur Übergabe einer khan-Gabenschale
nai ban	Dorfchef
peo phi yiing	Tieropfer für den Dorfgeist
phii ña/ taa ña	Hausgeist
phi ngo	Reisgeist
phi yiing	Dorfgeist

phi/ mbrOOng	Geister allgemein (Tai-Kadai Lehnwort / Rmeet)
taa samaan	Dorfpriester
taa	Frauengeber, aber auch „linearer männlicher Verwandter“
talaeo	Bambusobjekt zur Kommunikation mit Geistern, „Falkenauge“
tasaeng	Gemeindeoberhaupt
thuung	Opferpfosten
to	Klassifikator für gewöhnliche Leute
xemiá	Izikowitz: Dorfpriester
yam	„außerhalb des Tieflands“ → allgemein außerhalb der Rmeet
yuu-ääk	wörtliche Bezeichnung von jüngeren und älteren Brüdern, schließt aber je nach Kontext die gesamte patrilaterale bzw. patrilaterale und affinale Verwandtschaft mit ein

Rituelle Texte der Rmeet (*plO phi yüing*)

Sprenger bietet in seinen Aufzeichnungen eine laotische Version als auch eine wortgetreue Übersetzung. Hier wird nur seine dritte Version, die mit dem Deutschen angepasster Satzstellung, wiedergegeben, die sich in Sprenger 2006 auf den Seiten 321 – 325 befindet.

Festbinden der *Reisbündel* im *cuOng*-Ritualhaus. Diese gehen in letzter Instanz auf das Feld zum Reisgeist:

„Es sei Reis.

Uns seien Feld und Reis.

Lass die Rattenfalle zuschnappen.“ (Sprenger 2006: 321)

(Dieser Wunsch bezieht sich auf den Schutz des Feldes vor Nagern, wird aber von Sprenger auch metaphorisch für den Wunsch nach Reichtum verstanden.)

Beschmieren des *cuOng* (mit Büffel- oder Schweineblut)

„Geist des Dorfes, Geist der Domäne/der Stadt.

Wir beschmieren das Haus, der Körper gesund, die Tätowierungen schwarz.

Gesund das ganze Dorf, alle Häuser.

Es sei Reis, und Kinder zum tragen.

Man habe Reis zum satt essen, mit leckerem Salz.“

Schweineschlachtung im *cuOng*-Ritualhaus

„Geist des Dorfes, Geist des Hauses.
 Geist des Ritualhauses, Geist der *talaeo*-Pfeiler.
 Himmelsgeister, Erdgeister.
 Esst euch satt am Schwein.
 Es sei gut.
 Das ganze Dorf, alle Häuser.
 Beschützt sie.
 Beschützt und liebt sie (die Menschen).
 Das gesamte Dorf.
 Schützt die Kinder, schützt die jüngeren Geschwister.“

Büffelschlachtung

„Himmelsgeister, Erdgeister.
 Herr der Felsen.
jOm-Feldgeister.
 Kommt essen.
 Das gesamte Dorf.
 Verboten sind die Forderungen (der Geister).
 Gebt es, dass wir Reis haben.
 Gebt es, dass wir Kinder tragen.
 Wir schlafen tief und essen uns satt.
 Wir seien reich.
 Wir beschmieren das Ritualhaus.
 Der Körper gesund, die Tätowierungen schwarz.
 Das Glück sei gestärkt.
 Der Körper wird groß, stark und gesund.
 Es sei Reis.
 Es gebe Reis um Kinder zu tragen.
 Erlaubt sei nicht das Zitterfieber.
 Alle seien gesund, das ganze Dorf.
 Gesund ist die Frau, gesund das Kind.
 Der Gaur-Geist verjagt die schädlichen Geister.
 Der Gaur-Geist beschützt die Menschen.
 Der Geist des Hauses, der Geist des Dorfes.
 Der Dorfgeist begießt die Häuser mit Schnaps.
 Iss Schwein, iss Hund.
 Beschütze und liebe (die Menschen).
 Priester des Dorfes, Priester des Hauses.
 Erlaube keinen Schnupfen, keinen Husten.
 Alles gesund heute.
 Es wird geheilt, (die Geister) gehen fort.“

6.3 Bibliographie

- Archaimbault, Charles** (1975): Le sacrifice du buffle à l'autel de T'at Luong (Wieng Can). In : *Ethnos*, Vol 40 I – IV. S. 114-149. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm.
- Barraud, Cécile et al.** (Hg.) (1994): *Of Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges*. Berg, Oxford. (Orig. in: J-CI. Galey (1984): Différences, valeurs, hiérarchie; textes offerts à Louis Dumont. EHESS, Paris).
- Barraud, Cécile und Platenkamp, Josephus D.M.** (1990): Rituals and the comparison of society. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. DEEL 146, 1e Aflevering.
- Bataille George** (1997): *Theorie der Religion*. Matthes & Seitz Verlag, München. (Orig.: Théorie de la religion. Paris 1974).
- Bell, Catherine**
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Belliger, Andréa und David J. Krieger** (Hg.) (1998): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Westdeutscher Verlag, Opladen, Wiesbaden.
- Bloch, Maurice** (1992): *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre** (2003): L'objectivation participante. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Nr. 150. S. 43- 58
- Condominas, George**
1951 Rapport d'une Mission ethnologique en pays Mnong Gar. In: *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, fasc. 1 f. XLVI. S. 303- 313.
1957 *Nous avons mangé la forêt*. Mercure de France, Paris.
1965a *L'exotique est quotidien*. Librairie Plon, Edition Terre Humain, Paris.
1965b Commentaires sur L'Etude du Professeur P.E. de Josselin de Jong: 'Agricultural Rites in Southeast Asia – An Interpretation.' In: *Journal of Asian Studies* 24, S. 292-294.
1971 Vietnamiens et Montagnards du Centre et Sud-Vietnam. In: Chesneaux, Jean, Georges Boudarel, Daniel Hemery: *Sociologie et tiers-monde. Tradition et Révolution au Vietnam*. Éditions anthropos, Paris. S. 135 – 146.
1972 Aspects of Economics among the Mnong Gar of Vietnam: Multiple money and the middleman. In: *Ethnology* 11 (3), S. 202- 219.
1974 L'entraide agricole chez les Mnong Gar (Proto-Indochinois du Vietnam central). In: EHESS (Hg.), *Études rurales* 53-54-55-56, revue trimestrielle, Januar-Dezember, S. 407-420.
- Douglas, Mary** (1993): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Überarbeitete 2. Auflage*, Fischer, Frankfurt am Main. (Orig.: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London, 1973)
- Drexler, Josef** (1993): *Die Illusion des Opfers: ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell*. Akad. Verlag, München.
- Dücker, Burckhard** (2001): *Ritual*. In: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 558-559 Verlag J.B.Metzler; Stuttgart, Weimar.
- Dumont, Louis**
1966 *Homo Hierarchicus. Essai sur le système de castes*. Gallimard, Paris.
1991 *Individualismus: Zur Ideologie der Moderne*. Campus Verlag, New York, Frankfurt am Main. (Orig.: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris 1983).
- Durkheim, Émile**

- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Alcan, Paris.
- 1965 *Die Regeln der soziologischen Methode* (2. Auflage). Luchterhand, Neuwied und Berlin (Orig.: *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris 1895).
- Friedman, Jonathan** (1975): Religion as Economy and Economy as Religion. In: *Ethnos*, Vol. 40: I-IV. S. 46 – 63. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm.
- Fox, James J.** (Hg.) (1980): *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, London.
- Gennep, Arnold van** (1999): *Übergangsriten*. Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main (Orig. *Les rites de passage*, Paris 1909).
- Godelier, Maurice** (1999): *Das Rätsel der Gabe: Geld, Geschenke, Heilige Objekte*. C.H. Beck, München (Orig.: *L'enigme du don*. Paris 1996).
- Golomb, Louis** (1985): *An Anthropology of Curing in Multiethnic Thailand*. University of Illinois Press, Urbana, Chicago.
- Héritier, Françoise** (1981): *L'exercice de la parenté*. Gallimard, Paris.
- Hertz, Robert** (1960): The pre-eminence of the right hand. In (ders.): *Death and the Right Hand*. Cohen & West, London. (Orig.: *Prééminence de la main droit*. In: *L'année sociologique*. Paris, 1907).
- Heusch, Luc de** (1997): L'ethnie : les vicissitudes d'un concept. In : *Archives européennes de sociologie*, Vol 38, S. 185 – 206.
- Hickey Gerald C.** (1982):
- a) *Sons of the mountains: Ethnohistory of the Vietnamese central Highlands to 1954*, New Haven, Yale Univ. Press.
 - b) *Free in the Forest: Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands 1954 – 76*, New Haven, Yale Univ. Press.
- Hocart, Albert M.**
- 1970 [1936] *Kings and Councillors. An essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. University of Chicago Press, Chicago, London. (Orig.: Printing Office Paul Barbey, Cairo).
- 1973 [1952] (Hg. Rodney Needham) *The live-giving myth and other essays*. Butler & Tanner Ltd, Rome und London. Darin: [1935] The purpose of ritual. S. 46- 52. [1939] Ritual and emotion. S. 53-65.
- Hoskins, Janet** (1993): Violence, sacrifice, and divination: giving and taking life in eastern Indonesia. In: *American Ethnologist*, Vol. 20, Nr. 1, Februar 1993, S. 159-178.
- Howell, Signe**
- 1996 Introduction. In: ders. (Hg.): *For the sake of our future. Sacrificing in Eastern Indonesia*. Universität Leiden.
- 1996 A Life for Life. Blood and other life-promoting substances in Northern Lio moral discourse. In: ders. (Hg.) *For the Sake of Our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*. S. 92 – 110. Universität Leiden.
- Hubert, Henri und Marcel Mauss** (1981): *Sacrifice. It's nature and functions* (Midway Reprint) University of Chicago, Chicago. (Orig. *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice*. In : *L'année sociologique*, Paris 1898).
- Izikowitz, Karl Gustav**
- 1941 Fastening the Soul. Some religious traits among the Lamet (French Indochina). In: *Goteborgs Högskolas Arsskrift XLVII*, 1941: 14, S. 3-37.
- 1943 The community house of the Lamet. In: *Ethnos*, Vol. 8, 1-2, S. 19-60.
- 2001 [1951] *Lamet. Hill peasants in French Indochina*. White Lotus, Bangkok. (Orig. *Etnografiska Museet*, Göteborg).
- Josselin de Jong, Patrick E. de**
- 1965: An Interpretation of agricultural rites in Southeast Asia. In: *Journal of Asian Studies* 24: 283-291.

- 1980: The Concept of the Field of Ethnological Study. In: Fox, James J. (Hg.) *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, London. S. 317-326.
- Kämpf, Heike** (1995): *Tauschbeziehungen: Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs*. Fink, München.
- Kein Nghi Ha** (2005): *Vietnam revisited. Demokratisierung, nationale Identität und adoleszente Arbeitsmigration*. wvb, Berlin.
- Keyes, Charles F.** (1984): Tribal ethnicity and the state in Vietnam. In: *American Anthropologist* Vol. 11, Nr. 1, S. 176-182.
- Le Roux, Pierre und Bernard Pot** (2002): In Memoriam. Albert Marie Maurice (1913 – 2002). In: *MOUSSONS, Recherche en sciences humains sur l'Asie du Sud-Est*. Vol. 6. Dezember 2002, S. 13- 139.
- Levi-Strauss, Claude** (1949): *Les structures élémentaires de la parenté*. PUF, Paris.
- Löffler, Lorenz G.** (1962): Der Einfluss der Matripatrilokalität auf das Verwandtschaftsterminologiesystem der Lamet. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 87, S. 12 – 20.
- Maurice, Albert-Marie** (1993): *Les Mnong des hauts plateaux (Centre-Vietnam)*. 2 Bd. L'Harmattan, Paris.
- Mauss, Marcel** (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp, FaM (Orig. Essai sur le don. In : L'année sociologique. Paris, 1924).
- Mole, Robert** (1970): *The Montagnards of South Vietnam. A Study of Nine Tribes*. Charles E. Tuttle Company, Rutland, Tokio.
- Needham, Rodney**
1960 Alliance and classification among the Lamet. In: *Sociologus* 10, S. 97- 118.
1976 Skulls and causality. In: *MAN*, März 1976. S. 71 – 88.
- Parkin, Robert** (2003): *Louis Dumont and hierarchical opposition*. Berghahn Books, New York und Oxford.
- Parry, Jonathan** (1998): Mauss, Dumont and the distinction between status and power. In: James, Wendy & Nicolas Allen (Hg.): *Marcel Mauss. A centenary tribute*. Berghahn Books, New York, Oxford.
- Parry, Jonathan und Maurice Bloch** Hg. (1989): *Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press; Cambridge, New York, Melbourne.
- Platenkamp, Jos D.M.** (1996): North Halmahera: Non-Austronesian Languages, Austronesian Cultures? In: van Bremen, J.; Vesna, G & J. Platenkamp (Hg.) *Horizons of Understanding. An Anthology of Theoretical Anthropology in Europe*. S. 206-223. Universität Leiden.
- Postert, Christian** (2003): *Rituelles Handeln verstehen: soziale Morphologie und ritueller Zyklus der Person bei den Hmong in Laos und Thailand*. Diss. Universität Münster.
- Pfister, Manfred** (2001): Performance/Performativität. In: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. S. 496-498. Verlag J.B.Metzler; Stuttgart, Weimar.
- Renard-Clamagirand, Brigitte** (1997): Sacrificing among the Wewewa of West Sumba: Dialogue with the ancestors, relations between the living. In: Howell, Signe (Hg.) *For the Sake of our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden. S. 195-212.
- Seiwert, Hubert** (1998): Opfer. In: Cancik, Hubert et al. (Hg.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. IV, S. 268 – 284. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Schliesinger, Joachim** (1998): *Hill Tribes of Vietnam*. 2. Bd. White Lotus Press, Bangkok.

Schnepel, Burkhard (1988): In quest of life. Hocart's scheme of evolution from ritual organization to government. In: *Archives européennes de sociologie*, Vol. 29, S. 165-187.

Sprenger, Guido

2005 The Way of the Buffalo. In: *Ethnology*, Vol. XLIV (4), S. 291-312.

2006a *Die Männer, die den Geldbaum fällten. Konzepte von Austausch und Gesellschaft bei den Rmeet von Takheung/Laos*. LIT Verlag, Berlin, Münster.

2006b Bone Transfers: Incomplete Replacement in Rmeet Ritual. In: *Taiwan Journal of Anthropology* 4(1), S. 79-112.

Volkman, Toby A. (1985): *Feasts of Honor. Ritual and Change in the Toraja Highlands*. Illinois Studies in Anthropology No. 16. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

Winichakul, Thongchai (1996) : Maps and the Formation of the Geo-Body of Siam. In: *Tonnesson & Antlöv: Asian forms of the nation. Nordic Institut of Asian studies*: S. 67 – 91.

Wouden, F.A.E. van (1968): *Types of social structure in Eastern Indonesia*. Martinus Nijhoff, Den Haag. (Orig.: *Sociale Strukturtypen in de Groote Oost*. Leiden 1935).